

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

# ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

# ESTUDIOS

---

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

131

INVIERNO 2019

**ITAM**

*ESTUDIOS • filosofía • historia • letras* recoge artículos de investigación, notas académicas y reseñas críticas en torno a las humanidades. Aparece trimestralmente en primavera, verano, otoño e invierno. *ESTUDIOS* está incluida en los siguientes índices:

- Latindex: Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal.
- EBSCO.
- in4mex.

**Precio por número: \$ 50.00 M.N. Extranjero 10 dls. (incluye gastos de envío)**

**Suscripción anual (4 números): \$ 180.00 M.N. en la República Mexicana  
35 dls. en el extranjero (incluye gastos de envío)**

**Suscripción bianual (8 números): \$ 350.00 M.N. en la República Mexicana  
65 dls. en el extranjero (incluye gastos de envío)**

#### **Correspondencia:**

Instituto Tecnológico Autónomo de México  
Departamento Académico de Estudios Generales  
Río Hondo No. 1,  
Col. Progreso Tizapán  
01080, Ciudad de México  
Tel.: 5628 4000 exts. 3900 y 3903  
correo electrónico: estudios@itam.mx  
www.estudios.itam.mx



**DOI fascículo: 10.5347/01856383.0131.000296716**

**ISSN 0185-6383**

**Licitud de título No. 9999**

**Licitud de contenido No. 6993**

**Derechos de autor: 003161/96**

**Se agradece el apoyo de la Asociación Mexicana de Cultura, A.C.**

Corrección de estilo: Javier Dávila  
Diseño de la portada: Nohemí Sánchez  
Diseño editorial: Yanet Viridiana Morales García (ITAM)  
Distribución: Carmen Graciela Roldán (ITAM)  
Impresión y encuadernación: Alfonso Sandoval Mazariago, Tizapán 172, Col. Metropolitana 3a. sección, C.P. 57750, Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México, Tel.: (+5255) 5793 4152/5793 7224.  
La edición consta de 1,000 ejemplares más sobrantes para reposición.

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

## ÍNDICE

### TEXTOS

EL FUSILAMIENTO DE MAXIMILIANO DE HABSBURGO VISTO DESDE PARÍS. INEXACTITUDES Y REACCIONES EN LA PRENSA PERIÓDICA PARISINA <i>Samuel Iván García Bahena</i>	7
---	---

LAS REPRESENTACIONES DEL INDIO EN LA ERA DEL DESCUBRIMIENTO Y CONQUISTA DE LAS INDIAS. EL ADVENIMIENTO DE UN CONCEPTO <i>Gerson Moreno Reséndiz</i>	27
--	----

DANTE Y MAQUIAVELO. LENGUA Y PATRIOTISMO EN EL RENACIMIENTO <i>Roberto García Jurado</i>	53
--	----

### SECCIÓN ESPECIAL

¿QUÉ FUE LA NUEVA ESPAÑA? <i>Luis del Castillo Múzquiz</i>	77
---	----

DIÁLOGO DE POETAS <i>Ytzel Maya</i>	117
--	-----

CREACIÓN <i>Rahul Soni</i>	123
-------------------------------	-----

## NOTAS

EL FEMINISMO DE LA SEGUNDA OLA EN MÉXICO Y SU RELACIÓN CON OTROS MOVIMIENTOS DE MUJERES <i>Yearim A. Ortiz San Juan</i>	129
--	-----

LA BIBLIOTECA CONJETURAL DE NORA PASTERNAK <i>Gabriel Astey</i>	145
---	-----

CONCEPTOS CLAVE EN LOS ESTUDIOS SOBRE RELIGIÓN. A PROPÓSITO DE LA PUBLICACIÓN DE <i>HOMO RELIGIOSUS. SOCIOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA DE LAS RELIGIONES</i> <i>Javier Martínez Villarroya</i>	151
---	-----

## RESEÑAS

ROBERT REICH, <i>The common good</i> , <i>Alejandro Ordieres Sieres</i>	161
--	-----

JOSÉ MANUEL CUÉLLAR MORENO, <i>La revolución inconclusa. La filosofía de Emilio Uranga,</i> <i>artífice oculto del PRI, José Manuel Orozco Garibay</i>	166
--	-----

MATTIA FERRARESI, <i>Il secolo greve.</i> <i>Alle origini del nuovo disordine mondiale,</i> <i>Roberto Zocco</i>	170
--	-----

# EL FUSILAMIENTO DE MAXIMILIANO DE HABSBURGO VISTO DESDE PARÍS. INEXACTITUDES Y REACCIONES EN LA PRENSA PERIÓDICA PARISINA

*Samuel Iván García Bahena\**

RESUMEN: La historiografía sobre el fusilamiento de Maximiliano de Habsburgo es abundante; sin embargo, se ha dejado de lado la recepción de la noticia en la prensa parisina. La desinformación y los rumores generaron toda suerte de especulaciones en los periódicos. Quizás por ello, la noticia causó más revuelo en París durante la Exposición Universal de 1867.



THE EXECUTION OF MAXIMILIAN OF HABSBURG SEEN FROM PARIS.  
INACCURACIES AND REACTIONS IN THE PARISIAN PERIODICAL PRESS

ABSTRACT: The historiography on the execution of Maximilian de Habsburg is vast, nonetheless, the reception of the news in the Parisian press has been put aside. The disinformation and rumors generated all sorts of speculation in the newspapers. Maybe for this reason, the news had more impact in Paris during the Universal Exhibition of 1867.

PALABRAS CLAVE: Desinformación, Intervención francesa, prensa, Segundo Imperio mexicano  
KEY WORDS: Disinformation, French Intervention, press, Second Mexican Empire

RECEPCIÓN: 19 de enero de 2019.  
APROBACIÓN: 10 de abril de 2019.  
DOI: 10.5347/01856383.0131.000296717

\*Licenciado en historia por la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

# EL FUSILAMIENTO DE MAXIMILIANO DE HABSBURGO VISTO DESDE PARÍS. INEXACTITUDES Y REACCIONES EN LA PRENSA PERIÓDICA PARISINA

El fusilamiento de Maximiliano de Habsburgo puede ser considerado el episodio más trágico del Segundo Imperio mexicano, ya que esa muerte inspiró cierto romanticismo entre sus contemporáneos e inclusive —en palabras de Konrad Ratz— hasta el día de hoy, “su trágico fin sigue siendo inspiración de obras literarias y de reflexiones históricas”.<sup>1</sup> Con el fusilamiento del emperador el 19 de junio de 1867 en el Cerro de las Campanas en Querétaro se dio punto final a la Intervención francesa, que había comenzado en 1862, y a la posibilidad de que México tuviera una monarquía como forma de gobierno.

La historiografía sobre el Segundo Imperio es abundante, como también los testimonios de nacionales y extranjeros que intentaron justificar o juzgar el fusilamiento del archiduque.<sup>2</sup> En cambio, poco sabemos

<sup>1</sup> Konrad Ratz, *Querétaro: fin del Segundo Imperio mexicano*, 2005, México, Conaculta, p. 13.

<sup>2</sup> Sobre este punto, véase Martín Quirarte, *Historiografía sobre el imperio de Maximiliano*, 1970, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM; Erika Pani, *Para mexicanizar el Segundo Imperio mexicano: El imaginario político de los imperialistas*, 2001, México, El Colegio de México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora; y Olivia García de León Melo, “De historias contestatarias: El sitio de Querétaro y el fusilamiento de Maximiliano de Habsburgo a través de los escritos mexicanos y europeos de 1867 a 1869”, tesis de licenciatura, 2006, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

sobre el seguimiento que la prensa europea hizo del sitio de Querétaro, la captura del monarca y su muerte. Se conocen menos las reacciones y las opiniones sobre estos acontecimientos en los periódicos parisinos.

El emperador Napoleón III recibió la noticia mientras el imperio celebraba la Exposición Universal de 1867. Los dignatarios más importantes del mundo se encontraban en la metrópoli francesa cuando se tuvo noticia del suceso. Las opiniones en la prensa periódica no se hicieron esperar.

De manera general, se sabe que la inmediata reacción a la noticia del juicio y fusilamiento de Maximiliano generó una indignación unánime en toda Europa. Sin embargo, lo que nos atañe en este momento es la recepción y el manejo de la noticia en los periódicos parisinos. ¿Cómo se manejó la noticia en un contexto en el que el Imperio francés se lucía en París con los asistentes a la Exposición Universal? ¿Se dio voz al fusilamiento con la misma intensidad en toda la prensa periódica parisina? Y si no, ¿por qué motivos?

## París y la Exposición Universal de 1867

10

La Exposición Universal de París fue inaugurada el 1º de abril de 1867, para demostrar el progreso de la industria y el desarrollo en las vías económicas, artísticas y culturales. El Campo Marte, antiguo campo de entrenamiento militar, fue la sede principal. El arquitecto Léopold Hardy había construido un recinto de 35 toneladas en donde se albergó a más de 50 000 expositores provenientes de todo el mundo.<sup>3</sup> Se construyeron parques, jardines y espacios que invitaban a la recreación de los asistentes. La sede también se conectaba mediante trasbordadores de vapor con la isla de Billancourt, que fue un lugar alterno dedicado a exponer los progresos industriales en la agricultura.<sup>4</sup> Con la exposición el imperio

<sup>3</sup>De estos, 16 000 eran franceses, 28 400 europeos y el resto provenía de diferentes partes del mundo. Adolphe Démy, *Essai historique sur les expositions universelles de Paris*, 1907, París, Librairie Alphonse Picard et fils. Esta nota y las siguientes tomadas de fuentes francesas son traducción mía.

<sup>4</sup>La zona de Billancourt se halla al poniente de París, sobre el río Sena.

invitaba a europeos y americanos a ser testigos de las mejoras tecnológicas.<sup>5</sup>

Desde abril hasta octubre de ese año, París se convirtió en la anfitriona de Europa, “la posada de las naciones”. Los hoteles en la ciudad alojaron a más de 600 000 visitantes. Los precios se volvieron exorbitantes: “se pagaba por doquiera y por todo”.<sup>6</sup> Se ofrecía comida de todo tipo y la ciudad se convirtió en una urbe muy animada, festiva y ruidosa.<sup>7</sup> Los asistentes también pudieron disfrutar una ciudad moderna y remodelada: se restrenaron bulevares, avenidas y paseos que habían estado a cargo del prefecto de la ciudad, el barón Haussmann. Aumentaron los coches de plaza, lo que facilitó los traslados de los visitantes. Además, los asistentes hallaron numerosas actividades culturales: “La afluencia y el ambiente creados por la exposición estimularon también la actividad en los teatros” y en los cafés de la ciudad.<sup>8</sup> La satisfacción del emperador fue tal, que hizo pública la carta de felicitación que dirigió al prefecto de la policía parisina por el orden con que se había celebrado el encuentro.<sup>9</sup>

El enorme palacio que construyó Léopold Hardy como sede principal tenía forma ovalada (a manera de estadio) y era tan fácil de desarmar

<sup>5</sup> Napoleón III, Discurso del 25 de enero de 1863, en Marie Galvez, “L’Exposition universelle de 1867 à la Bibliothèque impériale”, *Le Blog Gallica*, 17 de agosto de 2018, disponible en <<https://gallica.bnf.fr/blog/17082017/lexposition-universelle-de-1867-la-bibliotheque-imperiale>>, consultado en julio de 2018.

<sup>6</sup> Victor Fournel, “Voyage à travers l’Exposition universelle. Correspondant du 25 avril 1867”, p. 984, *ibid.*, p. 148.

<sup>7</sup> *Le Petit Journal*, p. 1. En los restaurantes y cafés se vendían postres y platillos internacionales, como roastbeef inglés, arroz turco condimentado, quesos suizos, jamones alemanes, etcétera.

<sup>8</sup> Jean-Charles Geslot, “La vie parisienne, entre culture et politique: l’exemple de l’Exposition Universelle de 1867”, *La vie parisienne, une langue, un mythe, un style* (2007), p. 2, disponible en <[http://etudes-romantiques.ish-lyon.cnrs.fr/wa\\_files/Geslot.pdf](http://etudes-romantiques.ish-lyon.cnrs.fr/wa_files/Geslot.pdf)>, consultado en julio de 2018.

<sup>9</sup> *Le Temps*, 30 de junio de 1867, p. 3. “Palacio de las Tullerías, 29 de junio de 1867: Mi querido *monsieur* Pietri, la presencia durante estos últimos días, en París, de muchos de los soberanos, y el concurso de una masa numerosa atraída por el espectáculo de la Exposición Universal, fue para el servicio dejado a sus órdenes la ocasión de mostrar que está a la altura de la tarea importante que se le ha confiado. Pude reconocer por mí mismo la sensatez de las medidas tomadas para asegurar sobre todos los puntos el mantenimiento del buen orden y constaté con placer el celo y la excelente vestimenta de sus agentes. Tengo que expresarle mi satisfacción y le ruego de ser el portavoz junto con vuestro personal. Reciba, querido señor Pietri, la seguridad de mis sentimientos de amistad. [Firmado] Napoleón.”

como rápido de ensamblarse. El arquitecto lo había dotado de pequeños canales de hierro fundido que recolectaban el agua de lluvia y la llevaban a diferentes zonas de la ciudad parisina.<sup>10</sup> En el nuevo recinto se expusieron diferentes temas: obras de arte, instrumentos musicales, muebles y objetos de habitación, vestimenta, productos industriales, alimentos y nuevas máquinas para tejidos.<sup>11</sup> También había artículos para agricultura y horticultura, utensilios (como los destinados a la enseñanza escolar) y un pabellón que exponía “la historia del trabajo” y de la “economía social”.<sup>12</sup>

París se convirtió en un destino vacacional y el Imperio francés mostró el progreso industrial y civilizatorio del que se consideraba abanderado en Europa. Napoleón III aprovechó también la exposición como propaganda política: se reforzó al régimen con la imagen de un imperio próspero que mostraba al mundo “la excelencia de la civilización francesa” y sus logros.<sup>13</sup> Se debía legitimar al gobierno frente a aquellos que lo desprestigiaban. Por ejemplo, la oposición republicana (con el periódico *Le Siècle* como portavoz) atacó al régimen por sus excesos en las festividades de la exposición y su alto costo. La prensa atacaba al imperio, pero tuvo el cuidado de no censurar de manera abierta a la Exposición Universal de 1867. No todos los miembros del republicanismo francés reproban el encuentro y algunos lo vieron como muestra de paz entre naciones que habían estado en guerra de manera reciente, por ejemplo, la guerra germano-danesa de 1864 y la guerra austro-prusiana de 1866.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> Casalonga, *Palais de l'exposition universelle de 1867*, 1868, Saint-Nicolas, P. Trenel.

<sup>11</sup> Michel Alcan, *Études sur les arts textiles à l'exposition universelle de 1867 comprenant les perfectionnements récents apportés*, 1868, París, Librairie polytechnique de J. Baudry.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 126. Es interesante observar que la “historia del trabajo” (muy *ad hoc* con el progreso industrial de la época) fue dividida en diez épocas: la Galia antes de los metales, la Galia independiente, la Galia durante la dominación romana, la Francia carolingia, los Carolingios en los siglos X-XI, la Edad Media del siglo XII hasta el fin del reinado de Luis XI, el renacimiento desde Carlos VIII hasta la muerte de Enrique IV, los reinados de Luis XIII y de Luis XIV (1610-1715), el reinado de Luis XV (1715-1775), y del reino de Luis XVI a la Revolución (1775-1800). Démy, *op. cit.*, p. 148.

<sup>13</sup> Geslot, *op. cit.*, p. 3.

<sup>14</sup> El diario anunció que el éxito de la exposición había incrementado la popularidad de la revista ilustrada *l'Exposition Universelle illustrée de 1867*. El interés del público fue tal, que se agotaron todos los números. Es curioso que un diario republicano hiciera propaganda a una

No obstante el ambiente festivo, hubo parisinos descontentos con el hecho de que los hoteles y cafés de la ciudad estuvieran abarrotados de extranjeros. La locura desbordada y los precios exagerados quedaron plasmados en la opinión (o queja) de un columnista de *Le Monde Illustré*:

Qué multitud y qué invasión, ¡y se dice que esto no es nada aún! Miren frente a ustedes, atrás de ustedes, a la derecha, a la izquierda. He aquí a los ingleses, a los rusos, a los valacos, a los italianos, a los tailandeses, a los manchúes, a los alemanes y los iowas. Los artilleros de Greenwich y los fusileros pomeranos avanzan sobre nuestros bulevares, los húngaros con sus botas [...]. Todas las repúblicas del Ecuador están aquí [...] y todas las islas de Oceanía, todas las naciones, todos los colores, todas las pieles están representadas. Ya no es París, es Babel. El bulevar ya no es transitable, es necesario escapar y no vendrán tiempos mejores.<sup>15</sup>

Los testimonios demostraban que la exposición fue pensada para las clases más acomodadas (para magnates, en opinión del columnista). Para un parisino común era imposible aventurarse a la exposición y gastar ahí. A pesar de ello, los asistentes no dejaban de concurrir a la capital francesa y atestar las principales calles y edificios. Monarcas

13

---

publicación oficialista (la revista estaba autorizada por la Comisión Imperial). Además, uno de sus redactores había sido Michel Chevalier, personaje muy cercano a Napoleón III y que había promovido desde época temprana una intervención en América Latina, específicamente en México, para frenar la expansión territorial y económica de los Estados Unidos. *Le Siècle*, 3 de junio de 1867, p. 3. Garnier-Pagès juzgaba que los soberanos invitados y reunidos en París durante la Exposición, “no habían cenado juntos para traicionarse o para prepararse a empapar de sangre nuevos campos de batalla”. Cfr. “Journal des débats politiques et littéraires”, 1º de julio de 1867, *ibid.* p. 9. De acuerdo con Geslot, el asunto de la exposición fue uno de los pocos que no impugnaron los republicanos en el Cuerpo Legislativo. Al parecer, hubo una especie de tregua entre opositores y partidarios del imperio.

<sup>15</sup> *Le Monde Illustré*, 6 de abril de 1867, p. 210. El autor también se quejó de “los precios exagerados” de la exposición. Aunque hubo pabellones con exposiciones gratuitas, fueron las menos. Además se debía gastar en el transporte o renta de coche, de ida y vuelta, alimentos y entradas para los más de 300 pabellones expositores. Por ellas se debía pagar entre 25 céntimos y un franco. Una persona modesta y con familia jamás hubiera podido asistir.

y representantes invitados por el gobierno imperial recorrían gustosos la urbe.<sup>16</sup> París y el Campo Marte encarnaban el lema de la exposición: “El progreso y la paz”.<sup>17</sup>

La fiesta y el lujo de aquellos meses hacían olvidar los problemas políticos de Europa y del imperio; por ejemplo, el reciente fracaso de la expedición francesa en México.<sup>18</sup> A inicios de 1867, las últimas tropas francesas se habían embarcado rumbo a Francia, dejando solo a Maximiliano de Habsburgo. Cuando inició el sitio de Querétaro, la prensa periódica en París tuvo pocas e inexactas noticias de lo que ocurría en México, y la desinformación sobre la noticia generó una ola de absurdos rumores. Quizás por ello se le dio tan poca importancia en un primer momento. En realidad, con la Exposición Universal y los dignatarios asistentes, las páginas de los periódicos parisinos centraban su atención en Europa en los primeros meses de 1867. Sin embargo, cuando se supo que Maximiliano había sido derrotado y capturado en Querétaro, los encabezados parisinos se asomaron de nuevo a lo que ocurría allende el Atlántico.

### *Opiniones y reacciones de la prensa francesa*

14

A partir de junio de 1867, las noticias fueron llegando a cuentagotas y, las más de las veces, con información errónea. Enseguida se suscitó un interés general por saber si el archiduque regresaría a Europa o hallaría la muerte en México. La prensa periódica, que había estado dedicada

<sup>16</sup> A París habían asistido “el zar Alejandro [II] de Rusia, el canciller Bismarck, el sultán de Turquía, reyes, reinas, mandatarios gobernantes, diplomáticos, en fin, poco más de 80 personalidades ahí reunidas junto con su *glamour* y sus vanidades”. Isai Hidekel Tejada Vallejo, “El fusilamiento de Maximiliano de Habsburgo”, disponible en <[http://www.diputados.gob.mx/sedia/biblio/virtual/bicentena/fusil\\_max/03\\_fusil\\_maxi1.pdf](http://www.diputados.gob.mx/sedia/biblio/virtual/bicentena/fusil_max/03_fusil_maxi1.pdf)>. Consultado en julio de 2018.

<sup>17</sup> *Loc. cit.*

<sup>18</sup> No todo había sido glamur y felicidad: hubo en 1867 brotes de cólera e inundaciones en París. Además, desde inicios de año había habido un invierno gélido que se extendió más allá de la primavera. Por si fuera poco, el zar Alejandro II de Rusia sufrió un atentado de un obrero polaco durante su estancia, incitado por el dominio ruso sobre Polonia. Turgan, *Études sur l'exposition universelle, 1867*, 1867, París, Michel Lévy frères.

a otros asuntos, comenzó a mirar hacia México, en un intento por dar a los lectores una explicación satisfactoria del desenlace del emperador.<sup>19</sup>

Los diarios transmitían las noticias de acuerdo con sus intereses políticos. La derrota y captura de Maximiliano no interesó a todas las fuentes hemerográficas de la misma manera ni tampoco le dieron la misma importancia. Así, mientras algunos dedicaban secciones especiales a continuar hablando sobre la Exposición Universal y la vida parisina (como la revista ilustrada *Le Monde Illustré*) y reservaban pocas líneas a la situación mexicana, otros la callaban. Los diarios más liberales intentaron informar la suerte que corría el emperador Maximiliano a pesar de las contradicciones en las noticias que se recibían. Todos los que se interesaron por el monarca de México manifestaron gran interés por que regresara pronto a Europa.

Para comprender la recepción e impacto del fusilamiento de Maximiliano de Habsburgo en la prensa francesa, es necesario clasificar las fuentes hemerográficas en grupos temáticos. Los periódicos de la época publicaron, de manera muy variada y hasta contradictoria, diversos aspectos y opiniones sobre México y su emperador. *Grosso modo*, los temas pueden resumirse en: noticias complementarias al sitio de Querétaro, la derrota de Maximiliano y la traición del oficial imperial Miguel López (bastante atacado en estos ejemplares). También hubo gran interés en la posible intervención diplomática de Estados Unidos para asegurar la vida del archiduque. Igualmente, se publicó la discusión de los gastos de *l'Expédition du Mexique* en el Cuerpo Legislativo, con saldo deficitario que recibió el reproche de la oposición republicana. Se dedicaron espacios para referirse al presidente Juárez con tintes negativos y hasta despectivos. Las expectativas sobre la suerte de Maximiliano (por ejemplo, su liberación y rembarco) generaron informes apócrifos que alentaron la esperanza entre los diarios referidos.

<sup>19</sup>En la prensa francesa había columnistas, editores y directores de las más variadas opiniones políticas, que reflejaron en los diarios. Así, unos periódicos eran de tendencia republicana; otros, monarquistas gobiernistas; algunos más, liberales sin compromiso con el Imperio francés. Para más información sobre la prensa francesa durante esta época, véase Claude Bellanger, *Histoire générale de la presse française*, 1969, París, Presses Universitaires de France, p. 258.

### *Interés en el sitio de Querétaro y la suerte de Maximiliano*

Como vimos, las noticias publicadas sobre el archiduque variaban según el diario. Por ejemplo, *Le Constitutionnel*, *Le Temps* y *Le Petit Journal* fueron, al menos en un primer momento, los menos interesados en el sitio de Querétaro y Maximiliano. Es cierto que la prensa carecía de notificaciones oficiales, pero quizá sus intereses simplemente estaban en otros temas. El periódico *Le Constitutionnel* fue un diario legitimista gobiernista que contaba entre sus accionistas a un medio hermano de Napoleón III (el duque de Morny), lo que lo convertía en portavoz del imperio.<sup>20</sup> Tal vez por ello aportó pocas noticias sobre Maximiliano: así se evitaría comprometer al Imperio francés con la suerte del archiduque que había dejado en México. Los diarios *Le Temps* y *Le Petit Journal* eran “liberales y modernos”, mas no opositores declarados del régimen. Aunque el primero informaba a sus lectores lo que acontecía en el extranjero y el segundo tocaba temas políticos sin ofrecer un análisis profundo, ambos se mantuvieron al margen y apenas publicaron nada sobre Maximiliano. Su interés aumentó solo cuando se confirmó la noticia de su muerte.

De manera general, la lentitud con la que se transmitían las noticias de México (principalmente desde Nueva York y Nueva Orleans hacia París, Londres y Viena) hizo que al principio la prensa creyera que Maximiliano había salido victorioso de la contienda contra los juaristas en Querétaro: “El día mismo que el gobierno francés recibía la noticia de la captura de Maximiliano, algunos diarios oficiosos de París anunciaban la gran derrota de los republicanos”.<sup>21</sup> El gobierno recibió un telegrama procedente de Washington el 31 de mayo de 1867, que confirmaba la rendición del archiduque. La derrota había ocurrido el 15 de mayo. En un primer instante se ignoraron los detalles de la victoria republicana y se esperaba que el gobierno estadounidense intercediera por la vida del emperador.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Samuel Iván García Bahena, “La capital intervenida: ocupación militar de la ciudad de México durante la Intervención francesa”, tesis de licenciatura en historia, 2018, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

<sup>21</sup> *Le Siècle*, 10 de junio de 1867, p. 1.

<sup>22</sup> *Le Siècle*, 5 de junio de 1867, p. 1. Por ejemplo, no se comunicó en un inicio sobre la supuesta traición del oficial imperial Miguel López.

A partir de la primera semana de junio, tras la publicación del telegrama (que también se dio a conocer en la *Gazette de Vienne*), la prensa parisina retomó el interés por el inminente fin del imperio mexicano y su monarca. A pesar de que se acumulaban los despachos telegráficos que confirmaban la noticia, algunos diarios consideraron falsa la victoria juarista. El *Courrier des Etats-Unis* (diario esclavista durante la guerra de secesión estadounidense y que apoyó la causa de Maximiliano) no otorgó crédito a la derrota y concedió el triunfo en Querétaro a los imperialistas.<sup>23</sup> El enredo de noticias hacía difícil saber la verdad. *Le Figaro* (diario moderno y liberal en el que colaboraron autores como Balzac, Baudelaire y Dumas) también informó sobre un supuesto fracaso de los liberales republicanos en México y de la huida de Juárez.<sup>24</sup> Por su parte, el *Messenger Franco-Américain* señaló que la noticia de la victoria republicana en México podría tratarse de una artimaña del partido liberal para desmoralizar a los partidarios del Imperio mexicano. Además, consideró falso el rumor de que el emperador Maximiliano sería fusilado.<sup>25</sup>

Al paso de los días, las comunicaciones comenzaron a certificar que Maximiliano se encontraba en poder de los republicanos. Uno de los periódicos que más noticias publicó al respecto fue *Le Journal de Débats* (de tendencia monarquista, mas no partidario de Napoleón III), que mediante la *Gazette de Vienne* informó cómo tomaron Querétaro los republicanos durante la madrugada del 15 de mayo de 1867 y que el Convento de la Cruz, donde resistía el ejército imperial, fue asaltado por sorpresa desde muy temprano. La situación había obligado a Maximiliano a huir al Cerro de las Campanas, donde se rindió a discreción

17

<sup>23</sup> Esta especie fue transmitida desde La Habana por el *Diario de la Marina*, que además anunció que Maximiliano, victorioso del sitio de Querétaro, se dirigía a la ciudad de México con 8000 hombres, para arrebatarla al general republicano Porfirio Díaz. *Journal des Débats*, 3 de junio de 1867, p. 1. La nota también se reprodujo en *Le Temps*, 1º de junio de 1867, p. 1.

<sup>24</sup> *Le Figaro*, 1º de junio de 1867, p. 2.

<sup>25</sup> Ambas opiniones fueron citadas en *Le Siècle*, 10 de junio de 1867, p. 1, y persistieron a pesar de que se había publicado la carta de felicitación del presidente Benito Juárez al general republicano Felipe Berriozábal: “San Luis Potosí, 15 de mayo de 1867: Al general Berriozábal. Mi estimado amigo, ¡Viva la patria! Querétaro ha sido tomado a viva fuerza esta mañana a las 8 horas. Maximiliano, Mejía, Castillo y Miramón son presos. Benito Juárez”. *Loc. cit.*

junto con sus generales. Para entonces, los Estados Unidos habían solicitado al presidente Juárez un trato humanitario al emperador vencido, una petición a la que se sumaron los diarios parisinos.<sup>26</sup> Durante junio de 1867 aumentaron la cantidad y el detalle de los informes que publicaba la prensa. Lo siguiente que interesó a la opinión pública parisina fue que el archiduque salvara la vida. Se consideraba que el único que podía perdonarlo era el mismo presidente Juárez y se esperaba que interviniera el representante estadounidense Campbell.<sup>27</sup> Se pensaba que la intercesión de los estadounidenses era vital si se quería salvar al emperador de México.<sup>28</sup>

Los periódicos publicaron informes y despachos contradictorios, alimentados por la esperanza de que Maximiliano de Habsburgo regresara sano y salvo a Europa después de haber ocupado el trono mexicano por tres años. Los rumores de que el hermano del emperador de Austria conservaría la vida crecieron aceleradamente. Los diarios que publicaron más información errónea fueron *Le Journal des Débats*, *Le Temps* y *Le Figaro*. Se debió probablemente a que sus fuentes no eran las mejores: bastaba que un diario publicara una noticia, errónea o no, para que cundiera entre los periódicos restantes. Así, la creencia de que Maximiliano sería desterrado de México y embarcado hacia Europa fue un rumor que poco a poco cobró fuerza. Por ejemplo, *Le Siècle* informó que de acuerdo con *L'Étendard* de Bruselas, el archiduque había sido condenado al exilio por las autoridades mexicanas y desembarcaría próximamente en Inglaterra.<sup>29</sup> En los mismos términos, *Le Cons-*

<sup>26</sup> *Le Journal des Débats*, 5 de junio de 1867, p. 1. A manera de anécdota, por analogía se comparó la lucha entre la República y el Imperio mexicano con la guerra de secesión estadounidense de 1865, en la que al vencer la Unión a los estados Confederados se perdonó la vida del líder sureño Jefferson Davis. La prensa parisina reprochó a Juárez, en quien se vio a un personaje inflexible e incapaz de mostrar clemencia con Maximiliano, que no hubiera aprendido la “lección”.

<sup>27</sup> *Journal des Débats*, 14 de junio de 1867, p. 1.

<sup>28</sup> El tema fue muy debatido. *Le Siècle*, *Le Figaro*, *Le Constitutionnel* y *Le Journal des Débats* abrigaban la esperanza de que una enérgica intervención diplomática orillaría a Juárez a mostrar clemencia.

<sup>29</sup> *Le Siècle*, 25 de junio de 1867, p. 1. El periódico comunicó la noticia en estos términos: “Un despacho telegráfico de M. Seward a la legación estadounidense en Viena anuncia que el emperador Maximiliano fue condenado al exilio, que ha partido para Europa y que desembarcará en Inglaterra”.

*titutionnel* señaló el 24 de junio de 1867: “Hoy podemos dar nuevas un poco más certeras de la situación del emperador Maximiliano. Según información que tendemos a creer exacta, el emperador Maximiliano se va a embarcar o ya se ha embarcado para Europa”.<sup>30</sup> En opinión de estos diarios, el pronto regreso del emperador de México “sería la única solución humana y verdaderamente política que puede recibir este episodio del drama mexicano”.<sup>31</sup> Los informes llegados sobre México eran cada vez más alarmantes. No se tenía plena certeza de que Maximiliano de Habsburgo sería juzgado y condenado a muerte, pero tampoco era del todo seguro que fuera indultado y enviado a Europa.<sup>32</sup>

Se quería creer que el gobierno mexicano de Juárez y Lerdo de Tejada no se atrevería a actuar en contra de los deseos de la mayoría de la opinión pública europea. Como si de un tormento pasajero se tratara, y no de una posibilidad real, se quiso hacer oídos sordos a la noticia de que el archiduque y sus generales serían pasados por las armas. En opinión del *Messenger Franco-Américain*, la presión diplomática de Estados Unidos, de Francia, de Austria y aun de Rusia sería suficiente para garantizar la vida de Maximiliano. Inclusive hubo quienes señalaban que el presidente Juárez ya se había comprometido ante las potencias europeas a salvar la vida del monarca vencido.<sup>33</sup> Se quería difundir la noticia de que se estaba haciendo hasta lo imposible para que se le dejara en libertad. De hecho, por entonces también se habló en la prensa parisina sobre el supuesto “rescate” que Juárez (“el salvaje triunfador” como lo llamó *Le Temps*) había exigido para su liberación. Se habló de la cantidad de 62 millones y medio de francos.<sup>34</sup>

Frente a la aparente resistencia de la prensa a creer en la condena de Maximiliano, se produjo también una ola repentina de comunicados que

<sup>30</sup> *Le Constitutionnel*, 24 de junio de 1867.

<sup>31</sup> *Le Siècle*, 19 de junio de 1867. Curiosamente, esta nota se publicó el mismo día del fusilamiento de Maximiliano.

<sup>32</sup> Sobre lo cambiante de las noticias, *Le Figaro* publicó: “la última palabra sobre el terrible drama de México puede, de un instante al otro, cambiar a duelo todas estas alegrías oficiales. Las nuevas noticias venidas de ese lado son cada vez más alarmantes”. *Le Figaro*, 6 de junio de 1867, p. 3.

<sup>33</sup> *Le Figaro*, 10 de junio de 1867, p. 3.

<sup>34</sup> *Le Temps*, 7 de junio de 1867, p. 1.

confirmaban su deceso en Querétaro. Se informaba del “asesinato” del emperador de México y, casi de inmediato, se desmentía la información. La misma suerte corrían los generales imperiales Miramón, Mejía y Castillo. *Le Temps* opinó sobre este constante estado de desinformación:

Según los últimos avisos recibidos de México en Nueva York, el general Miramón, que el cable y los diarios estadounidenses han matado y resucitado tantas veces, habría decididamente, muerto de fiebre. Los generales Mejía y Castillo, que se habían rendido a discreción con Maximiliano, después de la caída de Querétaro, habrían sido fusilados. El despacho calla sobre la suerte reservada al exemperador de México.<sup>35</sup>

20 | Hasta ese momento, ni Miramón había muerto de fiebre —aunque sí había recibido una herida en el rostro— ni Mejía había sido fusilado. La falta de informes oficiales propiciaba que se hicieran conjeturas erróneas sobre el emperador y sus generales. Nuevos despachos provenientes de Nueva York transmitieron que Maximiliano había sido conducido por las tropas republicanas a la capital mexicana como prisionero de guerra, cuando, en verdad, nunca salió de Querétaro. ¿Por qué se publicó esta noticia? Una explicación parcial sería que se creyó que en un intento por provocar la rendición de la ciudad de México, que por entonces, aún se resistía a capitular ante el general Porfirio Díaz que la mantenía sitiada, conducir a Maximiliano como prisionero sería el primer paso para negociar su posible liberación. Así lo señaló el *Mémorial Diplomatique* y consideró que el traslado a la capital era una garantía de su salvación, pues de esta manera el gobierno mexicano podría cobrar el supuesto rescate exigido:

En los círculos políticos, se considera generalmente el traslado del emperador Maximiliano a México como una nueva prueba de que los disidentes respetarán su vida. Suponemos que este desgraciado soberano será conducido de México a Veracruz, desde donde podrá ser embarcado, sea

<sup>35</sup> *Le Temps*, 15 de junio de 1867, p. 1.

hacia Estados Unidos, sea para Europa. Es verdad que el gobierno juarista demandó un rescate. Pero no es cierto que, en nuestro conocimiento, el precio haya sido debatido entre las partes interesadas. Esta cuestión es, al menos, completamente secundaria concerniente al interés que hay por parte de Austria y de Francia de que la vida del emperador Maximiliano sea respetada.<sup>36</sup>

Apenas el 27 de junio de 1867 publicó el *Mémorial Diplomatique* que había telegramas y noticias apócrifas concernientes a la suerte del emperador, de ahí la creciente ola de rumores y falsas expectativas. Solo entonces las especulaciones que aseguraban que el monarca de México ya se había embarcado a Europa o sería perdonado dejaron de tener fuerza en la opinión pública.<sup>37</sup> ¿De dónde habían salido estos informes falsos y quién los había escrito? Ninguna fuente hemerográfica da la respuesta. Quizá haya que estudiar a fondo las redes de comunicación de esta prensa para llegar a un resultado parcial.

Esos rumores cedieron el paso a otros, menos esperanzadores. Así, el periódico *Le Temps* señaló que Maximiliano sería juzgado a puerta cerrada por un consejo de guerra ordinario “de la misma manera que se juzgaba a un criminal”. La correspondencia que el diario citó, concerniente a la prensa estadounidense, entre el ministro Campbell y Lerdo de Tejada, así lo señalaba. A Maximiliano se le denominó el “nuevo Iturbide”, en alusión al primer monarca mexicano que también había sido fusilado.<sup>38</sup> Por el contrario, en opinión del *Journal des Débats*, el hecho de que el emperador de México fuera juzgado por un consejo de guerra no significaba necesariamente que lo fusilarían. A pesar de la crítica situación, el diario mantenía la esperanza de que el juicio solo fuera una mera formalidad y de que el monarca fuera enviado a Europa. “Es preciso esperar que Juárez no quiera cargar con tan grande responsabilidad.”<sup>39</sup>

<sup>36</sup> *Le Mémorial Diplomatique*, citado en “Le Journal des Débats”, 12 de junio de 1867, p. 1.

<sup>37</sup> *Le Mémorial Diplomatique*, 27 de junio de 1867, p. 1.

<sup>38</sup> *Le Temps*, 17, 19 y 22 de junio de 1867.

<sup>39</sup> *Le Journal des Débats*, 13 de junio de 1867, p. 1.

### *Certeza del fusilamiento*

Las expectativas de que Maximiliano de Habsburgo fuera indultado y se embarcara hacia Europa fueron muchas; realmente se creyó que regresaría vivo a Austria. Estas esperanzas no fueron privativas de los abogados mexicanos que intentaron obtener el perdón del presidente Juárez en México, desde Querétaro y San Luis Potosí.<sup>40</sup> Y lo mismo que sus defensores en México, el interés porque el monarca conservara la vida también recorrió los ejemplares hemerográficos parisinos. Una vez que se tuvo la certeza de que el gobierno mexicano había juzgado, condenado y fusilado al archiduque de Austria, se le calificó de “crimen de lesa majestad”, de crimen atroz.<sup>41</sup>

De acuerdo con Konrad Ratz, pocos periodistas atestiguaron el proceso de Maximiliano en Querétaro. El único reportero mexicano presente fue Luciano Frías y Soto, director del periódico *La Sombra de Arteaga*, cuya crónica se publicó el 16 de junio de 1867. Por parte de los Estados Unidos, asistió Clark del *New York Herald*, quien se limitó a enviar una versión en inglés del artículo de Soto.<sup>42</sup> Así las cosas, sería comprensible que en París las noticias sobre el juicio y la ejecución hayan llegado con muchos días de retraso. Ratz también señaló que el despacho telegráfico que confirmaba la muerte de Maximiliano se dio a

22

<sup>40</sup> Los abogados mexicanos que intercedieron en San Luis fueron Mariano Riva Palacio y Rafael Martínez de la Torre, así como también Inés y Félix de Salm-Salm. Otros defensores oficiosos que intercedieron por Maximiliano ante Juárez fueron el vicecónsul de las ciudades hanseáticas, John Bahnsen; Jesús María Vázquez Palacios, rector del colegio de jesuitas en Querétaro, quien trató de ganar tiempo para que las potencias europeas interviniesen; Frédéric Hall, juez y jurista estadounidense que propuso la idea de la inconstitucionalidad de la ley del 25 de enero de 1862, que adoptaron los abogados de Maximiliano; Ratz, *op. cit.*, p. 253. También intercedió Anton von Magnus ministro de Prusia en México, quien relató en sus memorias lo difícil de solicitar al gobierno mexicano la entrega del cadáver del archiduque, labor que nunca consiguió. Sus memorias están publicadas en Konrad Ratz (comp.), *El ocaso del imperio de Maximiliano visto por un diplomático prusiano: Los informes de Anton von Magnus a Otto von Bismarck 1866-1867*, 2011, México, Siglo XXI.

<sup>41</sup> *Le Temps*, 8 de julio de 1863, p. 1.

<sup>42</sup> Ratz, *Querétaro*, pp. 308-309.

conocer el 1° de julio de 1867.<sup>43</sup> Sin embargo, tuvieron que pasar algunos días más para que la noticia se publicara en los periódicos parisinos. ¿Explicaría esta tardanza cierta cautela de la prensa parisina, en medio de especulaciones y rumores falsos? Hasta este momento, nada apunta a que haya habido ninguna censura del Imperio francés.

Entre el 4 y 5 de julio de 1867 la noticia se esparció. Se denostó a México y al presidente Juárez de manera unánime. En el gobierno republicano se buscó y se halló a los culpables de la muerte del archiduque. Por ejemplo, para *Le Constitutionnel* “el crimen” finalmente había sido cometido y Maximiliano había sido víctima de una “odiosa venganza” alentada por el gobierno mexicano: “El drama comenzó por la traición, terminó en asesinato”.<sup>44</sup> El periódico también publicó las sesiones del Senado y del Cuerpo Legislativo francés, en las que se dijo que “Juárez es un verdugo y Maximiliano es una víctima”.<sup>45</sup> El presidente del Senado apuntó que no dudaba que la sangre del emperador de México recaería sobre aquellos que la habían derramado, es decir, sobre el partido republicano y su presidente. Los improperios contra los mexicanos se generalizaron en la prensa parisina y se señaló también como primeros culpables, al “traidor” Miguel López —presunto culpable de haber entregado el baluarte a las tropas del general Escobedo— y a Juárez, quien no quiso otorgar el indulto al archiduque austriaco.<sup>46</sup>

Las condolencias en la prensa por la muerte del Habsburgo no escasearon y se señaló la tristeza que recorrió las casas reinantes europeas. Los periódicos también dieron a conocer el duelo que declaró la corte de Viena y el emperador de Austria, Francisco José, hermano de Maximiliano. El 2 de julio, el monarca austriaco recibió la noticia del fusilamiento en Bruselas e inmediatamente regresó a Viena “en un tren especial”.<sup>47</sup> La prensa parisina en general temió que el suceso afectara

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 363.

<sup>44</sup> *Le Constitutionnel*, 5 de julio de 1867, p. 1.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 6 de julio de 1867, p. 1.

<sup>46</sup> *Loc. cit.*

<sup>47</sup> *Le Temps*, 4 de julio de 1867, p. 1.

las futuras relaciones entre Francia y Austria, dado que Napoleón III había impulsado la Intervención francesa en México y las armas francesas habían sostenido y abandonado a Maximiliano.<sup>48</sup>

A cuentagotas llegaron telegramas desde Nueva York que completaron las noticias del fusilamiento, y con ellas también se retomó el tema del sitio de Querétaro y se trató de reconstruir y difundir en la prensa los últimos días que vivió el emperador de México. Los diarios parisinos también ensalzaron su figura como “el legítimo monarca” de México (reconocido por todas las monarquías y “elegido” por los mexicanos) y su suerte se comparó una vez más con la de Agustín de Iturbide, el primer emperador mexicano fusilado en 1824.

La culpa recaía en Juárez. *Le Figaro* opinó que con su muerte, se había hecho de Maximiliano un héroe y un mártir.<sup>49</sup> Ninguna publicación mencionó ni reprochó al Imperio francés su actuación durante la Intervención francesa. Ningún periódico señaló como culpable a Napoleón III por haber abandonado a Maximiliano en tierras mexicanas. Por el contrario, se opinó que el emperador de México había tenido la oportunidad de regresar a Europa junto con el mariscal Achilles Bazaine y el resto de sus tropas. En esta crítica moderada, tampoco se acusó al archiduque de necedad; antes bien, se opinó que se había quedado en el trono mexicano porque había querido defender a quienes habían creído en su causa. La mala suerte del monarca radicó en no haber contado con la traición de Miguel López.<sup>50</sup> *Le Mémorial Diplomatique* defendió a Maximiliano contra quienes señalaron que el monarca había sellado su fin al decretar, “forzado por las circunstancias”, la ley del 3 de octubre de 1865, mediante la cual se había proscrito a los guerrilleros mexicanos que habían seguido combatiendo al Imperio.<sup>51</sup>

<sup>48</sup> De hecho, en julio de 1867 los emperadores de Austria visitaron la Exposición Universal de París. La prensa francesa se preocupó por la situación incómoda de la noticia de la muerte de Maximiliano en el momento justo en que se esperaba la llegada de Francisco José.

<sup>49</sup> *Le Figaro*, 5 de julio de 1867, p. 1.

<sup>50</sup> *Le Figaro*, 6 de julio de 1867, p. 4.

<sup>51</sup> *Le Mémorial Diplomatique. Journal international, politique, littéraire & financier*, 3 de julio de 1867, p. 6. Para más información sobre la Ley del 3 de Octubre de 1865, véase Jorge Mario Magallón Ibarra, “Ley del 3 de Octubre de Maximiliano”, en *Proceso y ejecución vs. Fernando Maximiliano de Habsburgo*, 2005, México, UNAM, pp. 246ss.

Para el *Mémorial*, la muerte de Maximiliano fue una represalia del gobierno mexicano por este decreto.

Cada informe recibido de México era una oportunidad para esclarecer el fusilamiento de Maximiliano.<sup>52</sup> Enseguida, la entrega del cuerpo generó controversias, porque el cónsul austriaco en Nueva York, Loosey, informó que el gobierno de Juárez se rehusaba a entregar el cadáver embalsamado.<sup>53</sup> El secretario particular de Maximiliano en México, José Luis Blasio, escribió en sus memorias que el cuerpo fue entregado al vicealmirante austriaco Tegetthoff a finales de 1867 y finalmente llevado a Viena a inicios de 1868.<sup>54</sup>

Algunos periódicos exhibían una tendencia imperial y oficialista (*Le Constitutionnel*, *Le Monde Illustré* y *Le Mémorial Diplomatique*), otros eran partidarios de la oposición republicana (como *Le Siècle*) y algunos más liberales pero comprometidos con el régimen napoleónico (*Le Figaro*, *Le Petit Journal* y *Le Temps*). Sin embargo, todos favorecían la idea de que Maximiliano regresara con vida a Europa. Una ola de desinformación había inundado las páginas de los diarios y suscitó grandes esperanzas de salvarle la vida. Las inexactitudes permitieron la circulación de todo género de opiniones, pero una vez sabida la verdad, los periódicos se unieron para juzgar con parcialidad los hechos. Se descalificó y se propició una violencia verbal contra el gobierno mexicano. La prensa periódica parisina difundió relatos y versiones distintas sobre los actores del drama de Querétaro, que no siempre fueron coherentes.

