CONSTELACIONES DE MODERNIDAD

CONSTELACIONES DE MODERNIDAD

II

Anuario Conmemorativo del V Centenario de la llegada de España a América

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA UNIDAD AZCAPOTZALCO

CONSTELACCIONES DE MODERNIDAD

II

Anuario Conmemorativo del V Centenario de la llegada de España a América

MEXICO
DIVISION DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES AREA DE HISTORIA DE MEXICO
1990

Rector General:
Dr. Gustavo A. Chapela Castañares

Secretario General:
Dr. Enrique Fernández Fassnacht

Rectora de la Unidad Azcapotzalco:
Dra. Sylvia Ortega Salazar

Secretario de la Unidad:
Ing. Enrique Tenorio Guillén

Director de la División de Ciencias Sociales y Humanidades:
Lic. Jorge Fernández Souza

Jefe del Departamento de Humanidades:
Mtra. Ma. Elvira Buelna Serrano

Coordinadora del Anuario II:
Mtra. Marcela Suárez Escobar

Coordinador de Publicaciones de la División:
José Francisco Conde

Asesores:
Arturo Córdova Just
Federico Yáñez Roldán

Ilustraciones: Códice Osuna

ISBN 968-840-852-2

Primera edición invierno de 1990

©Universidad Autónoma Metropolitana
División de Ciencias Sociales y Humanidades
Av. San Pablo No. 180
Azcapotzalco
México, 02200, D.F.

Impreso en México

INDICE

PRESENTACION
Pilar Gonzalbo 9

LA MODERNIDAD DECIMONONICA
Anne Staples 17

COSMOGONIA INDIGENA DE AMERICA Y ENCUENTRO DE DOS MUNDOS
Georges Baudot 29

MODERNIDAD Y CONTRAMODERNIDAD DE LA COMPAÑIA DE JESUS
Ma. Elvira Buelna Serrano 49

EL CURRICULUM OCULTO EN LOS COLEGIOS NOVOHISPANOS DE LA COMPAÑIA DE JESUS
Pilar Gonzalbo Aizpuru 79

LA UTOPIA, FALSIFICADORA DE LA HISTORIA
Silvia Pappe 99

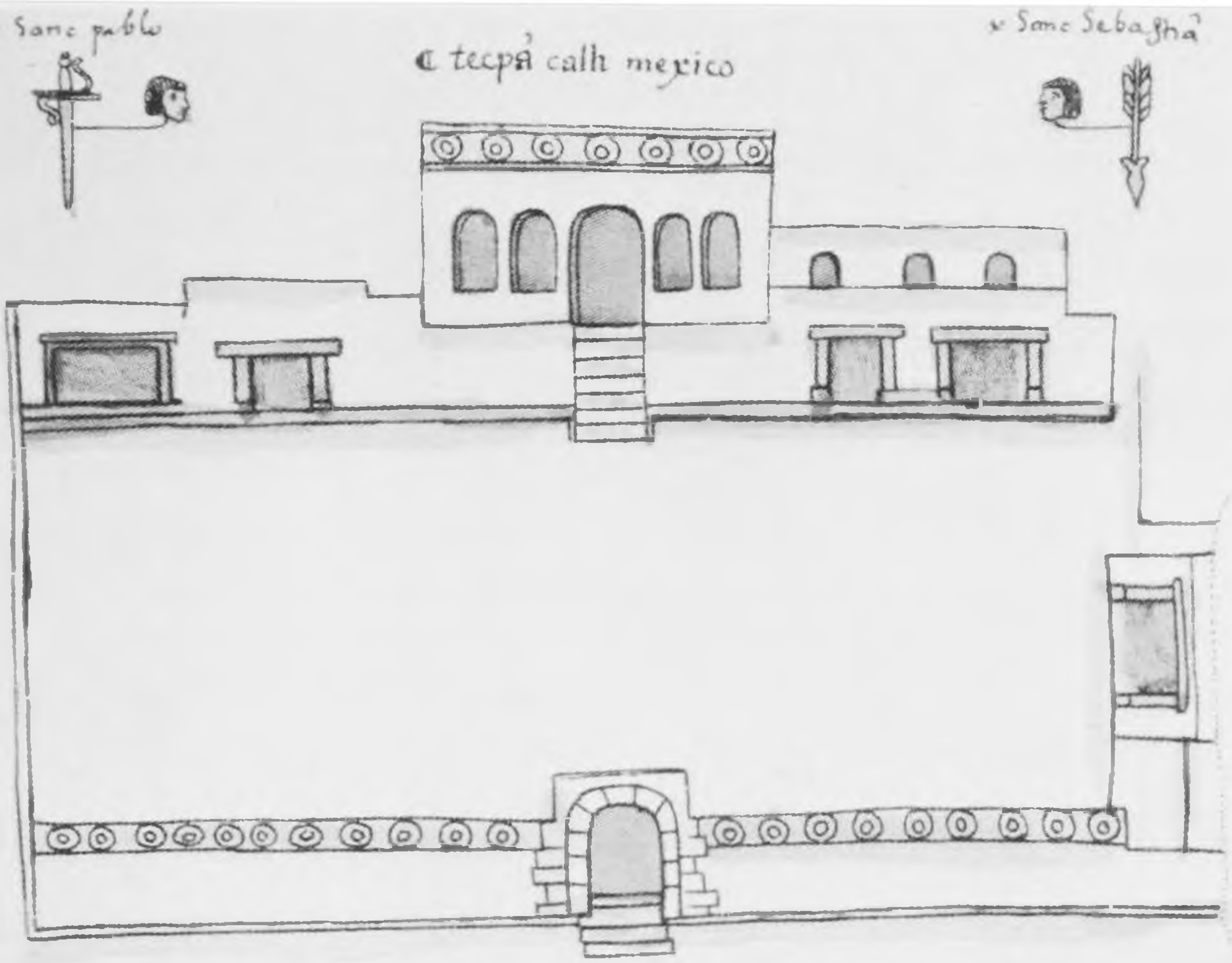
REGLAMENTARISMO, HISTORIA Y PROSTITUTAS
Guadalupe Ríos de la Torre
Marcela Suárez Escobar 127

LA EXPULSION DE LOS ESPAÑOLES DE SONORA, 1828-1834
Saúl Jerónimo Romero 151

x Sanc pablo

x Sanc Sebastiā

Ⓒ tecpā calh mexico



x dō Estenā degugmā Juez

x don luys de velasco Visorrey

Comun dad

Sni paga

x ỹtlathcspana ỹtecpā ỹtlatocā matlactli tlacatl ỹ tuğesti
poustica ỹ gouernaçiō ausyuaxcā aocmo ğğui ỹ Guallen

2 Indios

Ỹ ausyuihuatl no matlactli tlacatl ỹ Gualtoptiuj tecpa ỹ
gouernaciō ausyuaxcā aocmo ğğui ỹ Guallauj

2 Indias

Presentación

Siempre es tarea grata la de prologar una publicación en la que participan historiadores laboriosos, de reconocido prestigio, exigentes consigo mismos, abiertos a todas las inquietudes, y en permanente afán de superación. En esta ocasión, la proximidad de la conmemoración de uno de los sucesos más trascendentales de la historia de la humanidad, les ha sugerido la necesidad de proponer una reflexión de los temas del pasado americano desde el punto de vista del enfrentamiento con la modernidad.

Por su propio significado, lo moderno, en contraposición a lo antiguo, tuvo antaño, y sigue teniendo hoy, un sentido temporal y cambiante, al menos una pretensión de ruptura con el pasado y de creación, por lo tanto, de un auténtico momento de crisis. No es arriesgado afirmar que en la actualidad, más que nunca, la expresión modernidad ha enriquecido su contenido histórico, cuando ya la cultura contemporánea prefiere autodefinirse como "posmoderna". Nos consta que los hombres del Renacimiento tenían conciencia de que su actitud hacia la vida era "moderna" en relación con las tradiciones del mundo medieval y, ciertamente, ellos abrieron los cauces de una transformación profunda de la economía y de la sociedad. Sus planteamientos, que fueron germen de una nueva sensibilidad religiosa, de nuevas instituciones políticas y de nuevas formas de pensamiento, quedaron anticuados con el transcurso de los años; lo que fue novedad se tornó rutina, y un diferente concepto de lo moderno se impuso en cuanto comenzó a anunciarse el advenimiento de la era de la razón, tan pronto como el espíritu

ilustrado dejó sentir su influencia en la filosofía, la estética, la política y la actitud ante la vida. Un siglo después, la etapa científica y positivista anunció otras formas de aproximarse al conocimiento, intereses de otra índole, cada vez más alejados de aquellas utopías dieciochescas, y directrices de comportamiento que dejaban de lado antiguos prejuicios para rendir culto al conocimiento empírico y a la tecnología en ascenso. Mientras tanto, los poetas inventaban un movimiento literario al que se calificó también de "modernismo".

Por otra parte, ya que tan acostumbrados estamos a la mirada "descubridora" del europeo que juzga, califica y define al mundo americano, es tiempo de que apliquemos desde el otro lado del Atlántico nuestra propia óptica interpretativa de lo que los europeos vivieron como modernidad y de la forma en que los americanos aceptaron o rechazaron sumarse a ella. Desde este punto de vista resulta que el contacto entre los pueblos del viejo y del nuevo continente se constituye en el momento culminante de la modernidad occidental. No es que América transite por un camino ya trillado, a la zaga de la vieja Europa, sino que ambos mundos descubren simultáneamente, y gracias a ese contacto, doloroso y fecundo, los nuevos caminos de una humanidad que enfrenta problemas antes desconocidos y que ambiciona satisfacciones nunca pretendidas en el pasado.

Al comenzar la lectura de este volumen, el índice nos anuncia la presencia de jóvenes investigadores junto a otros ampliamente reconocidos. Orientados hacia preocupaciones diversas, los frutos de su investigación pueden servir para completar aspectos poco estudiados de ese lento y persistente camino hacia la vida moderna.

La Dra. Anne Staples define los rasgos esenciales de una modernidad en la que el proceso secularizador es parte fundamental. La que fue novedad absoluta y violenta del siglo XVI había pasado a ser costumbre de convivencia e incorporación inevitable a las manifestaciones de una

cultura occidental en la que los pueblos americanos se encontraban ya inmersos. De cara a un futuro que se antojaba brillante, en los albores de la independencia, muchos mexicanos asimilaban aquellos rasgos de la vida europea que se inspiraban en los ideales proclamados por los "espíritus fuertes" y que coincidían con las aspiraciones y las creencias del grupo ilustrado de la sociedad. Si en algún momento el pueblo mexicano ha sentido la necesidad imperiosa de modernizarse, fue a lo largo del pasado siglo, alentado por la confianza en los beneficios de una libertad y de una democracia que se creyeron al alcance de la mano, pero que apenas se consiguieron, migaja a migaja, a costa de sacrificios y de sangre.

Tras este preámbulo, encontramos un artículo firmado por Georges Baudot. La colaboración del historiador francés no se limita al préstamo de un nombre prestigioso, ya que su calidad de maestro responde a una vocación sólida y a un quehaer constante, propio del trabajador infatigable, siempre inquieto y sensible, y con una envidiable capacidad de proyectar sus ideas y meditaciones. La ágil pluma de Baudot nos traslada al mundo náhuatl para mostrar hasta qué punto aquella modernidad que enorgullecía a los europeos, se convertía en cataclismo para los pueblos mesoamericanos, que veían roto el equilibrio de su universo.

Ajenos al complejo de creencias y actitudes que la cristiandad europea llamaba humanismo, los indios americanos se debatían entre el desconcierto y la desesperación, porque no podían comprender qué clase de humanidad extraña era la de aquellos hombres feroces antes quienes sufrían irreparables derrotas con las armas y creciente confusión cuando se entablaba un trato pacífico. Creían los mexicas, como los restantes pueblos de Mesoamérica, que la humanidad se enriquece mediante las virtudes y que la cultura no tenía por qué ser privilegio de unos pocos sino tarea conjunta de toda la comunidad, pero, al igual que los conquistadores, adjudi-

caban distinta categoría a los individuos según las circunstancias de su nacimiento, y proporcionaban educación en distintos niveles a quienes estaban destinados a mandar y a quienes tan sólo deberían obedecer.

La Compañía de Jesús, siempre vieja y siempre renovada, constante piedra de escándalo y permanente modelo de cristiandad, da motivo a dos artículos que presentan facetas diversas, a veces contradictorias y en ocasiones complementarias, de lo que fue su actuación durante la "vieja provincia", es decir, desde 1572 hasta 1767.

El título de uno de estos trabajos, "Modernidad y contramodernidad de la Compañía de Jesús", expresa con precisión uno de los caracteres peculiares de la orden de San Ignacio. La dualidad de apreciaciones, tanto de la obra como de los individuos y de los ideales ignacianos, responde a la flexibilidad de sus métodos y a la capacidad de adecuar su actividad a las circunstancias de cada momento y situación. Los documentos de la Compañía hablan precisamente de la necesidad de "escanciar vino viejo en odres nuevos", en paladina confesión de su objetivo de conservar la tradición, aunque gustosamente recurrieran al artificio de revestirla con ropajes antes desconocidos. Tradición y modernidad pudieron así convivir en escuelas y misiones jesuíticas durante poco más de doscientos años, mientras lentamente se abría paso una nueva forma de interpretar el mundo, que llegaría a modificar los sentimientos religiosos. Con el apoyo del regalismo borbónico, esta nueva tendencia asestaría el golpe que terminaría con aquella armonía y que estaría a punto de lograr la extinción definitiva de la orden.

Silvia Pappe busca inspiración en la obra de un autor ilustrado, el abate Guillaume Raynal, cuyo libro sobre la historia de las Indias alcanzó gran éxito y se convirtió en motivo de polémica entre quienes menospreciaban cuanto procediera del nuevo mundo y quienes se erigieron en sus defensores. Raynal representa el espíritu ilustrado, y sus

alegatos en contra de la Iglesia, que evangelizó América, y las coronas de Castilla y Portugal, que la sojuzgaron, no propician el rescate del mundo prehispánico, porque lo que él pretende es descubrirlo de nuevo, no en su forma real, sino en una nueva utopía. Esta es la manifestación que se denuncia.

Saúl Jerónimo Romero se refiere al problema político y económico de la expulsión de los españoles, cuando la joven república mexicana buscaba afianzar su posición internacional con proyectos legislativos que garantizasen la ruptura con el pasado. Una vez más, el pragmatísmo ganó terreno frente a irrealizables programas elaborados en los escritorios de los políticos. Y una vez más, la pluralidad de la sociedad mexicana se manifestó en la diversidad de respuestas proporcionadas por las distintas regiones. Cabe preguntarse de qué lado se encontraba el espíritu moderno y no es difícil descubrir el engaño de quienes pretendieron identificar lo tradicional, conservador y retrógrado con las personas, leyes e instituciones procedentes de la vieja metrópoli. La realidad muestra que si entre los criollos como entre los peninsulares hubo personalidades con capacidad de mirar hacia el futuro, también en ambos grupos se mantuvieron posiciones reaccionarias que retardaron el lógico proceso de adaptación a nuevas estructuras económicas, políticas y sociales.

Marcela Suárez y Guadalupe Ríos afrontan el tema de la modernidad a partir de la actitud "científica" y profiláctica del gobierno de Porfirio Díaz ante el "problema" de la prostitución. Como en la época de las reformas borbónicas y aún más atrás, durante los albores de la vida colonial, de nuevo en esta ocasión, un grupo de individuos, responsables de decisiones políticas, tomó a su cargo modernizar por decreto la sociedad mexicana. Según analizan las autoras en su trabajo, no se trató de simples medidas de policía, ni de una reglamentación casuística, sino de la aplicación premeditada de los conceptos imperantes sobre las supuestas enfermedades del cuerpo social. Las mujeres, y las mujeres

públicas en particular, sufrieron las consecuencias de un cambio de actitud que, en nombre de la biología y de la sociología, las marginaba aún más de lo que siempre estuvieron, las marcaba y las envilecía.

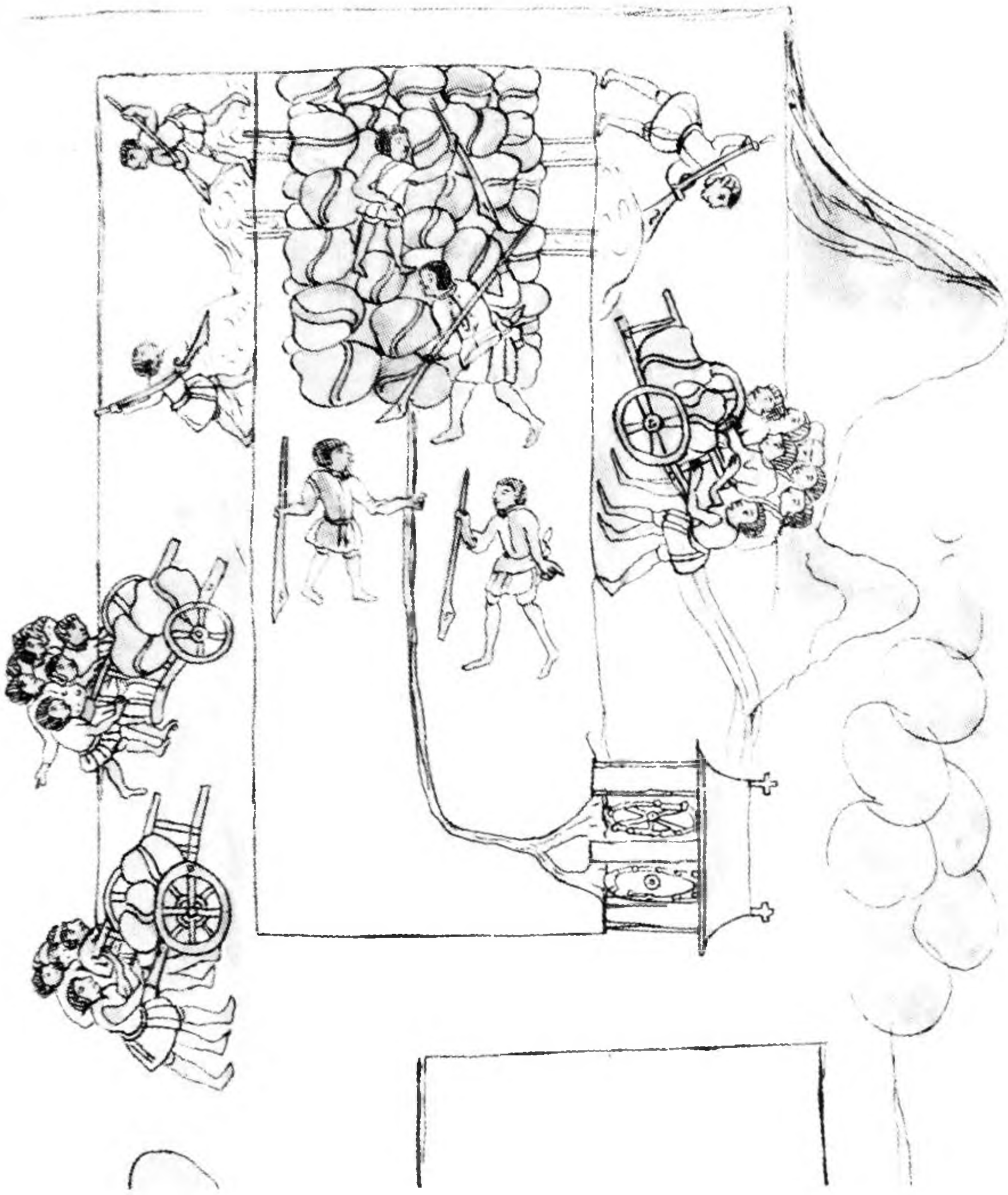
Mucho queda por decir acerca de la modernidad y muchas son las formas en que puede interpretarse; historiadores que se consideraron modernos alguna vez, dieron su propia impresión del pasado y del momento que les tocó vivir; hoy, desde nuestra presunta "posmodernidad" podemos considerar comprensivamente los conflictos surgidos de un enfrentamiento entre concepciones de la vida que pretendían explicar el cosmos a la vez que reglamentar la vida de los hombres.