<sup>52</sup> Solo he encontrado un folleto, publicado en Ginebra, en el que se defiende la causa republicana que representaba Juárez. Aunque se lamenta el fusilamiento de Maximiliano, se declara que él mismo buscó la muerte al intentar gobernar un país que ya tenía un gobierno propio. En el folleto se subraya que la pena fue impuesta por una corte marcial establecida legalmente. Cyprien Millot, *Question Mexicaine. L'empereur est mort!*, 1867, Ginebra, Imprimerie Pfeiffer et Puky.

<sup>53</sup> *Le Temps*, 4 de julio de 1867, p. 1.

<sup>54</sup> “El veinticinco de noviembre, en Veracruz el vicealmirante recibió oficialmente el cadáver de las autoridades y recogió las llaves del ataúd.” José Luis Blasio, *Maximiliano íntimo: el emperador Maximiliano y su corte. Memorias de un secretario particular*, 1960, México, Editorial Nacional, p. 263.

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

# LAS REPRESENTACIONES DEL INDIO EN LA ERA DEL DESCUBRIMIENTO Y CONQUISTA DE LAS INDIAS. EL ADVENIMIENTO DE UN CONCEPTO

---

*Gerson Moreno Reséndiz\**

RESUMEN: La palabra “indio” se desplazó del ámbito geográfico y económico hacia el ámbito de los saberes más altos en la cultura occidental del siglo XVI, el derecho y la teología, como un concepto fundamental dentro de la política. Hacia los primeros años de la conquista de América, el indio se convirtió en sujeto de lucha política, así certificado en los tratados, crónicas y documentos de la época. El indio se convirtió en concepto debido a que los diferentes grupos sociales comenzaron a luchar por constituir el verdadero ser del indio, pero también y al mismo tiempo, sobre su semántica se conformaron historias que harían referencia a recuerdos y expectativas. Así lo demuestran los diferentes escritos, y uno de los más representativos de todos, fue la pugna que sostuvieron en Valladolid Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas.



INDIAN DEPICTIONS IN THE ERA OF DISCOVERY AND CONQUEST OF THE INDIES.  
THE EMERGENCE OF A CONCEPT

ABSTRACT: The word “Indian” moved from the geographical and economic sphere to the realm of the highest knowledge in 16th century Western culture: law and theology, as a fundamental concept within politics. Towards the first years of the conquest of America, the Indian became a subject of political struggle, thus certified in the treaties, chronicles and documents of the time. The Indian became a concept because the different social groups began to struggle to constitute the true being of the Indian, but also and at the same time, on its semantics were shaped stories that would make reference to memories and expectations. This is shown by the different writings, and one of the most representative of all, was the debate that Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas held in Valladolid.

\*Doctor en historia por la Universidad Iberoamericana.

PALABRAS CLAVE: historia del indio, historia de las Indias, historia de América, historia de conceptos.

KEY WORDS: American History, History of the American Indian, History of concepts, History of the Indies,

RECEPCIÓN: 19 de enero de 2019.

APROBACIÓN: 15 de febrero de 2019.

DOI: 10.5347/01856383.0131.000296721

# LAS REPRESENTACIONES DEL INDIO EN LA ERA DEL DESCUBRIMIENTO Y CONQUISTA DE LAS INDIAS. EL ADVENIMIENTO DE UN CONCEPTO

## El advenimiento del indio

Cuando un buen día de 1492 un genovés al servicio de la Corona española se topó con una isla (San Salvador, en los Cayos Plana) que confundió con alguna isla del archipiélago del Cipango (Japón), se encontró con gente extraña. Su experiencia literaria le sugería que los “indios” de las “Indias”<sup>1</sup> eran gente de riqueza y comercio, y es cierto que muchos de los habitantes de las islas que se encontraban hacia el sur adentrándose hacia el océano Índico comentados por Marco Polo, presentaban frente al europeo un aspecto que los acercaba más a la bestialidad. La extrañeza o sorpresa que los habitantes de esta isla mostraban a los ojos de los europeos es que se revelaban desnudos. Es decir, la primera imagen que se tuvo de los habitantes autóctonos es la de ser individuos sin ropa, lo que a su entender sugería que no sentían vergüenza, lo que a su vez significaba que no poseían cultura, lengua reconocida ni historia. Colón describe la primera escena del encuentro de la siguiente manera:

Yo [dice Colón], porque nos tuviesen mucha amistad, porque conocí que era gente que mejor se libraría y convertiría a nuestra Sancta Fe con

<sup>1</sup> En la época, el topónimo “India” remitía a un espacio geográfico poco específico; designaba lo que se encontraba más allá del mundo musulmán.

amor que no por fuerza [...] Mas me pareció que era gente muy pobre de todo. Ellos andan todos desnudos como su madre los parió, y también las mujeres, aunque no vi más que una harto moza. Y todos los que yo vi eran todos mancebos, que ninguno vi de edad de más de treinta años: muy bien hechos, de muy hermosos cuerpos y muy buenas caras [...] Ellos no traen armas ni las conocen, porque les mostré espadas y las tomaban por el filo y se cortaban con ignorancia. No tienen algún fierro: sus azagayas son unas varas sin fierro, y algunas de ellas tienen al cabo un diente de pece, y otras de otras cosas. Ellos todos a una mano son de buena estatura de grandeza y buenos gestos, bien hechos [...] Ellos deben ser buenos servidores y de buen ingenio, que veo que muy presto dicen todo lo que les decía, y creo que ligeramente se harían cristianos; que me pareció que ninguna secta tenían.<sup>2</sup>

Las imágenes de mansedumbre, ingenuidad, ligereza, desnudez, pobreza y prontitud a convertirse a la religión cristiana proporcionadas por el almirante, se repiten a lo largo de su diario y se convirtieron en el sustrato que permeó el imaginario del buen salvaje habitante de las Indias, fuertemente explotado por Pedro Mártir de Anglería y Bartolomé de las Casas años después. Sin embargo, a la mirada del mercader genovés se revelaban también como seres extraños, debido a que la ropa, dentro de la conciencia occidental, permite entender la identidad del otro, el vestido constituye el primer elemento de la civilización, y por ende, construye la alteridad y funda la diferencia.<sup>3</sup> En este caso, la desnudez, por el contrario, instituye la barbarie de dichos pueblos, pero mucho más importante, la imposibilidad de poder catalogarlos o introducirlos en el conjunto de la humanidad en un primer momento. “Puesto que no son iguales o diferentes ¿qué son? Son semejantes a objetos naturales, registrables y observables, son quizás y en forma incipiente taxonomizables pero salen de la naturaleza y se confunde con ella, nada tienen que ver con la cultura, cuyo fundamento es el cuerpo

<sup>2</sup>Cristóbal Colón, *Diario, cartas y relaciones. Antología esencial*, selección, 2012, Buenos Aires, Corregidor, pp. 121-123.

<sup>3</sup>Cfr: Noé Jitrik, *Historia de una mirada. El signo de la cruz en las escrituras de Colón*, 1992, México, Coordinación de Difusión Cultural/Dirección de Literatura, UNAM, Ediciones del Equilibrista, pp. 80-88.

cubierto y el principio de la clasificación.”<sup>4</sup> Para ser más claros, en el texto de Colón se muestra una imposibilidad aunada al desinterés por clasificar dentro del mundo conocido a los nativos de estas islas, pues el desnudo no clasifica, ya que no permite la identificación. Por esta razón, y debido propiamente a su concepción de estar en el extremo oriental de las Indias, decide hacer referencia a ellos simplemente como “indios”.<sup>5</sup>

De esta manera, la palabra “indio” en los textos colombinos se revela más como un ser que nos sitúa dentro de un contexto geográfico y económico, que como un individuo que goza propiamente de los atributos de un ser humano semejante a él y sus compañeros. En efecto, a lo largo del texto se empeña en resaltar ciertas características de esta gente: su desnudez, su falta de armas y su cobardía.<sup>6</sup> Así, ese mismo 12 de octubre dice que ellos “no traen armas ni las conocen, porque les mostré espadas y las tomaban por el filo y se cortaban con ignorancia. No tienen algún fierro: sus azagayas son unas varas sin fierro, y algunas de ellas tienen al cabo un diente de pece, y otras cosas”.<sup>7</sup>

Luego, el día 14 continúa:

[P]orque esta gente es muy simplice en armas, como verán Vuestras Altezas de siete que yo hice tomar para llevar a desprender nuestra habla y volvellos, salvo que Vuestras Altezas cuando mandaren puédenlos todos llevar a Castilla o tenerlos en la misma isla cautivos, porque con cincuenta hombres los tendrá todos sojuzgados y los hará hacer todo lo que quisiere.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>5</sup> Sin embargo, el rasgo no sería de menor envergadura, puesto que en ese momento, y cuando se tenga certeza de estar en otro lugar y no en el extremo oriental de las Indias, necesariamente abriría la puerta para tratar de definir el ser propio de estos individuos. Episodio clave, pues a partir de ese momento el cuerpo del indio se transformaría en un “texto en blanco”, como lo llamó Michel de Certeau, en donde los saberes de Occidente derramaron tinta hasta el cansancio al tratar de definir el ser y lugar del indio en el mundo y la historia.

<sup>6</sup> Por supuesto que si nos remontamos a la descripción de la empresa, el almirante se refiere constantemente a la búsqueda de oro y su desesperante escasez. Así, el relato transcurre en una necesidad de catalogar y enumerar las posibles riquezas que se pudieran explotar a favor de la Corona española.

<sup>7</sup> Colón, *op. cit.*, p. 122.

<sup>8</sup> 14 de octubre de 1492, p. 127.

Finalmente la certeza es incuestionable cuando el 16 de diciembre concluye:

[A]quí no falta, salvo asiento y mandarles hacer lo que quisieren, porque yo con esta gente que traigo, que no son muchos, correría todas estas islas sin afrenta, que ya he visto solo tres de estos marineros descender en tierra y haber multitud de estos indios y todos huir, sin que les quisiesen hacer mal. Ellos no tienen armas, y son todos desnudos y de ningún ingenio en las armas y muy cobardes, que mil no aguardarían tres, y así son buenos para les mandar y les hacer trabajar, sembrar y hacer todo lo otro que fuere menester y que hagan villas y se enseñen a andar vestidos y a nuestras costumbres.<sup>9</sup>

Por último, “otra cosa no falta salvo saber la lengua y mandarles, porque todo lo que se les mandare harán sin contradicción alguna”.<sup>10</sup>

Desnudos, sin armas, cobardes. La conclusión del almirante es natural en un mercader del Mediterráneo que todo observa y comunica en términos de intercambio y lucro: “¡ellos deben ser buenos servidores!” La posibilidad de la esclavitud se insinúa desde ese histórico día. Llevándolo a los márgenes de la cultura, el indio aparece cosificado, como mercancía u objeto de intercambio. A partir de este sistema de operaciones de escritura, concluye Noé Jitrik, se llega a la creación de instituciones como la esclavitud.<sup>11</sup>

La institución se justificó en la *Teoría de la esclavitud natural* de Aristóteles, que era parte del corpus epistemológico de la época. Ahí se expone que el esclavo natural es claramente un hombre, pero un hombre cuyo intelecto por alguna razón, no ha logrado el control necesario sobre sus pasiones. Aristóteles niega a tales criaturas la capacidad de deliberación, pero les permite participar en la facultad de la razón *hasta el punto de comprenderla, pero no de poseerla*. Parece que la facultad

<sup>9</sup> 16 de diciembre de 1492, p. 211.

<sup>10</sup> 21 de diciembre de 1492, p. 222.

<sup>11</sup> Jitrik, *op. cit.*, p. 86. Cfr. también Luis J. Ramos Gómez, *Cristóbal Colón y los indios taínos. De octubre de 1492 a diciembre de 1494*, 1993, Casa Museo de Colón, Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid, pp. 89-100.

de *poseer* la razón para Aristóteles significa que el esclavo natural, aunque incapaz de formular instrucciones por sí mismo, sin embargo puede seguir las. Aunque es incapaz de libre elección o de acción moral, su posición en la jerarquía de la naturaleza está en el extremo bestial de la escala humana, ya que solo se distingue de la bestia en su capacidad para aprehender la razón. Su función en la casa es similar a la de un animal de carga y su adquisición puede compararse a la caza.<sup>12</sup>

En ningún momento Colón niega la facultad de entendimiento e ingenio (capacidad de comprender la razón, la palabra) de los indios: “Ellos deben ser buenos servidores y de buen ingenio, que veo que muy presto dicen todo lo que les decía”;<sup>13</sup> “no les conozco secta ninguna, y creo que muy presto se tornarían al cristianismo, porque ellos son de muy buen entender”;<sup>14</sup> “y la manera de ellos y sus costumbres y mansedumbre y consejos, muestra ser gente más despierta y entendida que otros que hasta allí hubiese hallado”;<sup>15</sup> “y porque conozcan el ingenio de la gente de Vuestras Altezas y lo que pueden hacer, porque con amor y temor obedezcan”.<sup>16</sup> De esta manera, cuando el almirante hace referencia a su entendimiento, se refiere a su capacidad para entender u obedecer a la razón, es decir, la orden dirigida por la palabra, pues estos indios de ninguna forma podían poseerla, ya que de su boca solo se manifestaba un ruido o murmullo. De la misma forma, cuando menciona que “estas gentes [están] muy bien hechas, de muy hermosos cuerpos y muy buenas caras”,<sup>17</sup> “y todos de buena estatura, gente muy hermosa”,<sup>18</sup> “lindos cuerpos de hombres”,<sup>19</sup> hace un llamado para notar la buena complexión de esa gente, ya sea para el trabajo u otros menesteres, una referencia natural en un individuo que participó activamente en el comercio de esclavos procedentes de Guinea.

<sup>12</sup> Anthony Pagden, *La caída del hombre natural*, 1988, Madrid, Alianza, p. 71.

<sup>13</sup> Colón, *op. cit.*, 12 de octubre de 1492, p. 123.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 16 de octubre, p. 134.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 17 de diciembre, p. 212.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 26 de diciembre, p. 238.

<sup>17</sup> 12 de octubre.

<sup>18</sup> 13 de octubre.

<sup>19</sup> 14 de octubre.

La certeza se haría manifiesta finalmente, primero en la “Carta a Luis de Santángel de 15 de febrero de 1493” y después en la “Carta a los Reyes anunciando el descubrimiento de 4 de marzo de 1493”, donde escribe:

Esta isla es el lugar, como dicho tengo, señalada por manos de nuestro Señor; por donde espero que Su Majestad ha de dar a V.A. tanto oro como habrán menester; especiería, de una pimienta, cuantas naos V. Al. mandare cargar y almástiga, de la cual no se haya hasta hoy salvo en la isla de Exío en Grecia y la venden el Señorío como quieren, que creo que saquen más de cuarenta y cinco mil ducados de ella cada año; y al lignáloe cuanto mandaren cargar, y algodón cuanto mandaren cargar, y esclavos tantos que no hay número, y serán los idolatras, y creo haber hallado ruibarbo y canela [...] Y sobre todo, tengo por V.A. las sobredichas islas, y que puede disponer de ellas así como puede y más cumplidamente de los reinos de Castilla, y en especial de esta Española.<sup>20</sup>

¿Quiénes eran los idólatras referidos? Tradicionalmente se considera que el Almirante aludía a los caribes.<sup>21</sup> La publicación de la “Carta a los Reyes de 4 de marzo” permite saber que no se refería solo a ellos, pues al hablar de los caribes dice que: “cuando V. Al. mandaren que yo les envíe esclavos, espero yo de los traer o enviar de estos [caribes] la mayor parte”. Por lo tanto, la otra parte, la menor, eran los indios con lo que Colón había tenido contacto pues sabía que eran idólatras, y como lo menciona Luis J. Ramos,<sup>22</sup> también se mostraron hostiles con los españoles, aunque en el *Diario* se tratara de encubrir.<sup>23</sup>

Nos queda mucho más claro que durante el segundo viaje, los colonos, y por supuesto Colón, distinguen entre indios (taínos y arahuacos)

<sup>20</sup> “Carta a los Reyes anunciando el descubrimiento del 4 de marzo de 1493”, en Colón, *op. cit.*, p 310. Afirmaciones que menciona con anterioridad en la carta a Luis de Santángel.

<sup>21</sup> “Carta a los Reyes”, p. 316.

<sup>22</sup> Ramos Gómez, *op. cit.*, pp. 105-112.

<sup>23</sup> Situación en sumo sospechosa, debido a que el texto que conservamos actualmente fue una transcripción realizada por fray Bartolomé de las Casas en 1552. La posición de Las Casas era demostrar la injusticia de la conquista, sobre la base de que los indios para él eran pacíficos, pobres y dados a una inclinación natural por recibir la fe de Cristo. Sobre este constructo indiano hablaremos más adelante.

y caribes; y que de la misma forma, tanto los indios como los caribes eran idólatras, la diferencia fundamental más que su aspecto,<sup>24</sup> es que los segundos eran caníbales<sup>25</sup>.

Luego que aquello vimos [quatro o cinco huesos de brazos e piernas de ombres], sospechamos que aquellas yslas heran las de Caribe, que son abitadas de gente que come carne umana, porque el Almirante por las señas que le avían dado del sitio destas yslas, el otro camino los yndios de las yslas que antes avían descubierto, avía enderezado el camino por descubrirlas, porque estaba más cerca de España y también porque por allí se hazía el camino derecho para venir de la Española, donde antes avía dexado la gente”<sup>26</sup>.

La segunda vez que Colón mandó indios a la península fue con la flota de Antonio de Torres en marzo de 1594. Con él también llegó un *Memorial* escrito a manera de petición para los monarcas. En el documento, además de pedir abastecimientos para los colonos de la Isabela, Colón tocaría precisamente el tema de la esclavitud:

Diréis a sus Altezas que a causa que acá no hay lengua, por medio de la cual a esta gente se pueda dar a entender nuestra santa fe, como sus Altezas desean, y aun los que acá estamos, como quiera que se trabajará

<sup>24</sup>“La diferencia destes [caribes] a los otros yndios en el ábyto es que los de Caribe tienen el cabello largo, los otros son tresquilados e fechas de cien mill diferencias en las cabezas de cruces, e de otras pinturas en diversas maneras, cada uno como se le antoja, lo cual lo hacen con cañas agudas.” Carta de Diego Álvarez Chancha, en Francisco Morales Padrón, *Primeras cartas sobre América, (1493-1503)*, 1990, Sevilla, Universidad de Sevilla, p. 120.

<sup>25</sup>“Sabido es que el término ‘canibal’ no existe en la representación antigua o medieval del salvaje; su manifestación más cercana es la del antropófago, que el *Diccionario de Autoridades* define como ‘hombre que come carne humana’. Peter Hulme explica la génesis de dicho término, de origen griego, formado por dos sentidos, que delinea seres vinculados con una supuesta nación remota, más allá del Mar Negro. Entonces, la imagen de estos seres que ‘comen carne humana’ es puesta en escena, discursivamente, por medio de un término de la lengua griega que define seres y espacios exteriores al mundo occidental. En otra de sus vertientes, estos antropófagos remiten también a lo monstruoso y disforme presente en todo relato de viaje medieval: recordemos que estos seres habitaban los confines e incluso denotaban la cercanía de riquezas inconmensurables. El término ‘canibal’, en cambio, se despliega *por primera vez* en el texto colombino: como lectores, es posible asistir a la génesis de una categoría que funda una imagen tan central del Otro que logrará convertirse en hegemónica y desplazar todo término relacionado a la antropofagia”. Valeria Añón y Vanina Teglia, “Prólogo”, en Colón, *op. cit.*, p. 65.

<sup>26</sup>*Ibid.*, p. 115.

cuanto pudieren, se envían de presente, con estos navíos, así de los caníbales, hombres, mujeres y niños y niñas, los cuales sus Altezas pueden mandar poner en poder de personas, con quien puedan mejor aprender la lengua, ejercitándolos en cosas de servicio, y poco a poco, mandando a poner en ellos algún más cuidado que en otros esclavos, [luego, son esclavos] para que deprendan unos de otros, que no se hablen, ni se vean, sino muy tarde, que más presto deprenderán allá, que acá, y serán mejores intérpretes, como quiera que acá no se dejará de hacer lo que se pueda”.<sup>27</sup>

Nuevamente la experiencia portuguesa en el comercio de esclavos se hace patente en Colón, quien toma la evangelización como justificante de la empresa:

[E]s verdad, que como esta gente, platican poco los de una isla con los de otra, en las lenguas hay alguna diferencia entre ellos, según como están más cerca o mas lejos; y porque entre las otras islas, las dos de los caníbales son mucho grandes, y mucho bien pobladas, parecerá acá que tomar dellos y dellas, y enviarlos allá a Castilla, non sería sino bien, porque quitarse hian, una vez, de aquella inhumana costumbre que tienen, de comer hombres, y allá en Castilla, entendiendo la lengua, muy más presto recibirían el bautismo, y farían el provecho de sus ánimas.<sup>28</sup>

36

En los preparativos y financiamiento de la armada de diecisiete naves para el segundo viaje, fueron dos los motores que contribuyeron a hacerla posible: el evangelizador y el económico. Colón propone el establecimiento de una flota anual de aprovisionamiento que aúne los dos objetivos. Esta idea de que ganado, bestias de trabajo y otros mantenimientos se llevaran “a preçios razonables a sus costas de los que las traxieren las cuales cosas se les podrían pagar en esclavos de estos caníbales [...] los cuales quitados de aquella inhumanidad creemos serán mejores que otros ningunos esclavos”, es lo que realmente altera la conciencia de los reyes. Colón pretendió liberalizar en parte el comercio con las nuevas tierras, y al mismo tiempo establecer un monopolio del mercado de esclavos que sabía lucrativo por su estancia en Portugal.

<sup>27</sup> *Memorial*, 30 de enero de 1594, en María Monserrat Guerrero, “El segundo viaje colombino”, tesis de doctorado, 2000, Universidad de Valladolid, p. 287.

<sup>28</sup> *Loc. cit.*

La situación debía ser perfectamente comprensible para los monarcas españoles, pues tenían presente el hecho de tomar como esclavos a los habitantes de las zonas recuperadas en el proceso de la Reconquista, especialmente tras la rendición de Málaga, sin olvidar la todavía vigente situación de los esclavos canarios. El genovés pide que los soberanos entreguen su respuesta a Torres, para realizar la infraestructura necesaria de este comercio, pero le responden: “en esto se ha suspendido por agora hasta que venga otro camino de allá y escriba el Almirante lo que en esto le paresciere”.<sup>29</sup>

La empresa de la esclavitud para los caribes idólatras ya había quedado evidenciada durante el primero de los viajes y confirmada en el segundo, así que solo nos resta argumentar por qué esos otros, a los que se refería Colón, eran también los indios idólatras. En la primera carta de relación, Colón guardó silencio sobre la idolatría y hostilidad de los indios. Otros corresponsales del segundo viaje, Diego Álvarez Chanca y Michael Cuneo, se contradicen. Escribe Álvarez Chanca:

Todos [los indios] dizen que quieren ser cristianos, puesto que verdaderamente son ydólatras porque en sus casas ay figuras de muchas maneras, yo les he preguntado qué es aquello, dizenme que es cosa turey, que quiere decir del cielo. Yo acometí a querer echárselos en el fuego e haziasesles de mal que querían llorar, pero ansi piensan que quanto nosotros trahemos que es cosa del cielo que a todo llaman turey, que quiere decir “cielo”.<sup>30</sup>

Mientras que Cuneo ve otra cosa:

Los dichos caníbales y los indios no adoran cosa alguna que no fuera el ídolo, pero no le hacen sacrificios ni saben quién es Dios, ni quién el Diablo. Viven como las bestias; comen cuando apeteçen; tienen relaciones abiertamente cuando así lo desean y salvo los hermanos y las hermanas, todo lo demás es común [...] Por lo que hemos visto en todas estas islas, tanto los indios como los caníbales son sodomitas, sin saber, pienso si hacen mal [...] duermen sobre la tierra como los animales.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 288.

<sup>30</sup> Álvarez Chanca, *op. cit.*, p. 134.

<sup>31</sup> Carta de Michael Cuneo, 1495, en *Ibid.*, pp. 153-154.

No solo la idolatría de los indios queda descubierta con las cartas de Chanca y Cuneo, sino también el desprecio que sentía el europeo hacia las culturas nativas de las que no reparan en destacar su carácter “bestial”. Por ello, al menos para estos hombres, a los indios se les podía tratar como mercancías o hacerles lo que les placiere. En diversas ocasiones se ha traído a colación la narración de Cuneo sobre la mujer caníbal (caribe) que le fue donada por Colón. La caribe trató de defenderse de la violación y fue azotada al grado de que al final, Cuneo escribe “que os digo que para eso parecía amaestrada en una escuela de rameras”. La posibilidad de tal escena solo encuentra racionalidad en un contexto en el que se concibe al otro como una cosa o una bestia.

El Almirante mandó catar todo el sitio donde los cristianos estaban fortalecidos, porqué el los avía mandado que desque toviesen alguna cantidad de oro que lo enterrasen. Entre tanto que esto se hazía, quiso llegar a ver acerca de una legua do nos parecía que podría aver asiento para poder hedificar una villa porque ya hera tiempo, adonde tuvimos ciertos con él mirando la tierra por la costa, fasta que llegamos a un poblado donde avía siete u ocho casas, las quales avían desamparado los yndios luego que nos vieron yr, e llevaron lo que pudieron e lo otro dexaron escondido entre yervas junto con las casas, que es gente tan bestial que no tienen discreción para buscar lugar para abitar, que los viben a la marina es maravilla quand bestialmente hedifican, que las casas en derredor tienen tan cubiertas de yerba e de humildad que estoy espantado como viben.<sup>32</sup>

Y más adelante: “Tienen otrosí unos granos como avellanas muy buenos de comer, comen quantas culebras e lagartos e arañas e quantos gusanos se hallan por el suelo; así que me parece es mayor su bestialidad que de ninguna bestia del mundo.”<sup>33</sup>

No obstante, ni el canibalismo ni la idolatría o la supuesta animalidad de los indios terminó por explicar cabalmente la empresa de la esclavitud. El hecho que justificó la empresa fue el carácter hostil de los indios hacia los europeos; en otras palabras, el rechazo a someterse a la

<sup>32</sup> Álvarez Chanca, *op. cit.*, p. 127.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 136.

jurisdicción española.<sup>34</sup> Por ello, Colón se vio en la necesidad de abandonar su proyecto de adjudicación pacífica debido al rechazo y hostilidad de los indios. Y a pesar de la suspensión temporal que impusieron los Reyes Católicos a la empresa esclavista, Colón decidió mandar quinientos cincuenta indios, proponiendo que se vendieran como esclavos en Sevilla (además de todo el oro que pudo recoger, con tal de demostrar la rentabilidad de la empresa y pagar a los soberanos los gastos que se habían hecho del tesoro real); todo ello en una segunda flota, nuevamente a cargo de Torres, la cual zarpó el 24 de febrero de 1495 de la Española.<sup>35</sup>

Los indios mandados a España habían sido capturados en los enfrentamientos que tuvieron los españoles con el cacique Guatiguana subordinado a Guarionex, principal de Maguá, quien mandó matar a diez españoles. Según Cuneo, se reunieron en la Isabela “unos mil seiscientos de aquellos indios entre varones y hembras; de los cuales los mejores, quinientas cincuenta almas, cargamos en dichos navíos el 17 de febrero de 1495”. El italiano relator anota enseguida lo que pasó con el resto de los indígenas: “En cuanto a los demás naturales, se publicó un bando para que, quien quisiera, tomase de ellos a placer para su servicio. Cuando todos lo hubieron hecho, sobraron unos cuatrocientos, a los cuales les fue permitido ir a donde quisiesen”.<sup>36</sup> La hostilidad de los indios hacia los españoles se debía principalmente a que estos últimos acababan con las reservas alimenticias, amenazaban y apaleaban no solo a la gente común, sino también a los nobles y principales, además de que robaban y violaban a las mujeres.

Mientras tanto, la situación en la Península no alimentaba las expectativas de los monarcas respecto al beneficio que se pudiera obtener de

<sup>34</sup> En efecto, durante la polémica sobre la justicia de la conquista que protagonizaron Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas, jamás se cuestiona el carácter humano de los indios, es decir, su capacidad de participar de la razón, puesto que la entendían, sino su rechazo a someterse a la razón, es decir, a la soberanía de España. Mientras que Sepúlveda argumenta que los indios hacen la guerra a los españoles y por ello es justa la conquista, Las Casas argumenta que nunca ha habido hombres y mujeres más pacíficos y que la conquista es a todas luces injusta.

<sup>35</sup> Estas acciones tuvieron lugar después de la huida de Pedro Margarit y el padre Boyd de la Española en septiembre de 1594, en una de las naves que dejó Colón tras su partida a la exploración de Cuba.

<sup>36</sup> Carta de Michael Cuneo, 1495, en *ibid.*, p. 160.

las nuevas tierras bajo la tutela de los Colón. La llegada de Margarit y Boyl a España, antes del arribo de Torres, completó la imagen negativa que se tenía del gobierno de las Indias y se puede considerar como el punto de partida para la reestructuración del “negocio indiano”. La disposición más importante fue la Real Provisión del 10 de abril de 1495, por la que se otorgaba una licencia general para viajar a las Indias, lo que puso fin al monopolio colombino. Luego, el 5 de mayo se promulgó otra Real Provisión en que se daban seguridades a los que quisieran ir a las nuevas tierras: se confirmaba la libertad de regreso a España, conservando todo lo que llevaran a título personal. Días después, el 30 de mayo, se otorgaron seguridades y franquezas a quienes quisieran pasar a las Indias para crear un asentamiento, rescatar y descubrir.<sup>37</sup> Las provisiones abrirían la posibilidad de nuevas exploraciones y el establecimiento de factorías que tantos estragos causaron entre la población india. Los primeros repartimientos de pueblos enteros tuvieron lugar en 1497, otorgados por Bartolomé Colón, que asignó tierras e indios para que las trabajasen. En 1504, tras las guerras de sometimiento de Nicolás de Ovando, se estableció la fórmula de servicio a cambio de evangelización que luego sería conocida como encomienda. En 1512, las leyes de Burgos dieron forma definitiva a la nueva institución. Poco después, en 1514, se llevó a cabo el primer reparto sistemático de toda la población de la Española.

40

### **El sistema de encomiendas. Condición de posibilidad de un concepto**

La encomienda, definida por los tratadistas como el “derecho concedido por merced real a los beneméritos de Indias para recibir y cobrar para sí los tributos de los indios que se les encomendasen por su vida y la de un heredero, con rango de cuidar de los indios en lo espiritual y temporal y defender las provincias donde fueren encomendados”, tuvo un papel primordial para el advenimiento del “indio” como concepto, pues fue medio de esclavitud y propició la crisis demográfica de la población americana. La encomienda no solo provocó que el ser de los nativos

<sup>37</sup> Guerrero, *op. cit.*, pp. 464-465.

fuera puesto a discusión y que diferentes grupos pugnarán por imponer un estatuto de veracidad sobre dicha condición, sino que también contribuyó a una historia cuya carga semántica provocaría un malestar en la conciencia de grupos sociales en Europa. Es el fondo de las leyes de Burgos, que trataron de remediar el estado lamentable en que la institución había mantenido a los indios, así como del polémico Requerimiento de 1513<sup>38</sup> o las leyes de 1526 sobre el buen tratamiento de los indios, que quisieron atenuar la arbitrariedad y la violencia del Requerimiento. El concepto se desplazó del contexto económico y geográfico al lenguaje del derecho, la teología y la filosofía. Y al avanzar la conquista, el debate adquirió un gran peso a mediados del siglo XVI, con la controversia que opuso en Valladolid a Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas.

Pero vamos por partes. Gran debate ha suscitado la esclavitud a que fueron sometidos los indios antillanos en el trabajo de las minas y los campos agrícolas. Con la llegada de Nicolás de Ovando como gobernador de la Española en 1502, se comenzó a organizar a los indios para la explotación de las minas de oro. Con el pretexto de evangelizarlos y educarlos, fueron trasladados a distintos sitios que en realidad eran puntos mineros. Los indios estuvieron bajo el control de colonos venidos a la isla con el gobernador, los cuales inmediatamente se entregaron a la búsqueda y lavado de oro. La situación de los indios en el sistema esclavista implantado por Ovando se tornaba cada día más desastrosa, ya que no soportaban el trabajo y morían, mientras otros se suicidaban y las madres tomaban brebajes para no tener hijos. Ovando, queriendo mantener el control sobre la colonia, la emprendió contra el cacique de la

<sup>38</sup> Para tener el derecho de emprender la guerra contra los indios, los españoles les leían un texto, escrito en castellano, en el cual justificaban su pretensión de tomar posesión de su tierra, de gobernarlos y convertirlos. La idea general era que el poder espiritual y temporal de Dios, creador y maestro del universo, había sido transmitido al papa por la mediación de Cristo. Puesto que el papa Alejandro VI había dado las Indias a los reyes de Castilla, los indios debían aceptar su jurisdicción. Si no lo hacían, los españoles les podían justamente hacer la guerra, reducirlos a la esclavitud y tomar sus bienes. Sobre esta situación, Gonzalo Fernández de Oviedo dice: “Yo pregunté [...] al doctor Juan López de Palacios Rubios [autor del Requerimiento], por qué él había ordenado aquél requerimiento, si quedaba satisfecha la conciencia de los cristianos, con aquél requerimiento; y díjome que sí, si le hiciese como el requerimiento lo dice. Más parecióme que se reía muchas veces, cuando yo le contaba lo de estas jornadas y otras”. Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias*, 1959, Madrid, BAE.

provincia de Higüey y más tarde contra Anacaona, viuda de Caonabó. El gobierno de Ovando representó la centralización económica de la isla, que permitía un enriquecimiento más rápido, aunque menguaba las fuerzas de trabajo nativas. Para remediarlo, se reinició la entrada de esclavos negros, necesarios para la explotación minera. Así, la esclavitud de indios y negros fue la base social sobre la cual estaba estructurada la economía colonial.<sup>39</sup>

A la partida de Ovando en 1509, le sucedió Diego Colón, que realizó nuevos repartimientos de indios. En ese contexto, en 1511 fray Antonio de Montesinos pronunció una homilía en la Iglesia del Convento de Santo Domingo, ante las altas autoridades de la isla. Montesinos se expresó de la siguiente forma:

Para os los dar a cognoscerme he sobido aquí, yo que soy voz de Cristo en el desierto desta isla, y por tanto, conviene que con atención, no cualquiera, sino con todo vuestro corazón y con todos vuestros sentidos, la oigáis; la cual voz os será la más nueva que nunca oísteis, la más áspera y dura y más espantable y peligrosa que jamás no pensasteis oír [...] Esta voz, que todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible survidumbre aquestos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas; donde tan infinitas dellas, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin dalles de comer ni curallos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dais incurren y se os mueren, y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de quien los doctrine y conozcan a su Dios y criador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? ¿Estos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos? Tened por cierto, que en el estado que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> José Chez Checo, “El sistema de encomiendas en Santo Domingo durante el siglo XVI”, en *Clío*, 71/65 (2003), pp. 72-78.

<sup>40</sup> En *ibid.*, p. 79.

La clave en el discurso de Montesinos estaba en su concepto de que los indios eran “inocentes gentes”, de aquí que cuestionara las guerras que se les habían hecho “a gentes tan mansas y pacíficas” para subyugarlas a “tan cruel y horrible servidumbre”. El contenido del discurso llegó a oídos del rey Fernando. Entre las instrucciones ordenadas por él estaba una relativa a tratar por todos los medios de callar la voz de Montesinos, y puede decirse también, la voz de la Orden de Predicadores. Una de esas instrucciones fue la referente a la creación de una comisión formada por un conjunto de letrados, teólogos, canonistas, etc., para deliberar sobre la situación de los indios. De esta forma, y esto es lo que importa, “el primer clamor por la justicia en América” sirvió de asidero a una prolongada serie de debates sobre el estatus y ser del indio, discusión que duró todo el siglo XVI y que trasladaría la semántica de la palabra “indio” hacia el contexto de los saberes occidentales, como base para legitimar o deslegitimar la justicia de la conquista.

Juan López de Palacios Rubios inicia el capítulo II de su tratado *De las islas del mar océano*, parafraseando el texto de Aristóteles sobre la esclavitud natural, con el fin de plantear la justificación histórica de la esclavitud. Posteriormente, después de haber justificado el avasallamiento de aquellos habitantes de las islas que habían resistido a los españoles por el derecho de guerra y el derecho positivo, añade, de manera abrupta, que ciertos indios que no se opusieron a los españoles por medio de la guerra merecen, de cualquier forma, ser llamados esclavos “mientras sean ineptos e incapaces, pues no saben gobernar en lo absoluto, de ahí que se fundamente decirles esclavos en sentido amplio, nacidos para servir y no para gobernar”.<sup>41</sup>

Ginés de Sepúlveda coincidía en gran parte con Palacios Rubios. Argumentaba que “tener ciudades y algún modo racional de vivir y alguna especie de comercio es cosa a que la misma necesidad natural

<sup>41</sup> Palacios Rubios, citado en Gilles Bienvenu, “Universalismo o relativismo de valores: El debate de Valladolid”, en Gilles Bataillon, Gilles Bienvenu, Ambrosio Velasco Gómez (coords.), *Las teorías de la guerra justa en el siglo XVI y sus expresiones contemporáneas*, 2008, México, UNAM, Centro de Investigación y Docencia Económicas, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, p. 205.

induce, y solo sirve para probar que no son osos ni monos y que no carecen totalmente de razón”.<sup>42</sup> Justificaba la guerra contra los indios en el cumplimiento de la ley natural, entendida en el sentido aristotélico de dominio de lo perfecto sobre lo imperfecto, dominio que no tiene como fin la ventaja del vencedor, sino la elevación moral y material del vencido. Los bárbaros tienen, en virtud de esa ley natural, el deber de someterse; en caso contrario, es justa la guerra emprendida contra ellos. En esta justificación ética, no se veía la conquista como un derecho, sino como un deber de caridad hacia los semejantes: “apartar a los paganos de crímenes e inhumanas torpezas, y de la idolatría y de toda impiedad, y traerlos a las buenas y humanas costumbres y a la verdadera religión [...] que quiere salvar a los hombres y traerlos al conocimiento de la verdad”.<sup>43</sup> La argumentación de Sepúlveda no cerraba la posibilidad de que los indios algún día alcanzaran la perfección de las civilizaciones cristianas, sino simplemente exponía un tratado apologético de la conquista y dominación española sobre aquellas tierras, por lo cual los indios se tenían que someter a la Corona española, en virtud de su cultura inferior.

44

Compara ahora estas dotes de prudencia, ingenio, magnanimidad, templanza, humanidad y religión, con las que tienen esos hombrecillos en los cuales apenas encontrarás vestigios de humanidad; que no solo no poseen ciencia alguna, sino que ni siquiera conocen las letras ni conservan ningún monumento de su historia sino cierta oscura y vaga reminiscencia de algunas cosas consignadas en ciertas pinturas, y tampoco tienen leyes escritas, sino instituciones y costumbres bárbaras. ¿Pues si tratamos de las virtudes, qué templanza ni qué mansedumbre vas á esperar de hombres que estaban entregados á todo género de intemperancia y nefandas liviandades, y comían carne humana? Y no vayas a creer que antes de la llegada de los cristianos vivían en aquel pacífico reino de Saturno que fingieron los poetas, sino que por el contrario se hacían la guerra unos a otros con tanta rabia, que juzgaban de ningún precio la victoria sino que saciaban su hambre monstruosa con las carnes de sus enemigos, ferocidad que

<sup>42</sup> Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, 1941, México, FCE, p. 29.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 32.

entre ellos es tanto más portentosa cuanto más distan de la invencible fiereza de los escitas, que también se alimentaban de los cuerpos humanos, siendo por lo demás estos indios tan cobardes y tímidos, que apenas pueden resistir la presencia de nuestros soldados, y muchas veces, miles y miles de ellos se han dispersado huyendo como mujeres delante de muy pocos españoles, que no llegaban ni siquiera al número de ciento”.<sup>44</sup>

Del otro lado del espectro del derecho se encontraba Francisco de Vitoria, teólogo dominico y miembro de la Escuela de Salamanca, un movimiento que se produjo entre 1520 y 1530 en España. Al suponer que los indios vivían en una sociedad que cumplía con todos los requisitos básicos de un modo de vida civil, no podían ser bárbaros en el sentido aristotélico de la palabra, y por tanto, no se les podía privar de sus derechos y propiedades sobre la base de que su cultura era obra de hombres incapaces de escoger libremente. Pero por otro lado, al tener también noticias de las prácticas salvajes que tenían, como los sacrificios, el canibalismo, el concubinato, etc., entonces resultaba que no tenían la capacidad de alcanzar por sí mismos la salvación, su perfectibilidad como sociedad. El problema de tan confuso comportamiento se debía a la influencia que habían sufrido, al entorno en que vivían y a su mala y “bárbara educación”. Al igual que los campesinos de Europa, los indios eran estúpidos y, por lo tanto, sus pasiones los dominaban fácilmente y pocas veces se les presentaba ocasión de ejercitar la inteligencia. Vitoria, consciente de que pocos hubieran negado que los campesinos europeos poseían la facultad de razonar completamente desarrollada como los demás hombres e “insistiendo en que la educación era responsable del comportamiento del indio, los había liberado de una semirracionalidad intemporal y vacía, y los había colocado en un espacio histórico donde podían estar sujetos a las mismas leyes de cambio, progreso y declive intelectual que los demás hombres, cristianos y no cristianos, europeos o no europeos”.<sup>45</sup> Al argumentar de esta manera, Vitoria le dio al indio la naturaleza de un menor de edad capaz de algún día llegar a ser un hombre completamente racional.

<sup>44</sup> *Ibid.*, pp. 105-107.

<sup>45</sup> Pagden, *op cit.*, pp. 138-141.

De esta manera, para Ginés de Sepúlveda lo indios no eran de ninguna forma inocentes ni pacíficos, sino criminales según la fuente del derecho natural. Su culpabilidad radicaba en sus prácticas “bárbaras”, como su idolatría, su canibalismo, sus sacrificios humanos, su sodomía, que ofendían a la humanidad y a Dios mismo. Por otro lado, para Vitoria el indio era completamente racional, así que no aportaba nada nuevo a la discusión, puesto que la capacidad de entender la razón nunca fue puesta en duda por ninguno de los participantes en la polémica. De hecho, su argumentación, que giraba en un entorno benévolo a favor del indio, era que los indios no eran sujetos de razón, al no ser capaces, debido al entorno en el que se desenvolvían, de haberla desarrollado. La diferencia residía en que, mientras Sepúlveda juzgaba a los indios como criminales, Vitoria atribuyó sus costumbres a su ignorancia, cuyo remedio era la educación. Por lo tanto, su inocencia radicaba en su ignorancia y no a una acción justificadora de un crimen que mereciese la esclavitud y el despojo de sus propiedades. Con todo, la legitimidad de la guerra de conquista quedaba plenamente justificada de una u otra forma.

46 | Bartolomé de las Casas desplazó el concepto del indio de la esfera del derecho al campo de la teología, pues situó al indio en la historia de salvación. En los capítulos I a XIV de su *Historia de las Indias*, fray Bartolomé demuestra que Colón partió para las Indias movido por señales divinas comunicadas por la boca de los antiguos, autoridades, sabios y navegantes. En otras palabras, el “descubrimiento”, primero, ya no sería “descubrimiento”, puesto que diversas autoridades ya habían hablado sobre estas tierras; segundo, por lo tanto, y según esta historia, Colón se lanzó a “redescubrir” estas tierras movido por la divina providencia; tercero, el “redescubrimiento” es parte del plan divino, que obra a su tiempo y sabe los porqués; cuarto, la empresa de Colón no era para llegar a Asia, sino a esas tierras de las cuales hablaron las autoridades. De cierta manera, parecería que América siempre estuvo ahí, oculta a los ojos de los europeos, y que Colón fue elegido por la providencia para llegar ahí y completar el plan divino, que es la evangelización de los indios.

Mucho más adelante, en el capítulo LXXIX afirma que el papa concedió las tierras americanas a los Reyes Católicos con un “terrible y formal precepto” de mandar

varones buenos y temerosos de Dios, doctos, peritos y bien entendidos en lo que requiere para la dicha conversión, experimentados asimismo para instruir y doctrinar los vecinos y moradores, naturales destas tierras, en la fe católica, y los enseñar y dotar de buenas costumbres, poniendo en ello toda la debida diligencia; y allende desto, concluye el Sumo Pontífice sus letras apostólicas, con mandar, so pena de excomunión *Latae sententiae ipso facto incurrenda* [que quiere decir, que, para ser descomulgado, no es menester otra sentencia ni declaración alguna, más de hacer el contrario].<sup>46</sup>

Por ello afirma al inicio de su obra:

Y aclarado la causa destes inconvenientes [de los errores infundados por otros escritores], fue la ignorancia del principal fin [la evangelización de los indios] que el descubrimiento destas gentes y tierra pretende la divina Providencia, (este no otro sino el que vestirle hizo nuestra carne mortal, convienen á saber, la conversión y salud destas ánimas, al cual todo lo temporal necesariamente debe ser pospuesto, ordenado y dirigido), ignorar también la dignidad de la racional criatura, y que nunca del divino cuidado fue tan desamparada y destruida, que más singularmente no la proveyese que a todo la universidad de las otras inferiores criaturas [...] por consiguiente, que también á estas gentes había de disponer la divinal Providencia en lo natural, haciéndolas capaces de doctrina y gracia, y en lo gratuito aparejándoles el tiempo de su vocación y conversión, como hizo y creemos que hará á todas las otras que son ajenas de su santa Iglesia, mientras durare el curso de su primero advenimiento.<sup>47</sup>

En este discurso, su concepto del indio se entiende como una materia blanda dispuesta a recibir el Evangelio y con ello concretar el plan divino.

<sup>46</sup> Las Casas, *Historia de las Indias*, 1875, Madrid, Imprenta de Miguel Ginestra, t. I, p. 486.

<sup>47</sup> *Ibid.*, pp. 20-21.

Por ello, los soldados, comerciantes y encomenderos son un obstáculo para la realización de dicho plan.

[Palabras de Colón:] “Y digo, que Vuestras Altezas no deben consentir que aquí trate ni haga pie ningún extranjero, salvo católicos cristianos, pues esto fue el fin y el comienzo del propósito, que fuese por acrecentamiento y gloria de la religión cristiana, ni venir á estas partes ninguno que no sea buen cristiano” [...] y puesto que hay aquí en ellas que notar más, dos cosas al presente me parece que debo en ellas tocar; la primera es, como en todas partes y diversas, que hasta aquí había descubierto destas islas, hallaba y experimentaba las gentes dellas mansísimas y dóciles, y juzgaba ser aptas para recibir nuestra sancta fe, y así de yodas lo certificaba; la segunda es, como el Almirante cognoscía ser el fin de sus trabajos y del descubrimiento de aquellas tierras y gentes, la conversión dellas y el aumento y gloria de la religión cristiana.<sup>48</sup>

De igual manera, la guerra de conquista era injustificada, así como la esclavitud de ninguna forma podía tolerarse. Al argumento de que la guerra de sometimiento se les hacía como castigo por su idolatría e infidelidad, el padre Las Casas argumentaba:

48

Según las reglas y disposición de los cuales se han de considerar, la diferencia que hay de infieles á fieles ser de tres diferentes maneras: la una que algunos hay ó puede haber que nos tienen usurpados nuestros reinos y tierras injustamente, otros que nos infestan, fatigan, impugnan, no solo inquiriéndonos y pretendiendo turbar y deshacer el estado temporal de nuestra república, pero el espiritual evertiendo y derrocando, en cuanto pueden de principal intento nuestra santa fe, cristiana religión y á toda la católica Iglesia; otros que ni algo jamás nos usurparon, ni algo jamás nos debieron, nunca nos turbaron ni ofendieron, nuestra cristiana religión, nunca supieron que fuese, ni se ella ó nosotros fuésemos en el mundo jamás tuvieron noticia, viviendo en sus propias y naturales tierras, reinos distintísimos de los nuestros suyos. De aquí es que con estos tales, donde quiera y cuando quiera que se supieren ó hallaren en todo el universo Orbe, y con cuántos y cuan graves y gravísimos pecados de idolatría y de otra

<sup>48</sup> *Ibid.*, pp. 351-352.

cualquiera nefanda especie que tengan, ninguna cosa tenemos que hacer, sino solo en cuanto los debemos amorosa, pacífica y cristiana, que es caritativamente como quisiéramos nosotros ser atraídos, traer ó atraer á la santa fe por la dulzura, suave y humilde y evangélica predicación, según la forma que para predicar el Evangelio, Cristo nuestro maestro y Señor dejó en su Iglesia establecida y mandada; y desta especie tercera son todos los indios destas nuestras océanas Indias. Para este fin, y no por otro, constituyó la Sede apostólica y pudo lícitamente, por autoridad de Cristo, constituir á los reyes de Castilla y León por príncipes soberanos y universales de todo este vastísimo indiano mundo”.<sup>49</sup>

Al introducir al indio en la lógica de una historia de salvación, Las Casas terminó por utilizar un concepto del indio como una posibilidad final, o si se quiere, futura. Las Indias para él fueron concedidas a condición de una finalidad, la evangelización, que en el pensamiento teológico implicaría una necesidad de redención universal. De esta manera, el concepto desarrollado sobre el indio sirve para sustentar esta pretensión. De ser una mera palabra utilizada en un contexto geográfico y económico, los reclamos de los evangelizadores terminarían por desplazarlo al contexto de los saberes occidentales, en particular el derecho, en el que se transformó en un concepto polémico, cuyo estatuto de verdad sobre la naturaleza del indio se disputaron los diferentes grupos sociales. En el discurso de Las Casas el concepto no solo se presta a la polémica, sino que en su semántica comenzaron a concentrarse experiencias y expectativas. Las Casas toma la terrible experiencia de la conquista, la guerra y la injusticia que azotaron a esos pueblos pacíficos dispuestos a recibir el evangelio por amor y no por fuerza, y la aprovecha, particularmente en su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. En el polo opuesto de los tratadistas, esta experiencia es la de ser sujeto de una empresa gloriosa y honorable de conquista, como lo fue para González de Oviedo, Francisco López de Gómara o Hernán Cortes. En las expectativas futuras, la empresa era la evangelización, bajo la “suave” guía de los frailes con el fin de contribuir al “acrecentamiento y gloria de la religión cristiana”.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 28.

## A manera de conclusión: ¿Por qué el indio es un concepto?

Una de las materias primas de los historiadores es la escritura. En efecto, una de las formas con que cuentan para reflexionar sobre el pasado y reconstruirlo son los textos, que se componen de párrafos, enunciados, palabras y conceptos. Dentro de los textos no encontramos un “indio real”, sino un indio construido y dibujado por los diversos saberes que han arrojado sobre él toda una gama de observaciones y lo han descrito al paso de los tiempos. En los textos escritos que se convierten en discursos o los discursos que son textos escritos, el concepto del indio cumple una función referencial porque contiene significado. Pero el simple criterio de poseer un significado no es sustento suficiente para afirmar que el indio es un concepto en los discursos, ya que de ser así solo lo entenderíamos como una *palabra*. La característica principal de las palabras es que se estabilizan socialmente, debido a que dejan de ser asunto de debate público y lucha política por apropiarse los conceptos e imponerlos. En su uso social, las palabras no transmiten nada más que un estéril y cristalino significado, sobre el cual ni siquiera es posible una reflexión crítica. Por otro lado, los *conceptos* son polémicos, pues diferentes grupos sociales luchan por establecer la verdad sobre su significado e imponer esa verdad semántica. Más importante aún sobre el carácter de los conceptos, es que transmiten una historia, de ahí la posibilidad de que sean poderosos detonadores de praxis social. En la pragmática del lenguaje, los conceptos generan efectos de presencia en el ámbito social, pues “condensan experiencias y expectativas”; es decir, apelan a la memoria de un pueblo o se proyectan a posibilidades futuras. ¿Acaso no es esto lo que ocurre con el concepto del indio en el discurso? Pugnas, recuerdos y posibilidades.

Es necesario reflexionar sobre la construcción de ese “indio de papel” que se forja en los paradigmas del saber. E igualmente necesaria es una reflexión sobre ese indio real histórico encubierto por esos paradigmas del saber, pues el constructo impacta en la “vida real” del indio y se manifiesta con su control y exterminio político y social. Por lo tanto, hay que emprender el camino que va del constructo al “indio real”, lo mismo que el camino del “indio real” al “indio de papel” en los paradigmas del saber.

Faltaría un estudio sobre cómo el concepto se desborda sobre la sociedad para justificar las acciones políticas emprendidas contra los indios. Esas acciones se posibilitan no solo por los enunciados epistemológicos vertidos por los paradigmas del saber, sino también por los conceptos enunciados en los discursos políticos, puesto que esos conceptos conllevan en su semántica experiencias y expectativas que es posible historizar. Una historia de los conceptos permite realizar una historia del indio como una construcción artificial y otra como construcción histórica. De una a la otra lo que cambia es la noción de experiencia propia de las disciplinas del saber frente a una experiencia propia del mundo de la vida. Sin la segunda, el efecto de la construcción del indio propia de los saberes, a nivel social, sería casi nula.

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

# DANTE Y MAQUIAVELO. LENGUA Y PATRIOTISMO EN EL RENACIMIENTO

---

*Roberto García Jurado\**

RESUMEN: Dante y Maquiavelo son dos personajes fundamentales en la cultura italiana y universal. Aun cuando la aportación de Dante se concentra fundamentalmente en el terreno de la literatura y la de Maquiavelo en la política, hay un punto de coincidencia entre ambos, que es el problema de la lengua y la cultura nacional. Los dos abordaron de manera específica este tema, discrepando en la denominación de la lengua que se usaba en Florencia entre los siglos XIV y XVI, lo cual tenía una repercusión directa en su concepción del patriotismo. En este artículo se analizan sus posturas y la crítica que Maquiavelo dirigió a Dante.



DANTE AND MACHIAVELLIO. LANGUAGE AND PATRIOTISM IN THE RENAISSANCE

ABSTRACT: Even though Dante's contribution is mainly concentrated in the field of literature and Machiavelli's in politics, there is a point of agreement between both, which is the problem of the language and the national culture. Both addressed this issue specifically, disagreeing on the name of the language that was used in Florence between the fourteenth and sixteenth centuries, which had a direct impact on their conception of patriotism. In this article the positions of each one of them are analyzed, especially the criticism that Machiavelli addressed to Dante.

PALABRAS CLAVE: Florencia, Latín vulgar, Toscana.

KEY WORDS: Florence, Tuscan, vulgar latin.

\*Departamento de Política y Cultura de la UAM-Xochimilco.

RECEPCIÓN: 23 de enero de 2019.  
APROBACIÓN: 20 de febrero de 2019.  
DOI: 10.5347/01856383.0131.000296723

## DANTE Y MAQUIAVELO. LENGUA Y PATRIOTISMO EN EL RENACIMIENTO

Entre Dante y Maquiavelo median poco más de 200 años, ya que Dante nació en 1265 y Maquiavelo en 1469. Ambos fueron florentinos y vivieron casi 60 años. Dante murió en 1321 a los 56 años y Maquiavelo en 1527, a los 58 años.

La vida de ambos fue muy parecida: los dos desempeñaron una función política muy activa y relevante en su natal Florencia; ambos perdieron su posición política por un súbito cambio de gobierno y fueron destituidos, acusados de peculado y exiliados, y su obra fue reprobada y condenada. Los dos eran acérrimos enemigos de la Iglesia y compartían la esperanza de presenciar la llegada de un caudillo político, un príncipe que resolviera los problemas más acuciantes de Florencia y de Italia. Ambos fueron poetas y pensadores políticos, aunque el prestigio y fama de cada uno se debe primordialmente al campo menos lustroso del otro, es decir, probablemente Dante sea el más importante pensador político de los grandes poetas, así como Maquiavelo podría ser considerado el más importante literato entre los grandes pensadores políticos.

Como puede verse, los intereses intelectuales de ambos eran variados y apasionantes, por lo que se podrían realizar varios ejercicios de estudio y confrontación de las obras y el pensamiento de uno y otro. En este escrito solo se emprende el análisis y la comparación de un tema que los dos trataron con profundidad, que es el de la *lengua vulgar*,

la lengua que comúnmente se hablaba en Florencia en esos años y que se convirtió a la postre en base y sustrato del idioma italiano.

En esa época era muy común la expresión “lengua vulgar”, una expresión totalmente carente de sentido en la actualidad, o peor aún, completamente equívoca, pues no se refería entonces a un registro idiomático soez o procaz, sino al lenguaje común usado por la sociedad en su vida cotidiana. Ya desde la antigua Roma se había establecido la diferencia entre un latín culto, usado fundamentalmente en la escritura, y un latín vulgar, el hablado cotidianamente en la sociedad. En la Edad Media y el Renacimiento prevaleció una diferencia similar, establecida, por un lado, entre el latín, o sea, la lengua culta, la lengua hablada y escrita en el terreno de la ciencia, la filosofía y la literatura, y por el otro, un conjunto de lenguas vulgares, las lenguas comunes de las distintas ciudades y reinos del antiguo dominio romano, que tenían como base aquel latín vulgar de la época clásica, pero que evolucionaron a tal grado que se habían diferenciado y se habían vuelto ininteligibles mutuamente.

De todas las lenguas vulgares medievales, las habladas en Italia eran las más parecidas al antiguo latín. Incluso podría decirse que entre ellas, el vulgar de Florencia y la Toscana era el que conservaba más vestigios latinos, lo cual podía ser un argumento de prestigio y distinción.

Puesto que la lengua es un factor esencial de la cultura y de la integración social, el tema no pasó desapercibido a Dante y Maquiavelo, que vivieron en una época de crucial delimitación y configuración del espacio social y geopolítico europeo. Así, Dante escribió *De vulgari eloquentia* (*Tratado de la lengua vulgar*) y Maquiavelo el *Discorso o dialogo intorno alla nostra lingua* (*Diálogo en torno a nuestra lengua*). En su escrito, Dante exaltó las virtudes y posibilidades de la lengua vulgar frente al latín, además de que describió y señaló la que a su juicio era la mejor de las lenguas vulgares italianas. Aproximadamente doscientos años después, Maquiavelo abordó el tema mediante el análisis del texto de Dante, y podría decirse incluso que lo hizo con el propósito específico de criticarlo y fustigarlo, sobre todo en lo referente a la elección que había hecho de la mejor lengua vulgar. Este trabajo tiene como

propósito analizar la disputa que subyace a estos textos, no solo para esclarecer sus términos y conclusiones, sino sobre todo para resaltar su relevancia en la conformación cultural y social de los Estados-nación que se estaban formando.

## Del latín a las lenguas vulgares

En la época de Dante, y aun en la de Maquiavelo, el latín era una lengua muy usada. Era la lengua de la Iglesia católica y de la cultura, la administración pública y la diplomacia. Ambos la conocían muy bien, pues pertenecían a un estrato social elevado, lo que los puso en contacto con la cultura clásica y les permitió tomar parte en la vida política de su ciudad, ejerciendo cargos que requerían o eran mejor desempeñados si se conocía esta lengua.

La relevancia de este privilegio solo se puede calibrar si se considera que ambos, sobre todo Dante, vivieron en una época en la que no eran comunes las traducciones del latín o del griego a las lenguas vulgares, y donde si el libro en latín era un producto escaso y caro, los libros en vulgar eran prácticamente inexistentes. Esa predilección por los autores clásicos latinos se evidencia en las múltiples referencias que hay en todas sus obras, y en particular por la enorme significación que tuvo Virgilio para Dante y Tito Livio para Maquiavelo.<sup>1</sup>

Es cierto que en el siglo XVI, el siglo de Maquiavelo, las lenguas vulgares de la Europa medieval siguieron ganando terreno frente al latín, como había venido ocurriendo desde varios siglos atrás. Y precisamente en ese siglo puede considerarse que se encuentra el punto de inflexión en el que esas lenguas vulgares empezaron a convertirse en lenguas de prestigio, en lenguas nacionales. Los mismos gobiernos de los emergentes Estados-nación europeos contribuyeron decisivamente en esta difusión, como lo ejemplifica la Ordenanza Villers-Cotteret de 1539, con

<sup>1</sup> Cfr: Bruno Migliorini, *Storia della lingua italiana*, 2016, Milano, Bompiani, p. 229; Bruno Osimo, *Historia de la traducción. Reflexiones en torno del lenguaje traductivo desde la antigüedad hasta los contemporáneos*, 2012, México, Paidós, pp. 40-46; y Svend Dahl, *Historia del libro*, 2006, Madrid, Alianza, pp. 44-89.

la que Francisco I decretó no solo la centralización política y administrativa del Estado francés, sino que, en un acto decisivo, fortaleció la lengua francesa. En efecto, los artículos 110 y 111 de la Ordenanza imponían el uso de la lengua francesa en los procesos judiciales, desplazando al latín, con lo que las lenguas vulgares en Francia dejaron de ser simples *patois* y se convirtieron en una lengua nacional, la lengua francesa.<sup>2</sup>

No obstante, había otras instancias y poderes que seguían prefiriendo el latín, comenzando por la Iglesia católica. La Inquisición española editó por primera vez el *Índice* de libros prohibidos en 1551, en el cual se prohibía expresamente la publicación de la Biblia en otra lengua que no fuera el latín, un espaldarazo al latín de enorme importancia en una época en la que la Biblia todavía podía considerarse *el libro*. Poco después, en 1564, el célebre Concilio de Trento tomó una determinación muy similar al hacer del latín parte de sus recursos para luchar contra la Reforma protestante, lo cual alargó la vida de esta lengua, sobre todo en el espacio territorial de la Iglesia católica.<sup>3</sup>

Pero no solo el catolicismo continuó valiéndose del latín; por mucho tiempo siguió siendo la lengua de la educación y la cultura. En el *Epistolario* de Maquiavelo se da cuenta de los progresos de sus hijos en el estudio de la gramática, como entonces se le llamaba al latín. Incluso Michael de Montaigne (1533-1592), como muchos otros hijos de hogares cultos, fue educado en latín, y durante toda su infancia se le obligó a hablarlo inclusive con su propia familia. Más allá del plano familiar y educativo, el latín sobrevivió en el campo jurídico y político, al grado de que el mismo parlamento húngaro lo siguió usando hasta 1840, o sea, ya entrado el siglo XIX.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Cfr: Ernst R. Curtis, *Literatura europea y Edad Media latina*, vol. I, 2017, México, FCE, p. 49; y Migliorini, *op. cit.*, p. 332.

<sup>3</sup> Cfr: Adriano Prosperi, *Il Concilio di Trento. Una introduzione storica*, 2001, Turín, Einaudi; y Jacques Lafaye, *Por amor al griego. La nación europea, señorío humanista (siglos XIV-XVII)*, 2005, México, FCE, p. 157.

<sup>4</sup> Maquiavelo, *Epistolario 1512-1527*, 2013, México, FCE; y Gilbert Highet, *La tradición clásica. Influencias griegas y romanas en la literatura occidental*, vol. I, 2018, México, FCE, p. 20; y Curtis, *op.cit.*, p. 13.

Además de su conocimiento y valoración del latín, Dante y Maquiavelo también coincidían en el gran aprecio y estimación por su propia lengua, por su lengua materna, la lengua vulgar de su natal Florencia. Dante comienza *De vulgari eloquentia* declarando que su intención era favorecer y beneficiar a su lengua materna, pues aunque el latín continuaba en uso, el vulgar debía ser considerada la lengua primaria y el latín la secundaria. Dante y su época se enfrentaron a una situación de diglosia que no era de ninguna manera inédita; por ejemplo, los griegos habían enfrentado una situación similar, al grado de haber recurrido a una *koiné* auxiliar. Heródoto escribió en sus *Historias* (I, 142) que los lidios tenían cuatro dialectos que usaban en sus distintas ciudades y además tenían una lengua común que les permitía comunicarse entre todas.<sup>5</sup>

Dante inicia su tratado con este tema porque en su época era una cuestión candente, irresuelta. Ante una diglosia semejante, ante la existencia de una lengua culta y una popular, ¿cuál merece preminencia, cual es la que debe imponerse? El mismo Heródoto da cuenta también de cómo en el origen de la historia los primeros egipcios se planteaban la cuestión, y narra (*Historias* II, 1-2) que el rey de los egipcios Psamético, enfrentado al dilema del prestigio de las lenguas, para tratar de dilucidarlo realizó el experimento de entregar a dos niños recién nacidos a un pastor, con la orden de que no se pronunciara palabra alguna frente a ellos. La intención era saber qué palabra pronunciaban primero sin haber escuchado antes ninguna palabra humana, pues así se sabría cuál lengua era la más natural, la original de la humanidad, la divina, y por lo tanto, la más valiosa. La primera palabra que pronunció uno de los niños fue *bekós*, que significaba “pan” en frigio, por lo que los egipcios vieron frustradas sus intenciones de demostrar que ellos eran los primeros hombres sobre la tierra.<sup>6</sup>

Tomando partido en el debate sobre la teoría de la monogénesis lingüística, tan debatida durante toda la Edad Media, en *De vulgari* Dante se suma a San Jerónimo con el planteamiento de que el lenguaje

<sup>5</sup> Dante, *Vida nueva y Tratado de la lengua vulgar*, 1986, México, SEP, p. 77; y Heródoto, *Historias*, vol. 1, 1976, México, UNAM, p. 80.

<sup>6</sup> *Ibid.*, vol. II, p. 120.

natural, el primer lenguaje, era el hebreo, ya que de acuerdo con las escrituras, quien pronunció la primera palabra fue Eva. Pero a pesar de la expresión literal de la Biblia, Dante cree admisible la observación de que aunque no se expresó así en el texto bíblico, el primero que debió hablar fue Adán, ya que Eva derivaba de él.<sup>7</sup>

Así, desde Heródoto y pasando por San Jerónimo y Dante, la discusión acerca de cuál era la lengua natural, y por lo tanto la lengua divina, había desatado las más intensas polémicas. Por supuesto, la existencia de distintas lenguas rompía con la idea y el proyecto de la comunidad universal cristiana, echaba por tierra su ideal ecuménico. Así, el castigo divino de la diversidad lingüística, simbolizado por Babel, imponía al ser humano una dura tarea si es que se empeñaba en remontarlo.<sup>8</sup>

El mismo Dante percibe y da clara cuenta del carácter negativo de la diversidad lingüística, pues hace notar en *Infierno* (III, 25) que allí se habla una gran cantidad de lenguas, lo cual no parece representar un problema ni en el *Purgatorio* ni en el *Paraíso*.<sup>9</sup>

En la Antigüedad, el advenimiento del Imperio romano resolvió en cierta medida esta situación. Con la dominación romana, la mayor parte del mundo conocido comenzó a adoptar la lengua latina. Los romanos no eran afectos a imponer su lengua violentamente a los pueblos conquistados o sometidos, ya que consideraban un honor y privilegio usar el latín. De la mano del Imperio, la Iglesia católica adoptó al latín como lengua eclesiástica. Sin embargo, aun en el apogeo del Imperio, persistió la diferencia entre el latín culto y el latín vulgar, el hablado por la mayor parte del pueblo. Esta distancia se fue haciendo mayor al paso del tiempo y de las enormes distancias entre las provincias romanas, y se agravó con la disolución del Imperio y la mezcla de la población con los pueblos bárbaros.<sup>10</sup>

Más aún, a pesar de la gran difusión de la lectoescritura entre la población romana, el problema se agravó con el analfabetismo que se

<sup>7</sup> Dante, *op. cit.*, p. 80.

<sup>8</sup> Cfr: Eco, *La búsqueda de la lengua perfecta*, 1994, Barcelona, Crítica, pp. 19-32.

<sup>9</sup> Dante, *Divina comedia*, 2016, Madrid, Alianza, p. 17.

<sup>10</sup> Cfr: Stolz, *Historia de la lengua latina*, 1961, México, UTEHA; Tagliavini, *Origen de las lenguas neolatinas*, 1993, México, FCE, pp. 153-154; y Migliorini, *loc. cit.*

fue extendiendo a medida que la civilización y cultura legada por el Imperio languidecía. Así, para la época carolingia el analfabetismo se había generalizado y se había reducido drásticamente la clase culta laica, por lo que el conocimiento y la cultura se habían depositado en el clero. Entonces, para el siglo IX o X, Babel se había instalado en el antiguo dominio romano. Ciertamente, los pueblos de su territorio hablaban lenguas vulgares derivadas del latín, pero tan diferenciadas, que se habían vuelto prácticamente ininteligibles entre sí, y sin normas gramáticas ni modelos textuales, se hacían cada vez más inestables y locales.<sup>11</sup>

### Halago y denostación de la lengua vulgar

Para el siglo XIII, en la época de Dante, las lenguas vulgares estaban desarrolladas. Tanto así, que de las cuatro grandes obras que escribió, dos fueron en lengua vulgar y dos en latín. En vulgar escribió la *Divina comedia* y *El convivio*, mientras que en latín, *De vulgari eloquentia* y *De monarchia*. Aun cuando el desarrollo y afianzamiento de las lenguas vulgares se dio primeramente en las actividades económicas y comerciales, y no en la vida cultural y religiosa, y a pesar de que los hablantes eran los sectores populares, no la élite culta o gobernante, Dante decidió escribir su magna obra en el vulgar florentino.<sup>12</sup>

El mismo Bocaccio identificaba como la primera motivación de Dante para usar la lengua vulgar en su *Comedia* el deseo de ser comprendido por sus conciudadanos florentinos, y en cierta medida por los habitantes del resto de Italia, aunque eso significara desairar o renunciar a los lectores cultos, incluidos los transalpinos. En términos generales y abstractos, lo que hizo Dante fue darle un nuevo sentido a la literatura, usarla como un medio de comunicación e integración con un determinado universo sociocultural, imaginar y crear un público distinto, una concepción que rompía por completo con las estructuras culturales medievales. Desde esta perspectiva, adquiere mucho más valor y

<sup>11</sup> Cfr. Highet, *op. cit.*, p. 47.

<sup>12</sup> Tagliavini, *op. cit.*

reconocimiento la posición expresada por Dante al inicio de *De vulgari*, cuando dice que entre la lengua primaria y la secundaria, entre el latín y el vulgar, esta última es la más noble.<sup>13</sup>

Siempre ha causado curiosidad y polémica el hecho de que Dante escribiera en latín un texto como *De vulgari*, en donde se reconoce y alaba la lengua vulgar. Sobre ello habría que decir dos cosas. En primer lugar, Dante se dirige en su mismo lenguaje a un público culto y educado del que formaba parte, para sensibilizarlo e ilustrarlo acerca de esa otra realidad lingüística, de la vida y el vigor del vulgar, de su dignidad, nobleza y, sobre todo, de sus posibilidades expresivas y poéticas. Es decir, que él mismo no se siente menos ilustrado ni indigno al usarlo, a pesar de su dominio del latín. En segundo lugar, Dante establece una nueva división en la lengua vulgar, es decir, plantea que hay un vulgar ilustre, áulico, cortés, y otro que no lo es, por ser demasiado local y particular. Más aún, solo considera noble e ilustre al vulgar cortés.<sup>14</sup>

No obstante, esta defensa abierta y decidida del vulgar no se encuentra en otras obras de Dante, sino que lo llegó a considerar una lengua demasiado básica, limitada, lo cual es particularmente notorio en *El convivio*.

*El convivio* es un tratado de divulgación filosófica que Dante escribió en vulgar y no en latín, con la intención clara y expresa de hacerlo accesible y comprensible al público general florentino que usaba la misma variedad de vulgar que él. Aunque el proyecto original era escribir catorce capítulos, Dante solo concluyó cuatro. La estructura de cada capítulo consistía en tratar el tema primero en una canción, en forma poética, para luego analizarlo y explicarlo en prosa. Dante escribió este texto en vulgar para explicar y simplificar algunos planteamientos filosóficos que le interesaba *vulgarizar*, difundir entre la comunidad. De haberlo escrito en latín, habría excluido a esos lectores, además de que, de manera involuntaria e inercial, debido al amplio vocabulario y a su tradición intelectual, el latín habría invitado a elaboraciones más sofis-

<sup>13</sup> *Vida nueva*, p. 77; Giovanni Bocaccio, *Breve tratado en alabanza a Dante*, 2000, México, UNAM, p. 184; y Giuseppe Petronio, *Historia de la literatura italiana*, 1990, Madrid, Cátedra, pp. 11-12.

<sup>14</sup> *Cfr.* Crespo, *Dante y su obra*, 1999, Barcelona, Acontilado, p. 79.

ticadas, más abstractas, a una elevación teórica que no estaba en el ánimo de Dante, que justamente perseguía lo contrario. En palabras del propio Dante, haber escrito los comentarios en latín habría significado hacer un texto supremo, soberano, cuando lo que buscaba era hacerlo súbdito, servicial vehículo de exposición y aclaración del pensamiento.<sup>15</sup>

De este modo, si bien Dante había halagado al vulgar de la manera más abierta y comprometida en *De vulgari*, en *El convivio* lo denostó prácticamente, considerándola poco útil y sofisticada para el pensamiento abstracto, el pensamiento filosófico. Es cierto que ya había dado un gran paso al darle una expresión poética tan elevada al vulgar con su obra, y tal vez hubiera sido demasiado pedir que elevara al vulgar a las alturas de la reflexión filosófica, sobre todo en una época en la que la escolástica y la lengua latina ejercían una hegemonía indiscutible en el pensamiento filosófico. Sin embargo, en Dante, el vínculo entre razón y emoción, entre filosofía y poesía, es muy estrecho, indisoluble, como lo muestra la misma estructura argumentativa de *El convivio*; en la *Vida nueva* lo dice claramente “Escribió el sabio: son la misma cosa el puro amor y el noble entendimiento”; y así lo desarrolla también en el Libro II del *De vulgari*. Así, como puede verse, en realidad le faltó muy poco para reconocer las posibilidades y la nobleza del vulgar también en este terreno.<sup>16</sup>

En este mismo sentido, en la *Vida nueva* Dante realiza un planteamiento similar, expresando que antiguamente los poetas solo escribían en latín, pero que hubo alguien, el primero que recurrió al vulgar, que lo hizo con la intención de ser comprendido por una mujer. El latín era una lengua culta, cuya adquisición estaba reservada a los varones, y solo a los de cierto nivel socioeconómico, por lo que la mayor parte de las mujeres no la conocía, lo que las asemejaba al resto de la población de uno y otro sexo. Esto se observa al principio del texto, cuando Dante hace hablar al Amor en latín, y al no ser comprendido, cambia

<sup>15</sup> *El convivio*, 1948, Buenos Aires, Espasa Calpe, pp.19-21.

<sup>16</sup> Cfr: Gilson, *Dante y la filosofía*, 2011, Pamplona, EUNSA.

entonces a la lengua vulgar. Ciertamente, no hay discriminación ni misoginia en lo expresado por Dante, simplemente el reconocimiento de la realidad social de que el latín era una lengua de cultura y el vulgar una lengua coloquial, familiar y sencilla.<sup>17</sup>

En la *Comedia* hay un ejemplo de esta realidad, pues Beatriz habla en vulgar, mientras que la mayor parte del tiempo Dante habla en latín con Virgilio.<sup>18</sup>

En *De vulgari*, Dante hace una defensa apasionada y comprometida de la lengua vulgar frente al latín, mientras que en *El convivio* la denigra en cierto modo, pues no la consideró apta para la elaboración y explicación conceptual, para la elaboración del pensamiento abstracto. Esta consideración aparece en la *Vida nueva* y en la *Divina comedia*, al reconocer la exclusión de la mujer y de la generalidad de la población del ambiente culto y educado de su sociedad.

Así pues, la opinión de Dante sobre la lengua vulgar no carece de ambigüedades. Sin embargo, el lector del *Diálogo o discurso sobre nuestra lengua* de Nicolás Maquiavelo no puede dejar de sorprenderse por la virulencia de la crítica que le dirige a Dante. Maquiavelo escribió este *Diálogo* para criticar las opiniones que Dante vertió en *De vulgari* sobre la lengua vulgar, un tema que por cierto no toca en ninguno de sus otros escritos, lo que seguramente alimentó en ciertos momentos la duda de si él era realmente al autor de este pequeño texto. Sin embargo, las críticas de Maquiavelo son tan ásperas y altisonantes que no parecen corresponder a lo expresado ahí por Dante. Más aún, pareciera que la animosidad de Maquiavelo se debe más a lo que Dante expresó en *El convivio*, donde su posición frente a la lengua vulgar no resulta nada halagadora, aunque debe reconocerse que no lo menciona ni lo alude en ningún sitio.<sup>19</sup>

No obstante, el mismo Maquiavelo exhibe también los síntomas de la diglosia característica de la época, pues *El príncipe* está escrito en vulgar, en florentino, como lo habría llamado Maquiavelo, pero los

<sup>17</sup> *Vida nueva*, p. 59.

<sup>18</sup> *Divina Comedia*, “Infierno”, II, 55-57, p. 12.

<sup>19</sup> *Diálogo en torno a nuestra lengua*, 2012, Madrid, Alianza.

títulos de los capítulos están en latín. Es muy probable que esta dicotomía se deba a una percepción muy parecida a la que experimentó Dante al escribir *De vulgari*: al escribirlo en latín, sería mejor recibido entre el público culto, aunque la finalidad era ensalzar el vulgar. De manera similar, probablemente Maquiavelo rotuló en latín todos los capítulos de *El príncipe* con el fin de hacer más sonoro y convincente su tema, aunque el texto fuera escrito en vulgar, para hacer más claramente comprensible su planteamiento. Es difícil saber si al escribir su texto Maquiavelo tenía en mente, aun de manera secundaria, a un público mayor que el de la familia Medici, los nuevos Medici, pues como se sabe, se los ofrece complacientemente en la dedicatoria. Incluso no está del todo claro si estos Medici tenían el mismo nivel de latinidad, de dominio del latín, que su ilustre antecesor Lorenzo el Magnífico. No obstante, lo cierto es que la rotulación de los capítulos en latín debió tener una finalidad específica, probablemente la ya referida.<sup>20</sup>

Galileo experimentó casi un siglo después un dilema muy similar, pues su primera obra, el *Siderius nuncius* (1610), la publicó en latín, aunque las posteriores, como el monumental *Dialogo dei due sistemi massimi del mondo, tolemaico e copernicano* (1632), las escribió en vulgar, podríamos decir ya en italiano, dada la madurez que había alcanzado entonces el vulgar de la península. En todo caso, Galileo también seguía enfrentando toda una tradición en la que la ciencia y la filosofía se expresaban esencialmente en latín.<sup>21</sup>

Paradójicamente, un siglo antes que Maquiavelo, Leonardo Bruni (1370 ca.-1444), el aclamado humanista y canciller de la república de Florencia, reprochaba a Dante no solo su cultura eclesiástica y teológica, sus lecturas de los *quodlibeta*, sino también su escasa latinidad, tanto por su deficiente conocimiento del latín como por sus muy limitadas lecturas de los autores latinos clásicos. Incluso le reprochaba su mala escritura. Además, aludiendo implícitamente a sus obras en vulgar, lo recriminaba por acercarse de este modo a los estratos populares, a los que no sabían latín, como a los tejedores y los panaderos. Evidente-

<sup>20</sup> *El príncipe*, 2010, Madrid, Alianza.

<sup>21</sup> *Diálogo sobre los dos sistemas máximos del mundo, ptolemaico y copernicano*, 1994, Madrid, Alianza.

mente, Bruni pertenece a la primera generación de los humanistas del Renacimiento, a los humanistas latinos clásicos que se enfrentaron al monopolio eclesiástico de las letras y la cultura. Para ellos resultaba vital valerse de la tradición latina clásica, tanto de sus temas y pensadores, como de su propia lengua, por lo que solo se sentían seguros y a resguardo en el latín, tal y como quedó monumentalmente descrito en las *Elegancias de la lengua latina* (1444) de Lorenzo Valla, probablemente el mayor homenaje a la lengua latina que produjo el humanismo.<sup>22</sup>

### Del vulgar florentino al italiano

A pesar de todas estas paradojas y particularidades, Dante y Maquiavelo viven en una época en que se está formando y construyendo la lengua vulgar de su patria, Florencia, una lengua que ya desde entonces podía llamarse toscana por su irradiación regional, y que a la postre se convirtió en base y sustancia del italiano moderno. Tan característico era el acento florentino en la época de Dante, que varios personajes de la *Comedia* lo reconocen con claridad al escucharlo cuando Dante pasa cerca de ellos.<sup>23</sup>

66

Aun cuando la lengua florentina conservó su característica aspiración, la ahora llamada *gorgia toscana*, que llegó a atribuirse al sustrato etrusco sobre el que se asentó la ciudad, esta no impidió que los rasgos fundamentales del dialecto se expandieran al resto de la península.

Así, aunque las lenguas vulgares que se hablaban en la época de Dante se distinguían de siglos atrás, pues en la misma época del Imperio romano había un latín culto y uno vulgar, en cada una de las provincias romanas la lengua local se diferenciaba tanto del latín culto como del latín vulgar, diferencia que se acentuó notablemente con la disolución del Imperio y, sobre todo, a partir de la mezcla de su población con los bárbaros, cuya fusión dio origen a los dialectos medievales, tronco

<sup>22</sup> Cfr. Bruni, “Dialogo a Pier Paolo Vergerio”, en Eugenio Garin (comp.), *Prosatori latini del quattrocento*, 1976, Turín, Einaudi, p. 71; y Lorenzo Valla, “Las elegancias”, en María Morrás (comp.), *Manifiestos del humanismo*, 2000, Barcelona, Península.

<sup>23</sup> *Divina comedia*, “Inferno” X, 22-26, XXIII, 11; “Purgatorio” XVI, 137, pp. 58, 196, 308.

y origen de las lenguas romances modernas. Algunas de estas lenguas estaban ya tan diferenciadas a principios del siglo IX, que en el Concilio de Tours (813) y en buena medida por voluntad de Carlomagno, se instruyó a los obispos para que predicaran en la lengua vulgar romana y en lengua germánica, lo que da prueba de la incompreensión del latín clásico. Treinta años después, cuando Carlos el Calvo y Luis el Germánico, ambos nietos de Carlomagno, se aliaron mediante los Juramentos de Estrasburgo (842), lo hicieron valiéndose de una lengua germánica y una lengua vulgar antecedente del francés.<sup>24</sup>

Tal fue el avance de esta diferenciación, que Dante tiene ya la capacidad de identificar tres grandes familias de lenguas europeas, de las que solo da detalles de una de ellas, la que llama meridional, en la cual hace su célebre y polémica distinción basada en el adverbio de afirmación: la lengua de *oil*, la de *oc* y la del *sí*, una clasificación que el mismo Maquiavelo retoma. Estas tres lenguas ya habían dado muestras de una expresión literaria muy significativa, pues como lo documenta el propio Dante, todo lo relevante que se había escrito en prosa hasta ese momento se había escrito en la lengua de *oil*; los primeros en escribir poesía habían sido los que usaban la lengua de *oc*, y la lengua del *sí* se distinguía por dos méritos; su producción poética más dulce y sutil, y su estructura gramática más coherente.<sup>25</sup>

Aunque no los nombra, Dante se refiere sin duda a los ejemplos de prosa en la lengua de *oil* representados por toda la literatura caballeresca, a los poetas provenzales que se expresaron en la lengua de *oc* y a los poetas que usaron la lengua del *sí*, o sea, a sus propios compatriotas. Como puede verse, ya en la época de Dante había una fuerte influencia francófona, si es que puede sintetizarse así la producción literaria de la lengua de *oil* y de la lengua de *oc* en Italia, de lo cual son ejemplo el mismo Dante y su maestro Bruneto Latini, que escribió en lengua de *oil* su *Trésor*. Dante conocía muy bien toda esta literatura, al grado de que para la *Comedia* compuso en provenzal los versos que están al final

<sup>24</sup> Cf: Umberto Eco (coord.), *La Edad Media. I. Bárbaros, cristianos y musulmanes*, 2016, México, FCE, pp. 537-592; Charles H. Haskins, *The Renaissance of the 12th Century*, 1957, Nueva York, Meridian; Stolz, *op. cit.*, y Tagliavini, *op. cit.*

<sup>25</sup> *Vida nueva*, pp. 86, 89-90; y *Diálogo*, p. 8.

del Purgatorio XXVI, 140-148, tratando de imitar esa tradición poética que fue adoptada en la corte siciliana de Federico II, de cuyo mecenazgo da clara cuenta *El Novellino*. De ahí pasó a Florencia y sentó las bases del *dolce stil nuovo*, uno de los movimientos literarios más vigorosos y sonoros del periodo, del cual fue parte y luminaria.<sup>26</sup>

Dante identifica la lengua del *sí* solo con el italiano, dejando fuera al castellano, que también lo usa, muy probablemente porque para él no era aún muy significativa la producción literaria en esa lengua, rebasada sin duda por la producción literaria en *oc*, que entonces abarcaba no solo Provenza, sino también a los catalanes, a los cuales Dante identifica como los españoles, ignorando a Castilla y todo el sur de la península.<sup>27</sup>

Dante hace también una diferenciación de dialectos italianos, comenzando por separar en dos grandes secciones la península: el margen derecho y el margen izquierdo. Luego entra en mayores detalles e identifica los principales dialectos regionales, las principales lenguas vulgares de Italia, como él las llama, de las que enumera catorce, cuya clasificación tuvo una prolongada vigencia.<sup>28</sup>

En este contexto de diferenciación y separación dialectal y de competencia, Maquiavelo lanza su mayor reproche a Dante, por no decir ni admitir que el lenguaje que usa es florentino, no curial ni cortesano. Por su virulencia, el reproche parece más dirigido a lo que Dante dice en *El convivio*, de mayor denigración para el vulgar. Ciertamente, no hay ninguna mención de Maquiavelo sobre esta obra en el *Diálogo*, ya que solo se cita el *De vulgari* y la *Comedia*, aunque cabe suponer que Maquiavelo la conocía.<sup>29</sup>

La crítica de Maquiavelo a Dante parece desproporcionada, sobre todo porque él mismo llega a caer en cierta incongruencia o descuido, pues afirma y trata de probar que la lengua que usa Dante en la *Comedia*

<sup>26</sup> Cf: Petronio, *op. cit.*, pp. 82-87; Antonio Gómez Robledo, *Dante Alighieri*, 2005, México, El Colegio Nacional, pp. 92-93.

<sup>27</sup> *Vida nueva*, pp. 86, 123. Juan de Valdés no incluye en el *Diálogo de la lengua* a los catalanes entre los españoles, de los que dice usan la lengua de *oc*, que también llama lengua *lemosín*, de la actual Limoges francesa, es decir, ya muy adentro del macizo central francés. *Diálogo de la lengua*, 2002, México, Océano, p. 57.

<sup>28</sup> *Vida nueva*, p. 91.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 99; y *Diálogo*.

es florentina, no toscana ni curial, y le exige una puntualización precisa e inequívoca. Sin embargo, el mismo Maquiavelo incurre en esta ambigüedad, al llamar en algunas ocasiones *florentina* a la lengua vulgar que usa y en otras *toscana*, haciendo prácticamente lo mismo que reprocha a Dante de manera tan acerba. Estas imprecisiones no hacen sino evidenciar el ambiente de ambigüedad e indefinición que se vivía acerca de la denominación del vulgar hablado en Florencia, el cual seguramente era mayor en la época de Dante.<sup>30</sup>

Otro indicio de que la crítica de Maquiavelo a Dante en el *Diálogo* puede deberse más a *El convivio*, es que Maquiavelo ni siquiera menciona un comentario en *De vulgari* que podría resultarle mucho más ofensivo o denigrante. Cuando Dante hace un repaso por los distintos dialectos de la península, evaluando su calidad y belleza, los descarta casi todos, generalmente con base en la mayor o menor dulzura de su sonido y pronunciación. Incluso descarta en primer lugar al romano, al que considera la expresión más indecente de todos los lenguajes vulgares italianos, sin que el privilegio de Roma por albergar a la capital del mundo cristiano atenúe en algo esta reprobación.<sup>31</sup> Reprocha también a sus compatriotas la presunción de su lengua, lo cual califica incluso como “demencia”, como “mentalidad plebeya”, una desacreditación más bochornosa si se considera que poco después concluye que el vulgar de Bolonia, que ha incorporado diversos elementos de las ciudades circunvecinas, es el mejor de la península. Así, todo indica que esta conclusión debía ofender el orgullo de Maquiavelo y de muchos florentinos mucho más que la denominación del vulgar que Dante usa en la *De vulgari*, sobre todo porque se trata de poner en primer lugar la lengua de una ciudad con gran tradición jurídica y universitaria, con un enorme prestigio cultural que de alguna manera llegó a ser competencia de Florencia en varios aspectos.<sup>32</sup>

Sin embargo, aun suponiendo que Maquiavelo conociera *El convivio* y lo que se plantea allí acerca de la lengua vulgar, ¿eso justifica la animosidad en contra de Dante? Tal vez una parte de la explicación salga

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 5, 14, 24, 26, 27.

<sup>31</sup> *Vida nueva*, p. 91.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 94.

del terreno textual y se encuentre en la trayectoria vital de ambos. Como dijimos, los dos fueron destituidos de sus cargos públicos, denigrados y desterrados de la ciudad. No obstante, mientras a Dante se le ofreció en 1315 una amnistía bajo ciertas condiciones, las cuales no aceptó por considerarlas indignas y humillantes, a Maquiavelo nunca se le presentó una oportunidad semejante, y a pesar de ello, hacia el final de su vida, pudo reincorporarse de manera discreta al servicio público, lo que él consideraba un servicio incondicional a su patria. De este modo, para Maquiavelo, la lealtad a la patria pregonada en ciertos pasajes de Dante no podía compararse en modo alguno con la suya.

A la postre, a partir del siglo XVI, el dialecto toscano se difundió por toda la península para convertirse en sustrato y esencia de la lengua italiana, un proceso en el que paradójica e involuntariamente fue decisiva la contribución poética y literaria de Dante. Sin embargo, en los albores del siglo XIV, cuando la competencia estaba en juego y no había aún obras literarias notables escritas en vulgar, pues Petrarca y Bocaccio no vendrían sino hasta un tiempo después, Dante planteaba en *De vulgari* una salida que podría considerarse más nacionalista y políticamente aceptable que la del propio Maquiavelo.

Es cierto que el italiano, como el español y el francés, se constituyeron y nacionalizaron en los siglos XV y XVI a partir de un dialecto provincial específico, el toscano, el castellano y el parisino; sin embargo, lo que Dante planteaba en los albores del siglo XIV era que se considerara como modelo, y consecuentemente como base de una lengua nacional, no un dialecto provincial específico, sino una modalidad educada de la lengua, esa que él llamaba curial o áulica, una solución que aparentemente podía ser más aceptable en la medida que evitaba regionalismos y patriotismos.<sup>33</sup>

La opción de Dante habría requerido un gran empuje y confluencia cultural de toda la península, lo cual era difícil sin dar por hecho un concierto político y estatal previo de todas las repúblicas y principados del territorio, algo que no solo anhelaba el propio Dante, sino que puede considerarse en buena medida la máxima aspiración de Maquiavelo.