Los conquistadores aportaron la cara más adusta de una renovación que para la población de Mesoamérica significó una hecatombe. Los religiosos pretendieron suavizar aquella imagen, y el resultado de su obra fue la formación de una peculiar forma de espiritualidad, con más elementos tradicionales que innovadores. Los intentos reformadores del gobierno colonial se convirtieron en útiles instrumentos de extracción de beneficios y terminaron por volverse en contra de los mismos que lo alentaron. Siempre en nombre de la modernidad, se sofocaron levantamientos un día y se alentaron revoluciones al siguiente, se proclamó la tolerancia y se atizó la intransigencia, se confió en las virtudes liberadoras de la técnica y se promulgaron reglamentos que pretendían controlarlo todo. Contradicción máxima: en los más cruentos movimientos revolucionarios, se impuso el deseo de perpetuar viejas tradiciones por encima de los intentos de cambiar el orden.

Entre el escepticismo y la ingenuidad, en 1990, al proclamarnos posmodernos, estamos manifestando la desconfianza hacia toda fantástica esperanza de progreso indefinido y hacia todo idealismo utópico, a la vez que pretendemos haber inventado una nueva forma de entender la vida. Quizá el afán de comprensión del pasado, con la mirada indulgente

de quien cree haber aprendido ya cuanto pueda servir de experiencia para el porvenir, sea lo más valioso de nuestra generación y lo que de algún modo convierte a todos los hombres en historiadores de su tiempo.

Pilar Gonzalbo Aizpuru



La modernidad decimonónica

Anne Staples*

* El Colegio de México

parentemente reinaba una gran tranquilidad en las provincias mexicanas de la corona española. La vida era rutinaria, apegada, como en todo el mundo, a los ciclos agrícolas. La gran capital también tenía su ritmo de vida, sus ritos privados y públicos, sus tradiciones familiares y religiosas. Cuando llegaron las noticias de la Revolución Francesa la reacción fue de horror. El sólo contemplar la posibilidad de alterar el orden y la paz, el pensar en lo que harían los pobres o los índigenas si dejaran de reconocer la autoridad de sus superiores, angustiaba a esa sociedad colonial que era profundamente jerarquizada y corporatista. El insistentemente predicado amor a la persona del rey reforzaba el sometimiento dócil de los buenos súbditos. El temor a Dios y a sus ministros en la tierra recordaba a los creyentes su lugar predestinado en la vida y los probables castigos después de la muerte. Sin estas dos armas, el amor y el temor, se creía que los lazos que constreñían a la sociedad se romperían, dejando en su lugar el caos, la miseria y la destrucción del catolicismo, entendido como la forma más perfecta de civilización.

La Guerra de Independencia superó con creces las

pesadillas más terroríficas provocadas por los regicidas franceses. Como ejemplo, se puede citar el hecho de que jamás se había violado en México la inmunidad eclesiástica. El fusilar a un sacerdote sin degradarle era matar a una persona consagrada, era atentar contra la divinidad. Si era pecado gravísimo golpear a un ministro del Señor, ¿era concebible ejecutarle? Un Estado que lo permitía, que lo anunicaba públicamente como política, estaba introduciendo cambios que llevarían a su destrucción y a debilitar uno de los cimientos más fuertes de su propia legitimidad.[1] Con la inestabilidad provocada por la guerra, se volvieron frecuentes los cambios radicales en la relación entre superiores e inferiores, entre gobernantes y gobernados. Surgía la duda de si era la sociedad tan jerarquizada como siempre se había predicado. El propio Estado obligó a muchos a cuestionar el mundo estático, ordenado, guiado por un plan divino inexorable. La herencia de la Revolución Francesa, con su ímpetu por buscar el cambio, llegó a México a pesar de todos los esfuerzos de parte de la Iglesia y del gobierno por evitarlo.

Al mismo tiempo que unos se aferraban a la idea de una sociedad ordenada bajo los santos preceptos de la religión, como contramedida al desorden y a las reformas propuestas por los jacobinos, hubo otra corriente presente en el pensamiento novohispano, la ilustrada. Siempre católica, ya que no cuestionaba el dogma, la ilustración encontró tierra fértil en el ánimo de pequeños grupos de jesuitas y otros hombres con la vista puesta en el futuro. Como lo describió magistralmente José Miranda, estas personas buscaban el conocimiento útil, las respuestas a todas las preguntas, la supresión de las creencias populares, la reforma de las costumbres, tanto seculares como eclesiásticas. Había que estudiar el mundo físico que nos rodea, conocerlo profundamente, entender los fenómenos naturales, preguntar, razonar, observar. Pero sobre todo razonar. Elevaron la razón a la cúspide de las capacidades humanas. Su símbolo era la luz; su siglo, el siglo de las luces.[2]

México empezó su vida independiente heredando dos tendencias opuestas. Una era la añoranza de una sociedad estructurada, jerarquizada, formada por corporaciones o grupos donde la identidad individual quedaba sumergida y protegida por la fuerza mayor del conjunto. Fueros y privilegios, honores y distinciones reforzaban las diferencias entre los miembros de la sociedad. Esta manera de visualizar a los mexicanos iba en contra de la corriente generada por la fraternidad e igualdad exigidas en la Revolución Francesa, por las experiencias igualitarias de la Guerra de Independencia, por las ideas ilustradas que circulaban en formas insospechadas fuera de las aulas universitarias. Su influencia se sentía en la manera de vestir a los guardias de palacio, en sermones de ciertos clérigos, en tratados acerca de los cometas o las enfermedades. Se sentía en los periódicos, el *Mercurio Volante*, o la *Gazeta* de Alzate donde el conocimiento útil era cómo evitar el gorgojo en el frijol o cómo limpiar el óxido de fierro.

Las dos maneras de ver la vida estaban presentes en México cuando logró su independencia. El triunfo de Iturbide no significó la derrota de una de las dos. Con el tiempo, una iba ganando terreno, pero no sin tropiezos, donde la otra parecía imponerse nuevamente. México no se convirtió en una nación moderna gracias a la separación de España. No se secularizó, pero tampoco pudo parar el proceso secularizador promovido en las cortes de Cádiz y combatido por los conjurados de la Profesa.

Había entonces fracciones muy diversas: tradicionalistas que buscaban conservar el orden de la sociedad mediante antiguos mecanismos de lealtades y creencias, que más adelante llamaríamos conservadores; ilustrados y reformadores que buscaban poner al individuo en primer plano, destruir comunidades eclesiásticas y étnicas, homogenizar la sociedad, democratizarla a largo plazo, dictar, a corto plazo, lo que le convenía. Su lema era "todo para el pueblo, nada con el pue-

blo". El primer grupo se caracterizaba por un miedo profundo hacia la modernidad, que llegaba casi a odio. Era misoneista, desconfiado de lo nuevo hasta que no comprobara su necesidad. El segundo grupo buscaba las innovaciones por el hecho de serlo; todo había que intentarlo, todo probar, todo destruir, sin importar lo que se construyera en su lugar. Pero es preciso matizar estas etiquetas. Nadie, durante los primeros años de independencia, era completamente liberal o conservador, nadie tradicionalista a morir o radical rayando en anarquista. En un mismo individuo se encontraban ambas tendencias y la vida política del nuevo país lo comprobó plenamente. Los mismos que pusieron sus esperanzas en una monarquía constitucional con Iturbide a la cabeza, decidieron quitarlo e instituir una república federal. Algunos de ellos posteriormente buscaron un dictador, y finalmente un emperador europeo. Decir que en México ganó una tendencia o la otra, por lo menos hasta finalizar la Guerra de Reforma, sería tanto como falsificar la historia. Salvo excepciones que se iban haciendo claras en décadas posteriores, pocos individuos estaban comprometidos exclusivamente con una visión u otra de lo que debería ser la sociedad mexicana. Intentaron varias soluciones y estuvieron atentos a las oportunidades de lograr poder y riqueza, fuera cual fuera el tipo de gobierno o sociedad que se proyectaba.[3]

Vale la pena insistir en este punto porque los historiadores tienen la costumbre de caracterizar a los políticos según sus discursos, leyes, actuaciones públicas, sin tomar en cuenta sus vidas privadas, que desmienten con frecuencia su "modernidad". La vida familiar, ese gran museo de costumbres, ritos y creencias que se suponía superados o extintos, demuestra una continuidad ininterrumpida con el pasado. Poco propensa a los cambios, la vida familiar es el contrapeso a innovaciones desestabilizadoras y a la secularización.[4]

Amarrarse a un modelo del pasado

Unos breves ejemplos pueden ilustrar cómo se combinaban lo nuevo con lo viejo, el temor a la modernidad con el deseo de conformar una sociedad más participativa. La educación siempre está apegada a los intereses de la familia y de la tradición, y al mismo tiempo tiene que responder a las inquietudes contemporáneas. Para la Nacional y Pontificia Universidad de México, esto resultó ser un verdadero dilema. Se buscaba la continuidad, tanto del prestigio del claustro de catedráticos como de los conocimientos impartidos, y al mismo tiempo la modernidad, al hacer más eficientes los escasos recursos que la nueva nación podía dedicar a la educación. Hombres tan ilustrados, pero al final de su vida tan conservadores como Lucas Alamán, ingeniaban maneras de evitar cátedras repetidas, proponiendo desde la primera década de independencia varias reformas a la Universidad. Otros hombres, convencidos de que no era factible reformar ciertas antiguallas, optaron por extinguir la Universidad y crear un nuevo organismo. Valentín Gómez Farías encabezó este grupo, que consideraba inútil conservar o tratar de reformar algo que estaba totalmente anacrónico. Posteriormente, la Universidad se convirtió en campo de batalla político, donde su restablecimiento o clausura respondía a necesidades de partido, a declaraciones de principios, más que a un verdadero afán de modernidad o conservar un cierto tipo de educación superior en México. El debate acerca de la educación, con o sin la Universidad, reflejó la lucha entre

modernidad y continuidad que tanto preocupaba a los hombres del siglo XIX. Lo novedoso era familiarizarse con el mayor número de temas posibles, volverse un "enciclopedista", saber algo acerca de muchos campos, para tener una gran capacidad de adaptación a los cambios que venía con velocidad cada vez mayor. Lo tradicional era adentrarse lo más posible hasta llegar a la esencia de cada materia, y esa esencia siempre llevaba a la religión. Tras el término de "profundidad" se escondía el deseo de darle un sentido religioso al conocimiento, como se venía haciendo hace siglos. El no hacerlo significaba una actitud más secular, donde el objeto último del estudio no se relacionaba necesariamente con la salvación del alma. Esta es la posición que trato de defender el último rector de la Universidad, el doctor José María Díez y Sollano, al enterrarse de la clausura que se le impuso a la Universidad en 1857. Explicó que "la verdadera ilustración ... consiste no en la multitud de ramos que se saben, ni en la variedad de doctrinas que se profesan; sino única y exclusivamente en la profundidad de los conocimientos adquiridos". No había que leer muchos autores, sino unos cuantos aprenderlos bien, en gran parte de memoria. No había que cuestionar el principio de autoridad, recurriendo a experiencias ajenas. Para el rector, el método antiguo de la Universidad era inmejorable, había producido "felicísimos resultados", sus graduados habían sobresalido y traido honor y gloria a su alma mater.

Para que pudiera continuar la Universidad con su vocación magisterial, se tenía que preservar un tipo de sociedad estratificada donde ciertas personas tuvieran preminencias y privilegios. Sin ellos, no valía la pena tanto esfuerzo. Explicaba el rector: "sin estímulos es humanamente imposible conseguir que el hombre por sólo el amor del saber sufra toda clase de privaciones y emprenda las más arduas tareas y aun exponga su propia salud sin que por aquí haya de conseguir cosa ningua de las que solemos apetecer en la vida; y éste es el origen nobilísimo en verdad que tuvo el establecimiento

de los grados académicos, procurando rodear de honor y de consideraciones sociales a los hombres" que seguían los estudios superiores. No se visualizaba un grado universitario más que como título de nobleza; su valor práctico era nulo, con él no se ganaba mejor la vida. Por eso era tan importante para Díez de Sollano una sociedad donde las prerrogativas se reconocieran, donde, en este caso en particular, se respetaran los derechos del claustro universitario, su posición social y sus ingresos, amenazados por la supresión decretada por el gobierno de Ignacio Comonfort. Todavía en esta época había pocos indicios de lo que después sería una educación laica.

El rector definía la Universidad como "el depósito de las inteligencias privilegiadas del país, que consolidasen las creencias y la moral por medio de la filosofía y de las ciencias exactas". Puso en primer término su papel religioso, basado en la metafísica, y en segundo el papel práctico y útil, apoyado en la filosofía.[5]

Una idea ilustrada puesta en práctica

En contrapeso del arraigo a las tradiciones, ejemplificada en la Universidad, había un gran ímpetu por hacer realidad una premisa de la ilustración, el reunir la mayor cantidad de información posible acerca del mundo físico. Desde las reformas borbónicas, se había intentado aumentar el número de informes y estadísticas entregadas por autoridades civiles y eclesiásticas. La corona quería saber cuántos, dónde, cuáles, cómo. Este deseo de conocer a México, en su geología, geografía, botánica y zoología, animó al gobierno de

Anastasio Bustamante a emitir una circular, en mayo de 1830, para el "acopio de colecciones de planos de minas, cartas geográficas, objetos de historia natural y de antigüedades, curiosidades y productos actuales de las artes". Lo referente a la minería era especialmente importante, para proporcionar "a los especuladores, datos seguros para la dirección de sus empresas". La falta de esta información causaba a la nación daños irreparables al "desacreditar este importante ramo" minero. Había, entonces, que reunir los planos de las minas y de los terrenos en que se hallaban ubicados, muestras de los minerales y todos los datos técnicos de cada mina. Para encontrar las minas, hacía falta un mapa general de la república, que de hecho logró la Comisión Cartográfica hasta el porfiriato. Pero desde 1830 el gobierno mexicano hizo el proyecto de reunir las cartas particulares de cada estado, con el fin de "depurar de los graves errores" las que se tenían hasta el momento.

Otra gran inquietud era el recolectar muestras de botánica y de zoología. El gobierno creía que había muchos aficionados que estarían encantados de ayudar a formar colecciones nacionales y regionales. "En todas partes se encuentran personas curiosas que tienen gusto en ocuparse en este género de indagaciones, por sí mismas entretenidas, y particularmente entre los señores curas hay muchos que destinan los ratos de descanso al estudio de las producciones de su curato". Estos tenían la ventaja adicional de ser letrados, de manera que podían etiquetar adecuadamente sus hallazgos. El gobierno imprimió, junto con la circular, una "instrucción para colectar y preparar objetos de historia natural", con pasos detallados para recolectar, preservar, empacar y enviar herbarios, semillas, frutos, maderas, raíces, gomas, resinas y otros productos vegetales, criptógramas (hongos, elechos, musgos y algas), pájaros, cuadrúpedos y reptiles, e insectos.[6]

La modernidad decimonónica era un abrirse hacia el

mundo exterior y examinar el propio con ojos críticos, curiosos, escépticos. Tuvo que luchar contra una enorme desconfianza hacia lo novedoso. Tenazmente, creció el número de personas dispuestas a retomar las ideas de la ilustración e incorporarlas a su manera de pensar y de visualizar la realidad. La vida, para estas personas, se volvió más secular, más del momento, más entregada al aquí y al ahora, más eficaz, y a partir de Gabino Barrera, más "positiva". Los fenómenos de la naturaleza se podían explicar mediante leyes generales, mismas que posteriormente se aplicarían al estudio de la sociedad. México se "modernizó" en este sentido a lo largo del siglo XIX, con las reservas obvias para una población tan heterogénea como la suya. Habría que decir que donde hubo tendencias innovadoras, sobre todo durante la primera mitad del siglo, éstas tuvieron como meta lo racional, lo práctico, lo eficiente. Oponiéndose a ello, lo tradicional siguió con un enorme peso que obstaculizaba los intentos reformistas. Pero el mundo más allá de las fronteras nacionales iba cambiando y una parte de México estaba en contacto con él. Poco a poco se imponían las ideas ilustradas propuestas a finales del siglo XVIII, poco a poco retrocedía el miedo a las innovaciones, cuyas consecuencias últimas llevaban a lo desconocido. México se preparaba para entrar en el siglo XX con adelantos técnicos, con obras de ingeniería civil, con un número considerable de profesionistas e intelectuales atentos a los avances del conocimiento. Su modernidad radicaba en la aceptación de estos cambios y en su voluntad de seguir buscando la manera de armonizar lo tradicional con los progresos generados por el inquieto espíritu de un México en constante evolución.

[1] Nancy M. Farriss, *Crown and Clergy in Colonial México, 1759-1821. The Crisis of Ecclesiastical Privilege*, London, Athlone Press, 1968.