<sup>33</sup> Gómez Robledo, *op. cit.*

## La questione della lingua

Maquiavelo presenció y participó activamente en esta controversia sobre la lengua, ya que su determinación tenía alcances mucho más amplios que solo la literatura y la lingüística, pues se trataba de una cuestión estatal, de política cultural, si se permite el anacronismo. Si en el *trecento* Dante se preguntaba aún por la lengua natural y divina, en el *cinquecento* no le cruza por la cabeza a Maquiavelo semejante idea. Para él, como para muchos de sus contemporáneos renacentistas, el lenguaje es fundamentalmente un fenómeno sociológico.<sup>34</sup>

En los mismos *Orti Oricellari* de la familia Rucellai, en donde Maquiavelo se reunía en una tertulia con los jóvenes intelectuales de la sociedad florentina, en la que fue animado a escribir y tratar el tema del gobierno de las repúblicas, que quedó luego plasmado en los *Discursos*, ahí mismo se presentó también en 1514 Giangiorgio Trissino a exponer sus ideas lingüísticas, que publicó ese mismo año y completó en *Il castellano*, de 1529, año en que también publicó una traducción al italiano del *De vulgari* de Dante. Más allá de la reforma ortográfica que planteaba Trissino, que no tuvo mayor impacto, lo que parecía más relevante en esta cuestión es que instaba a llamar “lengua italiana” al vulgar más difundido en la península, de origen toscano, ciertamente, pero al cual prefería no llamarlo así, sino italiano. Por esos mismos años, en 1516, Gianfrancesco Fortunio publicó sus *Regole grammaticali della volgar lingua*, haciendo más notoria la importancia del tema y contribuyendo así al debate que ya estaba en plena ebullición en Florencia y que recibió el nombre de la *Questione della lingua*, el problema de la lengua, al que se sumó muy sonoramente el cardenal Pietro Bembo con sus *Prose della volgar lingua* de 1525, y del que tomaría parte incluso el mismo Baltasar de Castiglione, dedicándole el capítulo VII del libro I de *El cortesano* (1528).<sup>35</sup>

<sup>34</sup> Cfr. Robert A. Hall, “Linguistics theory in the Italian Renaissance”, *Language*, vol. 12/2 (1938), pp. 96-107; y “Synchronic aspects of Renaissance linguistics”, *Italica*, vol. 16/1 (1939), pp. 1-11.

<sup>35</sup> *El cortesano*, 1997, México, UNAM, pp. 87-95; Sergio Bertelli, “Egemonia linguistica come egemonia culturale e politica nella Firenze cosmiana”, *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance*, t. 38/2 (1976), pp. 249-283; Carlo Dionisotti, *Machiavellerie*, 1980, Turín,

En realidad, la diversidad lingüística que experimentaba Italia en esos momentos, de una manera muy similar a lo que ocurría en otras grandes naciones europeas, era un reflejo de la característica fragmentación heredada del Estado feudal, una fragmentación que obstruía y limitaba la unificación social y política que requería la modernización del Estado, en plena marcha desde el siglo XV. El mismo Juan de Valdés, que recuperaba para el contexto español las repercusiones de la *questione della lingua*, decía en su *Diálogo de la lengua* (1535) que los dos factores que producían diversidad lingüística era la carencia de un Estado unificado y la amplitud y dispersión geográfica.<sup>36</sup>

La lengua italiana, como el resto de las lenguas modernas, se forjó como una solución intermedia entre las pretensiones universales del latín, inviable social y culturalmente, y los localismos o regionalismos dialectales vulgares. El mismo Castiglione consideraba también esta solución como la más factible y lógica, al plantear que si había tantas dificultades para estandarizar el toscano, entonces podía fundirse en el italiano.<sup>37</sup>

En el fondo de esta discusión se encontraba también el problema representado por la inmutabilidad y rigidez del latín, una lengua muerta, impermeable a la innovación y ampliación, contrastando intensamente con la volatilidad de las lenguas vulgares, carentes por lo general de una sólida tradición literaria que ofreciera modelos y autoridades, así como carentes también de reglas gramaticales claras y compartidas que permitieran una normalización. En este sentido, es sintomático que la primera gramática de una lengua vulgar sea la *Gramática de la lengua castellana* de Antonio de Nebrija, publicada en 1492, pues aunque Leon Battista Alberti había escrito ya antes una gramática de la lengua toscana, no se publicó sino hasta el siglo XVI.

Dante y Maquiavelo coincidían en la necesidad, naturalidad y espontaneidad del cambio lingüístico, reconocían ante todo la conveniencia de que una lengua incorporara nuevos vocablos. Probablemente ambos

Einaudi, pp. 267-364; Michael Sherberg, "The Accademia Fiorentina and the question of the language. The politics of theory in Ducal Florence", *Renaissance Quarterly*, vol. 56/1 (2003), pp. 26-55, y Migliorini, *op. cit.*, pp. 281-388.

<sup>36</sup> Valdés, *op. cit.*, p. 56.

<sup>37</sup> Cfr. Burke, *Lenguas y comunidades en la Europa moderna*; 2006, Madrid, Akal; Castiglione, *op. cit.*, p. 92.

estaban influidos por Horacio, pero en realidad es a Dante a quien se debe atribuir en primer lugar un tratamiento sistemático y específico del tema, como él mismo lo presume al inicio de su *De vulgari*.

Así, podría decirse que Maquiavelo retomó la observación de Dante y la hizo más imperativa aún, planteando que todas las lenguas deben modificarse para adaptarse a los tiempos, procurando admitir un cambio continuo y moderado que evite los saltos o cambios bruscos, tan difíciles de incorporar a las lenguas.

En este sentido, Maquiavelo advertía que la existencia de grandes escritores en una lengua permitía y ayudaba a conservarla, ya que siempre había la posibilidad de volver a sus orígenes mediante la emulación de esas autoridades. La significación que Maquiavelo le atribuía a ello quedó plasmada en un pasaje muy conocido de los *Discursos* (I, 10), donde señala la importancia que tiene para la sociedad, y para el mismo Estado, contar con hombres ejemplares, ilustres, poniendo en primer término a los fundadores de religiones, luego a los fundadores de Estados, después a los grandes generales y cerrando el recuento con los hombres de letras.<sup>38</sup>

Como puede verse, Maquiavelo estaba muy consciente de la importancia social y cultural de los grandes escritores, lo cual se puede corroborar asimismo al recordar el emotivo verso de Petrarca que cierra el también emotivo capítulo XXVI, el último, de *El príncipe*.<sup>39</sup> Además, como podrá observar cualquier lector de su obra, sus escritos se caracterizan por la multiplicidad de citas y referencias tanto de escritores antiguos como contemporáneos, especialmente Dante, Petrarca y Bocaccio.

A pesar del *Diálogo*, es evidente que Maquiavelo sentía un gran respeto y admiración por Dante. Esta actitud es admirable porque en el siglo XV y XVI la influencia y prestigio de Petrarca llegaron a opacar a Dante y Bocaccio. La presencia e influencia de Petrarca era tan fuerte que llegó a acuñarse el término *petrarquismo* para tipificar al movimiento poético que en esta época imitaba su magistral estilo. Castiglione

<sup>38</sup> *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, 1987, Madrid, Alianza, p. 63.

<sup>39</sup> *El príncipe*, p. 160.

también acusaba este ambiente cultural, pues en *El cortesano* hay varias referencias a Petrarca y Bocaccio, pero ninguna a Dante. El mismo cardenal Bembo se sumaba a esta corriente al proponer a Bocaccio y Petrarca como modelos de lengua vulgar. ¡A Petrarca, cuya obra en vulgar era ínfima, que despreciaba y desdeñaba manifiestamente la lengua vulgar, que ni siquiera la consideraba digna de expresión literaria!<sup>40</sup>

Maquiavelo podía incluirse entre los escritores ilustres de su época, pues si en vida no gozó de la fama de gran pensador político que la posteridad le otorgó, ya que *El príncipe* no se publicó hasta 1532, su obra de teatro *La mandrágora* fue representada en varias ocasiones con gran éxito. Él mismo se consideraba un gran poeta, pues en un pasaje de la carta que escribe a Luis Alamani el 17 de diciembre de 1517, le comenta que luego de haber leído por esos días el *Orlando furioso* de Ariosto, no podía dejar de reconocer su belleza, pero le reprochaba no haberlo incluido entre los grandes poetas que menciona en su obra. Más aún, en la carta del 21 de octubre de 1525 dirigida a su amigo Francisco Guicciardini, firma al final como *Historiador, cómico y trágico*, lo cual podría parecer irónico, dado el final de la carta, hasta cierto punto jocoso, pero la realidad es que para esos días Maquiavelo era ya reconocido como un literato consumado.<sup>41</sup>

Dante también se consideraba un gran poeta, pues en repetidos pasajes de la *Comedia* hace alusiones en este sentido e incluso llega a considerarse entre Homero, Horacio, Ovidio, Lucano y Virgilio. Más aún, de un modo y otro, tanto Dante como Maquiavelo imprimían una notable significación ética y filosófica a sus obras literarias, al grado de que Bocaccio se refería a Dante como *filósofo, teólogo y poeta*.<sup>42</sup>

Aun cuando Maquiavelo consideraba al género de la comedia como un reflejo de la vida privada, apegándose al concepto de Aristóteles, que la concebía como mimesis de hombres inferiores, Dante le dio el título de *Comedia* a su obra por otros motivos, por su estructura narrativa,

<sup>40</sup> Cfr. Crespo, *op. cit.*, p. 9; Highet, *op. cit.*, p. 135; y Lafaye, *op. cit.*, p. 150.

<sup>41</sup> *Epistolario 1512-1527*, pp. 210, 299; y Petronio, *op. cit.*, pp. 300-316.

<sup>42</sup> Dante, *Obras completas*, 1980, Madrid, Católica, pp. 815-816; *Divina comedia*, “Inferno”, IV, 88-102, p. 24; Bocaccio, *loc. cit.*

porque como él dice, comienza dramáticamente, aludiendo a los mayores pecados y describiendo los tormentos a que se habían hecho acreedores los más grandes pecadores en el Infierno, para luego ir relajando y endulzando el tema hasta llegar a los ejemplos de hombres virtuosos y honorables que se encuentran en el Paraíso, los más dignos de halago y reconocimiento. Sin embargo, en su carta a Cangrande de la Scalla escribe que su *Comedia* debe pertenecer al género filosófico, al género de la ética y la moral.<sup>43</sup>

Más allá de sus propósitos y logros literarios, Dante comparte con Maquiavelo ese sentido ético y ejemplarizante de su obra, una coincidencia más que los hace hermanarse como si se tratara de vidas paralelas.

## Conclusiones

En los albores del siglo XIII, cuando Dante escribió su *De vulgari*, la lengua toscana o florentina contaba ya con un gran prestigio, pero aún competía, por ejemplo, con la lombarda, como el mismo Dante lo documenta. Así, habría de transcurrir todavía un tiempo para que su influencia y hegemonía fuera incuestionada en toda la península.

A pesar de que el mismo Dante ya se consideraba un gran poeta por sus obras previas a la *Comedia*, su verdadera consagración se dio con esta obra, que junto con la de sus contemporáneos Petrarca y Bocaccio, convirtió la lengua toscana en la de mayor prestigio e influencia en Italia. Por esa razón, parece un tanto desproporcionada la crítica tan agria y dura que Maquiavelo hace a Dante, reprochándole lo que gracias a él ocurrió, es decir, lo que aún no ocurría en su época porque él mismo propiciaría que tras su paso se produjera el encumbramiento de la lengua toscana.

En la época y situación del propio Dante, su propuesta, la de establecer como modelo de lengua italiana un tipo de lengua vulgar ilustre, cardinal, áulica y curial, era mucho más aceptable política y culturalmente para los habitantes de la península. Es cierto, Maquiavelo tenía razón

<sup>43</sup> Dante, *Obras completas*, p. 806.

ROBERTO GARCÍA JURADO

en que Dante escribió su *Comedia* en florentino, pero la lengua florentina que Maquiavelo percibe en Dante y que percibe inalterada en su época es esa misma lengua ilustre y elaborada que Dante usó y que luego influyó determinantemente en la lengua y la cultura italiana.

Así, a la postre ambos lograron su cometido. La lengua florentina, la lengua toscana, adquirió tal prestigio e influencia que se convirtió en la base de la lengua italiana, tal y como lo deseaba Maquiavelo; y a su vez, esa lengua toscana que Maquiavelo ya presumía en su época se había nutrido de lo mejor de la lengua vulgar usada y consagrada por el propio Dante.

# ¿QUÉ FUE LA NUEVA ESPAÑA?

---

*Luis del Castillo Múzquiz\**

RESUMEN: A cinco siglos del encuentro entre dos mundos, que dio inicio a un periodo histórico en el cual se gestaron los cimientos del México actual, se analizan varios aspectos del proceso de creación y consolidación de Nueva España, su papel dentro de la monarquía hispánica y la Iglesia católica, así como sus posibles consecuencias en el desarrollo de la cultura mexicana.



## WHAT WAS NEW SPAIN?

ABSTRACT: Five centuries after the encounter between two worlds, which began a historical period in which the foundations of today's Mexico were developed, several aspects of the process of creation and consolidation of New Spain, its role within the Hispanic monarchy and the Catholic church are analyzed, as well as its possible consequences in the flourishing of Mexican culture.

77

\* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM. Para la realización de este trabajo conté con la valiosa colaboración de Sergio Ruiz de la Concha Obregón como asistente de investigación, para la recopilación y síntesis de información. Asimismo, quiero manifestar mi agradecimiento al Dr. Carlos J. McCadden, jefe de Departamento Académico de Estudios Generales, quien desde un principio brindó todo su apoyo para llevar a cabo el proyecto; así como también al Dr. Víctor Alberto Villavicencio Navarro, quien se mostró siempre dispuesto a cooperar conmigo para llevar a cabo el cometido; y al Dr. Raúl Figueroa Esquer, quien siempre me dio ánimos en esa tarea, revisó escrupulosamente el texto y me hizo importantes sugerencias. Por último, debo mi reconocimiento a la Mtra. María de Lourdes Ibarra Herrerías, por su atenta lectura de la última versión y sus sabias puntualizaciones.

PALABRAS CLAVE: Carrera de Indias, México colonial, monarquía católica, monarquía hispánica, Nueva España, religión en México.

Key words: *Carrera de Indias*, Catholic monarchy, colonial Mexico, Hispanic monarchy, New Spain, religion in Mexico.

Recepción: 19 de septiembre de 2019.

APROBACIÓN: 11 de noviembre de 2019.

DOI: 10.5347/01856383.0131.000297165

# ¿QUÉ FUE LA NUEVA ESPAÑA?

## Introducción

Hace cinco siglos, a principios de 1519, llegó a las costas de la península de Yucatán un grupo de expedicionarios europeos comandados por un hidalgo extremeño, quien pasó a la historia con el nombre de Hernán Cortés. Esta expedición no fue la primera ni la última, pero su excepcionalidad estriba en sus resultados; pues, a diferencia de otras, esta dio nacimiento a una entidad territorial llamada “Nueva España”, la cual constituye uno de los antecedentes más importantes del México de hoy. Por ello, esa fecha es en sí misma un gran hito en la historia de nuestro país.

Quinientos años después, los mexicanos del siglo XXI nos encontramos frente a distintos desafíos internos y externos. Respecto a los primeros, muchos de los problemas que hoy enfrentamos, como la creciente desigualdad, tienen su origen en el pasado prehispánico y en la época colonial, y es importante conocerlos y comprenderlos cabalmente. Por otra parte, ante un mundo globalizado, cada vez más competitivo, tenemos que ofrecer a nosotros mismos y al resto de las naciones algo que sea atractivo. Una opción puede ser la cultura mexicana, que es producto de nuestra historia.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> En 1996, como alternativa a los retos que México enfrentaba en ese momento y los que se veían venir, fue lanzada una propuesta interesante respecto al papel de nuestro país en el ámbito internacional: “Hacia afuera, la cultura mexicana ha sido, y sin duda seguirá siendo

Fue durante los tres siglos del periodo novohispano, es decir, desde principios del siglo XVI hasta el 27 de septiembre de 1821, fecha en que se consumó la Independencia, cuando tuvo lugar el complejísimo proceso de gestación de México y, por ende, de la cultura mexicana. Se trató de un choque y a la vez de una fusión de pueblos y culturas americanos, europeos y, hay que señalarlo también, africanos y asiáticos. A lo largo del texto explicaré el proceso de invención de Nueva España y cómo llegó a convertirse en un virreinato; también expondré su papel en el contexto internacional y particularmente dentro de la monarquía hispánica, además de la forma en que se fue configurando su población.

## La invención de Nueva España

*En una nao que de esta Nueva España de  
Vuestra Sacra Majestad despaché a diez y seis días  
de julio del año de [mil] quinientos y diez y nueve,  
envié a Vuestra Alteza muy larga y particular relación  
de las cosas hasta aquella sazón, después que  
yo a ella vine, en ella sucedidas...<sup>2</sup>*

El texto del epígrafe corresponde a la primera línea de la segunda carta de relación, enviada el 30 de octubre de 1520 por Hernán Cortés a su rey Carlos I de Castilla y Aragón y V de Sacro Imperio Romano-Germánico. Se trata de la primera vez en la historia que es mencionado el nombre de

nuestra mejor carta de presentación, y quizás la única que tengamos que sea realmente nuestra y realmente una carta. La literatura y la cocina mexicana, la arquitectura y los sitios arqueológicos, las iglesias y la artesanía, la pintura, los colores y sabores de todos los pueblos de México son lo que honestamente puede identificarnos afuera, y enorgullecemos ante cualquier embate, cualquier crítica cualquier atisbo de escepticismo. Es nuestra verdadera ventaja comparativa, no el petróleo o el sol, ni las naranjas o jitomates del TLC, ni los talentos cosmopolitas de nuestros funcionarios. En épocas donde naciones como Francia e Italia enfatizan su diferencia a través de su pasado y su manufactura cultural, México, cuyos esplendores culturales no le piden absolutamente nada a los países citados, debiera dedicarle la misma importancia, los mismos recursos, la misma voluntad política a esta tarea. Nuestra vocación en el mundo, y en México, es la cultura.” Esa propuesta fue parte de una conferencia dictada por Jorge G. Castañeda, en el marco del ciclo “Los compromisos con la nación”, celebrado en el Polyforum Cultural Siqueiros en abril de 1996. Jorge G. Castañeda, “El dilema migratorio”, en *The Estados Unidos Affair. Cinco ensayos sobre un “amor” oblicuo*, 1996, México, Aguilar, p. 31.

<sup>2</sup>Hernán Cortés, “Segunda carta relación”, en *Cartas de relación*, 19a. ed., 2002, México, Porrúa, p. 37.

Nueva España. Fue, por lo tanto, el propio Cortés quien lo ideó para el territorio que esperaba conquistar. Para esa fecha, el ambicioso capitán ya había sido expulsado, junto con sus hombres, de México-Tenochtitlan y se preparaba para el asedio a esa ciudad, que comenzó siete meses después, el 30 de mayo de 1521, y concluyó el 13 de agosto de ese año.<sup>3</sup>

Esto significa que, en realidad, Nueva España surgió como una enelequia, una expectativa en la mente del hidalgo extremeño, quien tras haber estudiado las circunstancias políticas del territorio mesoamericano, quiso fundar un gran reino, que con su mismo nombre daba gloria no solamente a su rey, sino también a un proyecto de expansión castellana con mucho tiempo de existencia y que se estaba materializando en la figura del joven monarca. Ninguno de los otros topónimos con los que otros conquistadores rebautizaron posteriormente a territorios americanos alcanza tales pretensiones. Baste recordar algunos: Nueva Galicia, Nueva Vizcaya, Nueva Castilla, Nueva Andalucía, Nueva Toledo.

Este constructo sería oficializado por el propio soberano Carlos de Habsburgo, el 15 de octubre de 1522, una vez que hubo recibido la segunda carta de relación, mediante una Real Cédula en la que daba a Cortés nombramiento de gobernador, capitán general y justicia mayor de la Nueva España.<sup>4</sup> Con ese documento, el monarca validaba la

<sup>3</sup>Hernán Cortés, “Tercera carta relación”, en *ibid.*, p. 205. Cabe advertir al lector que un autor ya se ha referido a Cortés, en una biografía sobre este famoso personaje, como “inventor de México”. Sin embargo, a lo largo de la obra no desarrolló o justificó esa idea. Juan Miralles, *Hernán Cortés. Inventor de México*, 5a. ed., 2004, Barcelona, Tusquets. Tiempo después, el antropólogo, arqueólogo e historiador francés Christian Duverger, especialista en el Postclásico mesoamericano, publicó un libro intitulado *Cortés. La biografía más reveladora*, 2005, Madrid, Taurus. En este texto, Duverger hace la interesante propuesta de que el conquistador fue el creador de un México mestizo, incluso con la idea de que fuese independiente de la Corona castellana. Ahora bien, pienso que el conquistador no fue exactamente el creador de México y mucho menos de un reino independiente de Castilla; pero sí que lo fue, precisamente, del reino de Nueva España, y cierto es que procuró, desde el principio, atraer población española al virreinato que efectivamente constituyó la génesis del México actual.

<sup>4</sup>“[V]os, el dicho Hernando Cortés, tengáis o pretendáis tener por el descubrimiento e conquista de la dicha tierra seáis nuestro gobernador e capitán general de toda la tierra e provincias de la dicha Nueva España e de la dicha cibdad de Temistitlán, e que hayáis tengáis la nuestra justicia cevil e militar en las cibdades, villas e lugares que al presente están en ellas, pobladas de aquí en adelante, así de los naturales de la dicha tierra, como de los cristianos españoles que en ella están e de aquí en adelante a ellas fueren en los oficios de alcaldías e

creación de un nuevo reino en América. El hidalgo de Medellín se convirtió así en la máxima autoridad militar y administrativa, pero además, el joven emperador delegaba en él la principal función de un rey, es decir, la impartición de justicia. Ahora había que consolidar este gran logro.

Desde antes de la emisión de ese documento, Hernán Cortés, pese a los consejos de algunos de sus allegados, ya había mandado hacer la traza de la capital del nuevo reino, justo sobre las ruinas de la ciudad vencida, la cual tuvo su propio ayuntamiento desde diciembre de 1522, aunque comenzó a funcionar tiempo más tarde. Efectivamente, como señaló Bernardo García Martínez, fue sobre el señorío de México-Tenochtitlan y su “aura imperial”, su dominio tributario (y en algunos casos político), su prestigio (y ahora derrota) militar, que el conquistador sentó las bases de la nueva entidad,<sup>5</sup> que heredó de los castellanos de la Reconquista y de los mexicas del Postclásico un fuerte deseo de expansión, así como la idea de imperio.

En este sentido, cabría preguntarnos qué extensión tenía en esos primeros años Nueva España. La respuesta no es fácil. En la Real Cédula que otorga a Cortés los nombramientos de gobernador, capitán general y justicia mayor, se lee lo siguiente: “las tierras e provincias de Aculuacán<sup>6</sup> e San Juan de Ulúa, llamada la Nueva España, donde está la gran laguna en que está edificada la gran ciudad de Temistitlán-México”<sup>7</sup>; es decir, el territorio comprendido desde la cuenca de México hasta la costa veracruzana. Sin embargo, el nuevo reino creció pronto por las acciones del conquistador para someter a más indígenas y apropiarse

---

alguacilazgos e otros oficios de justicia que en ellas hobiese.” Documento 25, Real Cédula de nombramiento de Hernán Cortés como gobernador y capitán general de la Nueva España e instrucciones para su gobierno. Valladolid, 15 de octubre de 1522, en José Luis Martínez (comp.), *Documentos cortesianos*, vol. I (1518-1528, secciones I a III), 1993, México, FCE-UNAM, pp. 250-253. Miralles, *op. cit.*, pp. 383-384; José Luis Martínez, *Hernán Cortés: versión abreviada*, 1992, México, FCE, pp. 235-237.

<sup>5</sup> La primera acta formal del cabildo de la ciudad de México está fechada el 8 de marzo de 1524. Martínez, *Hernán Cortés*, pp. 247-251; Bernardo García Martínez, “Los años de la Conquista”, en *Nueva historia general de México*, 2010, México, El Colegio de México, pp. 176-179.

<sup>6</sup> Probablemente se refería al territorio ubicado entre el *altepetl* de Culhuacán, al sur de México-Tenochtitlan.

<sup>7</sup> Véase el documento 25 “Real Cédula de nombramiento de Hernán Cortés como gobernador y capitán general de la Nueva España e instrucciones para su gobierno. Valladolid, 15 de octubre de 1522”, en José Luis Martínez (comp.), *Documentos cortesianos*, vol. I (1518-1528, secciones I a III), 1990, México, FCE-UNAM, pp. 250-253.

de sus tierras. García Martínez escribe que si en 1521 la ciudad conquistadora (respecto al resto de los *atepemeh* mesoamericanos) ahora era conquistada, poco después, ya convertida en la ciudad de México española, pasaría nuevamente a ser conquistadora.<sup>8</sup> Hernán Cortés logró someter rápidamente al dominio castellano (en algunos casos mediante alianzas políticas y en otros utilizando la fuerza) no solo la región que controlaba la Triple Alianza formada por México-Tenochtitlan, Texcoco y Tlacopan, sino también otros territorios mesoamericanos como Michoacán y Tlaxcala.

La base territorial sobre la cual se edificó Nueva España fue sobre todo mesoamericana. Hacia mediados del siglo XVI, los españoles lograron dominar parte de la zona maya, lo cual no habían podido hacer los mexicas; sin embargo, muchas áreas de la región no fueron sometidas sino hasta las siguientes dos centurias.<sup>9</sup> No obstante, las expediciones de los aventureros castellanos continuaron hacia Norteamérica en busca de reinos y tesoros maravillosos o del estrecho que comunicara el océano Atlántico con el Pacífico, como el famoso caso de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca. En parte, ese es el origen del reino vecino de Nueva Galicia, fundada por Nuño Beltrán de Guzmán.<sup>10</sup>

Poco más tarde, en la década de 1540, el descubrimiento de yacimientos de minerales preciosos en el actual estado de Zacatecas propició la fundación de la ciudad que hasta la fecha lleva ese nombre y fomentó también el avance español hacia tierras de Aridamérica. Pero esa expansión fue mucho más lenta y difícil, en gran medida por el tipo de población indígena, muy distinta de Mesoamérica. Se trata, pues, de un proceso que duraría más de un siglo.

<sup>8</sup> García Martínez, *op. cit.*, pp. 177 y 179.

<sup>9</sup> Durante los siglos XVI y XVII, de las zonas dominadas por los españoles huyeron mayas que se refugiaron en la selva y establecieron ahí nuevos asentamientos vinculados a señoríos todavía no conquistados. Tal es el caso, por ejemplo, de los lacandones. No obstante, toda la zona sufrió un fuerte proceso de aculturación por la presencia española. Véase la obra de María Julia Sierra Moncayo y Reynaldo Sordo Cedeño, *Atlas histórico de México*, México, ITAM, 2017, especialmente los mapas “Territorios dominados por la Triple Alianza” y “Conquistas españolas. 1519-1555”, en las pp. 33 y 77; Laura Caso Barrera, “Vidas fugitivas: los pueblos mayas de huidos en Yucatán”, en Pilar Gonzalbo Aizpuru (dir.), *Historia de la vida cotidiana en México*, vol. I, “Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España”, 2004, México, El Colegio de México-FCE, pp. 473-499.

<sup>10</sup> Luis Weckmann, *La herencia medieval de México*, 1996, México, El Colegio de México-FCE, pp. 59-72.

## La consolidación de Nueva España

...y haciendo uso de la plenitud de la potestad apostólica y con la autoridad de Dios omnipotente [...] y como Vicario de Jesucristo, [...] os donamos concedemos y asignamos perpetuamente, a vosotros y a vuestros herederos y sucesores en los reinos de Castilla y León, todas y cada una de las islas y tierras predichas y desconocidas que hasta el momento han sido halladas por vuestros enviados y las que se encontrasen en el futuro...<sup>11</sup>

Hacia 1519, cuando Hernán Cortés llegó con sus expedicionarios a las costas de la actual República Mexicana, los castellanos ya habían llevado a cabo la conquista y el poblamiento de las Antillas Mayores (La Española, Cuba, Jamaica y Puerto Rico), archipiélago que sirvió de base para continuar los planes de expansión hispana en todo el Nuevo Mundo no descubierto aún por ellos. Ese proceso implicó una estrecha colaboración entre los monarcas y sus vasallos. Si bien desde el primer viaje de Cristóbal Colón la reina Isabel la Católica esperaba poder financiar la empresa, se vio en la necesidad de aceptar inversionistas privados. Más tarde, la Corona castellana tendría participación económica en otras expediciones, pero para la segunda década del siglo XVI esa práctica fue abandonada, principalmente por falta de capital. En adelante, los distintos capitanes expedicionarios tendrían que gastar dinero de su propio peculio para sufragar todos los gastos.<sup>12</sup>

No obstante, los actos de toma de posesión de las tierras que se iban ocupando en América se hacían en nombre de los reyes de Castilla y León. Las palabras del papa Alejandro VI en las bulas *Inter Coetera*, a pocos meses del primer hallazgo de Cristóbal Colón, dejaban claro que los reyes

<sup>11</sup> Alejandro VI, *Bula Inter Coetera*, 3 de mayo de 1493, en Joseph Metzler (comp.), *América Pontificia. Primi saeculi evangelizationis, 1493-1592*, 1991, Ciudad del Vaticano, Editriche Vaticana, vol. I, pp. 72-75.

<sup>12</sup> Ya había habido expediciones hacia la zona del Darién y hacia la costa atlántica de la actual Colombia; sin embargo, aún no se lograba establecer poblaciones fijas ahí. Miralles, *op. cit.*, pp. 21-24; Antonio-Miguel Bernal, *La financiación de la Carrera de Indias (1492-1824)*, 1992, Sevilla-Madrid, Fundación El Monte, pp. 100-101. Para el caso particular de Nueva España, véase Silvio A. Zavala, *Los intereses particulares en la conquista de la Nueva España*, 1933, Madrid, Imprenta Helénica.

de Castilla eran los señores naturales del Nuevo Mundo, y esa concesión apostólica no podía ser puesta en duda ni usurpada por ninguno de sus súbditos. A ellos les quedaba claro que su lugar era el de simples agentes de sus soberanos y, en dado caso, dependían de ellos para obtener las recompensas que creían merecer por sus hazañas.<sup>13</sup>

Así pues, si bien Hernán Cortés fue, sin lugar a dudas, el inventor de Nueva España, no era su dueño, y tanto él como sus hombres lo sabían. La Corona castellana pronto se encargó de hacerse presente en el nuevo reino a través de funcionarios. El 15 de octubre de 1522, el mismo día que el emperador Carlos V, como rey de Castilla, nombró a Cortés gobernador, capitán general y justicia mayor de Nueva España, le envió también instrucciones para el buen gobierno del nuevo reino y le avisó del nombramiento de cuatro funcionarios reales, encargados de cuidar la Real Hacienda y vigilar al conquistador. En el documento se lee lo siguiente: “Y para lo que toca al recaudo de nuestra hacienda, y porque haya con vos personas cuerdas e oficiales nuestros, [...] a los cuales vos encargo miréis e tratéis bien como a criados e oficiales nuestros, e les deis parte de todo lo que os pareciere que conviene a nuestro servicio, e que por razón de sus oficios la deben haber, de manera que ellos usen y ejerzan, y puedan usar y ejercer como conviene”.<sup>14</sup>

<sup>13</sup>Baste como ejemplo el pregón por parte de Vasco Núñez de Balboa, en la toma de posesión del Mar del Sur (océano Pacífico): “Vivan los muy altos e muy poderosos reyes don Fernando e doña Juana, reyes de Castilla e de León e de Aragón, etc., en cuyo nombre e por la Corona real de Castilla tomo e aprehendo la posesión real e corporal e actualmente destas mares e tierras e costas e puertos e islas australes, con todos sus anejos e reinos e provincias que les pertenecen o pertenecer pueden, en cualquier manera e por cualquier razón e título que sea o ser pueda, antiguo o moderno, e del tiempo pasado e presente o por venir, sin contradicción alguna. E si alguno otro príncipe o capitán, cristiano o infiel, o de cualquier ley o secta o condición que se, pretende algún derecho a estas tierras e mares, yo estoy presto e aparejado de se lo contradecir e defender en nombre de los reyes de Castilla, presentes o por venir, cuyo es aqueste imperio e señorío de aquestas Indias, islas e Tierra-Firme septentrional e austral...” Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar Océano*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1853, t. II, de la 2a. parte, 3a. de la obra, capítulo III, p. 13; véanse las dos bulas *Inter Coetera* de Alejandro VI, 3 de mayo de 1493 y 4 de mayo de 1493, en Metzler, *op. cit.*, pp. 72-75 y 79-83.

<sup>14</sup>Documento 26, “Carta de Carlos V a Hernán Cortés en que le da instrucciones para el gobierno de Nueva España y le anuncia el envío de oficiales reales”, Valladolid, 15 de octubre de 1522, en Martínez, *Documentos cortesianos*, pp. 254-256.

En realidad, estos nombramientos no constituían ninguna novedad en la forma en que la Corona castellana controlaba a sus vasallos en las Indias. Se trataba, pues, de un sistema de pesos y contrapesos que se había implantado ya en las Antillas, todavía en vida de Cristóbal Colón. Los monarcas españoles (de los Reyes Católicos en adelante) y sus principales colaboradores procuraron que ninguno de sus súbditos en América tuviera demasiado protagonismo.

El gobierno de Cortés tuvo poca duración. Probablemente los oficiales reales llegaron a Ciudad de México hacia inicios de 1524. Desde un principio comenzaron las rivalidades entre ellos mismos y la hostilidad hacia el conquistador. Algunos lo acusaron de excederse en la autoridad que le había sido otorgada por el monarca, a tal grado que podía representar un peligro para los intereses del emperador. Pero fue el hidalgo extremeño quien precipitó su propia destitución. Se ausentó de la capital novohispana casi dos años, de octubre de 1524 a junio de 1526, en una malhadada expedición a la Hibueras (actual Honduras); y durante ese tiempo su teniente de gobernador y los funcionarios reales protagonizaron una vergonzosa rebatiña por el poder en la que se dejaba ver su gran ambición y sus pocas ganas de servir a su rey.<sup>15</sup>

A la vuelta del conquistador todo pareció volver a la normalidad, pero el daño ya estaba hecho. Escandalizados el emperador y sus colaboradores por la conducta de Cortés y de los oficiales, fue enviado otro agente de la Corona, Luis Ponce de León, con instrucciones de destituirlo de los cargos con que había sido premiado e iniciarle un juicio de residencia.<sup>16</sup> El proceso se retrasó, puesto que Ponce de León falleció a los pocos días de haber llegado a México, en julio de 1526, y lo sucedió en el gobierno del nuevo reino otro funcionario llamado Marcos de Aguilar, quien a su muerte fue relevado en funciones por otros hombres comisionados para ello por su monarca, hasta diciembre de 1528.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Martínez, *Hernán Cortés*, pp. 259-310.

<sup>16</sup> El juicio de residencia era una suerte de auditoría que se hacía a los funcionarios de la Corona una vez que ya no ejercían el cargo que les había sido otorgado. Durante dos meses, los residentes del lugar podían levantar acusaciones contra el funcionario. Era uno de los procedimientos mediante los cuales los reyes castellanos mantenían el poder en América. *Ibid.*, pp. 310-313.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 310-319.

Hernán Cortés, el inventor de Nueva España, nunca más volvió a gobernarla, pero su creación sobreviviría durante tres siglos. El 9 de diciembre de 1528 tomaron posesión en México los miembros de una Real Audiencia que el rey había mandado instaurar en la capital novohispana, la segunda en territorio americano después de la de Santo Domingo. A causa de la corrupción de sus integrantes, empezando por su presidente, Nuño Beltrán de Guzmán, hubo que suprimirla y destituir a sus miembros. Fue creada una segunda Audiencia por Cédula Real en julio de 1530, la cual entró en funciones al año siguiente<sup>18</sup> y persistió hasta la consumación de la Independencia. Mediante estas acciones el monarca se hacía más presente en el recién creado reino. Pero conviene detenernos un poco en las implicaciones del establecimiento de esta institución.

La figura de la Real Audiencia tiene su origen en la Castilla del siglo XIV. Se trataba de un órgano colegiado que ayudaba al rey a cumplir su principal función: la impartición de justicia. Durante el siglo siguiente adquirió independencia, de tal manera que podía sesionar sin la presencia del monarca. La primera se estableció definitivamente en Valladolid, cuando la corte del rey era todavía itinerante, y fue dotada del sello real que validaba lo determinado por los oidores, es decir, los ministros que la componían. Ello hacía que fuera Real Audiencia, Corte y Chancillería. Esto significaba que sus resoluciones valían exactamente igual que si el propio soberano lo hubiese mandado. A finales del siglo XV, ciertos oidores llegaron a definir su institución como el “cuerpo místico del rey”.<sup>19</sup> En otras palabras, se trataba de un desdoblamiento del propio monarca en esa institución.

El segundo tribunal de este tipo establecido en la Corona castellana se ubicó en Ciudad Real y después en Granada. Durante los siglos XV y XVI surgieron otras Reales Audiencias, pero en Castilla solamente esas

<sup>18</sup> Francisco Miguel Martín Blázquez, “Los últimos altos magistrados de la Real Audiencia de México y sus reacciones ante la coyuntura histórica de la independencia (1808-1824)”, tesis de doctorado en Humanidades y Ciencias Sociales, 2017, Madrid, Universidad Francisco de Vitoria, pp. 123-128; Tomás Polanco Alcántara, *Las reales audiencias en las provincias americanas de España*, 1992, Madrid, Mapfre, pp. 35-38.

<sup>19</sup> Bartolomé Clavero, “La monarquía, el derecho y la justicia”, en Enrique Martínez Ruiz y Magdalena de Pazzis Pi (coords.), *Las jurisdicciones*, 1996, Madrid, Actas, pp. 15-38.

dos tuvieron el sello real; o sea, fueron las únicas que podían llamarse Real Audiencia, Corte y Chancillería. Sin embargo, es de advertir que tanto la de Santo Domingo como la de México sí tenían ese estatus, al igual que el resto de las que se fundaron subsecuentemente en territorio hispanoamericano.<sup>20</sup>

Los magistrados de las Reales Audiencias, Cortes y Chancillerías debían impartir justicia a nombre del rey, conforme a derecho, y particularmente basándose en el *ius commune*, el derecho que era general a toda la cristiandad. Por ello, debían contar con “razón y sabiduría”, mediante una sólida formación adquirida gracias a los estudios generales o universidades de esa época. Para realizar sus funciones era menester que tuvieran conocimientos de derecho civil, de origen principalmente romano, así como también de derecho canónico. Además, debían estar versados en las especificidades del derecho castellano. Por otra parte, este cuerpo debía contar con un presidente, nombrado por el rey. Se procuraba que sus miembros no tuviesen intereses particulares en el territorio jurisdiccional de la Audiencia, lo cual implicaba que fueran oriundos de otro sitio.<sup>21</sup> Sin embargo, en América, a medida que fue transcurriendo el tiempo, hubo varios magistrados naturales del lugar donde residía la Audiencia.

88

Al establecer la Real Audiencia de México, Carlos I se había hecho todavía más presente en Nueva España. Con ello desaparecía el peligro de que Cortés o algún otro aventurero pretendiese detentar el poder absoluto en el nuevo reino. No obstante, poco después el emperador y sus colaboradores consideraron necesario que el monarca tuviera otro representante más en Nueva España, el virrey.

Se trataba de una figura creada durante el siglo XV por los monarcas aragoneses ante la imposibilidad de estar en todos los territorios que formaban su Corona, que se extendía por el Mediterráneo, ante lo cual los reyes nombraban familiares o miembros de la alta nobleza para que los representaran. Este recurso se hizo todavía más necesario durante el reinado de los Reyes Católicos, pues Fernando vivía en Castilla

<sup>20</sup> *Ibid.*; Polanco Alcántara, *op. cit.*, pp. 167-168.

<sup>21</sup> Clavero, *op. cit.*

con su esposa, y en 1503 adquirió el reino de Nápoles. Empero, en el caso de Castilla, con las Capitulaciones de Santa Fe de 1492 los monarcas otorgaron a Cristóbal Colón el nombramiento de virrey, con lo cual dieron nacimiento al Virreinato de las Indias. El almirante fue destituido, aunque tiempo después fue rehabilitado en su hijo Diego Colón. Sin embargo, una vez fallecido este, no se autorizó la sucesión en su hijo y fue declarado desaparecido en el año de 1535, mismo año en que se creó el de Nueva España, con capital en Ciudad de México.<sup>22</sup>

Conviene ahora detenernos a reflexionar acerca del establecimiento de la Real Audiencia de México y el Virreinato de Nueva España, que sustituía al de la familia Colón en Santo Domingo. ¿Qué papel estaba adquiriendo el reino creado por Hernán Cortés? Si bien Santo Domingo había sido la capital de las Indias durante el periodo antillano, la llegada de los españoles a las costas mesoamericanas debe haber producido en ellos alguna sorpresa. Hasta la expedición de Hernández de Córdoba, los conquistadores castellanos no habían visto construcciones sólidas como las que encontraron en la península de Yucatán, y no imaginaban una ciudad con el grado de urbanización de la capital mexicana. Vemos el testimonio de Bernal Díaz del Castillo sobre la vista del mercado de Tlatelolco, desde su templo mayor:

Y después de bien mirado y considerado todo lo que habíamos visto, tornamos a ver la gran plaza y la multitud de gente que en ella había unos comprando y otros vendiendo, que solamente el rumor y zumbido de las voces y palabras que allí había sonaba más que de una legua, y entre nosotros hubo soldados que habían estado en muchas partes del mundo, y en Constantinopla, y en toda Italia y Roma, y dijeron que plaza tan bien compasada y con tanto concierto y tamaña y llena de tanta gente no la habían visto.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Manuel Rivero Rodríguez, *La edad de oro de los virreyes. El virreinato en la monarquía hispánica durante los siglos XVI y XVII*, 2011, Madrid, Akal, pp. 40-51, 59-64; Miralles, *op. cit.*, pp. 17-43; José Ignacio Rubio Mañé, *El virreinato*, vol. I, "Orígenes y jurisdicciones, y dinámica social de los virreyes, 2a. ed.", 1983, México, FCE, pp. 13-22.

<sup>23</sup> Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, 1962, México, Porrúa, pp. 160-161. Para tener más testimonios sobre la impresión que causó en el soldado la capital mexicana, véase el capítulo XCII, en las pp. 158-164.

Por otra parte, las sociedades que encontraron en Mesoamérica eran mucho más complejas que las que habían conocido en el mar Caribe. Si bien es imposible calcular la población que había ese momento en el área mesoamericana, se sabe que no tenía parangón respecto a la de las Antillas. En otras palabras, por el tipo de población y por todas las riquezas materiales que habían encontrado los conquistadores, Nueva España era el mayor éxito económico de la aventura castellana en América. Pero regresemos ahora al momento en que se convirtió en un virreinato.

## El Virreinato de Nueva España

*Y comenzando por lo más importante, digo que la mayor seguridad y fuerza que tienen estas tierras es el virrey que la gobierna y la Real Audiencia; y lo que más puede sustentar esta fuerza es que sustenten ellos entre sí mucha conformidad y paz.*

VIRREY MARTÍN ENRÍQUEZ<sup>24</sup>

La existencia de un virrey implicaba que esa persona representaba al propio monarca. Algunos autores se han referido a esa figura como el *alter ego* del rey. Sin embargo, hay que tener cuidado con esta afirmación. Efectivamente, el virrey solía tener el cargo de gobernador, capitán y justicia mayor, como lo fue Hernán Cortés, pero también desempeñaba la presidencia de la Real Audiencia de México.<sup>25</sup> Por lo tanto, no debemos olvidarnos de que ese organismo constituía en sí mismo otra representación, aunque colectiva, del rey.

El primer virrey de Nueva España fue Antonio de Mendoza. Si bien él mismo no era poseedor de ningún título nobiliario, pertenecía a la aristocrática familia Hurtado de Mendoza, parte de la Grandeza de España. Además, era hombre con experiencia militar, como correspondía a su condición. Tal fue el perfil de los virreyes el resto del siglo XVI

<sup>24</sup>“Instrucción y advertimientos que el virrey don Martín Enríquez dejó al conde de Coruña (don Lorenzo Suárez de Mendoza), su sucesor en los cargos de Nueva España”, 25 de septiembre de 1580, en Anselmo de la Portilla (comp.), *Instrucciones que los virreyes de Nueva España dejaron a sus sucesores*, 1873, México, Imprenta de Ignacio Escalante, t. I, pp. 53-78.

<sup>25</sup>Rubio Mañé, *op. cit.*, pp. 23-29.

y durante el siglo siguiente: hombres pertenecientes a la más alta nobleza castellana, dignos de representar a su soberano.

La figura del virrey como mecanismo de control por parte de la Corona castellana estaba también muy limitada. A lo largo de todo el periodo virreinal surgieron distintos conflictos de competencia entre los virreyes y los oidores de la Audiencia de México que ellos mismos presidían. Por si fuera poco, al desaparecer el Virreinato de Indias, dentro de la jurisdicción del de Nueva España estaba también la Audiencia de Santo Domingo, en la isla de La Española, y con el transcurrir del tiempo se fueron creando otras, en principio sujetas a los virreyes novohispanos: en 1542 se fundó la llamada “de los Confines”, con sede en Santiago de Guatemala; en 1548 se creó la de Nueva Galicia, con sede en Guadalajara, y en 1583 se fundó otra en Manila, en las islas Filipinas, conquistadas por los españoles décadas atrás. Cada una comprendía varias gobernaciones y capitanías generales, gobiernos locales, alcaldías mayores y corregimientos.<sup>26</sup> Esta situación era resultado del expansionismo castellano en territorio americano y, en este último caso, asiático. De ahí que tengamos que hacia finales del siglo XVI haya que hacer una distinción entre el reino de Nueva España, que prácticamente abarcaba el territorio que comprendió desde la época cortesiana, y el Virreinato de Nueva España, que era algo mucho más complejo, sobre todo, porque si bien varias Reales Audiencias estaban sujetas a él, el grado de sujeción no era el mismo. Además, nunca se tuvo en la Corte real en Madrid una idea clara de los territorios americanos y su división política, y surgían a menudo conflictos por la jurisdicción de las distintas zonas.<sup>27</sup>

Básicamente, la principal diferencia en cuanto a la sujeción hacia el Virreinato de Nueva España estribaba en el grado de dependencia económica. Esta era mayor en el caso de la de Santo Domingo y la de Filipinas, pues podían mantenerse en gran medida gracias al envío de remesas de dinero llamadas “situados”. Yucatán, por su parte, necesitaba también ayuda monetaria para su defensa contra ataques extranjeros, y además estaba dentro de la jurisdicción de Audiencia de México; no obstante,

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 28-41.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 41.

gozaba de autonomía para diversos asuntos de gobierno, y las dificultades de comunicación por tierra, hasta bien entrado el siglo XX, hacían que estuviese poco ligada a la antigua Tenochtitlan.<sup>28</sup> En el caso de la Audiencia de Guadalajara, si bien su jurisdicción comprendía todo el reino de Nueva Galicia, el de Nueva Vizcaya, el de Nuevo León, es decir, prácticamente toda la parte septentrional que se fue expandiendo a lo largo de tres siglos, también había muchos intereses económicos que los ligaban a la capital novohispana. En cambio, la Audiencia de los Confines, después llamada de Guatemala, comprendía prácticamente todo el territorio centroamericano, incluida la región de Chiapas y el Soconusco, y no tenía tantos vínculos con Ciudad de México.

Durante la segunda mitad del siglo XVIII, la Real Ordenanza de Intendentes, promulgada en 1786, supondrá una reconfiguración del territorio del Virreinato novohispano, pero las distintas Reales Audiencias no desaparecieron. Los efectos de todo ello se verían una vez que tuvo lugar la separación respecto a España en el siglo XIX. No es de extrañar, entonces, que algunos de los territorios del virreinato amenazaran en ocasiones con separarse y otros lo hicieran definitivamente. Sin embargo, todos formaban parte de algo más complejo: una monarquía compuesta.

<sup>28</sup>Agradezco a Carlos Conover Blancas la información proporcionada acerca del área circuncaribeña. Para profundizar en los situados, véanse los trabajos contenidos en Carlos Marichal y Johana von Grafenstein (coords.), *El secreto del imperio español: los situados coloniales en el siglo XVIII*, 2013, México, El Colegio de México-Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora; específicamente sobre la cuestión de Yucatán, véanse los trabajos de Sergio Quezada y Elda Moreno Acevedo, “Del déficit a la insolvencia. Finanzas y Real Hacienda en Yucatán, 1760-1816”, *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 21/2 (2005), p. 316; Verónica Cordero González, *El movimiento mercantil del puerto de Campeche en la época del comercio libre y neutral*, 2004, Campeche, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Centro INAH Campeche, pp. 51-83; Peter Gerhard, *La frontera sureste de la Nueva España*, 1991, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, trad. de Stella Mastrangelo, pp. 47-48; respecto a la Audiencia de México y su jurisdicción durante las últimas décadas del siglo XVII y las primeras del XVIII, igualmente agradezco a Víctor Saúl Bonilla Meza sus aclaraciones, así como facilitarme el borrador de su tesis de licenciatura en Historia, “Gobernar en la incertidumbre: la Audiencia de México entre 1680 y 1715”, que será defendida en 2020, en México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, Colegio de Historia.

## Nueva España como parte de la monarquía católica

*Y no obsta que todos estos reinos se hallen unidos,  
y constituyan oy una como Monarquía, por donde  
parece, que importa poco, que todos los vasallos de  
ellos se igualen, o por mejor decir, que no se pueden  
tener por extranjeros ni peregrinos los que están  
debajo del dominio de un mesmo rey.*

JUAN DE SOLÓRZANO PEREYRA<sup>29</sup>

El texto del epígrafe corresponde a un intento, por parte del jurista madrileño Juan de Solórzano Pereyra (1575-1655), de explicar las complejidades del Imperio español, del cual era súbdito. Pero últimamente sus trabajos han sido retomados para entender otras realidades de la época. En la última década del siglo XX, el historiador británico John H. Elliott publicó un novedoso artículo en el cual postula que los estados nacionales de la edad contemporánea surgieron a partir de distintos conglomerados de pequeños estados, cuyos habitantes eran súbditos de un mismo monarca, conjuntos a los cuales llamó “monarquías compuestas”.<sup>30</sup>

Si bien el intelectual inglés se enfocaba en las repercusiones de ese fenómeno en Europa, el texto atañe también a la América hispana y, por ende, al Virreinato de Nueva España. Estos territorios pertenecían al que posiblemente haya sido en su momento el más complejo de esos conglomerados de estados: la monarquía hispánica, llamada también monarquía católica, por el título que ostentaban sus soberanos desde los Reyes Católicos en adelante: Su Majestad Católica.

Como bien es sabido, el azar hizo que cayeran varias coronas en la cabeza de Carlos de Habsburgo.<sup>31</sup> Aunque no se trataba de ninguna

<sup>29</sup> Juan de Solórzano Pereyra, *Política indiana*, 1739, Madrid, Imprenta de Gabriel Ramírez, t. II, lib. IV, cap. XIX, §37, p. 169.

<sup>30</sup> John H. Elliott, “A Europe of composite monarchies”, *Past & Present*, 137 (1992), pp. 48-71.

<sup>31</sup> La Corona de Castilla, que incluía, además de los reinos musulmanes conquistados por los reyes castellanos a lo largo de la Reconquista, el emirato conquistado de Granada, las islas Canarias y los territorios del Nuevo Mundo; la de Aragón, con sus cuatro reinos peninsulares, al que se añadía el de Navarra y los italianos de Nápoles, Sicilia y Cerdeña; el Círculo Borgoñón, es decir, los Estados vinculados al Ducado de Borgoña: Países Bajos, Luxemburgo y el Franco Condado (antiguamente Condado de Borgoña); y los Estados patrimoniales de los Habsburgo: Austria, Carintia, Carniola y Tirol. Por si fuera poco, el mismo año en que Cortés

unidad política, este soberano tenía la pretensión de que tanto él como sus descendientes fuesen titulares de una “monarquía universal”, probablemente a partir del impulso expansionista castellano. Sin embargo, es por todos conocido que poco antes de morir, al ver frustrados sus planes, abdicó a favor de su hijo Felipe II la soberanía de aquellos territorios donde tenía más poder efectivo: las Coronas de Castilla (con sus “Indias”) y Aragón, el Círculo Borgoñón, así como el ducado de Milán. Todo esto se convertiría en la monarquía católica.

Se trata, pues, efectivamente de una monarquía compuesta, que estaba constituida, a la vez, por monarquías compuestas. Recuérdese que Felipe II se convirtió también en 1580 en rey de Portugal, con sus posesiones en África, América y Asia. ¿Qué papel cumplían Nueva España y el resto de los territorios americanos en medio de este galimatías? Tomás Pérez Vejo, a partir del estudio de representaciones pictóricas de las principales ciudades del Nuevo Mundo, sostiene que sus habitantes las concebían como “repúblicas urbanas”, es decir, como entes políticos autónomos, que formaban parte de una “confederación” sobre la cual reinaba Su Majestad Católica.<sup>32</sup> No obstante, en la práctica, los diferentes reinos o estados de la monarquía hispánica, así como sus ciudades, villas y pueblos tenían distintos derechos y privilegios dentro de todo ese complejo entramado.

En el siglo XVII, Juan de Solórzano Pereyra expuso que los territorios de la monarquía católica podían dividirse en dos grupos, de acuerdo con el tipo de unión que mantenían con el soberano: unas eran las “uniones *aeque principaliter*” (que podríamos traducir como *igualmente importantes*), en las cuales los estados mantenían sus propias leyes, fueros y privilegios; es decir, todas sus tradiciones y sus instituciones, y el rey debía gobernar cada una de modo particular, como si solo fuera

---

llegó a las costas de lo que después sería Nueva España, Carlos de Habsburgo obtuvo el nombramiento de emperador del Sacro Imperio Romano Germánico, y más tarde conquistaría el ducado de Milán. A todo ello se le suele llamar en la historiografía “Imperio de Carlos V.”

<sup>32</sup> Esos términos de “república urbana” y de “confederación” son utilizados por el autor para explicarnos la concepción, en el imaginario colectivo de esas sociedades, el papel de dichas ciudades americanas de la monarquía hispánica, pero es importante precisar que no los utilizaban en aquella época de esa manera. Sin embargo, resulta muy útil tener todo esto en cuenta para entender la actitud de los distintos ayuntamientos de este Nuevo Mundo, a partir de los acontecimientos de 1808. Tomás Pérez Vejo, *Repúblicas urbanas en una monarquía imperial*, 2018, Bogotá, Crítica-Universidad Nacional de Colombia. Instituto de Estudios Urbanos.

señor de ese estado. Este era el caso de todos los estados que constituían la Corona de Aragón, dentro y fuera de la Península Ibérica, así como los correspondientes al Círculo Borgoñón, también el ducado de Milán y en su momento la Corona de Portugal. En otra situación se encontraban las “uniones accesorias”. Se trataba de reinos o provincias que, anexados a otro, eran considerados jurídicamente como parte de él, de tal forma que sus habitantes tenían los mismos derechos y obligaciones ante el monarca. Justamente, explicaba el propio Solórzano Pereyra, ese era el caso de “las Indias” de Castilla, es decir, sus territorios en América.<sup>33</sup>

En otras palabras, todos los reinos que componían el Virreinato de Nueva España eran “uniones accesorias” de Castilla. Eran vistas como una extensión y, por lo tanto, tenían que adoptar todas las instituciones castellanas. Esto implicaba que, aunque el rey estuviese representado —en las Reales Audiencias y en los virreyes—, los asuntos más importantes se manejaban desde la Corte de Madrid, por medio del Consejo de Indias.

Este organismo tenía su origen en el Consejo Real castellano, en el que solía reunirse un grupo de colaboradores del rey. Desde el reinado de los Reyes Católicos hubo que crear distintos cuerpos de este tipo, a

<sup>33</sup> “Que en virtud desta unión, o incorporación, aun se pudiera, y puede fundar y pretender que el Imperio de las Indias, y por el consiguiente Consejo que las gobierna, es parte del de Castilla, y ha de gozar de sus mismas preeminencias y antigüedad; en especial habiéndose hecho, como se hizo esta unión accesoriamente. De que resulta, que las Indias se gobiernan por las leyes, derechos y fueros de Castilla, y se juzgan y tienen por una misma Corona. Lo cual no sucede así en los reinos de Aragón, Nápoles, Sicilia y Portugal y Estados de Milán, Flandes y otros que se unieron y agregaron, quedándose en el ser que tenían, o como los doctores dicen: *AEQUE PRINCIPALITER*; porque en tal caso, cada uno se juzga por diverso, y conserva sus leyes y privilegios.” Juan de Solórzano Pereyra, “Memorial y discurso de las razones que se ofrecen para que el Real y Supremo Consejo de las Indias deba preceder en todos los actos públicos al que llaman de Flandes (1629)”, en *Obras varias posthumas del doctor ...*, 1776, Madrid, Imprenta Real de la Gazeta, pp. 188-189; véase también del mismo autor, *Política Indiana*, t. II, lib. IV, cap. XIX, §§ 36-37, p. 169; y Elliott, *op. cit.*, pp. 52-53; es importante recordar que Juan de Solórzano Pereyra comenzó una recopilación de las leyes referentes al mundo indiano, que continuaría Antonio de León Pinelo. El proyecto no se materializó sino hasta 1680, cuando fue publicada la obra *Recopilación de leyes de los reinos de las Indias*; al respecto, véase Rafael Altamira, “El primer proyecto de recopilación de Indias, hecho por D. Juan De Solórzano Pereyra”, *Bulletin Hispanique*, 42/2 (1940), pp. 97-122; para profundizar en la situación de los territorios americanos desde el punto de vista de la historia del derecho, véase Francisco de Icaza Dufour, *Plus ultra. La monarquía católica en Indias 1492-1898*, 2016, México, Porrúa-Escuela Libre de Derecho.

fin de atender las necesidades de los monarcas. Cuando subió al trono su nieto Carlos de Habsburgo, se vio en la necesidad de dividir el Consejo de Castilla y creó, en 1519, una sección dedicada exclusivamente a los dominios en América, que hacia 1524 se convirtió en una institución aparte. Actuaba en nombre del rey y otorgaba nombramientos para cargos importantes, además de que expedía reales cédulas y reales órdenes para resolver los problemas generales que se presentaban en las Indias. Era un órgano legislativo, administrativo y último tribunal ante el cual se podía apelar una sentencia dictada en América. Sin embargo, al igual que ocurría con las Reales Audiencias, el monarca tenía siempre la última palabra. Cabe decir también que a medida que esa entelequia que fueron las Indias aumentaba de tamaño —respecto al territorio dominado— y, por lo tanto, de importancia, también aumentaban los funcionarios reales del Consejo de Indias y adquiría más relevancia.

Ahora bien, el Consejo de Indias tuvo otro antecedente cuyas competencias fueron más específicas: la Casa de Contratación establecida en Sevilla en 1503, cuya existencia se prolongó hasta 1790. Se trata de una institución cuya principal función era, en principio, como su nombre lo indica, regular los “tratos y contratos”, es decir, el comercio entre la Corona castellana y sus posesiones en América, lo que se llamó la Carrera de Indias.

## Nueva España en la Carrera de Indias

*Y aunque no es hasta el siglo XVIII cuando los españoles llaman, sin eufemismo, colonias a sus territorios de América, a semejanza de lo que holandeses, ingleses y franceses hicieran con las suyas, de lo que no hay lugar a dudas es que, desde el primer momento, como negocio colonial fue concebido y organizado el tráfico indiano.*

ANTONIO-MIGUEL BERNAL<sup>34</sup>

Efectivamente, como afirma Antonio-Miguel Bernal, desde que Cristóbal Colón realizó su primera expedición en 1492, uno de los temas discutidos con los Reyes Católicos fue el comercio con las Indias. Recordemos que

<sup>34</sup> Antonio-Miguel Bernal, *op. cit.*, p. 100.

el proyecto colombino tuvo lugar en un contexto de expansión atlántica, iniciada desde principios del siglo XV por dos Coronas ibéricas, Portugal y Castilla, las cuales habían entrado en pugna por la conquista de las islas Canarias.

Portugal había hecho bastantes adelantos en la exploración de la costa occidental africana. La expansión castellana y portuguesa sobre América y Asia tuvo lugar en un momento en que los adelantos tecnológicos en la navegación impulsaron la exploración de nuevos territorios por parte de distintos pueblos. La hazaña de Colón sirvió como un acelerador para la creación de lo que hoy llaman algunos autores una “primera era global”.<sup>35</sup>

El tráfico de mercancías y de hombres desde la Península Ibérica hacia el Nuevo Mundo comenzó con el primer viaje de Cristóbal Colón, en 1492. Poco después, en 1495, una ordenanza “concedió a todos los súbditos de Castilla la facultad de ir a América para establecerse, explotar o ejercer el comercio”.<sup>36</sup> Para regular ese trasiego se creó en 1503 la Casa de Contratación, con sede en Sevilla, que tenía su propia Real Audiencia (aunque no fue chancillería). No solamente se hacía cargo de cuestiones mercantiles, sino que en un principio se encargó de todo lo referente a las tierras recién descubiertas, hasta que se constituyó el Consejo de Indias. Hasta finales del siglo XVIII, la Casa fue la encargada de otorgar las licencias para pasar al Nuevo Mundo. Más tarde se formó también el Consulado de Cargadores a Indias, que fungió como tribunal mercantil de primera instancia para dirimir los pleitos entre los comerciantes transatlánticos y funcionaba a la vez como gremio de mercaderes ante la Corona.<sup>37</sup>

A la ruta marítima entre la Península Ibérica y las posesiones en América, así como al tráfico de mercancías y de hombres, se le ha llamado *Carrera de Indias*. La Carrera funcionaba a partir del monopolio de

<sup>35</sup> David Alonso García, *Mercados y mercaderes en los siglos XVI y XVII*, 2016, Madrid, Síntesis, pp. 9-17.

<sup>36</sup> Clarence H. Haring, *Comercio y navegación entre España y las Indias en la época de los Habsburgos*, 1939, México, FCE, trad. de Emma Salinas, p. 5.

<sup>37</sup> Conviene recordar que, a partir de 1717, la Casa de Contratación y el Consulado de Cargadores a Indias se trasladaron a Cádiz. Manuel Bustos Rodríguez, *El Consulado de cargadores a Indias en el siglo XVIII (1700-1830)*, 2017, Cádiz, Universidad de Cádiz, pp. 17-22.

algunos puertos. El único desde el que se podía tener comunicación con el Nuevo Mundo desde Europa era Sevilla, de ahí que fuese la sede de la Casa de Contratación. A partir de 1543 se estableció, además, que el tránsito debía de hacerse por medio de flotas, es decir, convoyes de barcos que viajaban juntos para prevenir ataques de potencias enemigas o de piratas y corsarios. Los navíos debían zarpar desde el puerto hispalense, surcar las aguas del río Guadalquivir hasta llegar al océano Atlántico y dirigirse a las islas Canarias. Ahí hacían la primera escala antes de llegar a la isla de la Española, desde la cual algunos se desviaban a distintos puntos de las Antillas, para dirigirse a su destino final. En el continente solamente hubo dos puertos habilitados para tener comunicación con la metrópoli: Veracruz, para Nueva España, y Nombre de Dios (y después Portobelo) en el istmo de Panamá, para conectarse con el Cono Sur. Algunos navíos podían llegar también a Cartagena de Indias, dado que esa zona quedaba muy aislada del Virreinato del Perú.<sup>38</sup>

Los galeones que se dirigían al istmo de Panamá realizaban ahí mismo una feria con las mercancías cargadas, a la cual acudían los grandes comerciantes de Lima, la capital peruana. En el caso de Nueva España, las condiciones climatológicas y de salubridad de Veracruz obligaban a que las ferias de las flotas se realizaran en Ciudad de México, situación que prevaleció hasta el siglo XVIII, cuando comenzaron a realizarse en Xalapa. No obstante, Nueva España tenía un lugar especial en esa Carrera de Indias.

Cuando Cristóbal Colón y sus hombres zarparon de Puerto de Palos en 1492, se pretendía con ese viaje trazar una nueva ruta marítima a la zona de la especiería, es decir, las islas Molucas. Pese a haber topado con un continente cuya existencia se desconocía, la Corona castellana no renunció al proyecto original. Así pues, de forma paralela a la conquista de Hernán Cortés del territorio que después se convertiría en Nueva España, la famosa expedición de Fernando de Magallanes, tras pasar del océano Atlántico al Pacífico a través del estrecho que lleva su nombre, llegó a las islas Filipinas. Sin embargo, los intentos caste-

<sup>38</sup> Sergio M. Rodríguez Lorenzo, *La Carrera de Indias (la ruta, los hombres, las mercancías)*, 2015, Santander, La Huerta Grande-Robinson Librería Náutica, pp. 13-32.

llanos de conquista y poblamiento de Asia no se concretaron sino hasta décadas después. La existencia de Nueva España sería un factor determinante para la presencia castellana en el Extremo Oriente, pues a finales de 1564 zarpó de las costas del actual Jalisco una expedición a cargo de Miguel López de Legazpi. Al año siguiente, uno de sus más experimentados miembros, Andrés de Urdaneta, encontró una corriente marítima que facilitaba el tornaviaje a la parte septentrional del continente americano, y tras ciento treinta días de navegación, el 8 de octubre de 1565 arribó a la bahía de Acapulco.<sup>39</sup>

A partir de entonces, un galeón proveniente de Filipinas realizó una travesía con mercaderes españoles residentes en Manila. Se llegaba a Acapulco, único puerto americano con el que podían comerciar los habitantes de Filipinas, en el cual se realizaba una feria a la que acudían mercaderes de Ciudad de México y más tarde también de Lima. De esa manera, Nueva España funcionó como puente entre la metrópoli y sus posesiones en el continente asiático. Además, también hubo comercio entre el reino de Nueva España y otros territorios de la monarquía hispánica en América, tales como el reino de Guatemala, y el mismo Virreinato del Perú, aunque estuvo suspendido este último por espacio de aproximadamente un siglo, hasta que fue rehabilitado en el siglo XVIII.

Nueva España tuvo una posición geográfica estratégica en la monarquía hispánica. Además, los principales mercaderes del Virreinato, quienes operaban desde la capital, tuvieron otra fuente de abastecimiento de productos, además de Veracruz, lo cual les dio una situación ventajosa y el control del comercio novohispano. Todo esto, aunado a una serie de circunstancias políticas, económicas y sociales tanto en Europa como en diversas regiones del Virreinato, provocó que durante siglo y medio algunos grupos, como los mercaderes, gozaran de una relativa autonomía, que más tarde se vería amenazada por los reyes Borbones.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> Carmen Yuste López, *Emporios transpacíficos. Comerciantes mexicanos en Manila 1710-1815*, 2007, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 21-41.

<sup>40</sup> Carmen Yuste postula que el comercio transpacífico significó para la monarquía hispánica “una alternativa intercolonial”. *Loc. cit.* Sobre la relativa autonomía novohispana, véase, de la misma autora, “Autonomía novohispana y reformismo borbón”, en Carmen Yuste (coord.), *La diversidad del siglo XVIII novohispano*, 2000, México, UNAM-Instituto de Investigaciones

En todos estos casos de comercio transatlántico o transpacífico, los compradores eran principalmente peninsulares y criollos que habitaban Hispanoamérica. Los residentes en la Península Ibérica y Manila que viajaban a América esperaban adquirir materias primas, pero el principal objetivo eran los metales preciosos que producían las minas del Perú y de Nueva España. En los siglos XVI y XVII Perú envió más minerales a Europa, de ahí que haya tenido durante esa época mayor importancia económica. Para el siglo siguiente la situación había cambiado y Nueva España era la principal productora de plata.

## Los pobladores españoles

*Como a mí me convenga buscar toda la buena orden que sea posible para que estas tierras se pueblen, y los españoles pobladores y los naturales de ellas se conserven y perpetúen, y nuestra santa fe en todo se arraigue*

HERNÁN CORTÉS<sup>41</sup>

En 1524, Hernán Cortés quería que Nueva España estuviese habitada no solamente por la población autóctona, sino que llegasen más españoles. Esto demuestra que concebía al nuevo reino de la monarquía como una entidad en la que necesariamente debían residir también familias castellanas. Su idea era que Nueva España tuviese un poblamiento definitivo y que fuese una *colonia* de Castilla, en el sentido en que se entendía en la época.<sup>42</sup> Por ello, antes de partir a su fatídica expedición

Históricas, pp. 147-162. Sobre el comercio entre las distintas regiones hispanoamericanas, véase Matilde Souto Mantecón, “El renacimiento de la historia del comercio colonial: estudios de caso y visiones comparativas”, en Virginia Guedea y Leonor Ludlow (coords.), *El historiador frente a la historia. Historia económica en México*, 2003, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 35-45.

<sup>41</sup> Hernán Cortés, “Cuarta carta de relación”, México, 15 de octubre de 1524, en *Cartas de relación*, p. 259.

<sup>42</sup> “COLONIA, es puebla o término de tierra que se ha poblado de gente extranjera, sacada de la ciudad, que es señora de aquel territorio, o llevada de otra parte. También se llamaban colonias las que pobladas de sus antiguos moradores les había el pueblo romano dado los privilegios de tales. [...] En España hubo muchos pueblos que fueron colonias de romanos.” Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española*, 1611, Madrid, Luis Sánchez,

a las Hibueras dictó ordenanzas de poblamiento. Más tarde, al dar cuentas al emperador Carlos V, advierte que “de algunas de ellas los españoles que en estas partes residen no están muy satisfechos, en especial de aquellas que los obligan a arraigarse en la tierra; porque todos, o los más, tienen pensamientos de se haber con estas tierras como se ha habido con las islas que antes se poblaron [las Antillas mayores], que es esquilmarlas y destruirlas, y después dejarlas”.<sup>43</sup>

Así pues, Cortés estaba interesado en que los españoles que estaban con él permanecieran y se asentaran definitivamente en Nueva España y no buscaran solo el enriquecimiento rápido para volver a su tierra. Por eso añadía, “y porque me parece que sería muy gran culpa a los que de lo pasado tenemos experiencia, no remediar lo presente y por venir, proveyendo en aquellas cosas por donde nos es notorio haberse perdido las dichas islas, mayormente siendo esta tierra [...] de tanta grandeza y nobleza, y donde tanto Dios Nuestro Señor puede ser servido y las reales rentas de vuestra majestad acrecentadas suplico a vuestra majestad las mande mirar”.<sup>44</sup>

En estas últimas líneas Cortés alude a los problemas que se habían presentado en las Antillas, en las que la población aborigen fue exterminada y dejó de haber mano de obra barata o gratuita para los españoles, debido a su codicia desmedida y su falta de apego al lugar. Cortés obli-

---

p. 448. Consultado en <ntlle.rae.es>. Respecto a la idea de poblamiento definitivo, véase Martínez, *Hernán Cortés*, p. 270. Ricardo Levene (*Las Indias no eran colonias*, 1951, Madrid, Espasa-Calpe) sostiene desde un punto de vista estrictamente jurídico que los territorios españoles en América no eran considerados “colonias” en la legislación india de los siglos XVI y XVII, e incluso ni siquiera en la del XVIII. No obstante, en las leyes promulgadas en esos tres siglos sí utilizaba el término “Indias”, de manera genérica, para referirse a las posesiones en América y Asia, las cuales eran, en estricto sentido, uniones accesorias de Castilla, es decir, no se trataba tampoco de reinos autónomos. Por otro lado, si confrontamos esas aseveraciones con la historiografía de los distintos territorios de la monarquía católica en el Nuevo Mundo, podemos observar que en la práctica sí funcionaron como colonias, tanto en la forma como se fueron poblando de españoles (aunque no se les llamase “colonos”, sino “pobladores”), como en la relación económica que tenían con su metrópoli (exportadoras de materias primas y compradoras de bienes cuya producción tenían prohibida). Además, sí existen obras del siglo XVIII en la que algunos autores se refieren al Nuevo Mundo como “nuestras colonias”. Véase, por ejemplo, la obra de Antonio de Capmany y de Monpalau, *Apéndice a las costumbres marítimas del libro del Consulado*, 1791, Madrid, Imprenta de Sancha, p. 223.

<sup>43</sup> Cortés, Cuarta carta de relación, pp. 259-260.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 260.

gaba a sus subordinados que habían sido agraciados por él con encomiendas de indios, a permanecer un mínimo de ocho años en Nueva España, que los casados trajesen a sus esposas en un lapso de año y medio y los solteros contrajesen nupcias en el mismo plazo. Por su parte, él hizo lo mismo, como lo constata el hecho de la presencia y muerte de su primera esposa en Coyoacán ese año. Además, cuando emprendió la expedición a las Hibueras, se quedaron en Ciudad de México numerosos primos suyos que habían venido después de la caída de Tenochtitlan, como los hermanos Rodrigo y Pedro de Paz. Por si fuera poco, tras su viaje a España de 1528 a 1530, Cortés volvió a Nueva España con una comitiva de cuatrocientas personas, seguramente muchos de ellos parientes y paisanos extremeños, además de su propia madre y su nueva esposa. Cabe decir al respecto que desde 1524 uno de sus últimos actos como gobernador fue expedir un arancel que gravaba las mercancías que circulaban en el camino entre México y Veracruz, lo cual nos habla de la temprana inserción del nuevo reino en la Carrera de Indias, gracias a la existencia de compradores españoles.<sup>45</sup>

102

Aquellos que se quedaron en Nueva España recibieron también a otros familiares y vecinos de la Corona de Castilla, y así comenzó el flujo migratorio de españoles peninsulares hacia Nueva España, que continuó hasta bien entrado el siglo XX. Los recién llegados llamaban luego a otros deudos y paisanos, de tal manera que la corriente de migración siguió redes familiares y de paisanaje que en ocasiones estaban tendidas a lo largo del Virreinato y a ambos lados del Atlántico y a veces del Pacífico. Los pobladores, como se les llamó en su época, podían dedicarse a las más diversas actividades: sastres, zapateros, talabarteros, carpinteros, etc. Muchos llegaron también como cargadores, es decir, comerciantes de la Carrera de Indias, los cuales, al encontrar mejores oportunidades y al insertarse en una familia ya asentada, decidían quedarse.

De acuerdo con la reglamentación de la Casa de Contratación, solamente a los vasallos de la Corona de Castilla se les concedía licencia para pasar a Indias. Sin embargo, llegaron a internarse legalmente en

<sup>45</sup> Martínez, *Hernán Cortés*, pp. 264-266, 269-271, 303-307, 364-366.

el Nuevo Mundo súbditos de la monarquía católica que no eran castellanos, como aragoneses, flamencos, napolitanos, etc. También se puede constatar la presencia en Nueva España de vecinos provenientes de Estados alemanes o del reino de Francia o de la República de Génova. No obstante, se trata de excepciones, y buscaron, tal como lo hacían en la Península Ibérica, insertarse en la sociedad local.

Si durante los siglos XVI y XVII la mayor parte de los inmigrantes peninsulares a Nueva España procedía de Andalucía y Extremadura, para el último siglo del virreinato la mayoría eran oriundos del norte de la Península Ibérica: navarros vascos, cántabros, asturianos y gallegos. En parte esto se debía a que la Casa de Contratación fue haciendo más estrictos los requisitos de las licencias para pasar a Indias, como demostrar “limpieza de sangre”, es decir, no ser descendiente de judíos, musulmanes ni gitanos.

Aunque la población española siempre fue minoritaria en el territorio del Virreinato, en las ciudades y villas fundadas específicamente para españoles tuvieron mucha presencia. Por otra parte, fue inevitable la convivencia de los europeos con otros grupos, como los indígenas, los esclavos traídos de África para las labores más pesadas y algunos inmigrantes asiáticos, y hubo uniones, matrimoniales o ilegítimas, entre los distintos sectores de la población, lo que se conoce como mestizos y castas. De acuerdo con los libros parroquiales en los que se registraban los bautizos, hubo tres categorías jurídicas para los nacidos en Nueva España: españoles, indios y negros, mestizos y castas. La pertenencia a una implicaba distintos derechos y obligaciones. Con todo, no se trató de un sistema tan rígido como podría pensarse.

Un ejemplo es el caso documentado de Miguel Montero, barretero que trabajaba en el real minero de Santa Rosa de Cusihiuriachi. A veces se presentaba como “coyote natural de la ciudad de México”, mientras que otros decían que era “indio natural de Tepeji”.<sup>46</sup> Así, los vasallos novohispanos constituyeron una población sumamente heterogénea, con muchas diferencias culturales. Pero compartían todos un mismo soberano y la misma religión católica.

<sup>46</sup>Bernd Hausberger, “La vida en el noroeste. Misiones jesuitas, pueblos y reales de minas”, en Gonzalbo Aizpuru (dir.), *op. cit.*, vol. I, p. 447.

## La Iglesia católica en Nueva España

*Era la Iglesia, y no la fuerza militar, la que conservaba la paz en la Nueva España, y la que unía a las diversas razas de la colonia en una sola grey de fieles.*

DAVID BRADING<sup>47</sup>

A lo largo de tres siglos, la fe cristiana fue el principal punto de unión entre los habitantes del Virreinato novohispano. La incorporación de los indígenas a la Iglesia fue el principal factor de legitimización de la exploración y conquista de otros territorios y pueblos allende los mares. La evangelización del Nuevo Mundo fue, en gran medida, heredera de la guerra de Reconquista contra los musulmanes en la Península Ibérica, considerada en su época como una “guerra santa”,<sup>48</sup> aunque nunca se atrevieron los castellanos a llamarle así al proceso que tenía lugar en América.

A consecuencia de lo anterior, desde el reinado de los Reyes Católicos los monarcas ibéricos acumularon una serie de prerrogativas para el nombramiento de autoridades eclesiásticas y de recaudación y administración de bienes económicos en sus dominios en Europa y en América. A ello se le conoce como *regio patronato*, que en el caso americano llegó a llamarse *regio vicariato*, puesto que el soberano fungía como vicario del Papa en el Nuevo Mundo. Se trata sobre todo de un proceso que se dio desde finales del siglo XV hasta su culmen en el XVIII. Gracias a ello, los soberanos de la monarquía hispánica lograron tener gran poder sobre los clérigos, lo cual se acentuaba aún más en los territorios del Nuevo Mundo.<sup>49</sup>

<sup>47</sup>David. A. Brading, *Mineros y comerciantes en el México borbónico (1763-1810)*, 1975, Madrid, FCE, trad. de Roberto Gómez Ciriza, p. 46.

<sup>48</sup>Ron Barkai, *El enemigo en el espejo: cristianos y musulmanes en la España medieval*, 1984, Madrid, Rialp, pp. 59 y ss.

<sup>49</sup>Ángel Fernández Collado resume el proceso con elocuentes palabras: “En 1486, Inocencio VIII otorgó la bula *Ortodoxae fidei*, por la que los Reyes Católicos obtuvieron el derecho de presentación o súplica de los candidatos a los obispados hispanos. En 1501, la bula *Eximiae devotionis sinceritas* de Alejandro VI, estableció el patronato universal sobre los reinos de Granada y Canarias, ampliado por Julio II para las Indias en 1508 con la bula *Universalis ecclesia regiminis*. El mismo año, este papa, con el breve *Eximiae devotionis affectus* otorgó a la Corona los diezmos de metales y piedras preciosas hallados en América y, en 1510, con la

Así, desde los inicios de la expansión castellana en territorio americano hubo clérigos cuya principal función, además de proporcionar auxilio espiritual a los españoles, era evangelizar a los indígenas. La población que encontraron en Mesoamérica era muy distinta a la de las islas Antillas. Lo constataron pronto los conquistadores y, a partir de las primeras *Cartas de relación* de Cortés, se enteraron también el emperador y sus allegados. Así, el propio soberano escribió al inventor de Nueva España:

Y que principalmente tengáis grandísimo cuidado y vigilancia de que los indios naturales de esa tierra sean industriados e doctrinados, para que vengan en conocimiento de nuestra Santa Fe Católica, atrayéndolos para ello por todas las buenas mañas e buenos tratamientos que convenga, pues, a Dios Gracias, según vuestras *Relaciones*, tienen más habilidad y capacidad para que se haga en ellos fruto y se salven, que los indios de las otras partes que hasta agora se han visto, porque este es mi principal deseo e intención, y en ninguna cosa me podéis tanto servir.<sup>50</sup>

En estas palabras del emperador vemos, por una parte, que el propio Cortés había percibido un grado de civilización más avanzado en los indígenas mesoamericanos, respecto de los que había conocido en

---

bula *Romanus Pontifex* concedió las tercias reales del resto de los diezmos. Unos años después, en 1518, el papa León X con la bula *Sacro apostolatus ministerio* permitió a la Monarquía dirigir la evangelización y establecer los límites de las diócesis americanas, labor que se canalizó a través de Consejo de Indias. En la Península [Ibérica], mediante la bula *Eximiae devotionis affectus*, de 1523, se extendió el derecho de presentación a todas las abadías y prelacías. Sería más tarde, en el siglo XVII, cuando las aspiraciones monárquicas, alejadas ya de la profunda conciencia católica de los inicios del Patronato, se verían colmadas. Los Borbones interpretaron el Patronato Regio como un derecho inherente a la soberanía y no como una gracia pontificia. El concordato de 1753 con Benedicto XIV constituyó una ratificación de dicho derecho y supuso la implantación del patronato universal en los reinos peninsulares, reservando al rey en nombramiento de todas las dignidades eclesiásticas, mayores y menores. Además, en 1762, se impuso el *pase regio* o *exequatúr*, que impedía publicar cualquier documento papal que no hubiera recibido el *placet* real.” *Historia de la Iglesia en España*, 2007, Toledo, Instituto Teológico San Ildefonso, p. 35; María Teresa Álvarez Icaza Longoria, *La secularización de doctrinas y misiones en el arzobispado de México 1749-1789*, 2015, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 23-30.

<sup>50</sup>Documento 26, “Carta de Carlos V a Hernán Cortés en que le da instrucciones para el gobierno de Nueva España y le anuncia el envío de oficiales reales”, Valladolid, 15 de octubre de 1522. En Martínez (comp.), *Documentos cortesianos*, pp. 254-256.

las Antillas, y al mismo tiempo, una profunda preocupación por parte del monarca en la conversión de sus súbditos recién adquiridos y los que se sumaran en el futuro. La empresa de la conquista del Nuevo Mundo iba a la par que la de su introducción a la Iglesia.<sup>51</sup>

No hay que perder de vista las inquietudes religiosas de los pensadores de la época. Desde la segunda mitad del siglo XII había surgido en la Europa cristiana una profunda preocupación por el Juicio Final, la salvación del alma y la actitud de clérigos y laicos ante la pobreza y la riqueza, así como qué tanto se apegaba a los preceptos del Evangelio. En ese contexto debemos comprender el surgimiento y auge de las órdenes mendicantes, la prerreforma católica en la Península Ibérica e incluso los movimientos reformistas del siglo XVI y la consecuente Contrarreforma, cuyo mayor logro fue el Concilio de Trento. Hay que hacer uso de la imaginación histórica y pensar en cómo influyó en las sociedades europeas, y particularmente las ibéricas, el hecho de haberse topado con el Nuevo Mundo.<sup>52</sup>

Luis Weckmann demostró que en el imaginario de los conquistadores estaban presentes reminiscencias de leyendas medievales: las Amazonas, la isla mítica de California, las Siete Ciudades de Cibola o El Dorado; al mismo tiempo, no dejaban de ser católicos. Además, en el pensamiento de algunos clérigos, sobre todo regulares, había ideas escatológicas acerca de una total evangelización de todo el orbe, previa al Juicio Final, cuando se cumplirían las promesas de Jesucristo, y que, por ende, la Divina Providencia había puesto frente a ellos un continente aún no explorado y sus habitantes, para que cumplieran su misión

<sup>51</sup> En este caso, el concepto de Iglesia no se limita a los clérigos, sino también a toda la comunidad de fieles que profesan la fe católica que, de acuerdo con la doctrina, constituye en sí misma el cuerpo místico de Jesucristo y tiene tres estados: la Iglesia Triunfante, compuesta por todos aquellos fieles difuntos que ya gozan de la gloria celestial; la Iglesia Purgante, constituida por los católicos cuyas almas se encuentran aún purgando los pecados capitales en el purgatorio; y la Iglesia Militante, que agrupa a todos los creyentes que se encuentran con vida.

<sup>52</sup> Elsa Cecilia Frost, *La historia de Dios en las Indias. Visión franciscana del Nuevo Mundo*, 2002, México, Tusquets, pp. 88 y ss.; de la misma autora “Toribio de Benavente, llamado Motolinía”, en Juan A. Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, vol. II, “La creación de una imagen propia. La tradición española”, t. 2, 2012, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 767-794; María de Lourdes Ibarra Herrerías, “Jerónimo de Mendieta”; y “Juan de Torquemada”, en Ortega y Medina y Camelo, *op. cit.*, vol. II, t. 2, pp. 795-826 y 827-851; Weckmann, *op. cit.*, pp. 215-222.

de ofrecer la salvación a millones de almas presas de una confusión provocada por el mismísimo Satanás.<sup>53</sup> Para las fechas en que los castellanos llegaron al litoral de nuestro actual país, el propio Carlos de Habsburgo debe haber pensado de manera muy similar a los religiosos. Baste recordar sus esfuerzos para combatir el reformismo protestante en los territorios en que era soberano y su lucha contra el islámico Imperio Otomano.

Cuando los conquistadores lograban que los *tlatoque*<sup>54</sup> indígenas se sometieran como vasallos al rey de Castilla y León, dicho acto incluía como requisito el bautismo. Desde el punto de vista de los europeos, los naturales de la tierra estaban recibiendo un sacramento mediante el cual se convertían en cristianos. Evidentemente, para los mesoamericanos la ceremonia implicaba solamente parte de los requisitos para la alianza con los hombres venidos del mar.<sup>55</sup> No obstante, desde que los Reyes Católicos fueron agraciados por Alejandro VI con la bula *Inter Coetera*, de mayo de 1493, el pontífice los instó a promover la conversión de los indígenas de los territorios recién encontrados:

Os requerimos atentamente a que prosigáis de este modo esta expedición y que con el ánimo embargado de celo por la fe ortodoxa queráis y debáis persuadir al pueblo que habita en dichas islas a abrazar la profesión cristiana sin que os espanten en ningún tiempo ni los trabajos ni los peligros, con la firme esperanza y con la confianza de que Dios omnipotente acompañará felizmente vuestro intento.<sup>56</sup>

Ante este requerimiento del Papa, y a fin de llevarlo a cabo, tanto los Reyes Católicos como su nieto Carlos facilitaron que viajaran a América clérigos regulares, pertenecientes a órdenes mendicantes, expertos

<sup>53</sup> Frost, *La historia de Dios*, pp. 88 y ss., y “Toribio de Benavente”, pp. 767-794; Ibarra Herrerías, “Jerónimo de Mendieta”, pp. 795-826, y “Juan de Torquemada”, pp. 827-851; Weckmann, *op. cit.*, pp. 48-58, 163-222. Julia Sierra Moncayo, retomando una idea de Luis Villoro, insistió en las distintas formas como se ha visto a los indígenas desde el siglo XVI hasta nuestros días. Julia Sierra Moncayo, “México antes de México”, en *Historia socio-política de México*, vol. I, 2018, México, ITAM-Departamento Académico de Estudios Generales, pp. 78-81; Joseph Pérez, *Carlos V*, 2004, Madrid, ABC, pp. 59-74.

<sup>54</sup> Es el plural de la voz nahua *tlatoani*.

<sup>55</sup> Pablo Escalante Gonzalbo y Antonio Rubial García, “Los pueblos, los conventos y la liturgia”, en Pilar Gonzalbo Aizpuru (dir.), *op. cit.*, vol. I, pp. 377-379.

<sup>56</sup> Bula *Inter Coetera*, 3 de mayo de 1493.

en la predicación de la religión católica, la evangelización y la educación.<sup>57</sup> Eran los religiosos que se necesitaban para convertir a los autóctonos americanos en católicos. Entre ellos estaba también el célebre dominico Antón de Montesinos, cuyas acusaciones sobre los abusos de que eran víctimas los indígenas propiciaron la primera legislación relativa al tratamiento que debía darse a los naturales de las islas Antillas. No obstante, también se instauró en el archipiélago la institución de la encomienda, un mecanismo mediante el cual los indígenas debían pagar tributo en especie, además de prestar su fuerza de trabajo, a cambio de su adoctrinamiento en la fe cristiana. Como eran asignados a diferentes españoles, se le llamó también en sus inicios “repartimiento”.<sup>58</sup>

En el caso de Nueva España, fue el propio Cortés quien instituyó la encomienda en Nueva España, a partir de su experiencia antillana, a fin de retener a la población española en el nuevo reino. Los beneficiarios fueron él mismo y el resto de los conquistadores, a los cuales les fueron repartidos indígenas en distinto número, de los cuales recibirían tributo y fuerza laboral. En el territorio mesoamericano, este proceso se facilitó al adaptar el sistema político preexistente. Así, cada señorío o *altepetl* se convirtió en una “doctrina” religiosa, para evangelizar a los vecinos,

<sup>57</sup> Los miembros del clero se dividen en dos ramas: el clero regular y el secular. El primero está compuesto por sacerdotes que viven en comunidad, dentro de una Orden religiosa (a veces llamadas entre los católicos ‘religiones’) y bajo una regla, como la de San Francisco de Asís, San Agustín de Hipona, Santo Domingo de Guzmán, San Ignacio de Loyola, San Benito, etc. En cambio, los miembros del clero secular (comúnmente llamados diocesanos) no están adscritos a ninguna de las Órdenes, ni se ven obligados a cumplir ninguna regla. Además, pueden poseer bienes materiales y la obediencia que deben a su superior no implica renuncia a la voluntad propia; no obstante, se encuentran dentro de una *jerarquía de jurisdicción* o sea, la jerarquía eclesiástica (Papa, cardenales, obispos, presbíteros, etc.). La principal función es realizar una labor *pastoral*, es decir, guiar a los laicos, a fin de que estos últimos lleven una vida acorde a las normas cristianas. De ahí el nombre de secular (*saeculum* o sea, *siglo*), porque viven en el *mundo*; en contraposición a los clérigos regulares que viven en el *claustr*, es decir, aislados de la sociedad. No obstante, los miembros de las Órdenes mendicantes tienen un estilo de vida mixto, en el que sí se sigue una regla (por ello son clérigos regulares, pero tienen también una vida activa, dentro de la cual sus principales actividades son la predicación, la evangelización y la educación. Por esto se recurrió a los regulares para incorporar a los indígenas americanos a la Iglesia católica. Empero, muchos de ellos ocuparon cargos dentro de la Jerarquía eclesiástica, ante la ausencia de seculares.

<sup>58</sup> El 27 de diciembre de 1512 Fernando el Católico sancionó las Leyes de Burgos o Reales ordenanzas dadas para el buen regimiento y tratamiento de los indios, adicionadas en Valladolid el siguiente año. Carmen Mena García, “Don Fernando el Católico o ‘Señor de las Indias del Mar Océano’”, *Revista de Indias*, LXXVIII/272 (2018), pp. 33-38; Weckmann, *op. cit.*, pp. 341-342.

la cual se *encomendaba* a un conquistador (*encomendero*), quien se encargaría de velar por el bienestar espiritual de sus indios *encomendados*, con la ayuda de un religioso.<sup>59</sup>

La presencia de clérigos comenzó con la llegada de Cortés, de tal suerte que él fue también promotor de la llamada “conquista espiritual”. En un principio se contaban con los dedos de una mano, pero para 1524 había ya quince misioneros franciscanos en Nueva España. Aun así, el propio conquistador extremeño solicitó a su rey el envío de más frailes de la orden, así como de la de Santo Domingo, para catequizar a los naturales. Los primeros franciscanos del nuevo reino arribaron en 1526 y en 1533 llegaron los agustinos. Poco después comenzaron a llegar miembros de otras órdenes, como mercedarios, carmelitas, jesuitas.<sup>60</sup>

Durante el mismo siglo XVI arribaron también curas seculares, principalmente para atender las necesidades espirituales de la población española. Así se fue estableciendo en Nueva España la jerarquía eclesiástica, con sus respectivas parroquias y diócesis como la de Tlaxcala (1525-1526), México (1530), Antequera (1535), Michoacán (1536), etc. A algunos religiosos les fueron asignadas doctrinas indígenas; de igual manera, muchas órdenes de regulares llegaron a tener enorme influencia entre muchos españoles, y aunque predominaron los mendicantes, puesto que lo que más hacía falta eran evangelizadores activos, se puede constatar la presencia de una orden monacal, la de San Benito. Poco después se despertó una rivalidad entre los curas seculares y los religiosos regulares, que se acentuó al paso del tiempo.<sup>61</sup>

<sup>59</sup> La encomienda era una concesión real distinta de las mercedes de tierra. Por otra parte, los repartimientos que se hicieron de indios encomendados en el siglo XVI no deben confundirse con el servicio por *repartimiento*, que sustituyó a la encomienda como forma de explotación a la población indígena. Weckmann, *op. cit.*, pp. 341-343; Álvarez Icaza Longoria, *op. cit.*, pp. 10-14; García Martínez, *op. cit.*, pp. 179-185; Richard Konetzke, *América latina*, vol. II, 30a. ed., 2004, México, Siglo XXI, trad. de Pedro Scaron, pp. 160-176.