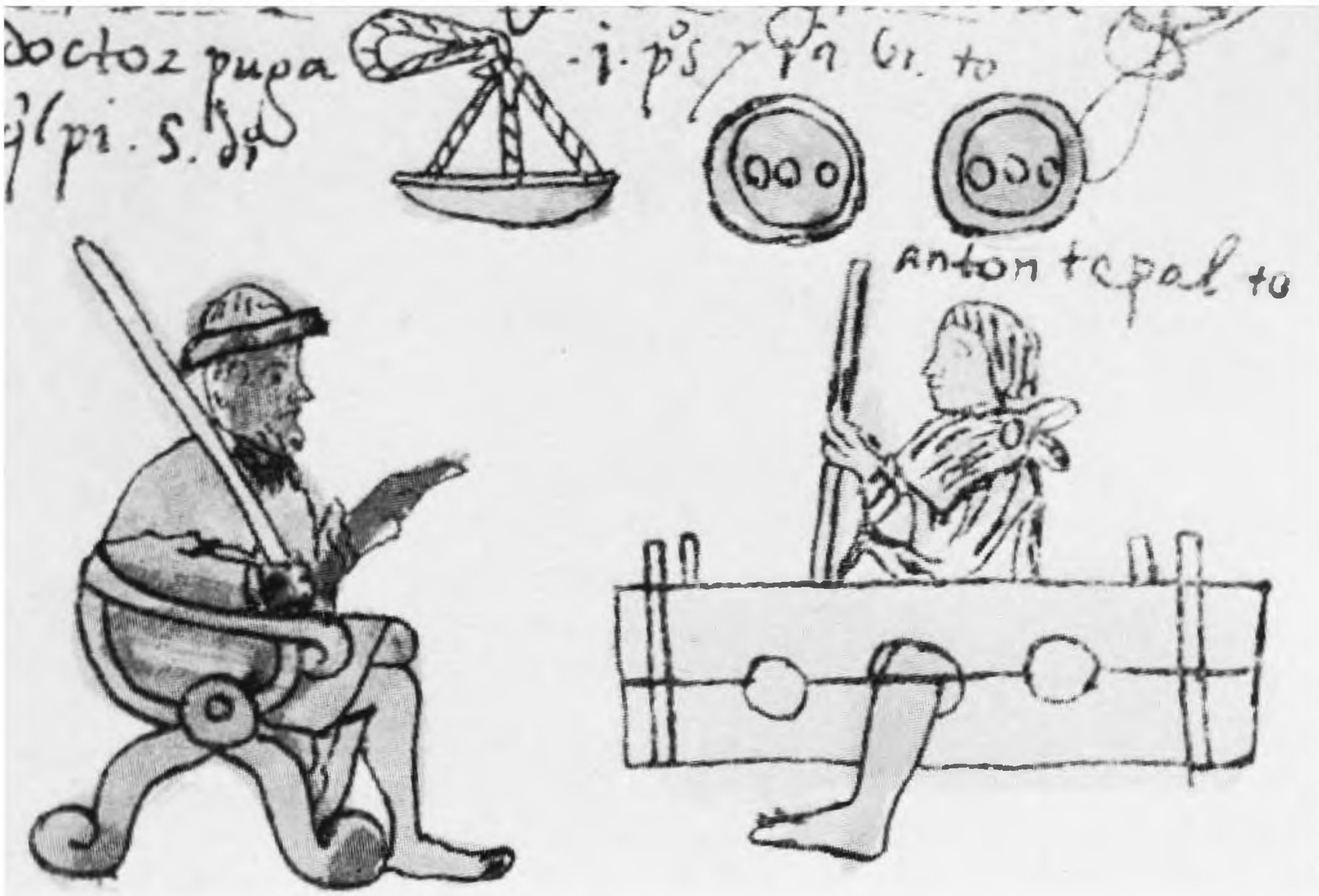
[2] José Miranda, *Humboldt y México*, México, UNAM, 1962.

[3] Para un estudio muy lúcido de las diferencias y semejanzas entre estos grupos, ver Edmundo O'Gorman, *México, el trauma de su historia*, México, UNAM, 1977.

[4] Para un análisis de algunos espectos de la secularización en los primeros años después de la independencia, ver Anne Staples, "Secularización: Estado e Iglesia en tiempos de Gómez Farías", en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea*, vol. 10, México, UNAM, 1986.

[5] José María Díez de Sollano, *Manifestación que hace el doctor d... como rector de escuelas de esta capital, de la conducta que ha guardado al extinguirse la Nacional y Pontificia Universidad por decreto de 14 de septiembre de 1857*. México, Imprenta de Andrade y Escalante, 1857, 22 pp.

[6] Manuel Dublán y José María Lozano, *La legislación mexicana o colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la Independencia de la República*, México, Imprenta del Comercio, vol. 2, pp. 246-254.



Cosmogonía indígena de América y encuentro de dos Mundos

Georges Baudot*

* Universidad de Toulouse II-Le Mirail IPEALT

"Y hallándose los unos a los otros, no se entendían ni sabían qué se responder."

Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, II, Cap. LXIX.

Son, hoy en día, muchos los ángulos desde los que se han escudriñado las características del novedosísimo encuentro entre humanos que representó, sobre todo, la arribada de Cristóbal Colón a la isla de Guanahani en aquel tan sonado 12 de octubre de 1492, y los subsiguientes y posteriores encuentros que fueron los que realizaron hombres de Europa con hombres del continente americano a lo largo de todos los ultimos años del siglo XV y de prácticamente todos los del siglo XVI. Se han contemplado cuidadosamente las diversas reacciones europeas al hallarse éstos frente a unos amerindios de muy diversa índole y de muy diverso nivel según eran los lugares del encuentro. Se han estudiado, desde hace algún tiempo, las diversas producciones de rechazo así como la paulatina formación de un concepto de alteridad que fue surgiendo, con hartas dificultades, en el conciencia europea frente al hombre de América. Desde los monstruos ubicados en los relatos más precoces de aquel proceso (gigantes, amazonas, hombres con cuerpo de perro peludo, manatíes sospechosos de ser sirenas clásicas, seres que

ostentaban la cabeza en los pechos, enanos de extraño cuerpo, etc.), hasta la formación de un "hombre malo" por excelencia, antropófago, sodomita, es decir, el "canibal repugnante", de toda una serie de relatos tempranos, una amplia cohorte de representaciones proto o pseudo humanas que han ido corriendo a lo largo de las páginas escritas e imaginadas por los hombres del Viejo Mundo, aún sorprendidos y aturdidos por la aventura que les acaecía.

Bien saben ustedes, por demás, que la novedad del hombre americano y que la comprensión cabal de su radical alteridad prosiguió siglos adelante, contemplando más tarde al "buen salvaje" redentor del siglo XVIII y de los filósofos franceses o, también, al indio emplumado y cruel que asaltaba las diligencias del Far West norteamericano y peleaba con los "cowboys". Es probable que ante la maravillosa capacidad que el hombre indígena de América demuestra hoy, en esta década final del siglo XX, por preservar su identidad y por conservar los modelos culturales de su tradición propia, la cuestión no haya desembocado aún en sus últimas palabras. No es difícil vaticinar que los amerindios de nuestra América de hoy han de enseñarnos, una vez más, que su humanidad es tan importante y tan fecunda como la nuestra para escribir, por fin serenamente, estas tan difíciles páginas del libro de las civilizaciones.

Pero, en estas proximidades de la conmemoración de los quinientos años del encuentro, son mucho más discretas (aunque algunas valiosísimas) las aportaciones que contemplan a su vez las reacciones amerindias ante el espectaculo ofrecido por la intrusión europea en las tierras tradicionales y milenarias de sus antepasados. Conviene así, hoy y ante ustedes, destacar algunos de los elementos de esta reacción, recordar algunos de los textos que expresan el asombro amerindio o que interrogan la naturaleza y la identidad del europeo, tan moustrio o tan Otro para ellos como pudo haber sido en camino inverso para aquéllos. Nos toca, así, exponer con

la necesaria brevedad, la o las construcciones cosmológicas amerindias y analizar rápidamente cuáles eran sus estructuras semánticas que abarcan las nociones de humanidad, claro está, pero también de alteridad ante la diferencia humana. Es decir, vamos a considerar cuáles eran los conceptos de "humano" y de "destino humano" que podían organizar su manera de entender el universo.

Todos sabemos que las culturas indígenas de América diferenciaban y, a veces con bastante alacridad, el modo de identificar su propio ser como "humano" y esto frente a conductas, discursos y producciones textuales que podían haber concebido otros grupos humanos menos considerados, o menos percibidos en su "humanidad". Sabemos muy bien que, por ejemplo, los arawaco-tainos de las Antillas mayores temían, menospreciaban e incluso odiaban a los "caribes" de las Antillas menores imputándoles las cualidades atroces que encierra la práctica de la antropofagia, del sacrificio sangriento o de costumbres más o menos crueles tenidas por bárbaras e infrahumanas. Si incursionamos por el continente americano y hasta por sus áreas culturales más brillantes y más desarrolladas, también sabemos que los nahuas de altiplano central de México se sentían muy diferentes de otros grupos juzgados inferiores como los huastecos, los otomíes, los tlalhuicas y otros zacachichimecas ("chichimecas de hierba"). De igual modo, en los Andes centrales incaicos se sabe que las culturas urbanas se enorgullecían de expresarse en runa-simi, es decir, en "lengua de hombres", calificando por lo tanto a los demás lenguajes hablados en derredor como discursos "humanoides" pero no plenamente logrados. De todos modos, no disponemos de ningún texto seguro y convicente que nos haya hecho llegar una duda acerca de la real "humanidad" del Otro entre amerindios. Parece que en América la conciencia de otredad se expresaba mejor dentro de una escala de matices de humanidad, o de graduaciones dentro de un catálogo de conductas y prácticas "humanas".

Y como estamos en México y en la gran Tenochtitlan, vamos tan sólo a recordar dos ejemplos sacados de textos relativos al mundo náhuatl que ilustran bastante bien estas vacilaciones formuladas por una de las más brillantes civilizaciones amerindias al acercarse a la intimidad misma del concepto de "humano". De este modo, el primer caso nos lo procuran aquellos textos recogidos por fray Bernardino de Sahagún y legados por sus informantes mexicanos, tanto en el códice del Palacio Real de Madrid, como el códice de la Biblioteca Laurenciana de Florencia. Se trata de un historia bien conocida, tanto por su valor histórico, como por su peculiar resonancia erótica y por las cualidades literarias del relato. Nos estamos refiriendo a la edificante historia del Touenyo, es decir, de aquel extranjero huasteco mercader de chiles verdes (que en realidad es el brujo Titlacauan, figura doble de Tezcatlipoca, una de las divinidades fundamentales del panteón azteca), quien en la plaza del mercado de Tula logró enamorar a la hija del soberano de la ciudad tolteca exhibiendo maliciosamente su falo. El relato de esta historia jocosa rezuma, sin embargo, una mirada peyorativa y muy hostil hacia el extranjero, hacia el Otro huasteco que, por sus bárbaras costumbres, anda vendiendo chiles sin taparrabos, sin maxtle *(maxtlatl)* y que, por esas mismas partcularidades, provoca la despreciativa imprecación de Huemac, del soberano de Tula: "*Canin mach timemi, touenyoyeh? Ma ximomaxtli, ma ximotlapacho!*: ¿Pero qué manera de vivir es esta, Touenyo? ¡Ponte un taparrabo, cúbrete!". Hay que subrayar, también, el hecho de que si el soberano Huemac casa por fuerza a su hija con aquel despreciado Touenyo, y esto para curarla de aquellos ardores amorosos que la habían puesto a vibrar como un teponaztli, es decir, como un tambor ceremonial (según tan lindamente reza el texto), la connotación peyorativa hacia el extranjero desaparece en parte. Pero, lo fundamental, según la óptica de nuestro actual enfoque, reside más bien en la apelación misma que va a tomar la apariencia de Tetzcatlipoca para concretar su portento, es

decir, la de Touenyo. Efectivamente, Touenyo es "extranjero" y, si bien Dibble y Anderson traducen directamente Touenyo y Cuextecatl, la realidad lexicofráfica es un poco distinta y la estructura de este vocablo lleva connotada una específica percepción del Otro. De este modo, Touenyo resulta de la combinación siguiente: *To:* "nuestra"; *uentli:* "ofrenda", y *yotl:* sufijo primario que traduce una abstracción en la cualidad expresada por el tema *uentli*. Podemos considerar, así, que Touenyo es fundamentalmente "nuestra ofrenda por antonomasia". Es decir que, el huasteco, el extranjero, es aquél que los hombres de Tula "ofrecen", "ofrendan" a sus dioses, aquél que cuyo destino es el de ser sacrificado ante las divinidades porque se puede comprar en el mercado para "ofrecerlo", a falta de una procedencia más exquisita como podría ser la captura en campo de guerra. A fin de cuentas, este extranjero cumple con el papel necesario que permite mantener la armonía cósmica y es como un complemento inferior del necesario orden urbano.

La otra ilustración de estas concepciones de alteridad en lo más íntimo de los conceptos amerindios nos la proporciona el relato del evangelizador dominico fray Diego Durán quien, en su famosísima *Historia de las indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, evoca las normas y las recomendaciones litúrgicas formuladas por el fundador del ideario místico de los *mexicah* en 1428, el gran Tlacaeleltzin que entonces cimentó definitivamente el nacimiento del poderío azteca, aquel famoso *in Cemanáhuac Tepehua:* "conquistador del universo", según la apelación de Alvarado Tezozómoc, y que nos descubre un ideal humano también basado en la necesidad insoslayable del sacrificio humano para bien de la armonía cósmica. Lo que, entre otras cosas, implica una delicada y aguda percepción de alteridades significativas entre los diversos grupos humanos de Mesoamérica. Al examinar las cualidades indispensables que han de presentar las víctimas apropiadas para su inmolación Huitzilopochtli,

al "colibrí de la izquierda", Tlacaelel insiste en lo que es una falta de "humanidad" característica de los pueblos extraños al universo náhuatl:

> Este tianguis, digo yo, Tlacaelel, que se ponga en Tlaxcala y en Huexotzinco y en Cholula y en Atlixco y en Tliliuhquitepec y en Tecoac. Porque si lo ponemos más lejos, como en Yopitzinco o en Mechoácan o en la Huasteca o junto a estas costas, que ya nos son todas sujetas, son provincias muy lejanas... y es de advertir que (a) nuestro dios no le son gratas las carnes de esas gentes bárbaras, tiénelas en lugar de pan bazo y duro y como pan desabrido y sin sazón, porque, como digo, son de extraña lengua y bárbaros.[1]

Y, por lo tanto, el gran *cihuacóatl* de los *mexicah* recomienda acto seguido que no se pueda elegir a los hombres dignos del sacrificio sino en seis ciudades privilegiadas y ubicadas en el corazón mismo de una misión cósmica que es también y, sobre todo, orgullo de completa identidad humana:

> Y así será muy acertado que nuestro mercado y feria sea en esas seis ciudades que he nombrado. Conviene a saber: Tlaxcala, Huexotzinco, Cholula, Atlixco, Tliliuhquitepec y Tecoac, la gente de los cuales pueblos tendrá nuestro dios por pan caliente que acaba de salir del horno, blando y sabroso.[2]

Y aún poco más adelante en el texto insiste fray Diego Durán:

> ...Las cuales seis ciudades elegía (Tlacaelel) para su servicio y comida, porque las demás naciones bárbaras y de estraña lengua él no las quería ni aceptaba.[3]

Vemos así que si la visión de lo que era una perfecta "humanidad" ideal para el menester cósmico es restrictiva, no deja de situarse dentro de la escala de lo humano para unos

mexicah que habían de ser los amerindios que soportarían la fase más estrepitosa y más trágica del encuentro con los españoles.

Para ser completos, dentro de los límites de esta conferencia, conviene repasar ahora con la debida brevedad la valoración que las cosmologícas amerindias de Mesoamérica podían atribuir a hombres venidos de allende los mares, es decir, para ellos de allende su Universo. Hemos de ver que esta valoración no era concebible para las estructuras semánticas de aquel pensar el mundo. El amerindio mesoamericano concebía, efectivamente, otras humanidades y otras manifestaciones humanas, pero sólo las ubicaba en el tiempo y no en el espacio. Es decir, que las situaba en una dimensíon temporal del Universo, pero nunca en una dimensión espacial. Eran, así, humanidades que podían ser anteriores a la actual, a la que ellos vivían, que habían ocurrido en el pasado y en un lento remontar del tiempo y que habían sido, quizá, destruidas y anegadas periódicamente a todo lo largo de un lento fluir de siglos y que así se integraban en um mundo global de secuencias sucesivas. Con la mayor claridad y con una logradisima expresión poética lo expresa el mito mesoamericano de los Cinco Soles, antiquísimo mito del antiplano central de México, revisado y corregido a su modo por los nahuas pero que no deja, por tanto, de aportar una valiosísima apreciación de la concepción de identidad humana que para todos los pueblos mesoamericanos extrañaba su simbolismo. Una buena docena de textos antiguos nos lo relatan con toda claridad, pero nos fiaremos, sobre todo, del manuscrito náhuatl de 1558, que dieron a conocer con tanto talento Francisco del Paso y Troncoso, Walter Lehmann, Primo Feliciano Velázquez, Miguel León-Portilla, etc.[4]. Si a sus informaciones nos atenemos, consideraremos que cuatro universos o "Soles" habían existido antes de nuestro "sol" contemporáneo, es decir, el sol que presencio el encuentro con los europeos. Cada uno de estos soles o eras se identificaba y se sig-

nificaba en monolitos o en inscripciones que llevaban la fecha de su destrucción. De este modo, el primer Sol, *nahui-ocelotl:* "cuatro-jaguar", era un Sol de Tierra pero también un Sol de Noche, cuyo rumbo era el norte y cuya humanidad había quedado arrasada y devorada por los jaguares, siendo el jaguar el más perfecto *nahualli*, es decir el "doble animal", de Tezcatlipoca. El segundo de los soles, *nahui-ehécatl*: "cuatro-viento" era un Sol de Aire, fluido y violento, cuyo rumbo era el oeste y que había visto a sus humanos transformados en simios por el mismo Quetzalcóatl-Ehécatl que utilizó en esta ocasión un huracán mágico. El tercer Sol, *nahui-quiáhuitl*: "cuatro-lluvia" fue un Sol de Fuego, rojo e incendiado, con un rumbo este y que al llegar a su cabo inundaría al mundo con una lluvia de fuego. El cuarto Sol, *nahui-atl*: "cuatro-agua" era Sol de Agua, de rumbo sur, que vio a sus habitantes ahogados por un diluvio espantoso que había de durar un *xiuhmolpilli* o ligadura de años", es decir, cincuenta y dos años durante los cuales los hombres se volvieron peces y acabaron pareciendo al venirse abajo cielo. El ciclo humano que les tocaba vivir a los mexicanos al realizarse el encuentro con los españoles era el último de éstos, el Quinto Sol: *nahui-ollin:* "cuatro-terremoto o aún "cuatro-movimiento", puesto que el glifo de *ollin* que ostenta la forma de una cruz de San Andrés y que encierra el rostro mismo del sol en la piedra llamada Calendario Azteca, tiene a la vez un doble sentido de terremoto, de cataclismo con el que ha de terminar el Quinto Sol, y también de movimiento que es el de aquella primera aurora en que se puso marcha el disco solar después del sacrificio de los dioses y que, a su vez, significa el corazón humano: *yollotl: y: "su", ollin*: "movimiento", *otl*: sufijo que marca la abstracción en la cualidad expresada por el tema, es decir, pues, abstracción global y plena realización semántica de *ollin*, movimiento vital. El rumbo de nuestro sol es el centro, a la vez del tiempo y del espacio. La humanidad aquí fundada debe su renacer al sacrificio de los dioses en Teotihuacán y al sacrificio igualmente trágico de Quetzalcóatl

sobre los huesos de los muertos en Mictlán, y ella es quien soporta el inefable impacto europeo.