<sup>60</sup> García Martínez, *op. cit.*, pp. 196-201; Antonio Rubial García, “Las órdenes mendicantes evangelizadoras en Nueva España y sus cambios”, en Pilar Martínez López-Cano (coord.), *La Iglesia en Nueva España*, 2010, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 215-236; y *La evangelización de Mesoamérica*, 2002, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 5-8; Cortés, “Cuarta carta de relación”, pp. 257-258. Robert Ricard, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, 1947, México, Jus-Polis, trad. de Ángel María Garibay.

<sup>61</sup> Los religiosos de las órdenes monacales, a diferencia de los mendicantes, suelen dedicar su vida a la contemplación, alejados del mundo en sus monasterios. Una epidemia de la enfer-

Fueron los propios religiosos regulares quienes insistieron en que los españoles estuviesen separados de los indígenas, a fin de que los últimos no se contaminaran con los malos ejemplos que podían ver en los europeos. A partir de las ideas providencialistas ya mencionadas, estos evangelizadores creían en la posibilidad de hacer de los indígenas cristianos ejemplares. Así, pues, se dividió a la población en dos sectores: la “república de españoles” y la “república de indios”.<sup>62</sup>

## La Iglesia y la población autóctona de Nueva España

*Lo principal que siempre Su Majestad me ha mandado ha sido encargarme la cristiandad y buen tratamiento destes naturales; el medio por donde estas dos cosas yo he tratado han sido los religiosos, y desto me he ayudado para todo grandemente, y sin ellos puédesse hacer poco.*

VIRREY ANTONIO DE MENDOZA<sup>63</sup>

Cada doctrina religiosa establecida en un *altepeltl* o señorío sirvió para erigir también una pequeña entidad política que se le conoció en su momento como “pueblo de indios” o “república de indios”. En cada una

medad llamada por los indígenas *cocoliztli* dio lugar a que algunos devotos de la Virgen de Montserrat quisieran edificar un hospital y un santuario a esa advocación en la zona de Santa Fe, al poniente de la capital. Fue el origen del Curato de Montserrat de México, que se estableció en 1614 y duró hasta el 20 de enero de 1821, cuando el intendente de México ejecutó un decreto de las Cortes que sesionaban en Madrid y de su rey Fernando VII por el cual se suprimían las órdenes monásticas. Manuel Orozco y Berra, *Apéndice al Diccionario universal de historia y de geografía*, 1856, México, Imprenta de J. M. Andrade y F. Escalante, t. II (IX de la obra), pp. 863-870; García Martínez, *op. cit.*, pp. 196-199, 213-214; Álvarez Icaza Longoria, *op. cit.*, pp. 36 y ss.; véase también Sierra Moncayo y Sordo Cedeño, *op. cit.*, pp. 84-85. Para profundizar, véase el caso de los padres jesuitas y su conflicto con Monseñor Juan de Palafox, en María de Lourdes Ibarra Herrerías, “El conflicto entre Juan de Palafox y la Compañía de Jesús”, *Estudios*, 118 (2016), pp. 45-63.

<sup>62</sup>Entiéndase por “república” el significado de la época, es decir, comunidad. Sin embargo, en el caso de los indígenas podemos encontrar la palabra “república” en singular y en plural. En el primer caso se refiere a todos los indígenas de Nueva España; en el segundo, se hace alusión a los pueblos de indios. Frost, *La historia de Dios*, pp. 193-224 y “Toribio de Benavente...”, pp. 767-794. Ibarra Herrerías, “Jerónimo de Mendieta...”, pp. 795-826 y “Juan de Torquemada...”, pp. 827-851.

<sup>63</sup>Antonio de Mendoza, “Relación, apuntamientos y avisos que por mandado de S.M. di al Sr. D. Luis de Velasco, visorey, y gobernador y capitán general desta Nueva España”, en Anselmo de la Portilla (ed.), *Instrucciones que los virreyes de Nueva España dejaron a sus sucesores. Añádense algunas que los mismos trajeron de la Corte y otros documentos semejantes a las instrucciones*, 1873, México, Imprenta de Ignacio Escalante, t. I, pp. 9-49.

de las principales localidades la población autóctona fue obligada a participar en la construcción de un convento, dirigido por un prior, para que fuera el centro religioso de la gente de ese pueblo y lugares aledaños. Además, en torno a esos edificios se hacía la nueva traza para congregar a los habitantes de esos núcleos indígenas, por lo que a veces se les llamaba también *congregas* o *congregaciones*.<sup>64</sup>

Esto no quiere decir que no hubiera continuidades respecto a la época prehispánica. No debemos olvidar la estrategia cortesiana de conquistar sin destruir. Si bien se trasladó a América la institución castellana del municipio, y los pueblos de indios con mayor población acabaron convirtiéndose en eso, la conversión de los señoríos prehispánicos en repúblicas de indios o doctrinas implicaba también una continuidad con los tiempos anteriores. Cada una de estas poblaciones tenía tres autoridades: una indígena, conocida durante el periodo colonial como “cacique”, es decir, un *tlatoani*, elegido, al igual que los miembros del cabildo, entre los miembros de la nobleza local, con una duración de entre uno y dos años; otra española civil, que era el alcalde mayor o corregidor (dependiendo cada caso); y, por lo menos una española, pero religiosa, el doctriero. En el caso de las poblaciones menores, sus habitantes estaban su-peditados a la cabecera municipal para cuestiones civiles; para las religiosas, cada una era una “visita”, que regularmente tenía una pequeña iglesia con una habitación para el clérigo que viajara desde el convento para atender las necesidades espirituales de sus habitantes. En ocasiones, sobre todo en las primeras décadas de la presencia española, a falta de un funcionario de la Corona castellana, los clérigos llegaron a impartir justicia a nombre del rey en algunas de las doctrinas.<sup>65</sup> A medida que transcurrió el tiempo, fue desapareciendo la figura de los encomenderos.

Pero el papel de los clérigos no se limitó a la evangelización o a cubrir esa falta de autoridades civiles. La presencia de los religiosos

<sup>64</sup> Álvarez Icaza Longoria, *op. cit.*, pp. 10-14; Escalante Gonzalbo y Rubial García, “Los pueblos, los conventos”, pp. 367-390.

<sup>65</sup> Pablo Escalante Gonzalbo y Antonio Rubial García, “El ámbito civil, el orden y las personas”, en Gonzalbo Aizpuru (dir.), *op. cit.*, vol. I, pp. 413-441; Serge Gruzinski escribió una obra dedicada al proceso de occidentalización de los indígenas novohispanos, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, 1991, México, FCE, trad. de Jorge Ferreiro Santana.

entre los naturales fue crucial para el devenir de los grupos indígenas y su incorporación paulatina a la civilización occidental. Ellos introdujeron en las doctrinas novedades aparte de la fe católica. Los doctrieros realizaron obras como molinos, acueductos, canales hidráulicos y fuentes, construidas con tecnología moderna. Fueron también quienes trajeron a los antiguos *altepemeh* algunos productos agrícolas del Viejo Mundo, como duraznos, manzanos, higos, nueces, hortalizas, etc. Igualmente, enseñaron a los indígenas la crianza de animales como cerdos, ovejas, caballos. También les enseñaron a realizar oficios, como la fabricación de instrumentos musicales, de muebles, de textiles, calzado y otros. De igual manera, la vestimenta tradicional fue sustituida por otra que disminuía la desnudez de los indios.<sup>66</sup>

La presencia de los frailes también cambió muchos otros aspectos de la vida. Los indígenas tuvieron que asimilar una nueva religión. Los cronistas religiosos de la época relatan que los naturales acogían con entusiasmo a los evangelizadores y la fe cristiana. Para ellos, de momento, adoptar otro dios además de los que ya tenían no implicaba necesariamente una novedad. Además, el acto de bautizarse implicaba, para muchos, sellar una alianza con los españoles. No obstante, la labor de los evangelizadores fue ardua. Algunos sintieron una gran empatía con los autóctonos y los defendieron de los abusos de los conquistadores. Otros fueron más duros en su afán por cristianizar a los paganos.<sup>67</sup>

¿Cuánto tardaron los evangelizadores en lograr la conversión de todos los indígenas de Nueva España? Es imposible responder con precisión. Tenían que acabar no solamente con las creencias tradicionales, sino también con prácticas de la vida cotidiana, como por ejemplo, la poligamia entre los nobles. Los religiosos tuvieron que aplicar estrategias tales como enfocarse en adoctrinar a los niños, utilizar el teatro, establecer una liturgia y actividades paralitúrgicas que resultaran atractivas a los naturales, y también imponer castigos.<sup>68</sup> Sabemos que han aparecido ídolos prehispánicos dentro de figuras cristianas. Además,

66 Pablo Escalante Gonzalbo y Antonio Rubial García, “La educación y el cambio tecnológico”, en Gonzalbo Aizpuru (dir.), *op. cit.*, vol. 1, pp. 391-411.

67 Escalante Gonzalbo y Rubial García, “Los pueblos, los conventos”..., pp. 377-379.

68 *Loc. cit.*

el culto a muchos dioses de la antigua religión fue sustituido por la adoración a santos cristianos, así como advocaciones de la Virgen María y de Jesucristo. El caso más conocido es el de la Virgen de Guadalupe, cuyo santuario (actual basílica y colegiata desde 1701) se encuentra en el mismo sitio en que era adorada la diosa Tonantzin.<sup>69</sup> Al terminar el siglo XVI, lo que había en el cerro del Tepeyac era ya un culto mariano, y para el siglo siguiente, pasó de ser mayoritariamente indígena a ser un punto de unión y motivo de orgullo de todos los sectores de población del Virreinato.

No podemos saber cuántos indígenas de la primera generación conquistada se convirtieron realmente; todavía para los hijos de ellos cabría la duda. Sin embargo, para la tercera generación ya eran cristianos. Eso no quiere decir que no se haya dado un sincretismo religioso todavía palpable hoy, en el siglo XXI. Sin embargo, por más reminiscencias que haya de formas de culto prehispánicas, se trata de prácticas cristianas.

Lo mismo podemos decir de la presencia de los clérigos en la expansión española hacia el septentrion del Virreinato durante los siglos XVII y XVIII. En las misiones del lejano norte, los religiosos tuvieron, al igual que sus antecesores en Mesoamérica, un papel central en el desarrollo de las comunidades. Ellos llevaban no solamente una nueva religión, sino también una nueva forma de vida a los indígenas, con una nueva moral. A veces, al igual que los evangelizadores que llegaron en el siglo XVI, tuvieron que tolerar una serie de prácticas que venían de un tiempo anterior, como las danzas o el consumo de bebidas alcohólicas en fiestas religiosas, comportamientos que a sus ojos eran indecentes. Pero se aseguraba un culto cristiano y a la vez una alianza que sería eficaz al enfrentarse a otros grupos autóctonos más hostiles.<sup>70</sup> Así, tanto en el área mesoamericana como en la septentrional los clérigos fueron figuras fundamentales en la vida cotidiana de los indígenas. Lo mismo puede decirse de la religión católica, por más que se haya producido una forma de culto autóctona.

<sup>69</sup> Para profundizar en el culto guadalupano, véase Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, 2002, México, FCE, trad. de Ida Vitale y Fulgencio López Vidarte, pp. 285-393; y Xavier Noguez, *Documentos guadalupanos*, 1993, México, FCE-El Colegio Mexiquense.

<sup>70</sup> Bernd Hausberger, "La vida en el noroeste. Misiones jesuitas, pueblos y reales de minas", en Gonzalbo Aizpuru (dir.), *op. cit.*, vol. I, pp. 443-471.

Esto es fundamental para entender el lugar social que tenían los sacerdotes y por qué podían ayudar a apagar una rebelión, como la que ocurrió en México en 1692, por qué hubo levantamientos indígenas ante la expulsión de los padres jesuitas en 1767 o por qué en el siglo XIX los campesinos defendían no solamente la religión católica, sino su forma particular de practicarla.<sup>71</sup>

La idea original de los clérigos de mantener separada a la población fracasó pronto, y si bien muchos indígenas se mantuvieron en sus comunidades o repúblicas en relativo aislamiento de otros grupos de personas, la cercanía geográfica permitió que entraran rápidamente en contacto, lo que dio lugar a ese proceso constante de aculturación que afectó a todos los novohispanos.

## Conclusiones

Tras este repaso de algunos de los aspectos más importantes de la Nueva España, queda claro que es prácticamente imposible contestar con precisión la pregunta sobre qué fue la Nueva España, puesto que uno de sus rasgos más característicos fue no ser estática, sino estar en constante transformación. Nueva España nació como una simple expectativa en la imaginación de su creador y se materializó en un reino heredero de México-Tenochtitlan y su imperio tributario, pero unido de manera accesoria a la Corona castellana y, en su momento, al Imperio de Carlos V, que se hacía presente mediante una Real Audiencia y Chancillería y después con un virrey.

Esto último volvió complejo el concepto de Nueva España, puesto que se convirtió en un virreinato que tenía jurisdicción sobre otros reinos

<sup>71</sup> Sobre las rebeliones populares (incluidas las de comunidades indígenas) por la expulsión de los miembros de la Compañía de Jesús, véase Felipe Castro, *Nueva ley y nuevo rey: reformas borbónicas y rebelión popular en Nueva España*, 1996, Zamora, El Colegio de Michoacán, pp. 115-173; y David A. Brading, *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, 1994, México, FCE, trad. de Mónica Utrilla de Neira, pp. 17-19. Para ejemplo de rebelión indígena en el siglo XIX por motivos religiosos, véase la ocurrida en el estado de Veracruz en la década de 1830, en Juan Carlos Santander Ontiveros, *Entre vainillales y fusiles. Rebelión indígena en el Totonacapan, 1830-1838*, 2016, México, Ediciones Navarra.

aledaños, unos más dependientes que otros. Además, su tamaño fue variando a lo largo de los siglos XVI, XVII, XVIII y XIX, desde que se concibió solamente como una idea hasta que dejó de existir formalmente.

Nueva España tuvo además una situación geográfica estratégica como parte de la monarquía hispánica, que la hizo ser puente entre la metrópoli, las posesiones en Asia y los otros territorios americanos. A esto se debe que tuviera una población tan heterogénea en cuanto a su composición étnica y cultural. Igualmente, las desigualdades económicas entre los miembros de los distintos grupos de gente fueron considerables. Sin embargo, a todos los unía el ser vasallos de Su Majestad Católica, lo cual implicaba ser parte de la misma Iglesia.

Son todavía muchos los aspectos del periodo virreinal que desconocemos y en los que hace falta profundizar. A medida que se avance en la investigación entenderemos mejor nuestro presente. Mientras tanto, no debemos olvidar que somos producto de un complejísimo proceso histórico que nos hace ser herederos de diferentes civilizaciones prehispanicas y de las ibéricas, así como también, en cierta medida, de las asiáticas y africanas.

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

## DIÁLOGO DE POETAS

---

### Ytzel Maya y la liminaridad de los cuerpos

Para esta edición de *Estudios* presentamos un texto de Ytzel Maya, nacida en Ciudad de México en 1993. Yztel es egresada de la licenciatura en Lengua y Literaturas Hispánicas de la UNAM y, además de ser poeta, ensayista y editora, pertenece a la Asociación Mexicana de Ilustradores.

La obra que incluimos a continuación es un texto atípico, a caballo entre la poesía y el ensayo literario. En “Química del aire” se conjugan una atmósfera delineada a base de imágenes y los trazos duros y contrastantes de referencias provenientes de disciplinas tradicionalmente alejadas de la poesía, como la química, la física y la matemática. A partir de la metáfora del aire, este poema-ensayo nos propone una disección de las distancias, reales e imaginarias, que hay entre unas y otras personas, o entre las personas y sus fantasías particulares, como la de aquel hombre que saltó de la Torre Eiffel con la intención de volar. El texto nos lleva también a visitar el fuego y las formas inesperadas del aire y la separación entre los cuerpos, en un recorrido fluido que a ratos evoca la poesía filosófica y a ratos la nota científica.

En el presente texto se advierten la voz queda y afilada de otros textos de Ytzel Maya, al igual que algunos temas de su interés recurrente, como el de la corporalidad humana o la liminaridad de la forma, que en este caso redunda tanto en el fondo como en la estructura del texto, un híbrido de los géneros que, a la manera de sus propias imágenes, también parece flotar en el aire.

*Adrián Chávez*

## POEMAS

*Ytzel Maya\**

### QUÍMICA DEL AIRE

Los objetos en el espejo están más cerca de lo que aparentan, dice un viejo proverbio cochista que casi siempre está grabado en los espejos para advertir a los usuarios que lo que se refleja de la realidad no es inmediato. Estos espejos, estas fotografías paulatinas del camino, se nos revelan como lugares equidistantes y transitorios.

\*

[¿Qué tan lejos estamos de todo?]

\*

Tal vez lo que nos advierten los ojos es tan solo un pedazo de lo que nos separa del mundo, una porción de nada. La distancia es un imaginario. Estoy segura de que esta propiedad que le han dotado los espejos a los vehículos es propia de la movilización terrestre, pero ¿cómo calculan la distancia del otro los pilotos en el aire sin estos espejos?, ¿acaso el reflejo del camino no es más que desplazamiento sobre un suelo firme?

\*

La imagen completa del planeta sugiere el conjunto inseparable del cielo y la tierra, pero la movilización en cada uno funciona de maneras diferentes. De cualquier forma, ambas superficies, insibles o no, son inacabables.

\*

[¿Cómo medimos la distancia en el aire si no existen los caminos?]

\*Ytzel Maya (Ciudad de México, 1993) ha publicado en revistas como *Tierra Adentro* y *Punto en Línea*. Actualmente es editora en el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.

## *Ley*

La distancia se define en matemáticas como la separación de dos puntos que equivale a la longitud del segmento que los une. Pero la distancia palpable, la que se recorre y se camina todos los días, puede medirse por la lejanía o la cercanía entre dos cuerpos, dos objetos o dos lugares. Es decir, siempre tenemos cierta distancia del otro. La distancia es lo que nos diferencia de los demás objetos o personas en el mundo. Y, aunque la intriga de las investigaciones radique principalmente en medir las superficies de la tierra, el cielo no puede desprenderse del aire:

depende de él, como un elemento inequívoco de su propia constitución.

## *Ley del nitrógeno*

De las imágenes que guardo en mi memoria, las más bellas le pertenecen al aire, como la primera vez que vi nevar. A pesar de que el sonido de la lluvia es muy particular, la nieve tiene un cierto eco muy diferente. Despierto con la sensación de la tormenta, abro la ventana y la madera del puente está congelada, convive a la fuerza con la nieve que se sigue amontonando entre los tablones y que cubre, al menos, cinco centímetros de las columnas bajo el barandal. Los copos que se van imprimiendo sobre el piso siguen el patrón designado por las nubes: un núcleo que hilvana sus vértices y aristas para dar paso a la forma, una especie de huella digital que deja el frío. A esta forma clásica que la mente tiene de asociar a los copos de nieve con una imagen se le llama dendrita, cada una es diferente a otra. Una dendrita se caracteriza porque su estructura es una repetición de sí misma, todos sus ejes son una reproducción geométrica exacta. Pero las dendritas también designan la parte de las células del cerebro que se ramifican hasta las terminaciones nerviosas presentes en la neuronas. Su parecido no es casualidad: los copos de nieve son la memoria del invierno, fragmentada e irrepetible.

YTZEL MAYA

## *Ley del nitrógeno sobre la somnolencia*

Al arte de moverse por el aire le hemos llamado volar: los sueños sobre esto son persistentes. En el buscador de Google, podemos encontrar las preguntas: ¿qué significa soñar que vuelo?, ¿por qué, en el sueño, vuelo sobre el mar?, ¿qué significa volar así, de noche, o en avioneta o sobre una escoba? Quizá todo empieza con un salto.

\*

Existen diferentes formas de volar en el sueño.

\*

Personalmente, sigo una estructura icarezca del movimiento. Desde que recuerdo, sueño que vuelo: la lógica anatómica consiste en usar mis brazos a manera de alas y mi cuerpo, horizontal, rompe el aire para poderme elevar y avanzar hacia donde quiero mientras bato estas alas sin plumas con una facilidad azarosa. Pero primero el salto: un impulso primitivo, quizá, y esencial para poderlo lograr.

120

\*

Imagino que uno de los sueños recurrentes de Franz Reichelt, un sastre franco-austriaco que intentó volar y se aventó de la Torre Eiffel, era el de volar. Lo imagino soñando con esto todos los días. Lo imagino caminando por París y viendo por encima de todos la magnitud de la tierra. Casi no hay fotografías sobre esto, pero se conserva un video que grabaron el 4 de febrero de 1912, el día que decidió saltar. La última imagen que grabó el camarógrafo es la de una persona midiendo la profundidad del hoyo que dejó el impacto de Reichelt sobre el suelo.

\*

El sueño es un lugar seguro. O al menos pretende serlo. Las personas que vuelan en el sueño suelen hacerlo en levitación o en una elevación vertical que nunca se detiene.

## *Segunda ley*

La definición de distancia, en física, es diferente. Implica desplazamiento y trayectoria. Para calcularla es necesario saber el tiempo que tardó en recorrerse y la velocidad con la que se hizo. Resulta afanoso diferenciar la distancia matemática de la física, pero las virtudes del análisis nos dotan de posibilidades para descomponer los detalles de por qué caminamos o por qué esta pulsión por volar, ya sea que el recorrido se mide por la distancia de un punto a otro, o porque este recorrido necesita de un inicio y un final específico.

## *Segunda ley del oxígeno*

Para que una llama siga encendida necesita aire. El comportamiento fisicoquímico del fuego es una acción casi poética: el aire que se encuentra alrededor de las moléculas o partículas calientes disminuye la densidad y tiende a flotar sobre el aire más frío. Así, el aire adopta la forma liminal de la llama y, en el caso particular del fuego de estado sólido, el aire caliente viaja hacia arriba a tal velocidad, conservando su forma pero obliterando todos los elementos que lo conforman, que empuja incluso partículas pesadas de combustible en la misma dirección, aún calientes y brillantes, que van bajando de temperatura al igual que el aire circundante, dejando de brillar y tornándose generalmente negro; el aire, al enfriarse, empieza a bajar de velocidad, a tal punto que ya no puede empujar las partículas hacia arriba. Estas empiezan, si pesan más que el aire, a levitar sin subir, para luego caer de nuevo a tierra.

\*

Los fuegos artificiales son otra forma del aire. Estos se rigen por el principio de la línea punteada del fuego.

\*

De las imágenes que guardo en mi memoria, las más bellas le pertenecen a la luminosidad del fuego, como la vez que uno artificial explotó por accidente enfrente de mí y un domo de luz me cubrió por una fracción de segundo. Tal vez, como describe Anne Carson entre la multitud desde su carta en *The*

YTZEL MAYA

*anthropology of water*, los fuegos artificiales, tambaleantes e irresistibles, parecidos al amor humano, son también una refracción del cielo, casi como imitando las estrellas que caen cuando mueren.

### *Tercera ley*

Estudiar la distancia es imaginar todos los caminos posibles a lo largo y ancho de todo el espacio ilimitado en el mundo. No bastarán las fórmulas ni los cálculos para medir todas las veredas ni la consistencia ni los caminos del aire, estoy segura.

## TREN LOCAL\*

---

*Rahul Soni\*\**

Por donde se viera, había sido un mal inicio de año. Mi novia me dejó después de tres años y luego perdí el trabajo. A lo mejor fue al revés. Tampoco es que importe. Pero apenas han pasado seis meses y ya no me acuerdo de qué pasó primero o de si lo uno precipitó lo otro.

Tampoco es que importe.

Tenía algo de dinero ahorrado, suficiente para salir al paso unos meses, así que me quedé en mi casa a anquilosarme. No porque quisiera, sino porque podía; cualquier otra cosa habría requerido esfuerzo. Y me aburrí hasta la exasperación. Es el resultado lógico de unas cuantas semanas de leer *Crónica del pájaro que da cuerda al mundo*. Kailash (alias Laash) me sugirió salir de la ciudad, pero habría terminado vegetando en un hotel y gastándome el dinero en menos tiempo, así que deseché la idea. Lo mismo hice con las proposiciones de otros amigos, salvo las que empezaban con un “Qué onda, ¿te caigo? Conseguí...” (Aquí mencionaban algún producto exótico. Luego, yo exigía el producto para mí solo y nos peleábamos.)

Así, cuando emergí al mundo cinco meses más tarde me quedaban dos amigos, un saldo monetario de tres dígitos y la urgente necesidad

\* Traducción de Adrián Chávez, con permiso del autor.

\*\* Rahul Soni (Nueva Dehli) es escritor, editor y traductor radicado en la India. Es el fundador y director de la editorial Pratilipi Books.

RAHUL SONI

de un empleo. A Laash y a Lip (los amigos) les tocó mantener ojos y oídos alerta e informar a un servidor sobre cualquier buena referencia. Tenía prisa, mas no la motivación suficiente —al menos no todavía— para salir a buscar por mí mismo. Me consiguieron un par de entrevistas a las que, para su frustración, no fui.

Aquel día, sin embargo, fue diferente. (Y aquí es donde empieza la historia.)

\*

—Ponte un traje —me dijo Lip— y el trabajo es tuyo. No creas que yo estoy de acuerdo con los códigos de vestimenta —en su voz había un dejo de pedantería—, pero ahí les gustan sus empleados de etiqueta.

Lo anterior solo evidenciaba cuán distanciados estábamos desde que hizo su muy sofisticada maestría en administración de empresas. Debería saber que yo no uso trajes; carajo, ni siquiera tengo. De todas formas el trabajo sonaba bien. Se trataba mayormente de estar sentado, revisar las cuentas una vez a la semana, redactar un informe para las oficinas centrales cada mes y organizar convivios de personal dos veces al año. Me ganaron con lo de estar sentado, la verdad.

Me vestí tan bien como mi guardarropa lo permitió: la camisa más decente que encontré, los pantalones de mezclilla más neutrales y un viejo par de zapatos de piel que me quedaban apretados. Me peiné hacia atrás, relamido, como mafioso. Por un momento consideré comprar una corbata en el camino, pero me ganó la sensatez. Y así, por primera vez en meses, salí de la casa con un destino real en mente.

\*

Mis zapatos hacían rechinar el piso pulido de la oficina de Lip en Churchgate, conforme caminaba de un lado al otro esperando mi turno. Ese ir y venir debió incomodar a muchos; al menos, a mí sí, y creo que por eso lo seguí haciendo. Finalmente me detuve en una ventana, para

alivio de todos (suspiro incluido). Un par de minutos más tarde, la gorda secretaria se levantó, chasqueó sus tacones hasta mí, tosió, me tocó el hombro y dijo:

—Este... Tu ropa.

De forma instintiva, me pasé la mano izquierda por los botones de la camisa y con la derecha me revisé el cinturón y el cierre del pantalón. Todo en orden. Me di la vuelta y, con un gesto digno de Marcel Marceau, le grité:

—¿Que mi ropa qué o qué?

Me devolvió su propio gesto marcelmarsoso y habló de nuevo:

—No te van a contratar vestido así. —Pausa—. En la entrevista... —Pausa—. Vienes para la entrevista, ¿no?

—No —dije, como si fuera lo más obvio del mundo. No sé bien por qué lo dije, nomás se me salió. Ese tipo de cosas me pasan bastante, por cierto: termino diciendo, por reflejo, justo lo contrario a lo que quería decir (y además lo sostengo).

—No —repetí. Es la clase de reflejo que detonó innumerables peleas con mi ex, sin contar además los conflictos laborales y cierto incidente con la policía años atrás. Y ahora esto.

—Vine a ver a Lip. O bueno, Dilip, pues. ¿Está?

—El señor Dilip Jain no se encuentra por el momento —dijo, cambiando a modo máquina contestadora. —¿Cuál es tu nombre?

—¿Va a regresar?

—No sabría decirte. Media hora, a lo mejor.

—Bueno, me espero.

Esperé media hora y luego me largué de ahí. Anduve caminando un rato y fumando y preguntándome ahora qué. Creo que pasé por la Sassoon Library como doce veces antes de darme cuenta de que estaba dando vueltas en círculos. Empezó a chispear y corrí a la librería antes de que se soltara un aguacero. Adentro, como perro en carnicería, estuve mirando todos los libros que no podía pagar; les pasaba una mano por encima, los abría y olía sus páginas, leía un par y luego los regresaba al estante. Me instalé en una esquina, en el piso, con el primer volumen de *El hombre sin atributos*.

RAHUL SONI

Dos horas y doscientas páginas más tarde, dejó de llover. Salí de ahí un poco en actitud borreguil. Estaba oscuro y el pavimento centelleaba con luces y colores intensos. Me detuve en un tugurio cualquiera y me tomé un par de cervezas a temperatura urinaria, después de lo cual me dirigí a Churchgate para alcanzar el tren local que salía para Virar a las 10:55.

(Y aquí es donde empieza la historia.)

\*

El vagón iba atípicamente vacío. Unas dos docenas de pasajeros y, entre abordajes y bajadas, en Andheri el número se redujo a ocho. En Jogeshwari se subió un grupo de cinco tipos escandalosos. Algo en ellos irradiaba peligro. Todos los demás nos agrupamos instintivamente en una esquina e inauguramos plática. Todos menos un señor que se quedó dormido, lejos de nosotros.

Lo despertaron bruscamente. Después de gritarle majaderías, comenzaron a golpearlo. Nadie hizo nada; lanzábamos miradas al azar por las ventanas, esperando que no lo fueran a matar. Cuando terminaron, se bajaron muy tranquilos en la estación siguiente y desaparecieron. Fuimos a ver: el hombre era una masa roja, pero estaba vivo. Lo encaminamos a la plataforma en la siguiente parada, asumiendo que alguien más lo llevaría al hospital.

De pie a las puertas del tren, cuando ya comenzábamos a alejarnos de Borivali, noté mi camisa ensopada de la sangre del señor. Una onda de repulsión me recorrió entero. Me la quité y la enrollé como pude.

(Y aquí es donde de verdad empieza la historia.)

\*

Arrojé la camisa hecha bola fuera del tren. Y, en cuanto la solté, desapareció. Literalmente. Se esfumó en el aire, ¡puf!, hasta nunca.

—¿Vieron eso? —me giré para preguntar a los demás, pero nadie estaba mirando, y nadie me contestó. Me asomé afuera y miré hacia

atrás, aunque tampoco es que fuera a ver mucho en la oscuridad. Saqué de mi pantalón un pañuelo, que arrugué y lancé por la ventana; lo vi desprenderse de mi mano, flotar en el aire un momento y caer a la distancia. Quizá solo lo había imaginado, una ilusión óptica por culpa de la luz o algo así.

Para cuando llegué a mi casa, casi había logrado convencerme de que no había sucedido nada fuera de lo común. Me desvestí y me acosté. Cerré los ojos pero, casi al instante, los abrí de nuevo y me senté en la cama, sobresaltado. La camisa *desapareció*. No sé por qué estaba tan seguro, pero lo estaba. Estaba seguro.

No dormí en toda la noche, un cigarro tras otro, repasando aquello con cierta obsesión. Todo el día siguiente lo pasé en el tren, transbordando entre Borivali y Dahisar y arrojando toda clase de basura fuera del tren, haciendo pruebas para encontrar el punto exacto.

\*

No hace falta decir que sí lo encontré. Y, efectivamente, las cosas desaparecían —y no, no les voy a decir dónde es—. Ahora que sabía, lo que seguía me pareció de lo más natural:

Salté.

\*

Estoy en una habitación como de seis por seis. Nada de ventanas, nada de puertas. Las cuatro paredes se elevan bastantes metros hasta disolverse en una luz blanca infinita. Está llena de desperdicios: colillas de cigarro, hojas de periódico, bolsas de polietileno, chicles secos, manchas de jugo de betel, grava, un hueso que bien podría ser el fémur de una persona, algunos dientes rotos, canicas, suciedad de pájaro, montones de papeles hechos pedacitos, una cartera, una pantufla, sobras de comida dejada a medias, un mapa de Bombay, dos plumas (de tinta azul

RAHUL SONI

las dos), botellas de plástico vacías, botellas de vidrio hechas trizas, el disco compacto de quién sabe qué mujer, un pañuelo (no mi pañuelo), la pila de diarios que usé como prueba, etcétera, etcétera, etcétera. De vez en cuando algo nuevo cae y hay que esquivarlo. A veces se mete la lluvia y se pone feo. El resto del tiempo no hago más que admirar mi reino de basura. Y eso se pone peor.

Creo que empiezo a arrepentirme de haber saltado.

## NOTAS

### EL FEMINISMO DE LA SEGUNDA OLA EN MÉXICO Y SU RELACIÓN CON OTROS MOVIMIENTOS DE MUJERES

*Yearim A. Ortiz San Juan\**

THE FEMINISM OF THE SECOND WAVE IN MEXICO  
AND ITS RELATIONSHIP WITH OTHER WOMEN'S  
MOVEMENTS

RESUMEN: Las neofeministas, al articular las esferas privada y pública, evidenciaron la violencia sexual que se ejercía sobre las mujeres. Para estudiar este movimiento, conviene hacer una breve historia de la segunda ola del feminismo en México, particularmente el de Ciudad de México, y explicar cómo sus postulados pasaron a formar parte de la agenda política.

PALABRAS CLAVE: neofeminismo, esfera privada y esfera pública.

ABSTRACT: The neo-feminist women, when articulating the private and public spheres, evidenced the sexual violence that was exercised on women. In order to study this movement, it is convenient to make a brief history of the second wave of feminism in Mexico, particularly that of Mexico City, and to explain how its postulates became part of the political agenda.

KEYWORDS: neofeminism, private sphere and public sphere.

RECEPCIÓN: 27 de abril de 2017.

ACEPTACIÓN: 14 de septiembre de 2018.

DOI: 10.5347/01856383.0131.000296733

\* Investigadora asociada del Centro de Estudios en Derechos Humanos, A.C.

## EL FEMINISMO DE LA SEGUNDA OLA EN MÉXICO Y SU RELACIÓN CON OTROS MOVIMIENTOS DE MUJERES\*

*Fue una revelación que me llevó a una rebelión [...] y nada queda como antes para el resto de tu vida.*

Marta Acevedo\*\*

130

Si hablar de los movimientos sociales del México del siglo XX resulta complicado, tampoco es sencillo estudiar en concreto el feminismo y sus múltiples caras. En este artículo se explica cómo se desarrolló el movimiento feminista mexicano desde la década de 1970 hasta finales del siglo XX. Son dos los objetivos: primero, analizar el proceso por el cual lo privado se volvió público y dio como resultado la visibilización de la violencia sexual ejercida sobre la mujer; y segundo, comprender cómo el feminismo pasó de ser una herramienta de búsqueda personal a ser un movimiento político, es decir, cómo se logró institucionalizar y formar parte de la vida política.<sup>1</sup>

\* El presente artículo es parte de la tesis de maestría en historia titulada “La victimización de las mujeres en la ciudad de México. El transporte público como espacio de su visibilización”, en la que,

desde la categoría de *victimización*, analizo la política pública “Viajemos seguras” para entender cómo, sin quererlo, se ha reforzado la figura del hombre como un agresor y la de la mujer como el de un ser indefenso.

\*\* Marta Acevedo, “Lo volvería a elegir”, *Debate feminista*, 12 (1995), pp. 3-21.

<sup>1</sup> Vale la pena remarcar que el trabajo se centra solamente en el movimiento feminista de la Ciudad de México. Las capitalinas vivieron el movimiento del 68 de una manera distinta que en los estados de la república. Así, tenemos versiones como la de Amalia García, nacida en Zacatecas, quien sostiene que los ecos del movimiento estudiantil la impulsaron al activismo político, en el que conoció y asumió el feminismo. A diferencia de las relaciones que tuvieron las capitalinas con las feministas estadounidenses, la diputada del PRD sostuvo amplia correspondencia con las feministas comunistas italianas (aunque hay que decir que también participó de la fiebre feminista de Ciudad de México mientras estudiaba en la UNAM; entrevista de la autora con Amalia García, Ciudad de México, 17 de octubre de 2012). Por consiguiente, no podemos asumir que el feminismo capitalino es igual que el de los estados, tanto por la influencia de otras corrientes feministas internacionales, como por su participación en las instituciones.

El artículo se divide en dos apartados. En el primero se analiza el movimiento de la segunda ola feminista a partir de la década de 1970 y se explican sus condiciones de posibilidad. Se aclara cómo el legado de la primera ola les permitió a las hijas del sufragio articular las esferas pública y privada, hasta ese momento separadas, y cómo, a partir de esa misma articulación, la violencia hacia la mujer comenzó a tomar relevancia en el campo político.

En el segundo apartado se aborda la fragmentación del movimiento feminista y lo que lo unió a otros movimientos de mujeres. Se observará cómo se empezó a institucionalizar el feminismo para dar empuje a una agenda política específica y cómo el proceso fue cambiando el paradigma de la violencia sexual.

Es pertinente hacer algunas aclaraciones preliminares para comprender plenamente el proceso feminista. En un plano discursivo, el movimiento se puede dividir en dos: el de la *igualdad*, que suele ser relacionado con la primera ola, el feminismo que posibilitó el ingreso de las mujeres al ámbito de lo público con el sufragio y cuyo problema, según las feministas de la segunda ola, fue que se articuló según un código patriarcal. El segundo, el de la *diferencia*, logró trascender la condición femenina para explicarse en términos de *género*. Su postura

se puede resumir bajo la máxima “lo personal es político”.<sup>2</sup>

En el plano de la praxis social, Eli Bartra<sup>3</sup> y muchos otros autores utilizan el término *neofeminismo* para referirse al movimiento de la segunda ola, aquel que vino después del movimiento sufragista y que va más allá de una lucha por la igualdad de derechos políticos y sociales. Lo que caracteriza al neofeminismo es su lucha por la conquista de la libertad sobre el propio cuerpo, es decir, una lucha por la soberanía del cuerpo femenino frente al sometimiento del varón. Gilles Lipovetsky<sup>4</sup> advierte que el neofeminismo es el movimiento que busca una regulación pública de todas las conductas privadas, incluyendo la sexualidad. Así, las neofeministas se apegan a la máxima “lo personal es político”, poniendo el acento en

<sup>2</sup> Resulta difícil etiquetar de esa forma al feminismo. En realidad, deberíamos hablar de *feminismos*, pues en el discurso se puede observar toda una gama de feminismos. Hay quien prefiere hablar del feminismo liberal, en lugar del de *igualdad*, y quien al hablar del feminismo de la *diferencia* se sustenta en términos ontológicos de la distinción entre hombres y mujeres. Tomo la distinción de la socióloga y académica del Colmex María Luisa Tarrés, “Discurso y acción política feminista”, en Marta Lamas (coord.), *Miradas feministas sobre las mexicanas del siglo XX*, 2007, México, FCE/Conaculta, pp. 113-148.

<sup>3</sup> Eli Bartra, “Tres décadas de neofeminismo en México”, en Eli Bartra, Anna M. Fernández Poncela y Ana Lau, *Feminismo en México, ayer y hoy*, 2002, México, UAM, pp. 45-81.

<sup>4</sup> Gilles Lipovetsky, *La tercera mujer. Permanencia y revolución de lo femenino*, 2007, Barcelona, Anagrama.

aquello que por excelencia y por años estuvo fuera de toda regulación estatal: el sexo y el placer. Para Elena Urrutia,<sup>5</sup> el neofeminismo comenzó a cuestionar la naturalidad de la opresión de la mujer y el orden social que reproducía esa condición: el patriarcado. Vemos que, en general, el término se utiliza para hablar de aquel feminismo que se contrapone al de corte liberal o de la igualdad. Es decir, se usa para distinguirlo del feminismo que pugna por la igualdad entre hombres y mujeres y que, aunque ataca y evidencia la discriminación sexual, no rompe con la lógica de las esferas privada y pública.

### **Las condiciones de posibilidad para un nuevo feminismo**

Las décadas de 1960 y 1970 estuvieron marcadas por movimientos sociales y culturales producidos por el malestar social y también, de forma particular, por la transformación de los valores asociados a la autoridad, la familia y la libertad sexual entre las generaciones jóvenes.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Elena Urrutia (coord.), *Estudios sobre las mujeres y las relaciones de género en México: Aportes desde diversas disciplinas*, 2002, México, Colmex-PIEM.

<sup>6</sup> Véase María de la Paz López, "Las mujeres en el umbral del siglo XX", en Marta Lamas (coord.), *op. cit.*, pp. 79-112.

El movimiento de la primera ola feminista ya había abonado el terreno para que los jóvenes cuestionaran a sus padres y a un Estado autoritario que se encontraba en un franco desgaste. Ya en la década de 1950 las mujeres habían alcanzado el sufragio y poco a poco se habían abierto paso en la esfera pública. El voto solo había sido la cereza del pastel, pues la mujer había conquistado un espacio que le había sido vedado por años: además de elegir a sus gobernantes, también estudiaba y trabajaba junto a sus compañeros. Esto ayuda a comprender los cambios que se produjeron en la institución de la familia, que permitieron pensar lo privado desde otra perspectiva y cuestionar la relación entre la esfera privada y la pública, así como los papeles que por tradición habían sido asignados a los géneros.<sup>7</sup>

A mediados de la década de 1960 se respiraba un descontento en la clase media, sobre todo respecto al autoritarismo político que buscaba la centralización del poder como condición para la estabilidad del país. Recordemos que el triunfo de la revolución cubana y la rivalidad entre Estados Unidos y la URSS trajo una fiebre de ideas que ponían en entredicho la

<sup>7</sup> La creciente y sostenida incorporación de las mujeres al sistema de educación formal y al mercado laboral impactó en la vida cotidiana y en la percepción de los papeles de hombres y mujeres. Esto trajo como resultado que los espacios público y privado comenzaran a trastocarse, pues al salir muchas mujeres a trabajar la ecuación en la casa se dislocó.

legitimidad del partido hegemónico como el heredero de la Revolución Mexicana. Sumado a esto, la Iglesia católica marcó su propio camino llevando su mirada hacia las clases menos favorecidas como resultado del Concilio Vaticano II.

Toda esta irrupción de ideologías y cuestionamientos trajo consigo una triple crisis en la noción de la autoridad y su praxis: por un lado, las nuevas generaciones cuestionaban no solo la represión del Estado, sino su propia legitimidad, basada en un partido único que se fundaba en los supuestos valores de la Revolución. Así, buscaban la participación en los espacios públicos como un ejercicio democrático y libre. Fue el movimiento estudiantil del 68 el que puso de manifiesto, de manera contundente, el descontento social hacia las políticas autoritarias. Igualmente se disputaba la estructura vertical del orden familiar, en donde el padre —haciendo referencia a la imagen del Estado hegemónico— ostentaba toda autoridad sobre los demás miembros. La irrupción de los jóvenes —sobre todo las mujeres— en el espacio público, la aparición de la píldora anticonceptiva y la revolución sexual desestabilizaron el dominio omnipresente del padre sobre los hijos y, quizá, sobre la esposa. Finalmente, la Iglesia católica de América Latina se alejó del poder

unívoco y vertical de la Iglesia institucional. Se acrecentó la participación de los laicos organizados en movimientos sociales, y la ideología asociada a la izquierda se apoderó de un gran sector de esa institución<sup>8</sup> y enfocó sus esfuerzos en la promoción del desarrollo personal y social, sobre todo en las zonas rurales. Se puso en crisis la moral sexual católica, que coincidía con la moral tradicional de la familia revolucionaria.<sup>9</sup>

Estas crisis fomentaron la participación activa de la sociedad. Muchos núcleos sociales se organizaron en movimientos específicos que hicieron frente a la asfixia del poder

<sup>8</sup> María Luisa Aspe Armella, refiriéndose a la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, en 1968, concluyó que “empezaron a cultivarse ideas que asemejaban más a Jesús con el Che Guevara que con la jerarquía vaticana”. María Luisa Aspe Armella, guion para el programa “Estado, empresarios e Iglesia en la década de los 60” del Canal 22.

<sup>9</sup> El desarrollo de las relaciones de noviazgo entre las parejas jóvenes —centrada sobre todo en la moral sexual— y la moral que debía regir la institución de la familia no fue solo motivo de preocupación para la Iglesia, sino también para el Estado, que cimentó el modelo de la “familia revolucionaria” en los valores de la clase media, valores que se fincaban en la religión católica. Esto se tradujo en campañas de moralización que se vieron reflejadas en la prensa y en el cine, por ejemplo. Al respecto, recomiendo el artículo de Valentina Torres Septién, “Bendita sea tu pureza: relaciones amorosas de los jóvenes católicos en México (1940-1960)”, en *Tradiciones y conflictos. Historias de la vida cotidiana en México e Hispanoamérica*, 2007, México, Colmex, pp. 385-413; y Eric Zolov, *Rebeldes con causa. La contracultura mexicana y la crisis del Estado patriarcal*, 2002, México, Norma.

autoritario. Así pues, los recelos hacia las acciones gubernamentales “dejaron el campo abierto a la acción de las organizaciones sociales y civiles”.<sup>10</sup> Los católicos formaron comunidades cristianas de base que buscaron estar a tono con las nuevas demandas de los sectores populares. El sindicalismo independiente se reforzó, los estudiantes levantaron la voz y exigieron que se respetara la autonomía de su *alma mater*, los obreros reclamaron mejores condiciones de trabajo y las mujeres comenzaron también a movilizarse.