Para el tema que estamos abordando ante ustedes, las circunstancias previstas para el cataclismo que ha de dar cuenta de esta humanidad en la cosmologia *mexicatl*, son muy especialmente dignas de tenerse en cuenta. Efectivamente, dichas circustancias y sus referencias textuales podrían ofrecernos una posiblilidad conceptual dentro de pensamiento amerindio para integrar al europeo venido del otro lado del *ilhuicaatl*, "del agua-de-cielo" por los caminos de oriente. Y es cierto que el mito *mexicatl* predice la ineludible desintegración de nuestra humanidad en un descomunal terremoto que ha de hacer surgir de las entrañas mismas del occidente a los monstruos del crepúsculo, a las tremebundas *Tzitzimime*, diosas conformadas en espantosos esqueletos humanos que se arroján entonces desde el segundo cielo sobre los últimos sobrevivientes para aniquilarlos definitivamente.[5]

Llegados a este punto de nuestro razonamiento, cabe plantearse una interrogante. ¿Era acaso posible que el encuentro con Europa se valorara, para los amerindios asombrados, como un abismal terremoto, y que la conquista de México Tenochtitlan se pudiera pensar como la tremebunda catástrofe profetizada para marcar el tiempo final del Quinto Sol? Recordaremos aquellos versos nahuas: "¿quien podrá conmover los cimientos del cielo?" y pensemos en el hecho de que dicha suposición no puede haber sido del todo infundada. Efectivamente, si consideramos las ideas mesoamericanas con respecto de la dimensión espacial, nos hallamos ante un concepto de espacio horizontal que parte del centro y se distribuye por los cuatro rumbos cardinales hasta tocar con las aguas celestes, con *ilhuicaatl*, aguas que se juntan con la bóveda celeste en la línea misma de horizonte y que son, así, el anillo de agua que rodea a la tierra, es decir, el universo mismo, el *cemanáhuac*. Cada rumbo del espacio que sigue más allá de aquel horizonte que marca el agua

del mar conlleva una morada sagrada, significativa para la armonía del conjunto. Al este, Tlalocan, el paraíso de Tláloc; al norte Mictlan, el reino de Mictlantecuhtli y de los poderes infernales, el lugar de los muertos; al oeste Tamoanchán, la tierra de nuestro orígenes de toda sabiduría, el país de *Tlillan Tlapallan*, la tierra de la tinta negra y roja; al sur, por fin, Uitztlampa, el rumbo de las espinas y del sol triunfante de Huitzilopochtli. Conviene añadir una dimensión espacial en sentido vertical que se repartía hacia arriba en trece cielos y hacia abajo en nueve infiernos. Pero, desde luego, es obvio que de algunos de estos espacios, ya horizontales, ya verticales, habían de proceder los europeos que, por demás, surgían en el propio son *nahui-illin*, es decir, en el sol cuyo rumbo era el centro mismo, el sol que el Códice Borgia marca con el rostro de las *tzitzimime*, completando los otros textos que las señalan como monstruos de las entrañas de occidente. De todos modos, conviene recalcar ahora el hecho de que el pensamiento cosmológico de los antiguos mexicanos no hacía una clara distinción, radical, entre las nociones de tiempo y las de espacio sino que, más bien, significaba al mundo y al hombre dentro de un como tiempo espacializado y que no concebía un espacio y un tiempo semánticamente separados. Jacques Soustelle lo analizó en su tiempo luminosamente, con estas acertadas palabras:

> ...son espacios-tiempos donde los fenómenos naturales y los actos humanos se inmergen, impregnándose con las cualidades propias de cada lugar y de cada instante. Cada "lugar instante", composición compleja de situación y de acontecimiento, determina de manera irresistible y previsible todo lo que en ella se encuentra situado.[6]

Así, el conjunto: centro-*nahui-ollin*, segundo cielo, e intrusión de los europeos conforma una posibilidad de figura semántica bastante coherente dentro de las pautas de propias de la cosmogonía mesoamericana. Podríamos, entonces, preguntarnos si en alguno de los relatos de la conquista,

redactados por los propios amerindios, existe alguna imagen o alguna referencia visual, imaginaria, conceptual, semántica a fin de cuentas que suponga un intento de asimilar a las *tzitzimime* con los conquistadores españoles y el fragor de la conquista con el cataclismo definitivo que marca ollin. Este problema y esta interrogación a los textos son tanto más delicados que ya en los propios relatos prehispánicos del mito de los soles cosmogónicos son paupérrimas y de difícil explotación las parcas indicaciones que encierran sobre el modo de representar a los hombres de las humanidades desaparecidas en los soles anteriores. Y esto, fuera de algunos frágiles y escuetos detalles sobre la alimentación de aquellas humanidades, como son el *mízquitl* (mezquite, Prosopis dulcis) de la humanidad de cuatro-viento, el *acicintli* (semilla acuática o mala hierba) de los hombre de cuatro-agua, o el milagroso maíz que sirve de sustento a los humanos del sol de movimiento contemporáneo de la conquista. Cierto es que la idea de que la destrucción de México Tenochtitlan se podía interpretar como el término del Quinto Sol y como la última fase del duelo cósmico que hace alternarse a Quetzalcóatl y a Tezcatlipoca fue considerada algunos años después de la conquista por ciertos cronistas. Así, por ejemplo, el cronista tlaxcalteca Diego Muñoz Camargo nos indica claramente:

> Tienen por muy cierto que ha de haber otro fin é que ha de ser por fuego, é que la tierra ha de tragarse a los hombres, que todo el universo mundo se ha de abrasar, é que han de bajar del cielo los dioses y las estrellas, y que personalmente han de destruir a los hombres del mundo y acaballos, é que las estrellas han de venir en figuras de salvajes, y este es el último fin que ha de haber en el mundo. Cuando los nuestros[7] llegaron a esta provincia... entendieron que era llegado el fin del mundo según las señales y apariencias tan claras que veían.[8]

Ahora, estas "estrellas (que) han de venir en figuras de salvajes" no parece ser que fueran asimiladas a la imagen de los españoles. A la hora de evocar su imagen y antes

de haberlos visto realmente, se les supuso toda clase de cualidades más o menos monstruosas, pero ninguna coincide con las *Tzitzimime*. Así Diego Durán nos dice que al convocar Motecuhzoma a los pintores más ancianos de Malinalco, de Chalco y otras partes, éstos le enseñaron gran variedad de hombres-monstruos asimilables a los europeos por venir:

> ... los de Malianalco sacaron una pintura y se la mostraron; en la cual estaban pintados unos hombres con un ojo en la frente, como cíclopes, y le dijeron que sus antepasados les dijeron que aquéllos habían de venir a esta tierra y la habían de poseer. Y otros, que no tenían más de un pie. Los del marquesado le dijeron y mostraron una pintura en la cual estaban pintando unos hombres, medio peces, de la cintura abajo, y le dijeron que aquéllos habían de venir a esta tierra. Otros le mostraron unos hombres pintados, medio hombres, medio culebras.[9]

De todos modos, nos parece obvio que no eran necesarias estas asimilaciones tan precesas para que los europeos fueran percibidos, y más o menos reconocidos, como seres viniendo de un más allá absolutamente extraño y desconcertante.

Consideremos, en efecto, las primeras imágenes, las primeras representaciones que van a elaborar los mexica al encontrarse por vez primera con los españoles, y que casi todas van a ser índole mágico religiosa a pesar de ser el resultado de una mirada muy atenta, muy directa y muy inteligente en el sentido etimológico de la palabra. Extraña, en verdad, es la connotación mágica que de todas las primeras imágenes se desprende, como si el discurso no lograra conceptuar lo que ven los ojos y lo que intenta comprender el entendimiento. Así. por ejemplo, los barcos europeos, las carabelas que obran como espectaculares mansiones divinas:

> ... admirados de ver una cosa tan poderosa y con tantos apartados retretes y cubiertas, parecióles cosa divina más que humana, y cosa de gran ingenio...[10]

También el propio aspecto físico de los europeos, sus armas, sus atuendos, sus alimentos, sus herramientas, todo era objeto de desconcierto traducido por desesperados intentos de identificación por analogía y por asimilación de apariencias más familiares. Así, los caballos de los españoles empezaron por se venados: "...los que los llevan a cuestas, sus venados, es como si fueran tan grandes como las terrazas de las casas...", y las armas de fuego serán así *tlequiquiztli*: "trompetas de fuego", de aliento pestilente y de poderes destructores inauditos:

> ...y, aún, (Motecuhzoma) se creyó medio muerto cuando oyó cómo por su orden estalla la trompeta de fuego, cómo se oye el trueno cuando estalla, cómo aturde, cómo ensordece nuestros oídos. Y, cuando sale de ella, se pone a llover fuego a gotitas, a espumar; y su humo es muy repugnante, de olor sofocante, que golpea la cabeza de las gentes; y cuando choca con una montaña es como se la tirara, como si se hundiera; y un árbol es hecho pedazos, como si se disolviera, como si le soplaran encima...[11]

Los españoles revisten así todas las apariencias de autenticos extraterrestres, de personajes fuera de toda humanidad, como extraños "robots" de acero, de metal reluciente venidos de otro planeta o de otra galaxia:

> ...Unicamente, todo es de metal, así sus ingenios de guerra; de metal se visten; de metal cubren sus cabezas, de metal con sus espadas, de metal sus arcos, de metal sus escudos, de metal sus lanzas...[12]

Y, desde luego, los rostros que pueden vislumbrarse detrás de estos carapachos metalicos no son menos inquietantes:

> ...Y por todas partes cubren sus cuerpos, sólo parecen sus rostros, muy blancos,tienen rostros como de tiza; tienen cabellos amarillos, sin embargo algunos tienen cabellos negros; su barba es larga y amarilla también, son barbiamarillos; son crespos, rizados... [13]

De todos modos, la imagen más escalofriante que habían de recordar los *mexicah* de sus invasores españoles es, sin duda alguna, la que ogreció el impresionante desfile militar que marcó su entrada en la capital azteca y que describe, con inigualable poder evocativo el capítulo XV del libro XII del Códice Florentino. Como en una secuencia filmada van pasando las imágenes de los caballos, de los perros de guerra, de las armaduras metálicas, de las armas de acero relucientes, todo ello en un entorno sonoro, aturdidor y extaño. El entrechoque de los carapachos metálicos, el jadear de los perros, los relinchos de los caballos se suman, como en música de fondo, a los cantos de guerra de los traxcaltecas para construir un conjunto sofocante. Como en una obra maestra de cine, el relator plasma su mirada de cuando en cuando en primeros planos que él va detallando con minuncia para volver luego a visiones de conjunto aún más estremecedoras. Convendría leer enteramente este maravilloso capítulo, tan significativo de los que fue el primer encuentro auténticamente representativo entre amerindios y europeos en gran escala y en un entormo urbano que ya no permitía visiones parciales o deformadas. No es posible leerlo aquí por falta de tiempo, pero a él remitimos con mucha insistencia.

Esta dificultad de los amerindios por representar y figurar a los españoles en un primer tiempo va atestiguada por muchísimos otros textos amerindios relativos a la conquista. Abarcan casi todos los aspectos de la cotidianeidad de los europeos: sus cuerpos, sus atuendos, sus alimentos, (recordemos aquellos pedazos de bizcocho español que Motecuhzoma mandó enterrar en el templo de Quetzalcóatl de la ciudad de Tula con la mayor solemnidad), su bebida, aquella que era: "...tan buena y suave, que luego les quitó el sentido...", y hasta su propio idioma incomprensible y desagradable para los oídos *mexicah*:

> ...y cuando el marqués hubo oído el discurso de Motecuhzoma, entonces, luego habló a Malintzin, les habló en lengua bárbara, le dijo en su jerigonza... (*ipopolochcopa*: del verbo popoloca: "gruñir, tartamudear, rezongar")[14]

todo se situaba más allá de las capacidades de comprensión del otro y el soporte conceptual ogrecido por la cosmogonía amerindia se revelaba a todas luces insuficientes. Cierto es, como ya anunciamos al principiar nuestra exposición, que las reacciones europeas demostraron ampliamente la misma incapacidad de comprensión y de representación.

¿Cómo, entonces, podían integrarse tales imágenes espeluznantes dentro de los marcos ideológicos y semánticos que ya hemos evocado? Uno seres tan radicalmente otros y dotados de tantos poderes sólo podían situarse en las esferas superiores de la construcción cosmogónica y, de hecho, sólo podian ser divinidades inalcanzables o incomprensibles. Más que *Tzitzimime*, Habitantes del segundo cielo y actores del final del *nahui-ollin* los europeos eran dioses imprevistos pero anunciados. Ya desde los primeros encuentros en el área del Caribe, y en la isla de Haití por ejemplo, el propio Cristobal Colón notaba en su carta del 15 de febrero-14 de marzo de 1493 esta reacción:

> Y creían muy firme que yo, con estos navíos y gente, venía del cielo, y en tal acatamiento me reciben en todo cabo... Y esto no procede porque sean ignorantes, salvo de muy sutil ingenio... salvo porque nunca vieron gente vestida ni semejantes navíos... Hoy en día los traigo que siempre están de propósito que vengo del cielo, por mucha conversación que haya habido conmigo. Y éstos eran los primeros a pronunciarlo adonde yo llegaba, y los otros andaban corriendo de casa en casa y a las villas cercanas con voces altas: "Venid a ver la gente del cielo..."[15]

Y son muy abundantes los testimonios de que en Mesoamérica pasó lo mismo, tanto por los abundantes portentos y profecías que anunciaron la llegada de los españoles, como por el grandísimo relieve que pudo cobrar en un mo-

mento la confusión de fechas *(Ce-acatl)* entre el desembarco de Cortés y el retorno previsto de Quetzalcóatl. Tanto en los textos del *Códice Florentino*, de los *Anales de Cuauhtitlán*, del *Códice Vaticano A*, como en los de la obra de Alva Ixtlilxóchitl encontramos material más que suficiente para comprender la elaboración de esta confusión, dictada, ante todo, por la incomprensión y el asombro ante la presencia del Otro.

Las imágenes elaboradas por los amerindios en estos primeros encuentros con la intrusión europea parecen así fundamentarse definitivamente en una incomprensión radical del Otro, en una auténtica imposibilidad por entender al Otro dentro de categorías discurribles, tal y como ocurrió con los europeos al hallar a sus primeros intelocutores amerindios. La única respuesta que los amerindios imaginaron entonces para conceptuar la presencia europea fue la integración en un sistema de valores religiosos y mágicos, en un discurso cosmológico que los era propio y que sólo aclaraba y hacía aceptable lo sobrenatural. Esta incomprensión radical entre amerindios y europeos la destaca cruel y nítidamente el texto con el que daremos por terminada nuestra exposición y que sacamos, como antes, de la relación de fray Ramón Pane quien, al evocar un rito agrícola de los tainos en el cual se enterraba en un conuco la imagen de Yucahu Bagua Maórocoti para que las siembras fecundasen y diesen excelentes frutos, nos informa sobre los trágicos equívocos que podian traer tales ritos frente a la incomprensión europea y al utilizarse para ello imágenes cristianas, por honrar más a los visitantes españoles:

> ...tiraron las imágenes al suelo y las cubrieron de tierra y después orinaron encima, diciendo: "Ahora serán buenos y grandes tus frutos." Y esto porque las enterraron en un campo de labranza, diciendo que sería bueno el fruto que allí se había plantado... Lo cual sabido... corrieron a darle conocimientoa don Bartolomé Colón, que tenía el gobierno por el almirante su hermano, que se había ido a Castilla. Este, como lugarteniente del virrey y gobernador de las islas, formó proceso contra los malhechores, y sabida la verdad, los hizo quemar públicamente...[16]

Ambos grupos, amerindios y europeos, al encontrarse por vez primera, más que otra cosa se reconocieron como contrincantes maniatados y paralizados por las categorias rígidas de cada discurso propio. La comunicación, entonces, y en estos niveles, no podía ser más nula, más equivoca, ni desgraciadamente, más aniquilante.

Notas

[1] Fray Diego Durán: *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*, México, Editorial Porrúa, 1967, Tomo II, p. 233.

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.*

[4] Francisco del Paso y Troncoso, *Leyenda de los Soles continuada con otras leyendas y noticias. Relación anónima escrita en lengua mexicana el año 1558*.Florencia, Tip. de Salvador Landi, 1903; Walter Lehmann, *Die Geschichte der Konigreiche von Colhuacan und Mexico*, Stuttgart, 1938, p. 322-327; *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles*, trad. de Primo Feliciano Velázquez. México, UNAM, 1975; Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, UNAM, 1966, p. 100-112; por fin conviene destacar el estudio de Roberto Moreno, "Los cinco soles cosmogónicos", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. VII, México, UNAM, 1967, p. 183-210.

[5] *Historia de los mexicanos por sus pinturas* en *Teogonía e historia de los mexicanos*. Ed. de A. M. Garibay, México, 1965, p. 69: "4. En el segundo cielo dicen que hay unas jujeres que no tienen carne, sino huesos y dícense tezauhcihuah, y por otro nombre, tzitzime. Y éstas estaban allí para cuando el mundo se acabase, que aquéllas habían de comer a todos los hombres." Subrayamos que en el *Códice Borgia*, (ed. Seler, México, FCE, 1963), p. 72, el centro, encrucijada donde se unen los cuatro rumbos de espacio, está marcado por el rostro de las Tzitzimime.

[6] Jacques Soustelle, *L'Univers del Aztéques*, V: *La pensée cosmologique des anciens Mexicains*, Paris, Hermann, 1979, p. 165. (La traducción es nuestra).

[7] Diego Muñoz Camargo, mestizo, hijo de español extremeño y de su madre amerindia tlaxcalteca, fue educado enteramente por su padre y a la española. De ahí deriva el que se sintiera y tuviera por español.

[8] Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, México, 1982, p. 154.

[9] *Ibid.*, p. 514.

[10] *Ibid.*, p. 508.

[11] *Códice Florentino*, ms. 218-220, colección Palatina. Biblioteca Medicea Laurencia de Florencia. Reproducción facsimilar publicada por el Gobierno Mexicano, Secretaría de Gobernación, 1979, Lib. XII, cap. VII.

[12] *Ibidem*.

[13] *Ibidem*.

[14] *Códice Florentino*, cap. XVI. También puede verse *ibidem*, cap. XII: "era como si balbucearan, y lo que decían era jerigonza".

[15] Fray Ramón Pane, *Relación acerca de las Antigüedades de los Indios*, ed. de José Juan Arrom. México, Siglo XXI, 1974, pp. 87-88.

[16] *Ibidem*, p. 53.

Modernidad y Contramodernidad de la Compañía de Jesús

Ma. Elvira Buelna Serrano

En esta ocasión en que el Anuario conmemorativo del V centenario de la llegada de Colón a América tiene como unidad temática la modernidad, me parece conveniente dedicar un artículo a una institución tan importante como la Compañía de Jesús, pues su proyecto de lucha por el cristianismo nació imbuido de aquel inical espíritu moderno del Renacimiento. El objetivo del presente ensayo es explicar las causas que permitieron a la Compañía de Jesús desempeñar un papel sociopolítico preponderante durante los siglos XVI, XVII y XVIII en los países católicos, así como las contradicciones que originaron su extinción.

Para comprender el proceso de formación y desarrollo de la Sociedad de Jesús, sería conveniente ubicarnos en la primera mitad del siglo XVI, cuando el Renacimiento surgía en Italia hasta llegar a su máximo esplendor. El modo de producción feudal subsistía en Europa, pero las urbes se desarrollaban cada vez más; casi imperceptiblemente iban constituyéndose en el lugar donde la producción mercantil se convertía en el sistema base de la economía aun cuando

los diversos países se encontraban todavía en proceso de formación. El modo de producción feudal llegaba a su fase final, las urbes absorbían la mano de obra que le había servido de sustento. La crisis del sistema económico se reflejó en una crisis de valores; las concepciones del mundo, de la moral, de la ideología cambiaron.

El europeo de aquel entonces se transformaba mentalmente. Comenzó a concebir el mundo como un espacio lleno de misterios, que no obstante podía conocer y dominar. En el siglo XV, Marco Polo regresó de su viaje por oriente; por toda Europa se difundieron sus hallazgos. Oriente se presentó ante los ojos de los europeos como un mundo lleno de riquezas y misterios que esperaba. Por otra parte, el descubrimiento de América y Africa transformó la visión del mundo; había enormes extensiones de tierras en estado "salvaje", suceptibles de dominar y explotar.

Así se inició el Renacimiento. El europeo se sintió el centro del mundo, más aún, del universo; quiso dominarlo y apropiarse de él. El europeo se concibió a sí mismo como el "hombre" por excelencia, se consideró la raza superior, poseedora de la verdad absoluta, de la religión verdadera, y el resto del mundo debía ajustarse a su forma de vida, a sus valores y creencias. Una de las principales características renacentistas fue la concepción antropocéntrica del hombre, "el hombre es la medida de todas las cosas" –pero en esta característica se debía especificar: el hombre europeo. El hombre dominó la naturaleza, la puso como nunca antes a su servicio; es más, dejó de considerarse como una parte integral de la misma, y empezó a concebirse como un ente diferente del mundo vegetal y animal, como si fuese un reino aparte, y se abrogó, desde este momento, derechos por encima de la propia naturaleza. Las consecuencias de este pensamiento las vivimos hoy en día, cinco siglos después.

También durante el Renacimiento se empezaron a cuestionar los antiguos valores socioculturales de la clase domi-

nante: la aristocracia. Poco a poco dejó de ser importante pertenecer a una familia de abolengo; en cambio, se valoraba cada vez más a los hombres capaces de acumular riquezas. La destreza de los caballeros andantes dejó su lugar a los mercaderes. El individuo como tal sustituyó la importancia de la familia y del núcleo social de sostén.

El europeo encontró la justificación de su propio desarrollo en una dirección diferente al resto del mundo en la antigüedad clásica grecorromana. Retomó de ella su visión antropocéntrica, incluyendo la conciencia eurocéntrica, pues los griegos se consideraban a sí mismos como los hombres civilizados, y al resto del mundo como los bárbaros, incluyendo a sus consanguíneos macedonios. También de los griegos recuperó los modelos estéticos, la filosofía y conocimientos en general. La imprenta fue entonces el invento más importante de difusión de las ideas, apenas comparable a la televisión o las computadoras en la actualidad. El conocimiento dejó de ser exclusivo de una élite monarcal, y empezó a masificarse, por lo menos entre la población urbana. Se publicó la Biblia, las obras de los autores latinos y griegos, las disertaciones y coloquios de Erasmo de Rotterdam, las declaraciones y obras de Lutero. Se fundaron las universidades donde se impartía el conocimiento "universal".

El propio cristianismo recibió el impacto de la crisis, y sufrió una escisión en su institución centralizadora, la Iglesia.

> La gente necesitaba una religión clara, razonablemente humana y dulcemente fraternal que le sirviera de luz y apoyo, sobre todo a la naciente burguesía comercial, a la población de la nueva civilización urbana que afirmaba un cierto sentimiento nacional, laico e individualista. La iglesia no ofrecía a los hombres de la época este tipo de religión. A los pobres, superstición y magia; a los estudiosos, doctrina de teólogos decadentes [Martínez: 1987, p. 55].

Como hombres renacentistas, también los cristianos se abocaron a rescatar las fuentes originales. Retomaron las

ideas del cristianismo primitivo; revaloraron la pobreza y la humildad, rechazaron la opulencia y el despilfarro del alto clero, el comportamiento propio de la aristocracia. Estudiaron con mayor atención los evangelios, el Antiguo Testamento, incluso la Patrística. En cambio, cuestionaron los dogmas de fe elaborados durante los concilios. Erasmo consideraba que los teólogos perdían el tiempo en discusiones bizantinas; para él la religión debía sustentarse en la fe, una fe que no necesitaba explicación racional de sus misterios, y sí una práctica cotidiana en el acercamiento al Ser Absoluto. Por esta razón ofrecía una alternativa al burgués práctico y sencillo, deseoso de paz interior, pero sin tiempo para dedicarse a una vida ascética en los monasterios. Erasmo representó al humanista del siglo XVI. El reconocimiento intelectual que alcanzó en Europa fue una consecuencia de su comprensión de las tendencias de desarrollo de la sociedad; tal vez de manera inconsciente, pero supo proporcionar a la burguesía el marco de referencias religioso e ideológico que necesitaba. Los propios estudios que realizó sobre la antigüedad clásica grecorromana respondían a las necesidades de su tiempo; se esmeró en proporcionar a los jóvenes textos latinos lo bastante pulidos para que les fuera más fácil el acceso a los mejores escritores romanos. Esta fue la intención de sus *Colloquia*, especie de lecturas latinas que facilitaban la comprensión del idioma, pero donde también expuso temas de interés general para sus contemporáneos. Posteriormente, ante la buena acogida, los utilizó para difundir sus propias ideas, como en el *Inquisito de fide*, diálogo en el que intentó explicar las posiciones de Lutero [Martínez: 1987, p. 55].

Las circunstancias históricas propiciaron a un Martín Lutero, con la fortaleza de carácter y testarudez necesarias para soportar las persecuciones y presiones del grupo más poderoso de la Iglesia en aquel momento, pero representante de una clase dominante en decadencia. Sólo una persona formada en las propias filas del clero podía cuestionarlo y

enfrentarlo. Lutero era un hombre medieval, en el sentido en que sus concepciones religiosas giraban en torno a Dios, no al hombre; sus argumentos contra la Iglesia eran de tipo teológico, y percibió antes que cualquier otro que el problema de fondo se centraba en el concepto de libertad. Para Lutero, la fe, no las obras era lo único que podía salvar al hombre, y la fe era una gracia divina, no humana. Sólo ella podía transformar al hombre, cuando éste era capaz de reconocerse pecador, imperfecto, impotente; el hombre únicamente se salvaría sometiéndose a la voluntad divina. Por eso, para Lutero *sólo la fe justificaba*, no las obras, en gran parte porque estaba en contra de las prácticas de la época con las cuales se conseguía la salvación mediante transacciones comerciales y prácticas rituales [*ibid.*, pp. 59-67].

El movimiento de la Reforma fue en realidad una respuesta a las necesidades de la sociedad europea de principios del siglo XVI, pues los cambios de sistema, los nuevos descubrimientos, el enfrentamiento a un mundo nuevo y desconocido, el hambre, pestes y guerras así como la amenaza turca motivaban la angustia de una Europa ávida de creencias, de una renovación moral y religiosa. La Iglesia se había institucionalizado y estaba muy lejos de percatarse de tal demanda social. En cambio, el humanismo renacentista ofrecía nuevas perspectivas, su adogmatismo y relativización de la verdad le permitía concebir al hombre con las aptitudes suficientes para llevar una vida virtuosa; reducía la religión a la ética, secularizándola e individualizándola cada vez más. La Reforma, por su parte, buscaba restaurar la primitiva Iglesia cristiana, buscaba volver a los orígenes; pero al romper con la autoridad papal y con la institución centralizadora que imponía los dogmas, echó las simientes para el desarrollo de la conciencia individual, sin patrón de ordenamiento, y cuyas fuerzas centrífugas tendían a una dispersión adogmática [*ibid.*, p. 57], que terminaría por cuestionar incluso la existencia misma de Dios.

Así pues, el Renacimiento fue un momento histórico que puso en tela de juicio los antiguos valores y concepciones del mundo para dar origen a otros diferentes, los cuales implicaban una serie de cambios ideológicos indispensables para consolidar el nuevo modo de producción capitalista. En este sentido podríamos considerar al Renacimiento como el gran movimiento innovador a partir del cual la burguesía sustentaría su marco conceptual.

En este contexto histórico surgió la Compañía de Jesús. Su fundador fue un hombre producto de este momento de transición, se nos muestra en parte medieval, en parte moderno. Si bien conservaba características de caballero andante al servicio de un señor feudal, sus viajes por Europa y su residencia en la Universidad de París lo transformaron en un hombre moderno.

San Ignacio de Loyola en ningún momento pensó en crear una institución dedicada a combatir el protestantismo, ni a reformar la Iglesia Católica en su propio seno. La idea original de Loyola consistía en crear una compañía militar de soldados al servicio de Cristo Redentor; persistía cierta idea del caballero andante medieval, pero imbuida del espíritu moderno, cuya finalidad era la conversión de los paganos, no de los herejes.

Pero para que estos soldados pudieran llevar la palabra de Cristo a los paganos necesitaban conocerla; debian manejar las lenguas vernáculas para consultar los originales de la Biblia y de los Padres de la Iglesia. En este sentido, la Compañía nació imbuida del espíritu renacentista, buscó rescatar y conocer los originales de la doctrina cristiana, y manejar las he-

rramientas que permitía a sus socios dicho conocimiento: el hebreo, el griego y el latín.

En un principio, la Compañía de Jesús nació predicando un humanismo cristiano afín a Erasmo de Rotterdam, expresando conceptos y ofreciendo alternativas religiosas y morales a una sociedad en transformación. En efecto, los jesuitas podían considerarse erasmistas, pues trabajaban y luchaban en favor del cristianismo de una manera activa; no les interesaba quedarse en un monasterio contemplando a Cristo o discutiendo tal o cual dogma. Su interés consistía en transformar al hombre en un verdadero cristiano, siguiendo el ejemplo del Redentor; a través de una labor de introspección, intentaban erradicar el egoísmo y los sentimientos negativos para el ser humano; procuraban que el hombre pudiese salvarse por sus obras y, más que por éstas, por la intención que tuviera al momento de realizarlas sin dar gran importancia a los resultados. Su actividad religiosa y de conversión se centraba en el ser humano, dejaba de lado la actividad monarcal, la contemplación, las disertaciones teológicas; lo que les interesaba era el proceso de autoconvencimiento del hombre mismo por ser mejor. En este aspecto la Compañía de Jesús es totalmente erasmista, pues, como a Desiderio le interesa ofrecer una alternativa al hombre de las ciudades, cuyas actividades le impedían dedicarse a la contemplación. Sin embargo, cuando Loyola fue interrogado en Salamanca en el año de 1526 por el subprior del monasterio dominico, quien esperaba descubrir si la doctrina propuesta por don Iñigo era "aprendida" o inspirada por el Espíritu Santo, el jesuita negó todo vínculo con el erudito holandés [Bataillon: 1982, p. 214]. Cuando la Iglesia Católica prohibió definitivamente la obra de Erasmo en los años 50 del siglo XVI, la Compañía de Jesús se convirtió, a partir de entonces, en la "vanguardia" del catolicismo:

> un humanismo reposado, fundado en el estudio de los poetas y oradores latinos. Su enseñanza tendía sobre todo a adornar el ingenio, a iniciarlo en el bien decir; no se trataba ya de formar espíritus capaces de confrontar la fe con sus fuentes [*ibid.*, p. 771].

De esta manera, los socios de la Compañía optaron por mantener y fomentar una actividad netamente humanística en el sentido del estudio de las letras "humanas" y la antigüedad clásica grecorromana. Efectivamente dejaron de ser erasmistas; a partir de entonces, ya no les interesó como al rotterdamiano buscar respuestas a las inquietudes religiosas y morales de su época, pero sí se conservaron como una institución estructurada de manera moderna.

Entre los principales elementos que distinguían a la Sociedad de Jesús como una institución moderna y humanística, estaban los siguientes:

1. En la Compañía dejó de tener importancia el rigor del vestido, de la comida, de las formas, los rezos en horarios establecidos; en cambio este rigor era fundamental en la estructura orgánica de las órdenes monásticas y regulares.

2. Se pensaba inadecuado para las tareas que debían realizar los socios en la conversión de gentiles, castigar el cuerpo con penitencias, ayunos o flagelaciones, pues Loyola consideraba indispensable que los militantes contaran con un nivel de vida adecuado y usaran sus energías para trabajar en favor del cristianismo [Elton: 1979, p. 242]. Cambiaron así la vida ascética y contemplativa tan propia del medievo por la acción cotidiana propia de la modernidad.

3. Para la formación humanística de los socios se introdujo el estudio de poetas y literatos latinos. Se consideró importante dominar el latín, y conocer el hebreo y el griego.

En cuanto a su estructura organizativa, la Compañía exigía disciplina y obediencia total a los superiores, como

en un ejército, y reconocía como máxima autoridad al Papa, a quien se le consideraba infalible en sus decisiones. El padre general residía en Roma; éste era quien nombraba a los provinciales para dirigir las diferentes provincias. Los destinos de los militantes se decidían en forma vertical. Esta estructura organizativa sería fundamental para mantener de cierta manera estática a la Compañía. Así, si bien San Ignacio del Loyola respondía a las preocupaciones e intereses del hombre renacentista, la estructura piramidal de su organización impidió el desarrollo en su propio seno de las ideas modernas. La Sociedad de Jesús se constituyó de hecho en la única alternativa viable en aquel momento para que el catolicismo no sucumbiera ante el embate del cristianismo protestante. De la misma manera que la aristocracia se adoptó a la modernidad conformando el Estado absolutista [Anderson: 1987, pp. 9-37], la Compañía ofreció a la Iglesia Católica la posibilidad de reestructurarse de una manera acorde con el mundo moderno. La organización jesuítica se adaptaba a las nuevas necesidades sociales, pero su dirección respondía a los intereses de la clase dominante en decadencia; no existía la posibilidad de criticar a la dirección, así como no podía ponerse en duda el absolutismo real.

Su fundamento metodológico consistía en la llamada "casuística", sistema que juzga las acciones de los hombres según su intención, más que los hechos mismos; con este método resolvían los diversos problemas morales [Pinnington: 1973, p. 120]. Por esta razón, sus actividades sacerdotales se centraban en la administración de los sacramentos, que consideraban indispensables para transformar el espíritu de los fieles. Entre éstos le dedicaron mayor atención a la confesión, pues ésta les permitía conocer la intención de los hombres. Concebían al hombre como un sujeto que poseía libre albedrío para decidir lo que debía hacer, y en este sentido,era perfectible cuando practicaba conscientemente las enseñanzas de Cristo. Este era el punto nodal que separa a

la Compañía del protestantismo, en el cual el hombre sólo se salvaba por gracia divina.

Loyola recurrió al Papa Pablo III para formalizar legalmente la Compañía. Este se percató de inmediato de la utilidad de la institución para luchar contra los herejes protestantes, ya que la Iglesia carecía de los elementos humanos necesarios para hacerlo. Había que evitar mayores conflictos al interior de la Iglesia misma, por lo que el Papa no podía atacar directamente los intereses creados por el clero secular; pero carecía de mecanismos adecuados para que el clero regular trabajara en un determinado sentido. Además, desconfiaba de los regulares, pues Lutero había salido de sus filas. En cambio Loyola reconocía al Papa como la máxima autoridad, y estableció con él un compromiso de obediencia ciega. Pablo III se sustentó alternativas que le ofrecía la Compañía de Jesús para combatir la Reforma. El cisma acaecido en la Iglesia obligó sus dirigentes a transformarla y modernizarla, por lo menos en algunos aspectos. Aquí radica la importancia del Concilio de Trento, donde los jesuitas tuvieron una participación importante en la definición de los dogmas católicos. Así se inició el movimiento de renovación de la propia Iglesia, movimiento conocido como Contrarreforma.

El Papa Pablo III consolidó la institución como uno de los pilares de la Contrarreforma. Pero para reformar la misma Iglesia Católica era necesario transformar sus prácticas. La realidad de un mundo cambiante y las nuevas estructuras económicas se impusieron sobre los antiguos intereses e ideas propias del tradicional modo de producción feudal. El humanismo del Renacimiento exigió que los socios de la Compañía se compenetraran del mundo clásico grecorromano, de las Sagradas Escrituras, de la idea de un Cristo Redentor, y de la escolástica tomista. San Ignacio estaba convencido de que los soldados de Cristo debían transformarse en hombres nuevos en el periodo de formación, durante el cual se erradicarían el egoísmo y las ambiciones:

era extremadamente difícil entrar en la Compañía, y pasar de novicio a miembro plenamente profeso de la orden, había que realizar una serie de años de estudio, de preparaciones y exámenes en los que muchos fracasaban (*Loc. cit.*).

Ahora bien, para formar a los hombres nuevos que necesitaba la Compañía en sus filas, su fundador consideró en principio establecer una serie de Casas Profesas habitadas por sacerdotes que se dedicaran por completo a ejercer su ministerio, y no centró su atención en los seminarios. Sin embargo, estas casas no dieron los frutos deseados en los primeros años; pocos jóvenes podían entender el proyecto de la Compañía, y los que asistieron carecían de la formación humanística necesaria para ser integrados al ambicioso proyecto.

Esto llevó a San Ignacio a modificar su idea original, y juzgó indispensable enviar a los socios potenciales primero a las diversas universidades europeas. Para asegurar mejores resultados, decidió establecer casas de residencia cercanas a las universidades y así facilitar la mayor dedicación al estudio por parte de los jóvenes interesados. Poco a poco, la propia dinámica de aquellos jóvenes propició que en estas casas se organizaran cursos específicos de alguna materia, y que invitaran a participar en ellos a otros miembros de la comunidad universitaria. Así, entre 1540 y 1545 surgieron los llamados *Collegia domestica*, donde se formaba a los socios junto con estudiantes seculares. En 1545 se fundó el primer colegio jesuita como tal en Gandía, España; el segundo siguió en Mesina, Sicilia, en 1548. Los resultados fueron halagüeños, por ello Loyola decidió transformar

nuevamente su plan original, y partir de las actividades de tipo didáctico en el proceso de formación, estableciendo un número considerable de colegios cuyos métodos académicos fuesen modelos a seguir. Así, en 1551 se fundó el Colegio Romano donde se estableció como método de enseñanza el *mos romanum*. En pocos años se edificó una cantidad considerable de colegios, y para 1570 ya existían 49. El rápido avance de los estudiantes internos los fue acreditando y pronto les dio prestigio [Osorio: 1979 p. 13].