Surgieron movimientos que lucharon, por un lado, por renovar la relación entre los ciudadanos y el Estado, y por el otro, por cambiar el paradigma institucional de la familia. En este punto cobró importancia el movimiento feminista, que al replantear la condición social de las mujeres, cuestionó las pautas instituidas que normaban las relaciones familiares, que solo pudieron ser pensadas a partir de los movimientos estudiantiles y con la inserción de la mujer en la esfera pública.

<sup>10</sup>Gustavo Verduzco Igartúa, “Las organizaciones solidarias en México”, en Ilán Biezberg y Lorenzo Meyer (coords.), *Una historia contemporánea de México: Actores*, 2005, México, Océano, p. 371.

### *El mujerismo.<sup>11</sup> Los grupos de autoconciencia como la base de la nueva ola*

Tenemos entonces que el sexo femenino irrumpió con el voto en el espacio público y por un glorioso momento sintió que la igualdad entre hombres y mujeres había sido alcanzada.<sup>12</sup> Sin

<sup>11</sup>El término “mujerismo” es utilizado por la antropóloga Marta Lamas en su artículo “De la protesta a la propuesta: El feminismo en México a finales del siglo XX”, en Isabel Morant, *et al.*, *Historia de las mujeres en España y América Latina*, 2006, Madrid, Cátedra, pp. 903-921. Lamas divide el movimiento feminista de la segunda ola en dos momentos: el primero, el *mujerismo*, se distinguió por una utopía revolucionaria que mistificaba las relaciones entre hombres y mujeres, y por una política arraigada en la identidad; esto se debió a que el movimiento se concentró en los grupos de autoconciencia en los que la mayoría de las mujeres (que eran de clase media) vivían el feminismo como un instrumento de análisis o de búsqueda personal. El segundo, la *institucionalización*, se caracterizó por la lenta relevancia de los grupos de autoconciencia en la vida política, quedando atrás la utopía revolucionaria y revalorizando el papel de la democracia. Al dar un giro en este aspecto, les resultó obvia, a las feministas, la necesidad de integrarse a la dinámica política del país. Así, muchas se subieron al tren democrático y se afiliaron a los partidos políticos. El caso más relevante es el del Partido de la Revolución Democrática.

<sup>12</sup>Es necesario recalcar que la primera ola feminista buscaba la igualdad, no la equidad. Suponían que alcanzando la igualdad ciudadana las mujeres podrían estar a la par de sus compañeros. En cambio, la nueva ola, la neofeminista, reparó en la diferencia y concluyó que es la que ocasiona la sumisión. En opinión del neofeminismo, se requieren leyes y formatos especiales, pues todos los códigos sociales están estructurados en un lenguaje masculino, lo que impide la plena libertad de las mujeres.

embargo, había algo que seguía causando incomodidad. Uno de los factores clave que puso en evidencia la molestia que subsistía bajo la supuesta igualdad, fue el movimiento del 68.<sup>13</sup> Las mujeres tuvieron una gran participación en el movimiento, pero no fue reconocida. Esta inadvertencia fue vivida por las capitalinas como un rechazo y un desprecio por parte de los dirigentes políticos. De tal manera, estas universitarias —de clase media— se dieron cuenta de que la igualdad jurídica en realidad era una reivindicación muy limitada: seguían sin tener el reconocimiento político. El 68 dejó una huella profunda en ellas, pues comenzaron a desconfiar de toda institución y de todo intento de politización.

Si bien el que las jóvenes de entonces pudieran salir del hogar, trabajar y estudiar, generó un cambio en el ideal de la mujer como ama de casa, su aparente libertad en la esfera pública era muy limitada. Seguían ocultas tras el discurso político como si no formaran parte de la esfera pública. Aunque participaban en los nuevos movimientos sociales, su intervención era vista solo como un apoyo solidario.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Véase María Luisa Tarrés, “Discurso y acción política feminista”, en *op. cit.*, pp. 113-148.

<sup>14</sup> Al respecto, véase Marta Acevedo, “Lo volvería a...” *op. cit.* El artículo es una entrevista de Marta Lamas a la feminista Marta Acevedo sobre su vida personal en relación con su militancia como

En la década de 1970 se formaron grupos de autoconciencia en los que las jóvenes universitarias analizaron y discutieron, a partir de su vida personal, su condición como mujeres en la vida cotidiana, sobre todo en el terreno sexual. Al ser grupos de autoconciencia, se constituyeron como un movimiento diferente al de sus compañeros, y desde ahí criticaron la doble moral sexual y el papel del ama de casa. Este nuevo feminismo advirtió que para poder tener acceso pleno a la esfera pública, primero se debía ser libre en la esfera privada; es decir, que para que las mujeres dejaran de ser vistas como un apoyo en el espacio público, tenían que conquistar la igualdad en el espacio privado.<sup>15</sup> Hay que subrayar que esto fue posible no solo

---

feminista. Marta Acevedo es considerada una de las primeras feministas de la segunda ola, pues fue de las fundadoras, junto con otras dos mujeres, de los grupos de autoconciencia. Aquí, la entrevistada narra su participación en diversos movimientos y su incomodidad al no ser incluida en las demandas específicas.

<sup>15</sup> Marta Lamas, “La antropología feminista y la categoría ‘género’”, en Marta Lamas (coord.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, 2003, México, Pueg-UNAM, pp. 97-125. La autora explica cómo en la década de 1970 se analizó la relación entre el capitalismo y la dominación patriarcal, descartando la supuesta “naturalidad” de ciertos aspectos de la subordinación de las mujeres. Esta “naturalidad” se entiende en su ser madre, y por lo tanto, en el lugar especial que se le asigna en el cuidado de la casa. Su estancia en la esfera privada se debe, primordialmente, a su asimilación con lo natural, y al del hombre, en la esfera pública, con lo cultural. Así pues, podríamos decir que se inicia una “desnaturalización” de la esfera privada.

por el cambio de paradigma y por los movimientos sociales que ponían en evidencia el resquebrajamiento del partido único, sino porque estas mujeres eran en su mayoría jóvenes de clase media y estudiantes. Así, al tener resuelto el trabajo de la casa y el cuidado de los hijos con empleadas domésticas, pudieron formar grupos en los que vivían el feminismo como un instrumento de análisis social o de búsqueda personal, sin la necesidad de organizarse institucionalmente para enfrentar la problemática que habían vislumbrado respecto a su participación en la esfera pública.<sup>16</sup> Gracias a los grupos de autoconciencia, las relaciones cotidianas entre hombres y mujeres comenzaron a cuestionarse y las dos esferas, antes separadas, empezaron a perder poco a poco sus límites.<sup>17</sup>

Uno de los primeros resultados visibles de la crítica a la esfera privada fue la protesta que realizaron varias decenas de personas, convocadas por

<sup>16</sup> Lamas, "De la propuesta a la propuesta".

<sup>17</sup> Como afirma María Luisa Terrés: "La vida cotidiana se identifica entonces como el lugar donde las mujeres sufren las consecuencias del poder patriarcal y la lucha contra el autoritarismo permite articular dos esferas, la pública y la privada, hasta entonces separadas". "Apuntes para un debate sobre el género, la política y lo político", en Urrutia, *op. cit.*, p. 293. Esta articulación se debe, en gran medida, a la teorización del concepto "género". Esta categoría ayuda a pensar los procesos de diferenciación, dominación y subordinación entre los hombres y las mujeres, remitiéndolos a la fuerza de lo social, lo que abre la posibilidad de transformar las costumbres e ideas.

la agrupación Mujeres en Acción Solidaria (el primer grupo de autoconciencia) el 10 de mayo de 1971 frente al Monumento a la Madre, en la Ciudad de México, cuando censuraron el estereotipo materno que exaltaba el autosacrificio y la falta de autonomía individual como cualidades inherentes al ser madre.

Por otra parte, además de cuestionar los papeles de género y reflexionar en torno a la familia y sus valores, también polemizaron respecto a la sexualidad, la cual había sido encerrada, también, en la esfera privada. Todas estas reflexiones permitieron evidenciar la violencia que se ejercía sobre las mujeres:

Los grupos de autoconciencia criticaron la opresión sufrida por las mujeres debido al trabajo doméstico, al papel de esposa y ama de casa, pero sobre todo se preocuparon por la sexualidad y la violencia pues el peso del machismo y la doble moral sexual presentes en la cultura nacional producían una irritación e impotencia colectivas.<sup>18</sup>

Se debía eliminar todo tipo de violencia provocada por una cultura machista e ir más allá de la reivindicación jurídica que con tanto celo habían buscado las feministas de la primera ola.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Terrés, *op. cit.*, p. 127.

<sup>19</sup> Por ejemplo, en 1975 un grupo de mujeres formó el Frente contra el Año Internacional de la

Así, se crearon discursos muy específicos y una red identitaria que mantuvo unidos, por algún tiempo, a los diversos grupos de autoconciencia feministas. Estas primeras activistas formaron relaciones entre ellas a partir de las siguientes demandas: la maternidad voluntaria —que implica el derecho a una buena educación sexual y el acceso legal al aborto—, el alto a la violencia sexual y el derecho a la libre opción sexual.<sup>20</sup> Su pensamiento queda perfectamente resumido con el lema “lo personal es político”.

Tras el movimiento del 68 las nuevas feministas optaron por darle la espalda a las instituciones, que fueron vistas como traidoras, y emprendieron su activismo desde los grupos de autoconciencia. Sin embargo, como veremos adelante, algunas se dieron cuenta de que para conseguir sus demandas era necesario hacer pactos políticos con el Estado y con otras organizaciones civiles. En la década de 1970, el movimiento se dedicó más a impugnar las acciones del gobierno y los partidos, así como la cultura machista, que a dialogar. Esto resultó complicado para el mismo movimiento,

---

Mujer y llevaron a cabo un “contracongreso” que cuestionaba las reuniones de la Organización de las Naciones Unidas y criticaba la igualdad jurídica entre hombres y mujeres, advirtiendo que era una reivindicación muy limitada.

<sup>20</sup>Algunas autoras, como Gabriela Cano, agregan a las máximas la socialización del trabajo doméstico y dejan fuera la libre opción sexual.

pues no logró traducir sus propuestas a un lenguaje comprensible para todos, y se fue ensimismando. Lo que distinguió al movimiento de esta época es que eran pocas y *autónomas*. La organización en pequeños grupos regados por la ciudad tenía como objetivo subrayar su carácter autónomo frente a todo partido político, sindicato y demás organizaciones. No obstante, hubo mujeres que practicaron la doble militancia, es decir, que formaron parte tanto del movimiento autónomo como de algún partido o sindicato, pese a que las críticas no se hicieron esperar. Su reacción era comprensible y justificable, pues quizá era la única forma en que podían hacerse notar en un espacio ocupado por el discurso masculino.<sup>21</sup>

A pesar de que en determinado momento pretendieron entablar un diálogo para plantear sus postulados —más allá de los meros grupos de autoconciencia—, su misma independencia les cerró las puertas, pues el hecho de ser un movimiento dirigido por unas cuantas fue cuestionado por

<sup>21</sup> María Luisa Tarrés afirma que parte del éxito como movimiento social se debió a la creciente deslegitimación del partido único y la debilidad de los partidos de oposición (por lo menos hasta 1988), pues de esta manera ellas tuvieron que organizarse fuera del ámbito institucional y desde ahí plantear sus ideas: “Ese ambiente político permitió crear espacios colectivos fuera de la lucha partidaria, donde las mujeres reflexionaron sobre su subordinación y la necesidad de individualizarse para constituirse como personas libres y útiles a su sociedad”, *op. cit.*, p. 114.

otras mujeres como una expresión pequeñoburguesa, que no le interesaba la condición de las mujeres de otros ámbitos, como las indígenas o las pobres. Para inicios de la década de 1980, el diálogo entre las feministas y las propiamente no feministas (según las primeras) provocó el quiebre de los postulados de las neofeministas y las fragmentó. De un lado quedaron las que llevaron la individualidad a todos los campos y buscaron abarcar también al sector popular con sus demandas, y del otro las que se cerraron aún más al diálogo, alegando que los postulados de los movimientos de mujeres no tenían por qué ser abrazados por el movimiento feminista.

138

### **La violencia sexual como punto de unión del feminismo y los movimientos de mujeres**

Antes de entrar de lleno al proceso de institucionalización del movimiento feminista y de la articulación de sus demandas, es preciso analizar el discurso que le dio visibilidad y que a un tiempo lo unió con otros movimientos y lo fragmentó. Como vimos, las feministas comenzaron a moverse según la máxima “lo personal es político”, que solo tiene lógica cuando lo individual prima sobre lo colectivo, es decir, cuando el yo se destaca frente

a la sociedad. Al señalar la importancia de la diferencia, el movimiento abrió camino para la introducción del *otro* en lo político:

esta propuesta [...] habla sobre “un cambio general que es también un cambio en uno mismo” y por ello “produce una tensión dramática, fuente de la fuerza y la fragilidad del movimiento feminista que debe afirmar la diferencia y al mismo tiempo no renunciar a la racionalidad colectiva”, esto es, a la integración de las mujeres a la sociedad y a las instituciones.<sup>22</sup>

Resultó que la “diferenciación” fue la base común para diversos grupos; pero al mismo tiempo, la base común se volvió lo no común. El discurso le dio una ventaja a su acción, pues definió una exclusión compartida, lo que unió a diversos sujetos también excluidos y creó una masa “uniforme” que hacía las mismas demandas políticas y otras diferentes. Es decir, de alguna forma se facilitó una identidad política: “Las mujeres logran entrar a la vida pública nacional e internacional gracias a que tejen una trama de grupos y organizaciones y al mismo tiempo crean una comunidad de discurso que les otorga identidad política”.<sup>23</sup> Se buscó, en última instancia, que el sistema institucional

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 120.

reparara el código que las excluía en razón de su sexo.

A pesar de que la máxima “lo personal es político” permitió la emergencia del neofeminismo, también impidió que avanzara significativamente en los primeros años. Con ese discurso se hizo visible la importancia de la diferencia (sello característico de la nueva ola). Sin embargo, al postular las feministas que su lucha era por la soberanía de sí mismas —lo personal— frente a los varones —lo político—, no admitieron la diferencia más allá de lo femenino y lo masculino. Aquí se produjo la fractura y los puntos, hoy en día, irreconciliables con las “feministas-radicales-activistas”.<sup>24</sup>

Como vimos, las diversas activistas formadas en los grupos de autoconciencia centraron sus acciones en torno a la maternidad voluntaria, la

<sup>24</sup>Ejemplo claro son Eli Bartra y Marta Lamas. La primera tiene un artículo en el que hay un dejo de tristeza al observar que en México las posturas posmodernas del posfeminismo han desmantelado la lucha necesaria contra el patriarcado y, en un país machista, han impedido que las mujeres sean verdaderamente libres. Lamas advierte que la lucha por la soberanía de la mujer sigue en pie, sobre todo en el campo del aborto; pero esta visión le impide admitir otras posturas, como el feminismo teológico (en una entrevista advierte lo insólito que puede ser la sola idea de hablar de un feminismo en alianza con una postura patriarcal que ha mantenido a la mujer subyugada por años). Véase Eli Bartra, “Tres décadas de neofeminismo en México”, en Bartra, Fernández Poncela y Lau, *op. cit.*; Yearim Ortiz San Juan, “Entrevista a Marta Lamas”, Ciudad de México, 20 de enero de 2012.

lucha contra la violencia sexual, y la libre opción sexual.<sup>25</sup> Para la segunda mitad de la década de 1970, la violencia sexual ya era vista como un problema público que se debía enfrentar. Al politizar lo privado, el sexo se descubrió en el espacio público como un instrumento de poder de la sociedad falocrática. Para ellas, todo convergía para asegurar la supremacía viril y la subordinación de las mujeres.<sup>26</sup>

Según publicaciones de la revista *FEM*,<sup>27</sup> el poder de los hombres estaba en la punta del falo: “LA VIOLACION NO ES UNA CAUSALIDAD [sic]: es la expresión de la violencia permanente ejercida contra las mujeres en una

<sup>25</sup>Resulta de suma importancia que haya discordancias en las reflexiones actuales de las feministas sobre el movimiento. Por la capacidad crítica con que Tarrés elabora sus textos, sigo sus conclusiones. Sin embargo, tenemos investigaciones de gran relevancia como las de la historiadora Gabriela Cano, en las que advierte que las tres demandas que aglutinaron al movimiento fueron: la despenalización del aborto, la denuncia de la violación como un delito grave que debe ser castigado con rigor y la lucha para evitar violencia doméstica contra las mujeres y para proteger a las víctimas. Gabriela Cano, “Las mujeres en el México del siglo XX. Una cronología mínima”, en Lamas, *op. cit.*, pp. 21-75. Lo importante de esto es observar que no hay una narrativa única en la propuesta, lo que permitirá la pluralidad feminista, y cómo para la segunda mitad de la década de 1970 la violencia sexual (incluso en su modalidad de *violación*) comenzaba a formar parte del discurso público, es decir, empezaba a ser visibilizada.

<sup>26</sup>Se trata de los llamados “contragolpes”, que es la violencia sexual ejercida sobre las mujeres como un castigo fálico por “usurpar” un lugar que no les corresponde (el espacio público).

<sup>27</sup>De las primeras publicaciones feministas, si no es que la primera, en donde se abordaban solo temas que incumbían a las nuevas mujeres.

sociedad patriarcal. Todo hombre es un violador en potencia”.<sup>28</sup> Así, el movimiento comenzó a adoptar ciertos giros y empezó a buscar la despenalización del aborto y que se realizaran cambios sustanciales en la legislación sobre la violación. La sexualidad poco a poco dejaba de ser un recinto cerrado propio de la esfera privada, ahora atañía a toda la sociedad.

En las mismas fechas se fundó el Centro de Apoyo a Mujeres Violadas, que ofrecía orientación jurídica y psicológica a víctimas de violencia sexual y emprendía campañas informativas. La iniciativa provenía de activistas del feminismo. Un gran logro de este y otros esfuerzos semejantes es que transformaron la percepción social sobre la violencia hacia las mujeres. La violación y el hostigamiento sexual empezaron a verse como delitos graves, y no como manifestaciones aceptables de una sexualidad masculina supuestamente incontrolable.<sup>29</sup> El paradigma de la violencia y hostigamiento sexual comenzó a cambiar.

Las feministas que iniciaron su activismo en los grupos de autoconciencia establecieron gradualmente su presencia en el espacio público, hasta volverse una referencia en la política mexicana. También fueron apareciendo frentes de mujeres con reivin-

dicaciones particulares: desde las lesbianas, que terminaron por separarse del movimiento feminista, hasta las costureras, cuya situación salió a la luz en el terremoto del 85. En estos nuevos grupos hubo uno muy numeroso que, sin quererlo, dislocó la tambaleante base de las feministas universitarias de clase media: las llamadas “mujeres populares” (trabajadoras de clase baja o mujeres de barrio). Las peticiones de cada colectivo iban desde la libre elección de la sexualidad, hasta el mejoramiento de las condiciones del trabajo femenino o el derecho de la tierra. Sin embargo, todos los frentes tuvieron como una de sus máximas la lucha contra la violencia sexual.

Para la década de 1980, con el proceso de democratización y la consolidación de los grupos de oposición al partido único, muchas feministas se subieron al tren de la democracia para buscar consolidar sus objetivos. Algunas rechazaron esta propuesta por el recelo que seguían teniendo a las instituciones. En esa misma década el feminismo terminó por resquebrajarse.<sup>30</sup> Se abrieron paso en el ámbito político los grupos populares que no perseguían necesariamente las tres máximas de las feministas, sino una reivindicación a sus propias necesidades. Algunas feministas lo

<sup>28</sup> Ana Valdemoro, “Crimen contra las mujeres”, en *FEM*, 4 (julio-septiembre 1977), p. 24.

<sup>29</sup> Cano, *op. cit.*

<sup>30</sup> El feminismo entendido como un ente monolítico. Ahora se abren paso diversos tipos de feminismo.

resintieron como una invasión de su propio espacio.

Así se vio en el “IV Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe”, realizado en Taxco en 1987, donde también se confrontaron los distintos paradigmas políticos. Mujeres de distintos estratos socioculturales asistieron al encuentro, lo que provocó tensiones entre las que se llamaban a sí mismas “feministas” (las universitarias de clase media que se formaron en los grupos de autoconciencia), pues algunas afirmaban que esos encuentros eran *solo* para las feministas y por lo tanto eran un espacio en donde *solo* las feministas podían enriquecerse. Aunque las demás mujeres pudieran tener puntos en común con el movimiento, no las veían como partícipes de la ideología de las “revolucionarias sociales”. En ese encuentro se creó un discurso que terminó por fragmentar al movimiento: entre las feministas se hablaba de “las otras”, que eran aquellas que negaban la identidad feminista como la única, y “nosotras” y “ellas”, antagonismo para referirse a sí mismas como las radicales que no querían formar lazos con otros movimientos ni con el Estado, y las feministas de lo posible que entendían que solo en pactos con otros era posible la lucha.<sup>31</sup>

<sup>31</sup> Aquí un fragmento de la entrevista realizada a Marta Lamas, quien fue parte del movimiento feminista: “El primer encuentro feminista que fue en Bogotá, Colombia, en 1981, fue un encuentro donde llegamos 200 mujeres que todas nos asumía-

Sin embargo, a pesar de los desacuerdos entre las feministas y los otros movimientos de mujeres, la lucha contra la violencia sexual siguió de manera firme. Así, en 1982, se refor-

mos como feministas ¿no? Y éramos básicamente universitarias de clase media (por ahí alguna profesora y eso, pero no habían ido ni grupos de campesinas ni grupos de obreras, éramos como muy claramente identificadas como feministas). El siguiente encuentro fue en Perú, y el siguiente fue en Brasil. Y cuando es el encuentro en México, que ya es para 1987, ya había habido un proceso en México en donde muchas feministas que tenían su trabajo político entre campesinas, entre obreras, entre otro tipo de mujeres, mujeres de colonias populares y demás, quisieron llevar a esas mujeres al encuentro; que eran mujeres que no se decían a sí misma feministas, que les podían importar algunos temas de la mujer pero que eran, digamos un grupo muy distinto al que se venía reuniendo antes. Entonces, algunas de las feministas —muchas de las que estaban en el mismo grupo conmigo— y mis amigas decían: ‘oigan este es un encuentro entre feministas, que no vengan mujeres que no se sienten feministas por mucho que sus líderes vean la importancia del feminismo y por mucho que quieran que estas se vuelvan feministas’. Entonces sí hay ahí toda una discusión y al final se plantea... que es muy difícil decir quién es feminista y quién no es feminista, que si quieren llegar al encuentro que lleguen. Entonces, al encuentro llegan mujeres, algunas que venían de todos esos procesos en Centroamérica, de la guerrilla guatemalteca y demás que nunca se habían vivido como feministas, pero que a lo mejor estaban descubriendo el feminismo. Estas mujeres de colonias populares y líderes de mujeres campesinas y demás, y las feministas que ya llevábamos en 1987 quince, dieciséis, diecisiete años de estar en los grupitos feministas urbanos. Entonces, sí hay diferencias, digamos, de perspectiva, diferencias de posición, sobre para qué es un encuentro. Para ‘nosotras’ un encuentro era encontrarnos con otras feministas para discutir de feminismo, y para algunas era que las feministas se encontraran con las mujeres que estaban en el mundo de la política y que pudieran intercambiar ideas. Eran como cosas distintas”. Ortiz San Juan, “Entrevista a Marta Lamas”, *op. cit.*

mó el artículo 264 del Código Penal del Distrito Federal para aumentar la pena, de cuatro a seis años de cárcel, al delito de violación. En 1989 se establecieron las primeras agencias especializadas en delitos sexuales de la Procuraduría de Justicia del Distrito Federal en las delegaciones Miguel Hidalgo, Coyoacán y Venustiano Carranza. A finales de la década de 1980, la violación y la violencia sexual ya eran un problema que atañía no solo a unas cuantas mujeres, sino a la sociedad mexicana. El viejo paradigma había quedado desplazado.

Para la década de 1990, el discurso feminista ya formaba parte del espacio institucional. Incluso se profesionalizó y se volvió parte del discurso académico. Ya no era parte solo de pequeños grupos sociales, los partidos políticos y las instituciones gubernamentales lo habían adoptado. Esto se debió, en gran medida, a la legitimidad de la “Plataforma de Acción” aprobada en Beijing en 1995.<sup>32</sup> Para asombro de las femi-

nistas, fue la participación de numerosas mujeres de todas las posiciones ideológicas lo que le dio legitimidad a varias de sus propuestas. La agenda de género pasó a formar parte del sistema político y comenzó a ser difundida o gestionada por sectores sociales inesperados.

Con todo, lo que abrió una acción pluralista y de avance fue el problema de los delitos sexuales y las alianzas a que dio lugar. El progreso en las demandas se había visto frenado por el rechazo de algunas feministas a que el movimiento colaborara con el gobierno (como, por ejemplo, a trabajar con la Procuraduría de Justicia del Distrito Federal para abrir centros especializados en atención a mujeres violadas); sin embargo, se logró avanzar el proyecto, al grado de que, como ya se mencionó, se abrieron Agencias Especializadas en Delitos Sexuales. Este golpe al machismo replanteó la posibilidad de colaborar abiertamente con el Estado. El canal ya había sido abierto, y fue el mismo gobierno el que propuso una discusión sobre la violencia sexual. Varios grupos de feministas, junto con algunas funcionarias públicas, lanzaron la iniciativa de lucha por reformas a la ley de delitos sexuales. Así, en 1990, las

temente de si eran o no feministas), sino que también estuvo abierta a diversos grupos de mujeres de todo el mundo, entre los que por supuesto estuvieron presentes las feministas, las lesbianas y las católicas, quienes fueron un elemento esencial para abrir el debate en torno al concepto de género.

<sup>32</sup> En 1995 se llevó a cabo la “IV Conferencia mundial de la mujer en la ciudad de Pekín”, que fue un punto clave para los derechos de las mujeres. Ahí se reanudó el trabajo que los movimientos de mujeres habían estado realizando hasta ese entonces, y se volvió a poner el acento en la desigualdad como factor que impedía el pleno desarrollo político, social y económico de los países. La reunión forma parte de una serie de conferencias, la primera realizada en 1975 en México, la segunda en 1980 en Copenhague, y la tercera en 1985 en Nairobi; sin embargo, ninguna alcanzó la relevancia de la cuarta. En Beijing la participación no solo se limitó a los representantes oficiales de cada país (independien-

feministas finalmente lograron reformar el Código Penal del Distrito Federal en materia de delitos sexuales. La reforma aumentó la pena al delito de violación y tipificó los delitos de hostigamiento sexual, abuso sexual, estupro y violación. Este trabajo ha sido considerado como una gran victoria, pues se inauguró la pluralidad en la acción feminista al deslindar las posiciones partidarias de los intereses de género.

Así, la década de 1990 fue un tiempo de apertura de espacios para el diálogo público y para el establecimiento de alianzas entre mujeres con posiciones partidarias y políticas diferentes.

## Conclusiones

Esta brevísima historia del feminismo de la segunda ola en México, deja ver que el siglo de las mujeres fue el siglo XX. Queda mucho por decir, sobre todo en relación con el feminismo mexicano y el plano internacional. Si bien el espacio mexicano tuvo sus particularidades —el contexto social y político de las décadas de 1960 y 1970—, el movimiento se inserta más allá de las fronteras del país.

Actualmente, presenciamos en todo el mundo debates sobre la cuestión de hasta dónde ha de politizarse

lo personal. Ha sido necesario volver a plantear qué es lo personal y qué es lo político, poniendo el acento en las relaciones de cortejo entre los sexos. Vemos, para asombro de las feministas de la década de 1970,<sup>33</sup> que el concepto de violencia sexual se ha estirado hasta abarcar el erotismo y el entramado de las relaciones afectivas, de forma tal que incluso se ha querido regular todo signo de acercamiento entre los individuos al momento de entablar relaciones sentimentales. Al politizar lo personal, las feministas permitieron que el amor (como relación afectiva entre los sexos) se comenzara a entender como un dispositivo cultural levantado sobre la desigualdad estructural entre los sexos, lo que ha puesto de manifiesto que incluso en los ritos de ligue aparezca la violencia contra las mujeres.

Queda mucho por debatir. Podríamos estar o no de acuerdo con las lecturas que sobre la violencia sexual han realizado las feministas, pero lo que no podemos poner en duda es la importancia que el movimiento ha tenido para desnaturalizar la violencia. No se trata de dismantelar toda relación entre los sexos, sino de relaborar las identidades sexuales para poder entablar relaciones más sanas.

<sup>33</sup>Al respecto, véanse las discusiones de la feminista Marta Lamas con las jóvenes generaciones sobre la campaña *Me Too*.

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

## LA BIBLIOTECA CONJETURAL DE NORA PASTERNAC

---

*Gabriel Astey\**

### NORA PASTERNAC'S CONJECTURE LIBRARY

RESUMEN: Utilizando como motivo conductor la idea de que la biblioteca de un académico refleja su *ethos* y su cosmovisión, este texto epidíctico celebra la trayectoria intelectual de Nora Pasternac, profesora del Departamento Académico de Lenguas del ITAM.

PALABRAS CLAVE: Jorge Luis Borges, Witold Gombrowicz, Vladimir Nabokov, Bruno Schulz.

ABSTRACT: Using as a driving motif the idea that an academic's library reflects his ethos and worldview, this epidictic text celebrates the intellectual trajectory of Nora Pasternac, professor of the Academic Department of Languages at ITAM.

KEYWORDS: Jorge Luis Borges, Witold Gombrowicz, Vladimir Nabokov, Bruno Schulz.

145

RECEPCIÓN: 20 de mayo de 2019.

ACEPTACIÓN: 4 de junio de 2019.

DOI: 10.5347/01856383.0131.000296734

\* Departamento Académico de Lenguas, ITAM.

## LA BIBLIOTECA CONJETURAL DE NORA PASTERNAC\*

146

Quien, sin conocer a Nora Rosenfeld de Pasternac ni su producción intelectual, leyera el expediente —cuya publicación en la revista *Estudios*<sup>1</sup> nos reúne hoy aquí— con los textos que le hemos dedicado sus colegas del Departamento Académico de Lenguas, se podría enterar con bastante detalle de la trayectoria profesional de una notable mujer de letras, pero creo que, sobre todo, no podría evitar darse cuenta de que Nora es una persona interesantísima: transterrada y cosmo-

polita, feminista, profesora de lenguas y literaturas, historiadora de las instituciones literarias, arqueóloga de la narrativa y el periodismo escritos por mexicanas, crítica, traductora, lacanianista “morganática” (como ella dice de sí misma), políglota, erudita, adamantina en sus muchas facetas.

Esa lectora o lector de nuestro dossier descubriría también en él la admiración y el cariño que sentimos por Nora sus compañeros de trabajo en el ITAM, y lo digo así porque se trata de un respeto y un afecto que trascienden los ámbitos departamental y divisional. Por lo que a mí respecta, debo decir que mi colaboración en el dossier fue una reseña de un libro sobre Simone de Beauvoir coeditado por la doctora Pasternac, de modo que ahora

\* Texto leído en el marco del “Homenaje a la Dra. Nora Pasternac” el miércoles 27 de marzo de 2019 en la Sala de Maestros del ITAM, campus Río Hondo.

<sup>1</sup> Carlos Gutiérrez Lozano, Rosa Margarita Galán Vélez, Carlos J. McCadden Martínez *et al.*, “Dossier. Homenaje a Nora Pasternac”, *Estudios*, núm. 127 (2018), pp. 43-98.

tengo la oportunidad de escribir para ella algo más personal y más cálido. La tarea es muy grata, pero nada fácil, porque mis colegas me han dejado el listón muy alto.

Con todo, quisiera imaginar aquí la biblioteca de Nora Pasternac; no describir su biblioteca empírica —que desconozco—, sino esbozar una biblioteca conjetural, un tejido de libros eidéticos, una literatura personalizada que sé que ella lleva en la memoria, el intelecto y el corazón, porque elípticamente me ha dejado leer —o me ha leído en voz alta— algunas de sus páginas en nuestras conversaciones. Hace unos días, pensando en esta charla y revolviendo mis libros, di con una sentencia enigmática de Vladimir Nabokov que me remitió al amor de Nora por los libros: “El espacio pone sus huevos en los nidos del tiempo”.<sup>2</sup> Si los libros son embriones en gestación, ¿dónde empolla sus libros un ave migratoria?, ¿cómo los cuida?, ¿en qué clase de equipaje los anida?, me pregunté. ¿Será verdad que las bibliotecas incuban libros y que los libros rompen el cascarón cuando los leemos? ¿O más bien la incubadora es la memoria y los libros nacen después de ser leídos, dentro de nosotros, al calor de otras experiencias que contribuyen a su eclosión?

<sup>2</sup>Vladimir Nabokov, *Ada o el ardor*, 2000, Barcelona, Anagrama, trad. de David Molinet, p. 443.

Sospecho que en la biblioteca física de la doctora Pasternac hay libros de su infancia y juventud argentinas, otros de su época francesa, y también muchos más de su vida en México, pero lo que sé a ciencia cierta es que en el tiempo personal de Nora, en su biblioteca íntima, hay una desconmuna pajarera, con aves de muchas latitudes, diversas edades y distintos trinos, como anuncia ese pasaje de “La biblioteca total”, de Borges, que ella cita en uno de sus estudios sobre la revista *Sur*:

Todo está en sus ciegos volúmenes. Todo: la historia minuciosa del porvenir, *Los egipcios* de Esquilo, el número preciso de veces que las aguas del Ganges han reflejado el vuelo de un halcón, el secreto y verdadero nombre de Roma, la enciclopedia que hubiera edificado Novalis, mis sueños y entresueños en el alba del catorce de agosto de 1934, la demostración del teorema de Pierre Fermat, [...] el cantar que cantaron las sirenas, el catálogo fiel de la Biblioteca, la demostración de la falacia de ese catálogo.<sup>3</sup>

Ahora bien, como la propia Nora escribe en ese estudio, la ficción de una biblioteca absoluta manifiesta “uno de los fundamentos de la literatura borgeana: que las cosas son y

<sup>3</sup>Jorge Luis Borges, “La biblioteca total”, *apud* Nora Pasternac, “Borges en *Sur*”, *Estudios*, 60-61 (2000), p. 57.

al mismo tiempo no son, que llevan en su seno la posibilidad de la inexistencia, en un sistema que propone la ausencia de certidumbre sobre el mundo y la posibilidad de que no haya un sentido último”.<sup>4</sup> En efecto, y de vuelta a la metáfora-matriz de Nabokov, no todos los huevos del espacio se abren en el tiempo; las vidas humanas, unas más que otras, experimentan desgarraduras espaciales y cataclismos temporales, y del mismo modo que la biblioteca física no puede migrar completa junto con su dueña, seguramente la biblioteca íntima también tiene estantes con libros borrados o dañados, que no se quiere o no se logra releer. En suma, estas cosas no pueden suceder de otra manera: sin importar con cuanta dedicación aspiremos a leer entera la así llamada “literatura universal”, lo único que conseguiremos (y no es poca cosa) será frecuentar una edición descabalada de la obras completas de la humanidad. Dicho esto, reitero con seguridad que el jardín interior de mi admirada colega rebosa de especímenes: la gran mayoría de las aves vive y canta dentro de ella; tiene lugar en su memoria, como en el clásico *sufi*, un coloquio de los pájaros.

En distinto pero vecino orden de asuntos, he de comunicar que Nora es también una avezada bibliotecaria

y bibliófila digital, que navega con soltura y pericia por internet y es capaz de encontrar ahí cuanta rareza y exquisitez erudita pueda uno imaginar, amén de que vale la pena recordar que la doctora Pasternac ha reflexionado y escrito sobre la literacidad digital y la disrupción tecnológica desde principios del siglo XXI;<sup>5</sup> con todo, si hay algo que apesadumbra a Nora a propósito de la digitalización de los lazos sociales (y la compañía en el pesar, como tantos otros) es la mediocridad lacunar y la prontitud a la disputa que aquejan a la conversación cultural contemporánea. La doctora Pasternac ha atestiguado suficientes guerras ideológicas como para arderarse ante la más anémica y multipolar trifulca actual, pero aun así supongo que lamenta la cantidad de ruido presente en la biblioteca total digital.

En el orbe de la literatura rioplatense, puede respirarse *avant la lettre* la atmósfera erística que envuelve la discusión social *on-line* de nuestros tiempos en *Transatlántico*, la más argentina de las novelas de Witold Gombrowicz, en una de cuyas escenas el escritor polaco parodia la biblioteca total borgeana. El excéntrico millonario Gonzalo Andes recibe visitas en su lujosa estancia y los invitados descubren que todo, lite-

<sup>4</sup> *Loc. cit.*

<sup>5</sup> Nora Pasternac, “Internet frente a la escritura”, *Estudios*, 66 (2003), pp. 128-133.

ralmente todo en esa casa se comporta como un perro, no solamente los perros zoológicos (que pululan, dicho sea de paso), sino también los muebles y los libros. El anfitrión, resignado, comenta:

—¡Ah, sí, la Biblioteca! —dijo Gonzalo—, la Biblioteca; pero, qué de problemas me da, qué de conflictos me produce. Contiene las Obras más preciosas, las más veneradas, escritas por los máximos genios, por los espíritus más selectos de la Humanidad, pero de qué me sirven, Señores, si se muerden, se muerden una a otra, y también debido a su número excesivo se devalúan, su excesiva abundancia las Abarata, porque hay Demasiadas, Demasiadas, y cada día llegan más y nadie puede leerlas porque son Demasiadas, ay, demasiadas. Entonces yo, señores, he debido contratar Lectores, y les pago un buen sueldo, porque me da vergüenza que todas esas obras se queden sin ser Leídas, pero son Demasiadas y estos hombres no pueden leer todo, aunque lean sin darse tregua el día entero. Lo peor es que los libros se Muerden como Perros, se muerden hasta darse Muerte.<sup>6</sup>

En épocas en que los libros se muerden como perros furiosos, conviene no olvidar, primeramente, que

<sup>6</sup> Witold Gombrowicz, *Transatlántico*, 1986, Barcelona, Anagrama, trad. de Kazimierz Piekarek y Sergio Pitol, p. 103.

los libros desde hace algunos siglos son ya demasiados, de modo que se debe aprender a cultivar tan solo muchos de esos demasiados; en segundo lugar, también es oportuno recordar que los perros pueden amansarse y amistarse. La doctora Pasternac ha escrito con mucho tino sobre la profilaxis de los conflictos entre conceptos, discursos y doctrinas al reflexionar sobre el oficio de la traducción, un oficio que equivale a una artesanía de la concordia:

Traducir —dice Nora— no es solo traducir palabras, sino toda una cultura vehiculizada por esas palabras. Además, ante un texto accesible en la misma lengua en que fue escrito, la lectura abre la posibilidad, para el lector, de la ineludible intervención de su subjetividad, que funciona como una rejilla organizadora capaz de producir efectos de sentido variados. En cambio, en la traducción de un escrito en otra lengua, el traductor habrá de proponerse ofrecer a un presunto lector un texto que lo sitúe en la posibilidad de afrontar las “mismas” alternativas de sentido que el que lee el texto en la lengua original.<sup>7</sup>

Me propuse bosquejar la biblioteca conjetural de mi admirada Nora. Veo que, más bien, he proyectado

<sup>7</sup> Nora Pasternac, “Reflexiones sobre la traducción y sus traiciones”, *Estudios*, 37 (1994), p. 90.

NOTAS

en ella mis conjeturas; apelando a su benevolencia, añadido una última. ¿Qué nos impele a conservar un libro? Quizás el deseo de que nos acompañe un ser que amamos por único. Y a formar una biblioteca, ¿qué nos mueve? Rodearnos de tantos amados singulares como sea posible. Hablaba hace un momento con Gombrowicz de perros mordelones; transcribo en seguida, de la pluma de su amigo Bruno Schulz, el hallazgo de un cachorro precioso, el Nemrod del cuento homónimo:

Todo el mes de agosto de aquel año lo pasé jugando con un fabuloso perrito, que apareció un día en el suelo de nuestra cocina, torpe y chillón, aún oliendo a leche y a bebé, con una cabecita todavía no formada, redonda, ligeramente temblorosa, las patitas abiertas como las de un topo y el pelo suavísimo y delicado.

Desde el primer momento, esta gotita conquistó todo el encanto y todo el entusiasmo de mi alma infantil.

¿De qué cielo había descendido ese pupilo de los dioses, el más apreciado de todos los juguetes más bellos?

¡Qué bien que las viejas y vulgares lavanderas, totalmente desinteresadas, tengan a veces esas ideas y nos traigan del pueblo, a una hora temprana, trascendentalmente matutina, un perrito a nuestra cocina!

Estábamos, por desgracia, todavía ausentes, aún no habíamos nacido del regazo oscuro del sueño, cuando la felicidad se hizo realidad y nos esperaba, impedida, tumbada torpemente sobre el frío suelo de la cocina.<sup>8</sup>

Sé muy bien que los afectos de Nora son más felinos que perrunos, pero también sé que es amante de lo único, de modo que gracias a Schulz puedo imaginármela de niña, en un *shtetl* del Chaco, “a una hora temprana, trascendentalmente matutina”, encontrando su primer gatito o su primer libro; inaugurando su biblioteca.

<sup>8</sup> Bruno Schulz, “Nemrod”, en *Madurar hacia la infancia. Relatos, inéditos y dibujos*, 2008, Madrid, Siruela, trad. de Elzbieta Bortkiewicz y María Condor, p. 89.

CONCEPTOS CLAVE EN LOS  
ESTUDIOS SOBRE RELIGIÓN.  
A PROPÓSITO DE LA PUBLICACIÓN  
DE *HOMO RELIGIOSUS. SOCIOLOGÍA  
Y ANTROPOLOGÍA DE LAS RELIGIONES*

*Javier Martínez Villarroya\**

KEY CONCEPTS IN RELIGIOUS STUDIES IN  
*HOMO RELIGIOSUS. SOCIOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA  
DE LAS RELIGIONES*

RESUMEN: La reciente publicación del libro *Homo religiosus. Sociología y antropología de las religiones*, sirve de excusa para recorrer las ideas fundacionales de algunas de las principales escuelas de estudios sobre religión. Hoy en día, el interesado en estudiar el fenómeno de lo religioso debe ser consciente del origen y significado de conceptos tales como “mana”, “numinoso”, “hecho social total”, “estructura”, “inconsciente colectivo”, “arquetipo”, “eterno retorno”, entre otros, y este libro le será de gran ayuda.

PALABRAS CLAVE: Círculo de Eranos, estudios del imaginario, fenomenología de las religiones, metodología sobre estudios de la religión.

ABSTRACT: The recent publication of the book *Homo religiosus. Sociología y antropología de las religiones* serves as an excuse to review the foundational ideas of some of the major schools of religion studies. Nowadays, the scholar interested in studying the phenomenon of the religious must be aware of the origin and use of concepts such as “mana”, “numinous”, “total social fact”, “structure”, “collective unconscious”, “archetype”, “Eternal return”, and so on. This book will be of great help to achieve this.

KEYWORDS: Circle of Eranos, methodology on studies of religion, phenomenology of religions, studies of the imaginary.

RECEPCIÓN: 13 de junio de 2019.

ACEPTACIÓN: 2 de septiembre de 2019.

DOI: 10.5347/01856383.0131.000296736

\* Departamento Académico de Lenguas, ITAM.

CONCEPTOS CLAVE EN LOS  
ESTUDIOS SOBRE RELIGIÓN.  
A PROPÓSITO DE LA PUBLICACIÓN  
DE *HOMO RELIGIOSUS. SOCIOLOGÍA  
Y ANTROPOLOGÍA DE LAS RELIGIONES*

*“La religión nunca desaparece,  
solo se transforma”.*

DURKHEIM\*

152

La reciente publicación del libro *Homo religiosus. Sociología y antropología de las religiones*, impecablemente editado por Blanca Solares, nos sirve de excusa para repasar los pilares de los estudios actuales sobre religión. El volumen es un necesario compendio de los principales estudiosos de la religión del siglo XX y sus aportaciones más relevantes. Cada capítulo está dedicado a un sabio y lo escribe un especialista diferente. Hay algunas excepciones, como el primer capítulo, firmado por el recientemente fallecido Lluís Duch, o los tres últimos.

\* Citado en Blanca Solares (ed.), *Homo religiosus. Sociología y antropología de las religiones*, 2018, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Itaca, p. 25.

Los estudios de la religión tienen tres raíces principales. La raíz británica los lastró con valores profundamente victorianos: el colonialismo, la teoría de la evolución, el anglicanismo y la Revolución Industrial. Tales ideas llevaron a que el más ilustre mitólogo británico de finales del siglo XIX, George Frazer, se propusiera deslegitimar a las religiones reveladas comparándolas con las “primitivas”. La sociología francesa del XIX, encabezada por Comte, adoptó un punto de vista parecido. En cambio, el acercamiento germano de finales del XIX y comienzos del XX fue muy distinto. Los motivos son diversos: primero, en Alemania la teología cristiana continuaba gozando de prestigio; segundo, el surgimiento de las psicologías de las profundidades (con Freud a la cabeza)

delataba la necesidad de reconocer que lo ajeno, extraño, oscuro e infinito late en nosotros (certidumbre que, de algún modo, era un desarrollo natural del romanticismo); tercero, Marx había encumbrado lo histórico al primer plano; cuarto, Weber había hecho lo propio con lo estructural. Teniendo en cuenta la indudable influencia de estas tres raíces, Lluís Duch opta por buscar su propio método para estudiar lo religioso, y toma como punto nodal una idea antigua defendida por Nicolás de Cusa: “una religión en variedad de ritos”. Solo hay una religión, que es una especie de nómeno kantiano y que es inherente a todo ser humano; sin embargo, solo es accesible en fenómenos concretos (en culturas particulares). Así, apunta el monje de la abadía de Montserrat, lo que nos toca es partir del pluralismo inherente a nuestro momento histórico para alcanzar la totalidad: estudiar la diversidad de religiones para hallar el invisible fondo común. Parece que tiene en mente la analogía de uno de los grandes estudiosos de la religión de principios del siglo XX, Ananda Coomaraswamy: “Hay muchos senderos que llevan a la cumbre de una misma y única montaña; sus diferencias serán más evidentes cuanto más abajo estemos, pero se desvanecen en la cima”.<sup>1</sup> De

<sup>1</sup>Ananda Coomaraswamy, “Dos caminos hacia la misma cumbre”, en Savepalli Radhakrishnan (comp.), *Las grandes religiones enjuician al cristianismo*, 1971, Bilbao, Mensajero.

tal modo, Duch pretende liberarse de la disyuntiva entre relativismo y esencialismo, y para ello se apropia de una sentencia de Bachelard: “somos el eslabón entre la naturaleza y los dioses”.<sup>2</sup>

Uno de los primeros intelectuales en tratar lo religioso con una aproximación pretendidamente científica fue Durkheim. Héctor Vera hace un recorrido sintético sobre los puntos clave de su sociología de la religión. El francés buscaba una definición de religión que no incluyera a Dios, pues, según él, no toda religión tiene dioses. En 1912 acuñó la siguiente definición: “Una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a cosas sagradas —o sea, cosas separadas, prohibidas—; creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas”.<sup>3</sup> Dos son los puntos clave de su definición: por un lado, toda religión separa entre sagrado y profano, y por otro, toda religión alude a una comunidad (a diferencia de la magia, por ejemplo). El tótem, que representa al clan mediante un animal, una planta o un

<sup>2</sup>Gaston Bachelard, *El aire y los sueños. Ensayos sobre la imaginación del movimiento*, 2012, México, FCE, p. 138, citado en Solares, *op. cit.*, p. 23.