El *mos romanum* estaba inspirado en el *modus parisiensis* de la Universidad de París. Sus principales características consistían en: 1) dividir a los estudiantes en mayores, medianos y menores de acuerdo a su edad y aprovechamiento; 2) ubicar a los alumnos con un solo profesor, para que no vagaran de un salón a otro; 3) organizar periódicamente repeticiones y discusiones públicas; 4) la docencia perdió el carácter de conferencia y le dio un trato directo al alumno; 5) se puso especial cuidado en que el alumno leyera e imitara a los autores de la época de oro de la literatura grecolatina; 6) promovía solemnes actos públicos y otras manifestaciones literarias en que el alumno y el profesor pronunciaban oraciones, conferencias y recitaciones latinas alusivas a la ocasión (*ibid.*, p. 14).

Gracias a su funcionamiento disciplinado, a su estructura vertical en la toma de decisiones, a la adecuada dirección de los socios, al máximo desarrollo de las capacidades de cada uno de ellos en lo particular, y la sociabilización de sus avances en lo general, los jesuitas se constituyeron en un importante grupo que tenía injerencia en la vida política y económica de su tiempo. Recordemos que en sus filas contaban con elementos importantes de las clases privilegiadas. La influencia de los jesuitas en la vida política de los países católicos fue puntual desde el siglo XVI hasta el XVIII, cuando fueron expulsados de Francia, Portugal y España.

La principal contradicción inherente a la Compañía era su propio modelo vertical, disciplinado y autoritario, el cual permitía que quienes participaran en actividades políticas y de dirección al interior de la Compañía impusieran sus propios intereses de clase, aun cuando los preclaros intelectos que existían en sus filas estuvieran en total desacuerdo con sus superiores. Así, en los hechos, a pesar de que la Sociedad de Jesús respondía a los conceptos modernos, su estructura organizativa permitió que terminaran combatiendo la modernidad. Los jesuitas fueron creando sus propios intereses, más aún, respondían a los intereses de la clase que la conformaba mayoritariamente y que tenía la dirección política. Específicamente en España se ligaban a la clase terrateniente deseosa de conservar el antiguo *status quo* y reacia al cambio. Por esta razón se convertirían en opositores a las Reformas Borbónicas junto con el partido de los ultramontanos[1] [Herr: 1979, pp. 20-24]. Su expulsión de los países católicos y su posterior extinción se debió en gran parte a que constituían un grupo fuerte, influyente en la sociedad, a la vez que estaba vinculado con las clases privilegiadas que representaban la continuación del antiguo modo de producción. Así, si en el siglo XVI habían nacido con conceptos modernos, ya para el XVIII definitivamente se oponían al desarrollo de la modernidad al combatir las Reformas Borbónicas.

No obstante, la mayor importancia de la Compañía de Jesús radica en que supieron adaptar la Iglesia Católica a las exigencias de la modernidad y a un modo de producción diferente, pues de no haberlo hecho, la Iglesia Católica probablemente hubiese desaparecido.

La expulsión de los jesuitas de Francia, Portugal y España se ha explicado de la siguiente manera. En Francia, donde existía tolerancia religiosa, había una lucha entre jesuitas y jansenistas,[2] y se les atribuye a las intrigas de éstos últimos haber influido en Luis XVI para que tomara la decisión de expulsarlos. En Portugal se les acusó de intentar asesinar al rey[3], y del problema acaecido en el Paraguay[4]. En España se les imputó la autoría intelectual del motín de Esquilache[5], así como indiscreciones o chismes acerca de la madre de Carlos III[6] [Rico: 1949, p. 6]. Todos estos acontecimientos se ligan de una u otra manera, pero la coherencia y perspectiva histórica se las da la vinculación de la dirección de la Compañía con la clase terrateniente, lo que la lleva a mantener posiciones contrarias a las del absolutismo real, que luchaba por mantener su poder político en un modo de producción burgués. Finalmente, ya en Italia, el Papa Clemente XVI dictó el 21 de julio de 1773 el Breve *Dominus ac Redentor noster* mediante el cual dio a conocer su decisión de disolver a la Compañía de Jesús.

Así, la Compañía de Jesús surgió efectivamente como producto de la modernidad, con un espíritu y pensamiento avanzado para su época, pero en su organización y lema reprodujo una estructura que le impidió incidir en el desarrollo modernizador, al contrario contenía en sí misma los elementos de atraso que la hicieron defender los intereses de la aristocracia terrateniente.

Como se mencionó, el principal interés de San Ignacio al fundar la Compañía de Jesús fue el de convertir a los gentiles, es decir, a los "bárbaros" no europeos ansiosos de verse

iluminados por la luz de la Verdad, del Ser Absoluto, de la Religión Unica. Los diversos documentos que hablan sobre la llegada de la Compañía de Jesús a la Nueva España, afirman que su objetivo principal era dedicarse a la conversión de los gentiles [*Crónicas de la Compañía de Jesús en Nueva España*: 1979]. El 15 de junio de 1572 partieron de Sevilla los 15 socios que comandaba Pedro Sánchez; arrivaron al puerto de Veracruz el 12 de septiembre, y el 28 llegaron a la ciudad de México. La carta del rey dirigida al virrey expresa:

> esperamos que su doctrina y ejemplo haya de ser de gran fruto para nuestros súbditos y vasallos, y que haya de ayudar grandemente a la instrucción y conversión de indios [*ibid.*, p. 4].

Sin embargo, una vez establecidos en México, se percataron de la importancia de educar a los jóvenes criollos del lugar, pues éstos carecían de una adecuada instrucción para su formación.

> Cuando llegó la Compañía no había más que tres religiones: la de San Francisco, que fundó por los años de 1524; la de Santo Domingo, el año de 1526 a 23 de junio; la de San Agustín, el año de 1533 a 7 de junio... Todas estas religiones, venidas de Europa con el apostólico designio de convertir indios infieles, se habían consagrado enteramente a este penoso trabajo, que en tan pocos años como precedieron a la Compañía, habían bautizado más de 6 millones de gentiles. Siendo tanta la mies y los operarios tan pocos, no podía sobrarles tiempo para emplearlo en el cultivo de los ciudadanos españoles, y en la educación de sus hijos, que en estos países es, aún más que en todo el resto del mundo, de la mayor importancia. [Alegre: 1954, vol. 1]

Así, según manifiestan los diversos cronistas de la Provincia mexicana, las órdenes religiosas se habían distribuido el territorio en zonas de influencia. Los jesuitas llegaban tarde en la división. Por otra parte existía una deficiencia real en la educación de la juventud criolla, y esta actividad pedagógica atrajo de inmediato la atención de los socios, pues su propia

trayectoria en Europa los dotaba de una experiencia valiosa en tal actividad. Al mismo virrey y a la sociedad española les interesaba que la Compañía se dedicara al desempeño de la labor educativa, ya que también deseaban que sus hijos tuviesen acceso a la instrucción europea. Paralelamente enfrentaban el problema de que sus hijos americanos no encontrasen cabida en la sociedad colonial, ni alternativas de desarrollo personal:

> La multitud de los indios para el servicio del campo y demás oficios mecánicos, les excusaba de este trabajo; y siendo la mayor parte de la juventud en aquellos primeros tiempos hijos de los conquistadores, o de ricos comerciantes, se juzgaban poco decentes. Se había fundado la Universidad algunos años antes. [...] Tenia muy doctos maestros la Universidad, pero por falta de un buen cimiento en latinidad y letras humanas, se trabajaba mucho, y se estaba siempre en un mismo estado, con harto dolor de los catedráticos, y con gran temor de los españoles cuerdos. Este era el gran motivo que tuvo presente don Martín Enríquez, hombre de una prudencia consumada, y toda esta ciudad para pedir a su majestad a los jesuitas [*ibid.*, vol. 1].

De cualquier forma, los jesuitas pasaron bastantes vicisitudes antes de edificar el primer colegio. Los primeros meses de estancia en la capital de la Nueva España vivieron en un hospital, después en una pequeña casa abandonada, la cual transformaron poco a poco; mientras, el señor de Tacuba los invitaba a construir el templo con el trabajo de 300 indios de ese lugar. Ingresaron a las filas de la Compañía dos sacerdotes, uno versado en el conocimiento del nahuatl y el otro en el del otomí, quienes facilitaron el trabajo con los naturales. Y mientras demostraban sus dotes oratorios en el púlpito, administraban con ahinco los sacramentos. Francisco Xavier Alegre alude con frecuencia a ello, recordemos que éste era el medio principal del que se valía la Sociedad para transformar espiritualmente a los mismos católicos. Asimismo educaban niños en la doctrina cristiana, con lo que, ante los ojos de la población de la ciudad, ganaban poco a poco mayor prestigio.

El general de la Compañía en Roma ordenó que esperaran dos años para analizar la conveniencia de fundar un colegio. A finales de 1573 abrieron el de San Pedro y San Pablo gracias al establecimiento de un patronato; los patrocinadores pagaban anualmente los reqerimientos de los estudiantes, y se hacían cargo del colegio en lo concerniente a su economía. Los jóvenes inscritos eran internos y llevaban una vida dedicada totalmente al estudio[7].

La Compañía de Jesús en Nueva España llegó a construirse en una de las instituciones más importantes en las actividades económicas, sociales y políticas. Su actividad primordial fue la educación de la juventud criolla. En segundo lugar se encontraba el establecimiento de misiones en la región noroeste, dedicadas a sedentarizar, pacificar y cristianizar a los naturales de la región. La tercera de las actividades era de tipo netamente económico: las 27 fincas agropecuarias que poseían [*ibid.*, p. 353] eran las más productivas y mejor organizadas en la Nueva España [Reley: 1976], y su finalidad era acumular un capital que les permitía desempeñar las otras dos actividades sin preocupaciones y sin peligro de suspenderlas por falta de recursos.

Para percatarnos de la importancia de la labor pedagógica de los jesuitas en la Nueva España es necesario tener presente que el Estado real sólo financiaba la educación superior. Fue hasta el siglo XVIII cuando el Estado absolutista empezó a tener injerencia en la educación básica, pues anteriormente el clero era la organización que se dedicaba a esta actividad. Para lograr sus objetivos era necesario empezar con los rudimentos. Por ello, cuando la sociedad edificaba un colegio en alguna ciudad, lo primero que establecía era una escuela de leer, escribir y contar; estas escuelas eran gratuitas y las conducía un hermano coadjunto. En estas escuelas tambien se enseñaba a los niños la doctrina cristiana, la piedad y la fraternidad. Una vez que los alumnos adquirían las herramientas necesarias, iniciaban sus estudios de latinidad.

Los interesados en continuar su formación podían iniciar los tres cursos de filosofía, sustentados en Aristóteles: el de lógica, metafísica y física; éste último comprendía cosmología y ciencias naturales [Decormé: 1941, p. 176]. Los más capaces podían continuar con los estudios de teología en el primer curso, denominado prima o matutinos, que consistía en el estudio de la teología escolástica; en el segundo, el de vespertinos, se dedicaba al de la moral y derecho canónico; el tercero y último estaba dirigido a conocer las Sagradas Escrituras [*ibid.*, p. 189]. Así, los jesuitas cubrían la enseñanza pública primaria, secundaria y parte de la superior, dejando a la universidad las carreras de Leyes, Medicina y Filosofía.

Las catástrofes económicas, políticas y sociales acaecidas en la Nueva España del siglo XVII, influían necesariamente en las actividades de la Compañía. La gran inundación ocurrida en 1629 impidió que el Cologio Máximo abriera sus puertas durante algunas semanas, pues fue uno de los primeros edificios que se inundó. La hambruna, seguida de muerte, desolación y bandidaje originaron la salida de gran parte de la población de la capital para refugiarse en ciudades aledañas. Los años treinta del siglo XVII significaron una caída en el número de alumnos atendidos por los jesuitas. Aun sin conocer los datos precisos acerca de la disminución de matrículas en los colegios jesuitas, sabemos que, a pesar de la crisis demográfica y económica la población criolla mantuvo una actividad intelectual prolífera; seguía editando libros y textos de todo género y participaban activamente en todos los festivales políticos y religiosos de la vida colonial. Eminencias como Sor Juana, Carlos de Sigüenza y Góngora, Alonso Ramírez de Vargas, Luis de Sandoval y Zapata, José Luis de Avilés son algunos ejemplos de connotados humanistas de la época, cuya obra literaria es reconocida por su calidad. La segunda mitad del siglo XVII se diferenciaba así notablemente del siglo XVI, existía

una rica vida intelectual colonial, y ésta era en gran parte producto de la educación jesuítica.

Sin embargo, hacia el siglo XVIII los programas y *curricula* de los colegios jesuitas estaban aquilosados. Desde las reformas de Aquaviva[8] los métodos y materiales no habían sido revisados. Se mantenían antiguas prácticas docentes basadas principalmente en la memorización. La Universidad de París se había transformado. Los conocimientos técnicos iniciaban la transformación del mundo, y preparaban la revolución industrial en Inglaterra, habían surgido nuevos científicos y filósofos que aportaban nuevas concepciones y dejaban atrás el Renacimiento. Al respecto no contamos con la información completa acerca del proceso que sufre la Compañía de Jesús en la Nueva España, no obstante, los diferentes autores que tratan sobre ello, o las mismas biografías de los expulsos nos proporcionan datos interesantes sobre el tema:

> La pobreza de su formación líteraria, su condición añeja, su tranquila quietud en los métodos gastados y su satisfacción en su prepotencia escolástica, y por lo tanto cierto desprecio de talentos que no iban por donde ellos fueron [Decormé: 1941, p. 216].

Por su parte Maneiro, en la biografía que elabora sobre Rafael Campoy, menciona cómo este brillante humanista fue reprobado en el examen de teología porque no repitió el mamotreto del maestro dictado en clase; en su lugar había leído las fuentes directas: Santo Tomás, Suárez y Petavio. Campoy fue señalado en su expediente con bola negra, amonestado públicamente y reprobado en el examen; se le brindó la oportunidad de presentarlo nuevamente, pero memorizando el texto escolar. A Campoy se le consideró un introductor de peligrosas novedades y patrañas infantiles [Maneiro: 1956].

Hacia mediados del siglo XVIII existió una fuerza motriz al interior de los colegios jesuitas novohispanos para reformar los estudios, tanto en los métodos como en las materias. Había

surgido una brillante generación que superó a los maestros. Aparentemente Campoy promovió la formación autodidacta de los jóvenes, los motivó para conocer las obras literarias de la modernidad, que discutían en el propio seminario; los interesó en los avances científicos y matemáticos. Los jóvenes novicios, entre los que se encontraban Alegre, Clavijero, Abad y Parreño, se reunían para analizar textos franceses prohibidos. Su cultura y visión del mundo empezó a diversificarse. Al alejarse cada vez más de la escolástica tradicional, incluían mayor número de elementos de la modernidad.

Veinte años después, esta generación se encontraba ya en puestos de dirección, y fue entonces cuando empezaron a reestructurar los programas de estudio. Sin embargo no tuvieron tiempo para ponerlos en práctica, dado que se interpuso la expulsión el 25 de junio de 1767. En realidad no sabemos con certeza en qué consistían las reformas a los programas de estudio que realizaban Ceballos, Parreño y otros:

> Lo curioso de esta reacción fue que sus corifeos (dado el impulso primero por algún consejo), se formaron casi solos en sus insasiables lecturas, aunque siempre guiados por los clásicos. En letras, filosofía, teología, cansados con los mamotretos de los maestrillos, predicaban la vuelta a los autores antiguos, enriqueciendo su caudal con las adquisiciones modernas en las ciencias (aunque no sabían bien donde estando ellas tan en ciernes), leían todo lo nuevo que caía en sus manos: lenguas, antigüedades, álgebra, geometría, mineralogía, botánica, [...] que deseaban, pero no sabían cómo, encajar en los programas de estudio. [Decormé: 1941, pp. 216-217].

Nos encontramos ante una encrucijada. Por un lado la Compañía de Jesús estaba estructurada piramidalmente. La disciplina y obediencia en sus filas era parte de sus principios. La participación política de la Sociedad en España buscaba mantener los privilegios de los grandes terratenientes, y se opuso al proyecto reformador de Carlos III. Sin embargo, en el nuevo continente, los jesuitas criollos iniciaban una reforma educativa al interior de la institución novohispana. Los socios mexicanos empezaron una revolución intelectual introduciendo elementos de modernidad. El prestigio e injerencia social de la Compañía en México era incuestionable, lo que constituía un elemento de peligro para la estabilidad del gobierno virreynal. El rey, tan alejado del nuevo continente, no se percató del conflicto que desataría la expulsión, aunque por otra parte, no podía prescindir de la Compañía sólo en España, y dejarla en el resto de sus dominios. La acción tuvo su precio: después de la expulsión existieron levantamientos y motines, principalmente en Guanajuato y San Luis Potosí, donde sólo la represión y masacre de la población detuvo la propagación del movimiento.

Mientras las Reformas constituían un acierto en la política interna de España, en las colonias significaban mayor atraso y sojuzgamiento. Si bien la expulsión de la Compañía podía constituir una medida adecuada en el viejo continente, en la Nueva España fue contraproducente, pues además de los levantamientos y masacres, originó el regreso al nomadismo de los pueblos indígenas del norte, la falta de escuelas para la instrucción básica, además de la creación de una mayor conciencia nacionalista criolla, a la que contribuyeron los expulsos desde el destierro con sus obras literarias e históricas. Incluso a nivel simbólico, la Compañía trascendió su expulsión, pues una de las banderas enarboladas por la Sociedad de Jesús novohispana fue la imagen de la Virgen de Guadalupe, la que se

constituyó en el elemento aglutinador de las diferentes clases sociales durante la guerra de independencia. Esta fue la bandera enarbolada por Hidalgo para cohesionar a la población en la lucha por la independencia de México.

Notas

[1] Tanto en Francia como en España se les llamó Ultramontanos a los grupos que luchaban por que se reconociera como máxima autoridad eclesiástica y civil al Papa. En España se oponían a las regalías de la Corona, y llegaron a constituirse en un fuerte partido opositor a las Reformas Borbónicas.

[2] Cornelio Jansenio (1585-1638) fue obispo de Ypres en 1636. Estudioso de los Padres de la Iglesia, y fundamentándose en San Agustín, elaboró una doctrina teológica a la que se opusieron desde entonces los jesuitas. Jansenio planteaba que el hombre había perdido el estado de gracia y el libre albedrío al caer en el pecado original; a partir de entonces su voluntad quedó abandonada a la concupiscencia y al pecado. Por ello, sólo podría lograr la redención si se habilitaba y luchaba para recobrar la inocencia primera. Evidentemente este planteamiento era inaceptable para los jesuitas, quienes consideraban que el hombre era libre para elegir el camino que lo llevara a alcanzar la gracia divina, y que este camino lo allanaban los sacramentos. Finalmente, ante la presión de los socios, en Roma se decidió prescribir la doctrina jansenista. De cualquier forma, la polémica fue tal, que ya para el siglo XVIII se le denominaba jansenista a cualquier opositor de los jesuitas, independientemente de que conociera la doctrina de Jansenio. Incluso en España a las personas del clero secular que empezaron a apoyar las Reformas Borbónicas, algunas de las cuales buscaban disminuir el poder de la Iglesia en el Estado, fueron denominados jansenistas.

[3] El 3 de septiembre de 1758, el rey José I de Portugal sufrió un atentado durante la noche cuando viajaba en su coche particular. Carvalho, principal ministro del rey, era un antijesuita declarado. [Véase José Mariano Dávila y Arrillaga. *Continuación de la historia de la Compañía de Jesús en Nueva España, del P. Francisco Xavier Alegre*. Puebla, Impr. del Colegio Pio de Artes y Oficios, 1888.] Las averiguaciones y tormentos a los que sometió a los involucrados han sido famosos por su crueldad. El caso fue muy controvertido y poco claro, pero aparentemente existen evidencias de que sí participaron en la conspiración algunos miembros de la Compañía.

[4] Otro asunto que causó un terrible escándalo fue la propuesta de los jesuitas de formar una República independiente en Paraguay en las misiones que habían construido con los indios guaraníes. En efecto, a raíz del tratado que firmó Fernando VI con el rey de Portugal en 1750, mediante el cual España cedía a Portugal algunos territorios fronterizos con Brasil, mientras que el último le otorgaba a la primera la colonia de Sacramento, originó un gran descontento entre los miembros de las comunidades que habitaban dichos territorios, entre los que se encontraban las misiones guaraníes. De cualquier manera, las presiones de los terratenientes europeos para conseguir la mano de obra indígena que habitaba en las misiones jesuitas era cada vez mayor, así Fernando VI buscaba deshacerse de un problema. Al respecto véase el libro de Alberto Armani, *Ciudad de Dios y Ciudad del Sol. El "Estado" jesuita de los guaraníes (1609-1768)*, México, F. C. E., 1987. 232 pp. En el AGN existen un gran número de documentos en el ramo inquisición que tratan sobre la propuesta de República independiente en Paraguay, pero aún faltaría realizar una investigación al respecto.

[5] Como sabemos, el motín de Esquilache acaecido en 1766 fue una respuesta del pueblo español ante las imposiciones del ministro italiano de Carlos III. Específicamente, cuando Esquilache prohibió el uso del sombrero de tres picos y capas, arguyendo que se prestaba a ocultar a delincuentes, la población se rebeló ante el ministro que quería imponer costumbres y formas de vestir más acordes a Italia. En aquel entonces se acusó a la Compañía de haber sido los principales instigadores del motín. No se les pudo comprobar su

participación, aunque al parecer existe evidencia de que efectivamente participaron algunos miembros, principalmente en la elaboración e impresión de papeles volantes V. Victor Rico González, en la introducción de los *Documentos sobre la expulsión de los jesuitas y ocupación de sus temporalidades en Nueva España (1772-1783)*. México, UNAM, 1949. pp. 4 y 5.

[6] Al respecto Victor Rico escribe lo siguiente: "Según parece, los jesuitas habían hecho circular la especie de que Carlos III era hijo ilegítimo de Isabel Farnesio, lo cual, dada la adoración que éste sentía por su madre, justificaría el extraño silencio, como afirman la mayor parte de los historiadores liberales o progresistas. Por el contrario, los partidarios de los jesuitas sostienen que Carlos III carecía, en buena ley, de razones para realizar la expulsión; que ésta obedeció a motivos bastardos, inconfesables, por lo cual se guardó un secreto tan riguroso acerca de ellos. Sea como fuere, cuesta trabajo creer, a cualquier persona libre de prejuicios, que un rey que pasó a la historia como ejemplo de prudencia e inteligencia en el gobierno haya realizado un acto de tal envergadura sin contar con razones de extrema gravedad; sin embargo, nos resulta imposible saber cuáles fueron éstas por carecer, como ya hemos dicho, de la documentación mínima" [*Ibid.*, p. 6].

[7] En 1574 y 1575 fundaron los colegios de San Miguel, San Bernardo y San Gregorio. En 1578 se terminó de edificar el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo; el antiguo colegio de este nombre se transformó posteriormente en el seminario de San Ildefonso. El Colegio Máximo tenía capacidad para albergar a los estudiantes distribuidos en los colegios fundados entre 1579 y 1575, así que aquellos desaparecieron. En 1583 San Gregorio volvió a abrir sus puertas para dedicarse a la enseñanza de niños indígenas. En pocos años fueron estableciendo colegios y seminarios en las ciudades más importantes del inconmesurable territorio de la Nueva España. En México se encontraba la Casa Profesa (1592), el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo (1578), el Seminario de San Ildefonso (1588), el Colegio de San Gregorio (1583) y la residencia de San Andrés (1626). En Tepozotlán se edificó el colegio y noviciado (1585), y el colegio de San Martín (1580) para niños indígenas. En Puebla construyeron 3 colegios: el del Espíritu Santo, el de San Ildefonso y el de San Gerónimo. En Guadalajara edificaron un colegio y un seminario, así mismo lo hicieron en Guatemala; en Valladolid contaban con un colegio, lo mismo que en la Habana; en Querétaro un colegio y un seminario, en Zacatecas un colegio y un seminario, en Oaxaca, León, Durango, Guanajuato, San Luis Potosí, Veracruz y Celaya un colegio en cada una de estas ciudades, una residencia en Campeche y en Sinaloa un colegio y 20 misiones; 12 misiones en Chiapas, 7 en Nayarit, 28 en Sinaloa, 17 en la Sierra Tarahumara [Davila y Arrillaga: 1889, pp. 332-352].

[8] Aquaviva. Fue padre General en Roma a finales del siglo XVI y principios del XVII. Inició un proceso de estructuración sistemática de la enseñanza en los colegios jesuitas. Deja el *modus parisiensis* para crear la *ratio studiorum*, y logra consolidar un sistema que garantizara la excelencia académica.

Bibliografía

Anderson, Perry. *El Estado Absolutista*. 9a. ed. México, Siglo XXI, 1987 (c 1974). 592 pp.

Alegre, Francisco Xavier. *Alexandria, sive de expugnatione Tyrii ab Alexandro Macedone*. Bolonia, Typ. Ferdinandi Pisarri, 1776.

— *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, Nueva Ed. por Ernest Burrus y Felix Zubillaga. Roma, Institum historicum, S.J., 1956-1960. 4 vol.

— *Opúsculos inéditos latinos y castellanos del P. Francisco Xavier Alegre*. México, Imp. de Fco. Díaz de León., 1889.

— "Crítica sobre los principales poetas latinos (inédito)" Paliogr. Ma. Eugenia Pastrana. *Revista de la Universidad de México* (México, D.F.), Vol. XXI, No. 8, abril de 1975.

Altamira y Cervera, Rafael. *Manual de historia de España*. Buenos Aires, Ed. Sudamericana, [1949]. 601 pp.

Astain, J. *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*. Madrid, [s.p.i.], 1913. 439 pp.

Bartolache, José Ignacio. *Mercurio Volante. 1772-1773*. México, UNAM, 1979. 174 pp. (Biblioteca del estudiante universitario, 101).

Bataillon, Marcel. *Erasmo y España*. México, FCE, 1982 (c 1950). 921 pp. (Sección de obras de historia).

Borah, Woodrow. *El siglo de la depresión en Nueva España*. México, SEP., 1975 (c 1951). 157 pp. Col. Sep-setentas, 221).

Boyer, Richard. *La gran inundación. Vida y sociedad en México. (1629-1638)*. México, SEP., 1975. 151 pp. (Col. Sep-setentas, 218).

Brading, D. A. *Mineros y comerciantes en el México borbónico. 1763-1810*. México, FCE, 1975. 498 pp. (serie de obras de historia).

Braudel, Fernand. *El Mediterraneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. México, FCE, 1981 (c 1949). 2ts.

Buelna, M. E. *Proceso inquisitorial contra don Agustín Beven, coronel del regimiento de dragones de México*. México, UAM-A, 1987. 148 pp.

Castillo F., Victor M. *Estructura económica de la sociedad mexica según las fuentes documentales*. 2a. ed. México, UNAM, 1984. pp. (Serie cultura nahuatl, monografías, 13).

Castro, Eusebio. *Ensayos histórico-filosóficos*. México, UNAM, 1962. 268 pp. (Facultad de Filosofía y Letras, 57).

Cué Cánovas, Agustín. *Historia social y económica de México. 1521-1854*. México, Trillas, 1980. 422 pp.

Cuevas, Mariano. *Orígenes del humanismo en México*. México, Escuela Tipográfica Salesiana, 1933. 74 pp.

Chávez, Ezequiel. *Apuntes sobre la colonia*. México, Ed. Jus, 1958. 3 vols. (Figuras y episodios de México, 52, 53, 54).

Chavalier, François. *La formación de los grandes latifundios en México. (Tierra y sociedad en los siglos XVI y XVII)*. 2a. ed. México, FCE, 1976. 510 pp.

Churruca Peláez, Agustín. S.J.. *Primeras fundaciones jesuitas en la Nueva España. 1572-1580*. México, Ed. Porrúa, 1980. 548 pp. (Biblioteca Porrúa, 25).

Dávila y Arrillaga, José Mariano. *Continuación de la historia de la Compañía de Jesús en Nueva España por el Padre Francisco Javier Alegre*. Puebla, Colegio Pío de Artes y Oficios, 1888. 2 vols.

Deck, Allan. *Francisco Xavier Alegre. A study in mexican literary criticism*. Roma, tipografía editione M. Pisani, 1976. (Sources and studies for the history of the americans: XIII).

Decormé, Gerard. *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial*. México, Antigua librería Robledo de J. Porrúa e hijos, 1941. 489 pp.
Eguiara y Eguren, Juan José de. *Bigliotheca mexicana sive eruditorum historia virorum, qui in America Boreali nati...* México ex nova typographia in aedibus authoris editioni ejusdem Bibliothecae distinta, 1755. 543 pp.
— *Prólogos a la Biblioteca mexicana*. México, FCE., [1944]. 303 pp.
Elton, G. R. *La Europa de la Reforma. 1517-1559*. 3a. ed. México, Siglo XXI, 1979 (c 1936). 418 pp. (Col. Historia de Europa siglo XXI).
Fevre, Lucien. *Erasmo, la contrarreforma y el espíritu moderno*. Barcelona, Ed. Martínez Roca, 1971, 259 pp.
Florescano, Enrique (Comp.). *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina (1500-1575)*, México FCE, 1979, 438 pp. (Sección de obras de economía).
— *La clase obrera en la historia de México. De la colonia al imperio*. T. 1, México, siglo XXI-UNAM, 1980, 350 pp.
Fontán, Antonio. *Humanismo romano, clásico, medieval y moderno*. Barcelona, Planeta, 1974. 338 pp.
García, Rubén. *Biobibliografía del historiador Francisco Xavier Clavijero*. México, 1931. 22 pp. (Dirección general de acción cívica, 153).
Gibson, Charles. *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*. México, siglo XXI, 1977, 531 pp. (Historia).
Guillermou, Allan. *Los jesuitas*. Barcelona, Oikos-Tau, 1970, 126 pp. (col. ¿Qué sé? 25).
González de Cossio, Francisco (Comp.). *Crónicas de la Compañía de Jesús en la Nueva España*. México, UNAM, 1979, 259 pp. (Biblioteca del estudiante universitario, 73).
González Obregón, Luis. *Los precursores de la independencia mexicana en el siglo XVI*, México, Vda. de C. Bouret, 1906. 388 pp.
— "Las sublevaciones de indios en el siglo XVI" en *Anales del Museo Nacional de México*. 2a etapa, t. IV, 1907. pp. 145-180.
— *Proceso inquisitorial del cacique de Texcoco*. México, Eusebio Gómez de la Fuente, 1910, 89 pp.
— *Don Guillén de Lampart; La Inquisición y la independencia en el siglo XVII*, México, Bouret, 1908, 439 pp.
Herr, Richard. *España y la revolución del siglo XVIII*. Madrid, Aguilar, 1979 (c. 1960). 417 pp. (Cultura e Historia).
Herrejón, Carlos (Comp.). *Textos políticos en la Nueva España*, México, UNAM, 1984. 183 pp.
Humboldt, Alejandro Von. *Ensayo político sobre Nueva España*. México, Ed. Nacional, 1973, 259 pp.
Israel, Jonathan. *Razas, clases sociales y vida política en México colonial 1610-1670*. México, FCE., 1980 (c 1975), 309 pp. (Sección de obras de historia).
Lafaye Jacques. *Quetzalcoatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*. México, FCE., 1983, 483 pp.
Lafuente y Zamorilla, Modesto. *Historia general de España desde los tiempos más remotos hasta nuestros días*. Madrid, Establecimiento tipográfico de Mellado, 1850, 489 pp.
León-Portilla, Miguel. *Recordación de Francisco Xavier Alegre, su vida y su obra*. Veracruz, Ed. del Museo de la ciudad de Veracruz, 1970.
Maneiro, Juan Luis y Manuel Fabri. *Vida de mexicanos ilustres del siglo XVIII*. México, UNAM, 1956. (Biblioteca del estudiante universitario, 74).
Martínez González, Humberto. *Humanismo y Reforma. Ensayos sobre Erasmo y Lutero*. Monterrey, Secretaría de Educación y Cultura, 1987, 144 pp.

Martínez Moya, Armando. *Los jesuitas en la colonia: ¿avanzada ideológica o defensores de la tradición?* Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1981. (Col. Ensayos y Monografías).
Méndez Plancarte, Gabriel (comp.) *Humanistas del siglo XVIII*. México, UNAM, 1943, 239 pp. (Biblioteca del estudiante universitario, 24).
— *El humanismo mexicano*. México, Seminario de cultura mexicana, 1970, 237 pp.
— "Un gran teólogo mexicano, Francisco Xavier Alegre (1729-1788), en *Abside. Revista de cultura mexicana* (México, D.F.), abril, 1941. Año: 4 pp. 3-17.
Mendizabal, Miguel Othón. "La minería y la metalurgia mexicanas" en *Obras Completas 1920-1943*, t. 5, México, Talleres gráficos de la nación, 1946, pp. 30-31.
Millares Carlo. Agustín. *Don José de Eguiara y Eguren, (1695-1763) y su biblioteca mexicana*. México, UNAM, 1975, 187 pp. (Filosofía y letras, 17).
Moreno Toscano, Alejandra y Enrique Florescano. *El sector extranjero y la organización espacial y regional en México. 1521-1910*. México, INAH, 1974, 61 pp. (Cuadernos de trabajo, 1).
Moreno de los Arcos, Roberto. *Joaquín Velázquez de León y sus trabajos científicos sobre el Valle de México. 1773-1775*. México, UNAM, 1972, 407 pp. (Serie de historia novohispana, 25).
Navarro, Bernabé. *Cultura mexicana y moderna en el siglo XVIII*. México, UNAM, 1983. 230 pp.
Obregón, Ignacio de. *Práctica del púlpito*. Madrid, Of. de D. Pedro Marín, 1784, 282 pp.
Osorio, Ignacio. *Colegios y profesores jesuitas que enseñaron latín en la Nueva España. (1570-1767)*, México, UNAM, 1979, 425 pp.
— "El helenismo en México. De Trento a los filólogos sensualistas", en *Nova Tellus*, México, UNAM, 1988, p 63-117. (Anuario del Centro de Estudios Clásico, 4).
Osorio Sotomayor, Feliz. *Noticias biobibliográficas de alumnos distinguidos del Colegio de San Pedro y San Pablo y San Ildefonso de México*, México, Vda. de Bouret, 1908, 2 t. (Col. de documentos inéditos o muy raros para la historia de Genaro García).
Pinnington, D. H. *Europa en el siglo XVII*, Madrid, Ed. Aguilar, 1973, 533 pp. (Col. Cultura e Historia).
Rico González, Víctor (Comp.). *Documentos sobre la expulsión de los jesuitas y ocupación de sus temporalidades en Nueva España (1772-1783)*, México, Ed. Jus, 1949. 254 pp.
Riley, James D. *Hacendados jesuitas en México. El Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo. 1685-1767*. México, SEP, 1976. 245 pp. (Col. Sep. setentas, 296).
Riva Palacios, Vicente (Coord.). *Compendio general de México a través de los siglos*, t. 2, México, Ed. del Valle de México, 1974, 6 t.
Rodríguez, Luis Angel. *Carlos III: el rey católico que decretó la expulsión de los jesuitas*. México, Ed. Hispano Mexicana, 1944, 211 pp.
Rodríguez Adrados, Francisco. *Ilustración y política en la Grecia clásica*, Madrid, Revista de Occidente, 1966, 588 pp.
Sarrallh, Jean. *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, México, FCE., 1981 (c 1957), 184. pp. (Sección de obras de historia).
Sejourné, Laurette. *Pensamiento y religión en el México antiguo*. México. FCE-SEP, 1984 (c 1957), 220 pp. (Lecturas mexicanas, 30)
Seyffert, Oskar. *Dictionary of classical antiguites, Mithology, Religion, Literatures art*. Ohio, The word publishing company, 1963. 716 pp.
Simpson, Lesley Byrd, *Los conquistadores y el indio americano*, Barcelona, Península, 1970, 281 pp. (Historia, ciencia y sociedad, 68).
Tanck Estrada, Dorothy. *La educación ilustrada 1786-1836*. 2a. Ed. México, El Colegio de México, 1984, 304 pp.

Villoro, Luis. *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia*, 4a. Ed. México, UNAM, 1983, 220 pp.
Zambrano, Francisco. *Diccionario bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, México, Ed. Jus, 1961, 4 vols.
Zavala, Silvio Arturo. *La encomienda indiana*, Madrid, Imprenta helénica, 1935, 356 pp.
— "Las encomiendas de Nueva España y el gobierno de don Antonio de Mendoza" en *Revista de historia de América* (Madrid, España), No. 1, mar. 1938. pp. 59-75.

El Curriculum oculto en los Colegios Novohispanos de la Compañía de Jesús

Pilar Gonzalbo Aizpuru*

* El Colegio de México

l estudio de cuestiones actuales, referidas a tiempos pasados, tiene siempre el riesgo del anacronismo en los conceptos y en los términos. Un maestro de primeras letras o de gramática latina, del siglo XVI o del XVII, habría quedado profundamente sorprendido si se le hubiera hablado del mensaje escondido, las normas tácitas, y los presupuestos latentes en la rutina cotidiana de la vida escolar, conceptos que hoy nos son tan familiares. Por otra parte, también tenemos que advertir la espontánea sinceridad con que los pedagogos reconocían en su sistema motivaciones que hoy pueden subsistir, pero que de ningún modo se declaran.