<sup>3</sup>Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)*, 2012, México, FCE, p. 100, citado en Solares, *op. cit.*, p. 54.

objeto inanimado, encarna esas dos dimensiones, el mana y la fuerza moral de la comunidad; es “a la vez el símbolo de Dios y de la sociedad”.<sup>4</sup> De ello se deriva lo que para Durkheim es la verdadera esencia de toda religión: el creyente cree “poder más” que el no creyente, y ciertamente así es, porque su acción no es individual, sino colectiva. La fuente superior de energía que vislumbramos en momentos cumbre de la humanidad (la Revolución Francesa, el Renacimiento, etc.) es la de la colectividad. Y es en ella donde se forjan los grandes ideales.

Blanca Solares se centra en la figura de Otto y nos guía en la lectura de uno de los libros que marcó el devenir de los estudios de la religión: *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Llega un punto en el que es imposible avanzar en el estudio de lo religioso si uno no es capaz de recordar una conmoción religiosa propia.<sup>5</sup> Contribuyó a que Otto llegara a tan importante conclusión su propia herencia cultural: tanto el romanticismo como el luteranismo, y a diferencia del catolicismo, privilegian la experiencia íntima. De ahí se deriva el valor de la intuición y el sentimiento en nuestros estudios: “El universo no es comprendido como objeto, sino como ‘epifanía’ que permite el autodescubrimiento del indi-

viduo en el cosmos”.<sup>6</sup> Tanto como sus lecturas de filosofía, a Otto lo marcaron sus viajes (el norte de África, Egipto, Palestina, China, Japón, Estados Unidos) y los sabios que conoció (Wilhelm, traductor del *I Ching*; Suzuki, filósofo zen; Jung, con quien fundó el célebre Círculo de Eranos). Esos encuentros contribuyeron a que en su interior cuajara el término por cuya acuñación se hizo célebre: lo *numinoso*. Con él trata de establecer una categoría irreductible propia de los estudios sobre religión, y que sirve para tratar de abordar la experiencia emotiva de Dios (inexpresable, tremenda, augusta, fascinante, desmesurada, terrible, inquietante, misteriosa...), y que, en suma, cuestiona nuestra propia identidad (y el concepto propio de identidad). Joseph Campbell, el gran ausente de este libro, lo expresaba así:

En Oriente me he dado cuenta de que cuando los budistas construyen sus templos a menudo escogen un emplazamiento en la cima de una colina con una buena vista sobre el horizonte. En esos lugares se experimenta simultáneamente una expansión de la visión y una disminución del uno

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 71-72. Sobre este asunto, véase Sayyed Hossein Nasr, “El cosmos como teofanía”, en *Tradición perenne*, en <[https://www.webislam.com/articulos/67676-el\\_cosmos\\_como\\_teofania.html](https://www.webislam.com/articulos/67676-el_cosmos_como_teofania.html)>, consultado el 2 de septiembre de 2019.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 259.

<sup>5</sup> Cfr. Solares, *ibid.*, p. 70.

mismo, con la sensación, sin embargo, de que una extensión del uno mismo en espíritu llega a todos los rincones.<sup>7</sup>

La tesis de Otto es que lo sagrado se enraíza en lo numinoso. Solares subraya, además, un mandato que nos concierne especialmente ahora: hay que

insistir en la necesidad de mantenerse “en vilo” frente a lo que la modernidad pueda hoy considerar sagrado: el rendimiento, la ciencia, la disciplina, la tecnología. Pues, la propensión de nuestros días a elevar lo que es en sí mismo finito y contingente, a la categoría de “lo incondicional” y “definitivo”, tan propio de los regímenes totalitarios del siglo XX y tan afín a los discursos del poder político del siglo XXI, corre el riesgo, como ya lo advertía R. Otto, de convertirse en demoníaco.<sup>8</sup>

Otro importante referente en el estudio de las religiones es el Colegio de Sociología, que es estudiado por Alfonso Reyes. El objetivo del grupo coincide con el que ya perseguían Gaston Bachelard y André Breton: “unir el arte con la ciencia”,

<sup>7</sup> Joseph Campbell, *Los mitos. Su impacto en el mundo actual*, 1993, Barcelona, Kairós, pp. 283-284. La cita pertenece al capítulo en el que Campbell analiza las implicaciones mitológicas del alunizaje: “El paseo lunar: el viaje exterior”.

<sup>8</sup> Solares, *op. cit.*, p. 83.

el surrealismo con la sociología heredera de Durkheim.<sup>9</sup> Con ello, “aluden a un nuevo método de acercamiento a lo sagrado y al mito, fuera de los rígidos marcos de la parcialización de las disciplinas académicas y en constante diálogo serio con la religión y el arte”.<sup>10</sup> Se inspiran en el *hecho social total* de Marcel Mauss y en la necesidad de una ciencia unitaria del hombre dialogal y diagonal, es decir, en la que el diálogo entre disciplinas no sea vertical ni impositivo. Tras esto, el autor estudia el concepto de “excedente de energía” del que parte Bataille, el más famoso exponente del Colegio, y que sería el fundamento de todo comportamiento espiritual: toda energía que no vaya dirigida a la ganancia material es energía espiritual. Es fácil adivinar el rebelde corolario de tal hipótesis: por definición, toda energía espiritual es subversiva del sistema económico imperante; es decir, que no puede haber espiritualidad dedicada a la consolidación de las condiciones materiales dadas.

Algunos de los más destacados especialistas en religión del siglo XX y XXI fundamentan su método en el propuesto por Claude Lévi-Strauss. Pensemos, por ejemplo, en referentes ineludibles en el estudio del antiguo

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 88.

mundo griego, como Marcel Detienne o Jean-Pierre Vernant, o en el más importante investigador de Mesoamérica, Alfredo López Austin.<sup>11</sup> En el libro del que hablamos, Eduardo Menache destripa —en sus dos sentidos— el pensamiento de Lévi-Strauss: examina las vísceras de su pensamiento y, luego, lo rechaza por insuficiente. Inspirado en la obra de Jakobson, Lévi-Strauss se centra en la forma de los mitos —en su gramática— y no en su contenido; es decir, analiza “el lenguaje mítico, los signos orales y gesticulaciones de los que se compone el ritual, reglas de matrimonio, sistemas de parentesco”.<sup>12</sup> El significado de los hechos empíricos se halla en las relaciones que los vinculan:

Los elementos nodales cobran significado conforme a la posición que ocupan. En este estrato se constituyen los modelos hipotéticos de las estructuras, se experimenta con ellos y se indagan sus leyes de implicación, oposición, exclusión y transformación. Estos sistemas de significaciones, por último, son sintetizados para obtener principios de orden general.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Entre sus obras, destacan las siguientes: Marcel Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, 1986, Madrid, Taurus; Jean-Pierre Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, 1985, Barcelona, Ariel; Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología, las concepciones de los antiguos nahuas*, 2004, México, UNAM.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 105.

La analogía que utiliza Menache aclara el proceder estructuralista: “Es como observar a un grupo de participantes desarrollar un juego para tratar de inferir, a partir de sus comportamientos, de sus acciones y de sus resultados, las reglas que dan inteligibilidad a dicho juego”.<sup>14</sup> De este modo, Lévi-Strauss se percata de que, independientemente de la cultura a la que pertenezca, todo grupo humano tiene un mismo modo de pensar: “el operador binario, la capacidad de diferenciación por medio de pares de opuestos (masculino-femenino, vida-muerte, cielo-tierra, luminoso-oscuro, crudo-cocido, etcétera), aparece como condición (y como restricción) de toda forma de pensamiento”.<sup>15</sup> En *Mitológicas*, trata de demostrar la existencia y funcionamiento de esa lógica inconsciente y natural que permea toda narración sagrada.

Ahora bien, el proyecto estructuralista ha perdido fuerza y fuelle: los etnólogos lo critican por forzar los datos para que casen con las interpretaciones; los filósofos lo critican por no tener en cuenta el giro hermenéutico, es decir, por su creencia férrea e inocente en la objetividad. Menache resume el punto débil del estructuralismo, y su propia postura intelectual, con palabras de Jung: “El intelecto

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 107.

es, efectivamente, nocivo para el alma cuando se permite la osadía de querer entrar en posesión de la herencia del *espíritu*, para lo que no está capacitado en ningún aspecto, ya que el *espíritu* es algo más alto que el intelecto puesto que no solo abarca a este sino también a los estados afectivos”.<sup>16</sup>

¿Cuál sería entonces la postura de Jung al respecto? Diana Cortés sintetiza la respuesta en otro magnífico texto, en el cual se describe la vida y obra de Jung. El lector se percató de que, efectivamente, Jung fue consecuente con sus palabras y desarrolló su obra en consonancia con su vida espiritual. Un ejemplo: el binomio consciente-inconsciente en el que fundamenta su teoría tiene que ver con el binomio yin-yang que tanto estudió junto con su amigo Wilhelm, y que cuajó en el proyecto conjunto *El secreto de la flor de oro*. Además, Cortés cuenta la historia de los encuentros y desencuentros de Jung y Freud, repasa su teoría general y profundiza en la mayor aportación a la historia de las religiones del suizo: el concepto de *inconsciente colectivo*, que se refiere a ese nivel de la psique que “es idéntico a sí mismo en todos los hombres y por eso constituye la base psíquica general de naturaleza suprapersonal que se da en cada indi-

<sup>16</sup> Carl Gustav Jung y Richard Wilhelm, *El secreto de la flor de oro*, 2014, Buenos Aires, Paidós, pp. 38-39, citado en Solares, *op. cit.*, p. 116.

viduo”.<sup>17</sup> De este inconsciente colectivo provienen las imágenes primordiales o arquetipos, que tienen la función de compensar la racionalidad consciente. Esas visiones “vienen a nosotros” con la misión de enseñarnos y equilibrarnos: “los arquetipos se van revelando al sujeto para emprender un proceso iniciático de expansión del ser, de encuentro creativo entre consciente e inconsciente”.<sup>18</sup> La imagen de este encuentro es el *sí-mismo*, que se encarna en figuras como *Cristo*, el *Hombre cósmico*, el *mandala* o la *pedra filosofal*. Para llegar al *sí-mismo* (una especie de iluminación en vida), el hombre debe abrazar la *sombra* en una tarea de enriquecimiento de la existencia tanto afectiva como intelectual. A esa tarea —aceptarse uno mismo como heredero de la tradición apócrifa de Occidente—, Jung la considera una *gnosis*. Me atrevo incluso a indicar qué pasaje del Evangelio de Tomás podría haberle servido de inspiración: “Jesús dijo: ‘Si sacas lo que hay dentro de ti, lo que saques te salvará. Si no sacas lo que hay dentro de ti, lo que no saques te destruirá’”.<sup>19</sup> Desde la perspectiva jungiana, pues, “casi podríamos hablar

<sup>17</sup> Carl Gustav Jung, *Los arquetipos y el inconsciente colectivo*, *Obra completa*, vol. 9/1, 2010, Madrid, Trotta, p. 4, citado en Solares, *op. cit.*, p. 125.

<sup>18</sup> Solares, *op. cit.*, p. 129.

<sup>19</sup> Evangelio de Tomás, 31, 10-11, citado en Elaine Pagels, *Los evangelios gnósticos*, 1982, Barcelona, Crítica, p. 13.

de un instinto religioso”<sup>20</sup> que “sería el esfuerzo de elucidación del sentido de la existencia”.<sup>21</sup> Las religiones, en consecuencia, serían “tentativas elaboradas para guiar la existencia”.<sup>22</sup>

Cuando españoles y guaraníes se toparon en las exuberantes selvas del Amazonas, ambos grupos decían que buscaban el paraíso perdido, *la Tierra-sin-mal*, aunque cada uno lo imaginaba de forma diferente. A partir de este *topos*, Manuel Lavaniegos presenta a Mircea Eliade, otro de los grandes pensadores de imprescindible referencia cuando se trata de delinear los fundamentos de los estudios sobre religión: “los mitos fungen, auténtica y efectivamente, como matrices temporales/espaciales de la Historia; pues están dotando de significación a las ciegas e indiferentes cadenas de los hechos, sujetas siempre a continuidad y fugacidad”.<sup>23</sup> Su voraz e inquietante interés por lo religioso, llevó a Eliade a estudiar a los clásicos de Occidente (el Renacimiento italiano, por ejemplo), a analizar la religión prehistórica e incluso a iniciarse en la teoría y práctica del yoga en las faldas de los Himalaya. Eliade decía que “no se es un historiador de las religiones por dominar un cierto número de filologías, sino por la capacidad

de integrar los datos sobre religiones en una perspectiva general”.<sup>24</sup> Así, concibió una especie de *hermenéutica total*, la historia de las religiones, cuyos principios Lavaniegos explica a partir, fundamentalmente, de dos obras capitales del rumano: *El mito del eterno retorno* y el *Tratado de historia de las religiones*. La tesis principal de toda su obra es que “símbolos, mitos y ritos revelan siempre una situación-límite del hombre, y no solo una situación histórica; situación-límite, es decir, aquella que el hombre descubre al tener conciencia de su lugar en el universo”.<sup>25</sup> O de otro modo: “Es necesario subrayar el *valor existencial* del simbolismo religioso, es decir, el hecho de que un símbolo siempre señala una *realidad* o una *situación* en la que se encuentra comprometida la *existencia humana*”.<sup>26</sup> Además de descubrir la estructura de la realidad, un símbolo otorga significado a la *existencia humana*, lo que no hace un concepto. O de otro modo: el símbolo religioso revela la continuidad entre las estructuras de la existencia humana y las cósmicas, entre los seres humanos y las fuentes profundas de la vida.

<sup>24</sup> Mircea Eliade, “Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso”, en M. Eliade y J. M. Kitagawa, *Metodología de las religiones*, 1986, Barcelona, Paidós, p.121.

<sup>25</sup> Mircea Eliade, *Imágenes y símbolos, ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, 1955, Madrid, Taurus, p. 37.

<sup>26</sup> Mircea Eliade, “Observaciones metodológicas”, p. 134.

<sup>20</sup> Solares, *op. cit.*, p. 131.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 141-142.

No vislumbrar la unión entre las estructuras cósmicas y las existenciales ha desembocado en la secularización intrínseca de la modernidad y sus consecuencias, a saber, la falta de sentido y el desencantamiento del mundo. René Guénon, ineludible referente, argumentaba que en la mentalidad moderna hallamos “la tendencia a reducirlo todo únicamente al punto de vista cuantitativo, tendencia muy marcada en las concepciones ‘científicas’ de estos últimos siglos [...] nuestra época casi se podría definir como siendo esencialmente y ante todo el ‘reino de la cantidad’”.<sup>27</sup> Para entender este proceso Felipe Martín recurre a Berger, quien argumenta que esta crisis se produjo por “la falta de una ‘legitimación religiosa’ y de una ‘configuración de valores supraordinales’ que expliquen y regulen la acción del individuo tanto en su vida cotidiana como en su relación con las realidades que trascienden esta”.<sup>28</sup>

En una línea semejante, Gustavo Leyva analiza pormenorizadamente la relación de Habermas con la religión, e identifica cuatro fases en su pensamiento. En la primera apunta el diagnóstico inicial: “‘la autoridad de lo sagrado’ se sustituye en las sociedades modernas por ‘la autoridad de un consenso que se considera en

cada caso como fundamentado’ a través de la argumentación racional”.<sup>29</sup> En la segunda, apunta la consecuencia evidente: a la secularización del Estado le sigue un proceso de postsecularización que tiene como objetivo la traducción de creencias religiosas a un lenguaje secular para que puedan ser aceptadas por todos los ciudadanos del Estado, independientemente de su confesión. La tercera fase comienza simbólicamente con el encuentro de Habermas con Ratzinger en 2004, y, en ella, el filósofo pasa a concebir la mencionada tarea de “traducción” como un “proceso de aprendizaje complementario” en el que deben participar laicos y creyentes. En la cuarta y última fase, Habermas sigue la estela de Heidegger y señala que, en la actualidad, la metafísica y la revelación han quedado exiliadas de la filosofía; en consecuencia, es necesario elaborar una genealogía de la razón y de la filosofía, por una parte, y de la religión y de la fe, por la otra. Esa genealogía nos llevará a su sustrato común.

La primera parte del libro que nos ha servido como guía para repasar los principios propuestos durante el siglo XX para “enfrentarse” a lo religioso bien podría fungir como el manual de un curso para estudiantes y estudiosos de las religiones, pues ofrece una visión global de las escuelas y

<sup>27</sup> René Guénon, *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*, 1997, Barcelona, Paidós, p. 5.

<sup>28</sup> Solares, *op. cit.*, pp. 159-160.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 172.

referentes fundamentales del siglo. Esta primera parte (la más jugosa) acaba con un *excursus* de Josetxo Berian a partir de una picante observación: si bien antaño Dios elegía a su pueblo, pareciera que ahora cada persona escoge a su dios. La segunda parte del libro, compuesta por tres capítulos, consiste en una suerte de anexo que reflexiona sobre religiones particulares: Yólotl González sobre el universo nahua, Mercedes de la Garza sobre el maya y David García sobre el griego.

En el prefacio, Solares menciona tres posibles raíces de la palabra “religión”: releer, reelegir y religar.<sup>30</sup> A esas tres acciones nos invita este necesario libro: a releer a los clásicos, a reelegir elegantemente entre ellos y a religar nuestro trabajo intelectual con el espiritual. Jonathan Z. Smith

decía: “lo que estudiamos cuando estudiamos la religión es la variedad de intentos para cartografiar, construir y habitar algunos ámbitos de poder mediante el uso de mitos, rituales y experiencias de transformación”.<sup>31</sup> Lo interpreto así: cada pueblo tiene sus propios mapas para “enfrentarse” a lo inefable; el estudioso de las religiones se encarga de comparar esos mapas (la escala, la proyección y los símbolos de cada uno). Este libro es, pues, una glosa de los pensamientos de los sabios que estudiaron las cartografías del misterio. Es un mapa sobre cómo leer los mapas de la *Tierra-sin-mal*. Una carta que nos invita, en último término, a no perdernos en la cantidad y continuar buscando, día tras día, hora tras hora, instante tras instante, el camino hacia el reino de la calidad.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>31</sup> Jonathan Z. Smith, “Map is not territory”, en *Map is not territory. Studies in the history of religions*, 1993, Chicago, Universidad de Chicago, pp. 29-291, citado en Solares, *op. cit.*, pp. 21-22.

Robert Reich, *The common good*, 2018, Nueva York, Alfred A. Knopf, 193 pp.

RECEPCIÓN: 31 de agosto de 2018.

APROBACIÓN: 2 de agosto de 2019.

DOI: 10.5347/01856383.0131.000296737

Escribiera Robert Reich en *The common good* que el uso del término “bien común” ha caído en desuso, pues ya no está de moda. Para el autor, la sociedad estadounidense abandonó a finales de la década de 1970 la idea del bien común, que él describe como el cambio del “estamos todos juntos en esto” al “quedas librado a tus propios medios”.

Al mejor estilo de la bibliografía estadounidense de negocios, Reich trata de responder a la pregunta sobre qué es el bien común mediante un ejemplo, el caso de Martin Shkreli, un intermediario de fondos de cobertura condenado por defraudar a sus inversionistas con un esquema de Ponzi. Shkreli se hizo famoso por haber encarecido el Daraprim, la única medicina contra la toxoplasmosis, cuyo precio subió de 13.50 a 750 dólares por pastilla. Sin embargo, el autor nunca responde a la pregunta, más allá de entender el bien común como un conjunto de valores compartidos por la sociedad, y queda en una simple reflexión sobre cómo la preocupación por el bien personal sustituyó a la preocupación por el bien común.

Para el autor, el bien común, el interés mutuo, es lo que da unidad a la sociedad. “Sin un bien común que nos una, no existe la sociedad” (p. 18). Reich define el bien común como si consistiera en el conjunto de “nuestros valores compartidos sobre lo que nos debemos unos a otros como ciudadanos que estamos unidos en una misma sociedad”. Lo que nos vincula como estadounidenses —argumenta— no es el nacimiento o la etnia, sino un compromiso con los ideales y principios fundamentales: respeto por el estado de derecho y las instituciones democráticas, tolerancia de nuestras diferencias y creencia en la igualdad de derechos políticos y la igualdad de oportunidades.

Reich alega, por paradójico que pueda parecer, que lo propio de los Estados Unidos no ha sido el racismo, ni la discriminación ni la confrontación con

otras naciones, sino su apertura para aceptar a otras personas y a colaborar con otras naciones. Los verdaderos patriotas para él son los que refuerzan el “we” del “We the people”.

Desgraciadamente, posturas como las de Ayn Rand y Robert Nozick han proliferado en la educación moral, como puede constatarse en el actual presidente de Estados Unidos y buena parte de su régimen, que ensalza el individualismo de Rand. Si nos abandonamos a una postura así —afirma Reich—, “viviríamos en un manicomio. Si todo mundo se comportara como Martin Shkreli, dedicaríamos mucho de nuestro tiempo y nuestra atención a burlarnos o a protegernos de otras personas. Tendríamos que asumir que todos quieren aprovecharse de nosotros. Los castigos deberían ser mayores y la fuerza policiaca debería aumentar para que personas como Shkreli no supongan que es más ventajoso violar la ley y arriesgarse a ser castigados que acatarla” (p. 23).

Aun sin definirlo, Reich asegura que el bien común depende de que la gente confíe en que el resto de la sociedad también lo busca. Solo así se refuerza la confianza entre todos; de otra manera, cualquier cambio será visto como una posibilidad más de que quienes aplican o proponen un cambio, quieran sacar un provecho.

Para el autor, los primeros padres que formaron la nación estadounidense eran hombres llenos de virtud que intentaban establecer la ciudad de Dios en la Tierra. Trabajaban juntos, enfrentaban los problemas juntos, decidían juntos lo que, como comunidad, debían hacer y se apoyaban mutuamente en la búsqueda de un bien común. Sabían que dependían los unos de los otros y que todo esfuerzo debía ser común para alcanzar sus objetivos. Sin ciudadanos virtuosos, la nueva república sucumbiría ante la regla autoritaria, vacía de sentido y de humanidad. La regla emanaba de la voluntad popular: “We the people...” Pensar que cualquier forma de gobierno podía asegurar la libertad y la felicidad sin que estuviera guiado por la virtud era una idea quimérica (*cf.* p. 38). El hombre virtuoso buscaba el bien público, se sacrificaba por el bien de la comunidad.

Hay un conjunto de normas e ideales tácitos que dan cohesión y unidad a una sociedad y alimentan la confianza entre sus miembros. Sin embargo, algunas personas perciben en estas normas no escritas y que son asumidas por todos una oportunidad para obtener ventajas sobre los demás. Cuando son varios los que rompen continuamente las normas, la confianza mutua se va minando hasta romperse totalmente o desaparecer, lo que, como consecuencia, arruina la búsqueda de un objetivo común. El autor recorre la historia de la política social y económica de Estados Unidos desde 1964, y recuerda los

grandes escándalos políticos, económicos y sociales de los gobiernos y los poderes de ese país (pp. 52-63), y explica cómo en los últimos años han aumentado y han minado la confianza en un bien común.

Algunas de las nuevas prácticas cambiaron las reglas del juego poniendo el acento no en la búsqueda del bien común, sino en obtener el éxito personal. En concreto, Reich señala tres acontecimientos que cambiaron el modo de pensar de la sociedad:

1. La política de hacer todo lo necesario para ganar, independientemente de las reglas tácitas del buen gobierno, basadas en la igualdad de derechos, de modo que los más poderosos obtienen ventajas sobre los demás.
2. En las empresas, se sigue el principio de “hacer lo que sea necesario para aumentar las ganancias” (p. 74), ya que existe un deber moral con los inversionistas que obliga a los directores a obtener el máximo beneficio para ellos. En otras palabras, el único deber es aumentar las ganancias, independientemente de las reglas no escritas sobre la honestidad y la responsabilidad empresarial.
3. En lo económico, se hace lo necesario para cambiar las reglas de la economía y que funcione de manera óptima, desechando la norma de que el libre mercado debe funcionar equitativamente para todos, y no que los más poderosos se lleven casi todas las ganancias.

Por esta razón, para Reich “las instituciones políticas y económicas claves de nuestra sociedad —partidos políticos, corporaciones y el libre mercado— han abandonado su compromiso con el bien común” (p. 90). Esto ha provocado que nunca como hoy la riqueza se haya concentrado en pocas manos. La desregulación permite que las empresas financieras y productivas acumulen ganancias aun si dañan la economía de amplios sectores de la población, especialmente en el campo de la medicina, donde las patentes impiden la competencia abierta en los medicamentos. Los grandes intereses y los grandes capitales amañan el mercado a su conveniencia. Por esta misma razón, las desigualdades económicas van en aumento y generan desconfianza y resentimiento social hacia las clases más favorecidas.

Para Reich, la gran cuestión es saber si el concepto del bien común puede restaurarse. La erosión que durante medio siglo ha minado la confianza de los hombres requeriría una fuerza política inmensa o leyes más adecuadas. Esto no parece ser un camino viable. Por ello, el autor ve una posible solución en cuatro factores:

1. Erigir liderazgos (empresarios, políticos, etc.) que infundan confianza. Abandonar la idea económica de éxito para regresar a la concepción de

alcanzar grandes metas sociales (búsqueda del bien común) (p. 112) y recordar que el fin del liderazgo no es ganar, sino servir.

2. Reforzar la idea del bien común por medio de los conceptos de honor y deshonra (p. 131), inculcados en la educación de los padres. Los valores de la sociedad se transmiten a las nuevas generaciones gracias a modelos que admiran y, sobre todo, el ejemplo de los padres. Ser respetado por la sociedad siempre ha ejercido una fuerza en el comportamiento de los hombres. La deshonra lleva al ostracismo, la separación del grupo social y, posiblemente, la muerte. Sin embargo, hoy la sociedad admira a quien se haga notorio, independientemente del trabajo o el esfuerzo que hubiera puesto (o no) en alcanzar sus objetivos.
3. Recuperar la verdad. Muchas personas confunden la moral personal con la moral pública. Cuando una persona ejerce el poder en una función pública, sus actos se convierten en públicos y como tales deben ser juzgados. No se puede justificar la mentira. La sociedad debe vigilar y deshonrar la mentira. “Cuando aceptamos las mentiras como hechos, o lo ilógico como lógico, perdemos la realidad compartida necesaria para abordar nuestros problemas comunes. Nos volvemos impotentes” (p. 158). La verdad se ha comercializado. Los políticos la usan para su propio beneficio y trastocan la “realidad” según la interpretación que les reporte los mayores beneficios. Lo mismo podemos afirmar de los medios de comunicación, cuyo interés primordial no es ya el servicio de informar a la sociedad de los hechos, sino el mayor rendimiento económico procurando que sus acciones suban más que las de su competencia.
4. Fomentar la educación cívica en todos los niveles. Los niños deben ser educados asimilando los valores propios de la sociedad que los acoge y aprendiendo a deliberar, en diálogo con los demás, qué es lo mejor para el mundo y para la sociedad. Si queremos restaurar la confianza en la sociedad es necesario reconectar la educación con estos valores. Las escuelas y universidades no deben centrarse solo en formar habilidades, sino también en enseñar obligaciones cívicas (p. 177). La educación cívica debe inculcar en los jóvenes el amor por la verdad y la capacidad de pensar de manera crítica. Debe impartir cierto grado de escepticismo acerca de lo que leen o escuchan al confirmar lo que los medios o las redes les informan. Deben entender lo importante que es para la democracia y para perseguir el bien común separar los hechos reales de la ficción.

Además, debe inculcarse la búsqueda de la virtud civil por encima del beneficio personal y la importancia de escuchar otras opiniones, de dialogar y aceptar la posibilidad de estar equivocados.

Este aprendizaje no puede ser solo teórico. La educación en la escuela debe estar acompañada de la acción concreta, para que los niños aprendan a responsabilizarse de otras personas menos afortunadas. Los jóvenes y los niños deben entrar en contacto con personas de otras realidades, que piensan distinto de ellos y del entorno al que pertenecen. Deben aprender a comunicarse con ellos y a aprender de ellos.

La propuesta de Robert Reich es sencilla: recuperar los valores que formaron la nación estadounidense identificándolos con la idea del bien común. Tales valores se centran en los principios básicos de toda convivencia democrática, como el respeto a las diferencias, la tolerancia, la igualdad entre los hombres, etc. ¿Realmente son los únicos valores que distinguen a la sociedad estadounidense? ¿Acaso no pueden ser interpretados de modo distinto dependiendo de la cultura o de las ideas políticas que se defienden en uno u otro caso?

Reich parece creer que el bien común describe las reglas básicas para una sociedad decente, no las políticas y los propósitos que deberían guiar a los ciudadanos en el contexto de estas reglas básicas. ¿Es posible separar tales reglas de las políticas partidistas y de los fines que cada ciudadano persigue? ¿Es factible sacar de la ecuación los demás valores o antivalores que históricamente han estado presentes en la cultura estadounidense y que se arraigan, de especial manera, en la sociedad conservadora?

Basta poner un solo ejemplo: la política de inmigración. Reich argumenta que el bien común “no se trata de asegurar fronteras, erigir muros y mantener a otros afuera”. Por el contrario, el bien común es la inclusión: unirnos para lograr objetivos comunes. ¿Quiénes deben ser incluidos?: ¿los ciudadanos del país?, ¿los inmigrantes que buscan nuevas oportunidades?, ¿los “dreamers”? Tanto demócratas como republicanos defienden su peculiar punto de vista, pero todos se apoyan en la idea del bien común para respaldar su posición. Tal vez identificar el bien común con valores democráticos no sea suficiente.

José Manuel Cuéllar Moreno, *La revolución inconclusa. La filosofía de Emilio Uranga, artífice oculto del PRI*, 2018, México, Paidós, Ariel, 161 pp.

RECEPCIÓN: 22 de octubre de 2018.

APROBACIÓN: 6 de agosto de 2019.

DOI: 10.5347/01856383.0131.000296738

En este nuevo libro, José Manuel Cuéllar Moreno escribe un texto fascinante sobre el pensamiento de Emilio Uranga (1921-1988) en el marco de la postura política de su tiempo al lado del presidente Adolfo López Mateos. Sabemos que Uranga es un pensador enorme que formó parte del grupo Hiperión y del que pocos han leído su gran libro *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano*, compuesto en 1952.

Para Uranga, no se trata de hacer especulaciones sin sentido. El objetivo es lograr que la filosofía aterrice en la realidad y la pueda transformar. Los grandes cambios sociales, religiosos, morales, deben estar en la mira de los pensadores. Uranga quería hacer un sistema que partiendo de una ontología fenomenológica sobre el ser del mexicano pudiera transformar la situación social del país, y alcanzar los objetivos de la Revolución Mexicana. El mexicano está *nepantla* (entre ser y no ser). El mexicano oscila incesante de un punto a otro y parece que no llega a ninguna parte. Por eso, Uranga habla del ser-para-el-accidente. De cara a la sustancia (lo que es y no se mueve), el mexicano siempre está en relación con algo que no es él mismo. Frente a lo consistente de la sustancia, está lo frágil y cambiante que es el accidente. Si los europeos definen un pensamiento solar, los mexicanos estamos en la penuria de las sombras —dice Cuéllar—, porque hacemos filosofía desde lo ajeno, nunca desde nosotros mismos. Uranga dice que solamente nos realizamos como accidentes bajo el horizonte de la posibilidad.

Escribe Cuéllar: “A este respecto, Emilio Uranga afirmaba: ‘No se trata de construir lo mexicano, lo que nos peculiariza como humano, sino a la inversa, de construir lo humano como mexicano. Lo mexicano es el punto

de referencia de lo humano, se calibra como humano lo que se asemeja a lo mexicano y se despoja de esa característica a lo desemejante y ajeno al ser del mexicano” (p. 114).

Uranga toma de Sartre la idea de la conciencia de la sinceridad. Ser sincero es saber que uno no puede librarse de la Nada. Quiere decir también que saber que la Nada devora al ser constituye la condición del ser accidental. Uno no es lo que es y es lo que no es por cuanto lo que se determina siempre cae en el vacío al cambiar, volverse a determinar, y ser un existente abierto a su propia determinación sin alcanzarla jamás, pues si se determina está muerto, y deviene ser-para-otro. José Manuel Cuéllar dice que esas ideas están en la base del pensamiento de Emilio Uranga. Ahí encontramos el esfuerzo ontológico de síntesis entre Heidegger y Sartre. De Heidegger adopta la idea del ser para la nada; de Sartre, la idea del ser condenado a ser libre en su ser-para-sí que busca determinarse. La mezcla de esas ideas origina la tesis de que el mexicano es el ser del accidente. Lo nacional es el ser de un pueblo accidentado que así se humaniza. Uranga hace esa relación entre nacionalismo y humanismo. Según Cuéllar:

Nacionalismo y humanismo representan en este contexto dos interpretaciones incompatibles del mexicano. La oficialización de la primera contribuye al olvido de la segunda. Sin embargo, este nacionalismo no es gratuito, sino que responde a necesidades históricas muy concretas de refugio, enclaustramiento y salvaguardia de los bienes nacionales ante aquello que Uranga denomina la voluntad apropiativa de los extraños. [p. 37]

Cuéllar señala que el esfuerzo por uniformarnos a todos dentro de una nación olvida que el ser humano mexicano se esconde y aleja de moldes extraños, ya sean españoles o americanos. Lo nacional se nos escapa, pero lo humano nos hace peculiares. No obstante, el esfuerzo por construir el nacionalismo nos ha ido humanizando.

La Revolución Mexicana es el plano ontológico donde el ser del mexicano busca humanizarse a cabalidad. La Revolución define al mexicano como ser-para-el-accidente. Un ser que persevera en la zozobra, con una insuficiencia constitutiva, que por ende defiende su ser para la libertad y así se afirma. Uranga comprende al mexicano como ser-para-la-revolución. La sacudida de la revolución puso en evidencia la fragilidad de nuestra condición. “La tarea es pues, vigilar y velar que la esencia de que lo que la Revolución ha producido se convierta para nosotros en realidad cotidianamente viva y ensayada en situaciones cotidianas” (p. 41).

El sistema político que emana de la Revolución solamente perpetuó el poder supremo del presidente, las formas verticales, los controles de trabajadores y campesinos, y los compadrazgos corruptos, así que la oscuridad de ese sistema consolidó el accidente mexicano, tan humano. El sistema político que emana de la Revolución se alejó del espíritu de la Revolución. Uranga parece abogar por un retorno al sentido de la Revolución, a la esencia de su propósito. Empero, el aburguesamiento de la Revolución implicaba su aniquilación.

Cuéllar señala el régimen de Adolfo López Mateos (1958-1964) como la definición más importante en la que el sistema se calificó de izquierda dentro de la Revolución. Dice José Manuel Cuéllar:

Desde el principio, Emilio Uranga, “el consejero mas no el aconsejado del presidente”, dio su voto de confianza al famoso lema lopezmateista: “Mi gobierno, dentro de la Constitución, es de extrema izquierda”. Para el filósofo-funcionario, no se trataba tanto de una definición del estado actual de las cosas como de un proyecto de gobierno en espera de realización. [...] El presidente, en resumidas cuentas, se comprometía a estar a la altura de la Revolución, pero no la rusa ni la cubana sino la de México [...] la Constitución es el fruto de la Revolución.

Cuéllar afirma que Uranga sostuvo una idea que ya había propuesto en su libro *Análisis del ser del mexicano*. Ahí defendió el humanismo autóctono, radical, mexicano, pero incluyente y universalizante. Dice Cuéllar que la tesis de retorno a la Revolución como madre de la Constitución es la esencia del pensamiento filosófico del mexicano como humano. Uranga afirma, y en esto sigue al presidente López Mateos, que es necesario volver a la Revolución y la Constitución. Hacerlo significa ser de izquierda dentro de la Constitución (López Mateos), lo que permite tener la nueva patria humana que el ser del mexicano busca (Uranga). Luego, la tesis de Cuéllar es que el presidente encarnó el proceso de retorno que permite refundar el nuevo nacionalismo humanista mexicano. Dice Cuéllar:

La postura política de Emilio Uranga podría considerarse, sin demasiados ajustes, una de las consecuencias prácticas de su abandonada —pero por lo visto no olvidada— filosofía del mexicano. El compromiso de los mexicanos de la nueva patria era ante todo con la Revolución, y en ese compromiso se les jugaba la existencia. [...] El alejamiento de los postulados revolucionarios debía ser, ante todo, un aliciente en la recuperación de nuestro proyecto ontológico fundamental iniciado por la Revolución e ir en busca de un proyecto venido de fuera y preñado de prerrogativas foráneas. [p. 79]

Queda claro que José Manuel Cuéllar sostiene que el presidente López Mateos enunció en su discurso de Guaymas el proyecto de refundar la nación desde la óptica de un retorno a la Revolución y su producto sublime, la Constitución. Quien así lo hace tiene que ser de izquierda dentro de la Constitución. Al mismo tiempo, Emilio Uranga, consejero del presidente, sostuvo ese retorno a la Revolución como proyecto para construir la nueva patria accidentada que desde la zozobra nos humaniza, y, al hacerlo, le da sentido ontológico tanto a la Revolución como al ser del pueblo que se busca desde sus atropellos. ¿Es Uranga portavoz de López Mateos? ¿Es Uranga ideólogo de López Mateos? El giro del presidente López Mateos está a tono con la filosofía de Emilio Uranga, sostiene Cuéllar. Puede parecer forzado el afán de separar a Uranga de López Mateos en su calidad de consejero ideológico. O de hacer que el pensamiento de Uranga sea compatible con lo que dijo en su discurso de Guaymas el presidente Adolfo López Mateos. La propuesta, empero, es original. Pensamos que el consejero acomodó sus ideas a la política del momento. Ese es el debate.

Leer a José Manuel Cuéllar es una aventura fascinante a la que invito al lector de esta reseña.

JOSÉ MANUEL OROZCO GARIBAY  
Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM

169

Mattia Ferraresi, *Il secolo greve. Alle origini del nuovo disordine mondiale*, 2017, Venecia, Marsilio, 176 pp.

RECEPCIÓN: 15 de mayo de 2019.

APROBACIÓN: 22 de mayo de 2019.

DOI: 10.5347/01856383.0131.000296740

El presente volumen quiere ser una ayuda para entender la situación geopolítica actual, en la que parece desarrollarse un pensamiento contrario al orden liberal instaurado después de la Segunda Guerra Mundial y consagrado por la caída del muro de Berlín. El autor toma como punto de referencia—para guiarnos en sus análisis, abundantes en referencias filosóficas, políticas y sociológicas— a Estados Unidos, y luego se extiende brevemente a otros países occidentales.

¿Por qué la democracia está en crisis? ¿Por qué una concepción del hombre y de la sociedad que parecían definitivas e insuperables son ahora cuestionadas violentamente por demagogos de derecha y de izquierda? ¿Qué podemos esperar de las nuevas tendencias populistas que se manifiestan en muchos países?

El título de la obra (que no es fácil de traducir) alude al concepto de “siglo breve” de Eric J. Hobsbawm, historiador marxista que enmarcó la enorme tragedia de las dos guerras mundiales entre dos fases caracterizadas por un deslumbrante optimismo. Según Ferraresi, el “siglo breve” ha dejado el paso a lo que él describe como *greve*, que puede traducirse como “apesadumbrado”, “cargado de penas” o “afligido”, pues tal es la impresión que los hombres de nuestro siglo transmiten al autor. Agotadas las certezas que caracterizaban al mundo libre, los hombres prefieren ahora refugiarse en un tranquilizador maniqueísmo: por un lado los buenos y por el otro los malos.

Mattia Ferraresi es un periodista italiano que estudió filosofía en la Universidad Católica de Milán. Desde hace casi una década vive en Nueva York, donde trabaja como corresponsal para el diario italiano *Il Foglio*. Ha publicado varios libros sobre política e historia de Estados Unidos, entre los

que vale la pena mencionar *Obama. L'irresistibile ascesa di un'illusione, Politica americana. Una piccola introduzione* y *La febbre di Trump. Un fenomeno americano*.

La tesis central del autor es que la crisis del sistema liberal, amenazado por los que de manera demasiado rápida —dice— se encasillan como “populismos”, se encuentra en los fundamentos mismos del liberalismo. Según Ferraresi, la crisis del modelo liberal es la consecuencia de una profunda crisis antropológica en la que el hombre no encuentra respuesta a la pregunta por el significado de su vida ni certeza en las relaciones humanas. Partir de Estados Unidos se justifica en que este país expresa la idea liberal en su forma más pura y representa las tendencias, para bien y para mal, culturales y sociales del futuro.

El libro *Il secolo greve* está organizado en tres grandes partes. En la primera, Ferraresi explora las patologías más manifiestas de las sociedades occidentales de nuestro siglo. Mientras que los índices macroeconómicos hablan de un crecimiento de las sociedades liberales, la vida de las personas se caracteriza por el miedo y la depresión, como evidencia el enorme consumo de calmantes. Ferraresi muestra que la soledad es la enfermedad crónica de este siglo, obsesionado por el yo, y que la desesperación es la primera causa de muerte en Estados Unidos. Todo esto acontece en un país donde los economistas y sociólogos pronosticaban un futuro radiante.

En la segunda parte del libro, el autor retoma la tesis de Francis Fukuyama sobre el fin de la historia y se pregunta si se encuentra vigente. El argumento es que, secundando la interpretación hegeliana de la historia, el fracaso de la Unión Soviética ha llevado a la afirmación definitiva del modelo liberal. Fukuyama sigue pensando que su tesis se sostiene, y últimamente ha declarado que ni siquiera los recientes atentados terroristas han cambiado su convicción de que el modelo liberal será considerado por todos como el único viable, como el único paradigma. Sin embargo, esta certeza ha sido sacudida por nuevos movimientos antisistema en todo el mundo: Donald Trump en Estados Unidos, Norbert Hofer en Austria, Geert Wilders en Holanda, Jeremy Corbyn en Inglaterra, López Obrador en México y otros. Parecería que la idea liberal no es el destino inevitable de la humanidad y que la historia ha reiniciado su marcha.

En la tercera parte del libro, “La gran desilusión”, Ferraresi devela las contradicciones del liberalismo, que se postula no como una ideología, sino como un marco en el cual se desarrollan las actividades del hombre (“el agua

en la que nadan los peces, sin darse cuenta de su existencia”). En realidad, subraya el autor, este sistema encierra en sí mismo una idea antropológica peculiar, una premisa implícita e incuestionable que caracteriza a la modernidad occidental. Ferraresi recorre la historia de la filosofía política para mostrar la incapacidad de los sistemas democráticos de fundamentarse y su necesidad de recurrir a “dogmas” que les permitan perdurar. Así, quienes hoy afirman que el pensamiento liberal no es la única vía posible para la humanidad chocan contra el dogma de la sociedad abierta.

Finalmente, Ferraresi se pregunta si es imposible realizar el liberalismo o si es como un edificio que se levanta ya torcido y que, con el tiempo, erosiona sus propios cimientos. Si fuera verdadera esta última hipótesis, significaría que es la misma sociedad liberal la que engendra a la sociedad posliberal. El autor observa que la sociedad liberal descansa sobre una concepción del hombre y de la sociedad que los movimientos antisistema actuales critican, a veces sin siquiera darse cuenta: el individuo autónomo, dueño de sí mismo, atomizado, solitario, armado de su enorme capacidad de elegir y protegido de los demás por derechos que se multiplican de manera increíble. Ferraresi da a entender que el sistema liberal ha agotado sus fuerzas y ha empezado a desplomarse.

172

Este libro tiene, antes que nada, el gran mérito de relacionar la crisis existencial del hombre contemporáneo (que afecta no solo a los estadounidenses, sino también a los otros pueblos de Occidente) con la crisis que vive el sistema liberal frente a los movimientos populistas. Las raíces de las crisis se encuentran, según el autor, en el mismo fundamento del liberalismo: el hombre contemporáneo vive de un optimismo frustrado, de la desilusión por las promesas ofrecidas por el sistema liberal. Esto le causa una cólera que lo empuja a buscar en los movimientos antisistema la respuesta que todavía no ha encontrado.

Otra reflexión valiosa del autor consiste en recordar que el verdadero drama de la actualidad es antropológico; que se trata antes que nada de la imagen que el hombre tiene de sí mismo: el hombre que confía en su infinita capacidad de autorrealizarse se descubre incapaz de hacerlo. Se encuentra en un círculo vicioso y únicamente la apertura a la transcendencia puede romperlo.

Por último, una de las aportaciones fundamentales del libro consiste en desenmascarar la verdadera naturaleza del liberalismo. Aunque este no se presente como una ideología, sino solo como un marco, como un esquema sin

contenido en el cual se desarrollan las actividades humanas, la verdad es que induce una idea antropológica: censura la pregunta sobre el significado de la vida, vuelve al hombre incapaz de crear relaciones humanas duraderas y agudiza la fragilidad humana. Ferraresi no dice lo que nos espera después de esta crisis del sistema liberal, pero indica de dónde partir para enfrentarla: volver a una imagen del ser humano abierto a la transcendencia por medio de su búsqueda de significado.

ROBERTO ZOCCO

Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.