La educación colonial, con su carácter conservador, dio paso a una cultura original y a una actitud vital claramente moderna. Siempre quedará en pie la pregunta de si estos cambios se debieron a la educación o fueron posibles *a pesar* de ella. En forma esquemática, que inevitablemente habrá de resultar inexacta, podríamos anticipar la hipótesis

de que gran parte de lo que hoy identificamos como curriculum oculto, era objetivo explícito de la educación institucionalizada durante la época colonial; paralelamente, métodos y contenidos pedagógicos, en aparente armonía con el orden social imperante, actuaban como gérmenes de contradicción y catalizadores de los procesos de cambio. Quizá en ninguna otra época se ha dedicado mayor empeño al intento de reproducir viejas formas de comportamiento, para que, en definitiva, el resultado haya sido tan ambiguo y desconcertante como en cualquier momento de declarado afán renovador.[1]

Al referirnos al curriculum oculto, tratamos, pues, de analizar dos diferentes niveles de coacción, dentro de la práctica pedagógica: aquél que fue reconocido como móvil de la acción educativa, aunque no constituyese parte del curriculum académico, y el que permaneció ignorado, no sólo por los educandos, sino también por los mismos educadores.

Dentro del marco de la educación colonial hay varios aspectos complementarios y varias instituciones representativas: la educación indígena y la de los criollos; la evangelización, la instrucción elemental y los estudios superiores; la instrucción formal, institucionalizada, refrendada por diplomas y títulos académicos y la informal, asistemática, proporcionada en el hogar y desde los púlpitos y confesionarios; la Real Universidad, los seminarios conciliares y noviciados conventuales, las escuelas particulares y las escuelas abiertas en los colegios de los jesuitas. De todos los organismos encargados de impartir educación, sólo los colegios de la Compañía de Jesús abarcaban virtualmente todos los niveles y se dirigían a todos los sectores de la población. Si existía o no un curriculum oculto y si éste era diferente para cada grupo de población, es algo que podemos apreciar a través de las informaciones que periódicamente enviaban los padres provinciales de la Nueva España a sus superiores de Roma.[2]

Las ventajas del estudio de los colegios de la Compañía no se limitan a la amplitud de su campo de acción, sino que se refieren también a la posibilidad de establecer límites precisos en su acción y a la abundante, ordenada y accesible documentación que conservamos de ellos. Cronológicamente su actividad se circunscribió al periodo de dos siglos, definido por acontecimientos de importancia indiscutible: el establecimiento de la provincia mexicana, en 1572, y la expulsión de la orden, de todos los dominios de la monarquía española, en 1767. La documentación existente nos habla de las actividades escolares, misionales, catequísticas, litúrgicas, económicas y sociales.

Quizá lo que más nos ayuda en nuestra investigación es la forma en que los informes se encuentran entrelazados, de modo que nos impiden caer en la fácil tentación de rechazar determinadas referencias, para circunscribirnos a lo que llamaríamos "educativo". Por el contrario: salta a la vista que para los jesuitas de la "vieja provincia" todo era educativo y cada uno de los recursos empleados servía de apoyo o fundamento a los restantes. Los principios rectores del proyecto ignaciano tendieron a lograr la formación integral del individuo y para ello los colegios recurrieron a la formación intelectual, al mismo tiempo que proporcionaban orientación espiritual, sin desdeñar el ejercicio físico, como apoyo material de un alma pura y fuerte, al servicio de Dios.

Pese a esta apreciación global y totalizadora de los fines y métodos de la educación, un estudio analítico de sus realizaciones permite dividir en varios grupos las áreas de interés preponderante, en las que ejercieron su función pedagógica los jesuitas novohispanos. Esta función encontraba su ámbito más adecuado en el interior de los colegios, pero también irradiaba hacia el exterior, por medio de la predicación, la catequesis, el confesionario, los libros piadosos y, como sustento de toda la espiritualidad jesuítica, los ejercicios espirituales.

Las líneas de penetración más eficaces y sutiles, se dirigieron en los siguientes caminos:

– La formación intelectual de los jóvenes, por medio del humanismo renacentista.
– El mantenimiento de la ortodoxia, mediante el fiel cumplimiento de las consignas de la iglesia tridentina.
– La preservación del orden social, conforme a un elitismo no sólo estamental, sino también cultural.
– La restauración del viejo ideal de la Cristiandad, con base en un ecumenismo capaz de superar los nacionalismos.
– La presencia política y la influencia en las altas esferas del gobierno, refrendada por su labor como mantenedores del orden colonial.

En cada uno de estos aspectos pueden apreciarse contradicciones entre los principios declarados y la realidad vivida, en todos ellos hubo actitudes asumidas gallardamente e insinuaciones tímidas o propuestas semiocultas. En todos hubo contrastes entre lo que la Compañía pretendía y lo que logró finalmente.

Los jesuitas y el humanismo renacentista

La *humanitas* romana prestó mucho más que el nombre al movimiento cultural, intelectual y religioso del Renacimiento, que hundía sus raíces en el afán reformador del siglo XIII y se nutría de textos clásicos y de viejas concepciones filosóficas, recreadas por los teólogos. *Paideia* y *humanitas*,

ideales pedagógicos de Grecia y Roma, podían proporcionar al hombre moderno un camino que armonizase el respeto al dogma cristiano y el culto a la felicidad y a la belleza. Los humanistas de los siglos XV y XVI buscaron la fórmula para hacer compatibles la exaltación de las cualidades humanas y la trascendencia del mensaje divino. Prudencia, justicia, fortaleza y templanza, las cuatro antiguas patronas de la pedagogía romana durante el Bajo Imperio, ocuparon un lugar privilegiado en los catecismos y en los textos dogmáticos, junto a las tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad.[3]

El nuevo aprecio de los valores terrenos, en contraste con la inaccesible excelsitud de lo sobrenatural, propició el desarrollo de un pensamiento pedagógico y de una práctica educativa, que acumularon tradiciones grecolatinas y fructificaron bajo los vientos de la modernidad. Los más destacados pensadores de la época dedicaron algunas páginas, y aun obras completas, a la exposición de sus hipótesis sobre temas didácticos. Los principios teóricos de educación universal y de superación individual mediante el estudio, se expusieron junto a consideraciones prácticas relacionadas con los métodos de aprendizaje y con el desarrollo de la capacidad individual.[4]

Transcurridas pocas décadas, los azares de los enfrentamientos religiosos pusieron en entredicho muchas de las afirmaciones de los humanistas. Las críticas a las instituciones eclesiásticas, tan comunes al alborear el siglo XVI, se convirtieron en piedra de escándalo; el henodismo dominante en el mundo pagano fue condenado por la Iglesia, y el estudio de la filosofía clásica se redujo a la modesta ampliación de unos cuantos nombres al tradicional *sancta sanctorum* de las autoridades capaces de fundamentar argumentaciones escolásticas. Lo que sobrevivió incólume a tantos avatares fue la admiración por el latín y el griego, como lenguas portadoras de la cultura y representativas de un mayor refinamiento

intelectual; junto a esto, la imitación del estilo de los grandes poetas y oradores de la antigüedad, y el empleo de la retórica como disciplina formativa por excelencia. Los jesuitas, hombres de su tiempo, reflejaron estas actitudes.[5]

Cuando Ignacio Loyola asumió la función docente como parte de las responsabilidades de los colegios de la Compañía, aceptó el reto de incluir el estudio de las humanidades en el curriculum escolar. La contradicción escandalosa entre la concepción pagana de la vida y el mensaje evangélico, debía desaparecer ante una adecuada instrucción, que justificase las habilidades literarias como ejercicio previo para alcanzar el más alto conocimiento, al que debía de aspirar un buen cristiano. Los maestros de su orden se especializaron en la enseñanza de las materias que constituían el ciclo de humanidades, a partir de la gramática latina, y llegando como culminación a la retórica, gracias al apoyo de la historia y de la geografía, que constituían la *eruditio*.[6]

El establecimiento de un sistema de enseñanza metódico correspondía al modelo renacentista y constituía un gran paso hacia ese curriculum oculto que sobreviviría a tantos cambios y revoluciones. La división de los alumnos en clases, la promoción por edades, el ordenamiento en el interior de las aulas, la distribución del horario escolar, el espacio destinado a los recreos, las tareas extraescolares, los premios honoríficos y el fomento del espíritu de competencia entre los compañeros, fueron los cambios más representativos del nuevo orden. Frente a la improvisación se impuso el método, contra los excesos la mesura, junto a la represión el halago.

Universalmente se acreditaron los jesuitas como especialistas en la enseñanza del latín, a la vez que formadores de la juventud católica. En la Nueva España, donde no llegaron a establecerse otras congregaciones orientadas hacia la docencia, los jesuitas tuvieron virtualmente el monopolio de las escuelas. Ellos fueron, pues, los únicos representantes de la pedagogía renacentista, que marginaba el estudio de las

ciencias y daba preferencia a las letras, condenaba la rebeldía y exaltaba la obediencia, valoraba la disciplina como medio de doblegar voluntades indómitas, sometía a todos los estudiantes a las mismas normas y consideraba un éxito el logro de la uniformidad y la sumisión.

La existencia del sistema, la imposición de reglas, la sujeción a criterios de homogeneización, constituyeron los fundamentos del nuevo curriculum. La inquietud renovadora de la primera etapa humanista había quedado atrás, y sólo sobrevivía su fantasma, envuelto en los ropajes elegantes de los textos de Cicerón o Quintiliano. De modo que bien podía presumir de formación clásica aquél que fuese capaz de pronunciar un discurso latino o componer unos sonoros hexámetros, aunque nada hubiera llegado a conocer de las críticas prerreformistas ni jamás hubiera osado deleitarse con los placeres de la carne que Catulo y Ovido describían con magistral viveza.[7]

Cupo a los jesuitas el mérito y la culpa de barrer con los restos del humanismo pagano y sustituirlo por un cristianismo superficialmente modernizado. Como ellos mismos expresaron, trataban de escanciar "vino viejo en odres nuevos". Esta es, sin duda, la primera gran contradicción: el establecimiento de una metodología original, para preservar un contenido de enseñanzas tradicionales.

Los jesuitas, vanguardia de la Contrarreforma

El Colegio Romano, que sirvió de modelo a los que se establecieron en todas las provincias de la Compañía de Jesús, se inauguró en el año 1551. Entre esta fecha y 1599

transcurrió casi medio siglo, durante el cual los jesuitas de varios países europeos cooperaron para producir el texto que sería norma de vida en todos los colegios de la orden, la *Ratio atque institutio studiorum*.[8] En esta obra se recogieron los fundamentos teóricos más acreditados y las experiencias pedagógicas acumuladas por profesores y rectores. Pero este periodo no sólo fue el de consolidación y expansión de la Compañía de Jesús, sino también el de la celebración del concilio de Trento y promulgación de sus decretos. Los jesuitas, defensores de la ortodoxia romana frente a la reforma protestante, aprovecharon la excelente oportunidad que les proporcionaba la labor docente, para afianzar en los países católicos los principios rectores de la Iglesia postridentina.

La enseñanza del dogma y la formación de teólogos instruidos constituyó una parte importante de la actividad jesuítica; pero no fue esto lo único, ni quizá lo más importante de su misión. En las catequesis populares, en las misiones circulares, en los púlpitos y confesionarios y, sobre todo, en los ejercicios espirituales, lograron infundir el espiritu de una nueva religiosidad. La disciplina escolar y las prácticas de piedad comunitaria en los colegios e internados, constituyeron recursos de incalculable alcance para lograr sus objetivos.

Si Trento había sido la categórica respuesta a los rebeldes protestantes, la Compañía tomó a su cargo el dar la batalla a la herejía en el terreno intelectual: teólogos contra teólogos, colegios contra colegios, textos contra textos. Donde el protestantismo estaba presente, se requería de la polémica y la propaganda activa; en el imperio español, aislado de los peligrosos elementos contaminadores, la campaña se centraba en el fortalecimiento del dogma y el establecimiento de una auténtica vida cristiana. Aunque geográficamente muy alejada, la herejía estaba presente en cada proyecto educativo y en cada decisión disciplinaria de la Iglesia novohispana. Ya que se había negado la autoridad pontificia, se trataría de

enaltecerla; puesto que los sacramentos habían sido blanco de ataques, se encomiaría su necesidad e importancia; los actos públicos de piedad comunitaria, menospreciados por los reformadores, constituirían parte fundamental del culto contrarreformista; las imágenes de los santos, puestas en entredicho, ocuparían lugar preeminente en unas iglesias diseñadas para los actos de devoción colectiva y de permanente desagravio.

El texto de los *Ejercicios espirituales*, ejemplo máximo de la nueva actitud católica, combinaba elementos psicológicos e intelectuales, de modo que se lograse implantar en los corazones y en las mentes un mensaje teológico envuelto en recursos afectivos. Las imágenes de los retablos barrocos eran un canto triunfal de la tradición restaurada, que armonizaba perfectamente con los golpes de pecho de los penitentes arrepentidos y con la suntuosidad que rodeaba al tabernáculo, palacio y encierro del sacramento de la eucaristía.

En varios colegios novohispanos se estableció la costumbre de que los jóvenes alumnos de las escuelas jesuíticas iniciaran los cursos escolares con unos días dedicados a los ejercicios espirituales. No les faltaba razón a los prefectos de estudio que encomiaban las ventajas de semejante sistema: el fuerte impacto de los ejercicios podían mantenerse por mucho tiempo, sobre todo si recibía el refuerzo contínuo de las prácticas piadosas. Y no faltaban éstas en el horario cotidiano de las escuelas: misas, comuniones, visitas al santísimo sacramento, rosarios, procesiones y celebraciones conmemorativas de los misterios de la vida de Cristo y de las virtudes de los santos.

Entre las devociones más recomendadas a los jóvenes se encontraba el culto a la Virgen María, en cuyo nombre se agrupaban las congregaciones, verdadera élite dentro del mundo ya selecto de los colegiales.[9] La confesión obligatoria, la comunión en determinadas festividades, la participación en

certámenes poéticos con tema y motivo religioso, eran formas de penetración en la conciencia juvenil, que se completaban con la práctica de las obras de misericordia. La insistencia en el culto mariano era, también, una forma de responder al rechazo de los protestantes. El conjunto de actividades desarrolladas en torno a la vida colegial no se limitaba a los estudios humanísticos, sino que abarcaba igualmente las horas de recreo, los festejos populares, las lecturas y las aficiones literarias. La religiosidad impregnaba los más diversos aspectos de la vida cotidiana y los novohispanos prácticamente no tenían oportunidad de dejarse arrastrar por veleidosas tentaciones de inconformismo con la forma de religiosidad imperante.

El elitismo jesuítico y sus contradicciones novohispanas

Hablar de elitismo en la educación renacentista es poco menos que una redundancia. Los proyectos educativos de los humanistas consideraron la necesidad de que los grupos sociales más elevados recibiesen una educación más esmerada, que repercutiría en beneficio de todos los demás, puesto que ellos se convertirían en ejemplo de vida y cultura. Los jesuitas hicieron suyo este principio y, ya que no contaban con un número suficiente de maestros como para educar a toda la población, eligieron dedicarse al sector influyente, que en el caso novohispano estaba constituido por la juventud criolla de las ciudades. Pero es un error creer que por ello quedó abandonada la educación popular. La información proporcionada por las cartas *annuas* de la

provincia mexicana, deja bien claro que la actividad docente escolarizada constituía tan sólo una pequeña parte de la labor de los jesuitas novohispanos. Las minuciosas descripciones de hechos prodigiosos, conversiones espectaculares, vidas ejemplares, mejoramiento de las costumbres e implantación de hábitos piadosos, están relacionadas con las misiones en tierras de indios, las otras misiones, circulares o locales, la práctica de los ejercicios espirituales, los sermones, la solemnidad de las funciones religiosas y la práctica de la confesión. Todas estas tareas, también docentes, se dirigían a un público mucho más amplio que el que acudía a las escuelas, por lo que me parece apropiado hablar de una educación popular, desde luego no formal ni institucionalizada.[10]

Los colegiales, pertenecientes al grupo social privilegiado, aprendían pronto que para tranquilizar sus conciencias y gozar de fama de buenos cristianos era suficiente que dispusiesen de una parte de sus riquezas en beneficio de los necesitados. Incluso cuando habían terminado sus estudios, podían seguir perteneciendo a las congregaciones, en las cuales la caridad se organizaba de forma metódica y eficaz. En fechas prefijadas se distribuía comida entre los pobres, se atendía a los enfermos, se impartía catequesis a los niños y a los adultos ignorantes, se visitaban las cárceles, se distribuía ropa abrigada en tiempo de frío y limosnas en dinero a quienes estaban verdaderamente necesitados. Desde fecha temprana, la Iglesia de Trento había tomado partido por la opción de la pobreza como una forma de vida. Nadie pensaba en la Nueva España en que los pobres deberían de recluirse ni en que se les podría imponer el trabajo como contrapartida de su manutención a cargo de la sociedad; esta actitud propia del mundo protestante tenía su contraria en la defensa de la generosidad de los ricos, que así purificaban sus riquezas y en la resignación de los pobres, que mejor alcanzarían la gloria.

Sin embargo, la formulación teórica, nunca discutida ni rechazada, tenía su contrapartida en una práctica mucho

más flexible y generosa. Varios de los colegios novohispanos acogieron de forma sistemática u ocasional a niños mestizos, indios y mulatos.[11] Todos recibieron a niños pobres, cuyos padres no habrían podido pagar a un maestro de gramática, y casi todos prescindieron de la norma de dedicarse a la instrucción superior para proporcionar conocimientos de lectura y escritura a todos los pequeños de las poblaciones en que no había maestros que cubrieran esta necesidad. ¿Dónde queda entonces el elitismo de los colegios, si jamás se pagó colegiatura en las escuelas ni se exigieron documentos probatorios de legitimidad y limpieza de sangre?

En este aspecto, lo que nos muestra una investigación seria y libre de prejuicios, es que los principios pedagógicos declarados proclamaban la desigualdad social, mientras que la práctica cotidiana imponía una actitud de equidad y tolerancia. Lo que los niños criollos aprendían en los colegios era que la riqueza no los haría ni más inteligentes ni más estudiosos que a sus compañeros con menos bienes de fortuna. Fuera de la escuela podían sus padres prohibirles el trato de los pobres, pero dentro de las aulas ocuparían el lugar correspondiente a sus méritos académicos, no a su linaje. De hecho, por la fuerza de las circunstancias, excluidas las grandes ciudades de México y Puebla, la mayor parte de la población novohispana, recibió instrucción elemental en las escuelas de la Compañía.[12]

Ecumenismo y criollismo

El ideal ignaciano, reflejado en los documentos funcionales de su orden, buscaba una cierta restauración del ecumenismo

medieval. Pretendía poner remedio a la irreparable fractura de la cristiandad, fortaleciendo al menos la unidad en el orbe católico sujeto a Roma. Para ello era fundamental consolidar los principios de la ortodoxia y asegurar la participación de los jóvenes en la empresa, mediante una educación cristiana y una similar interpretación de la modernidad humanista. La *Ratio Studiorum*, el reglamento general para los colegios de todas las provincias, propiciaba esta fórmula, al imponer los mismos contenidos de estudio y los mismos métodos didácticos. A juzgar por la letra de los documentos, todas las escuelas jesuíticas, desde Roma a Japón y desde el viejo al nuevo mundo, deberían de establecer la uniformidad en la formación de los jóvenes.

También en este caso la realidad fue muy distinta. La presunta homogeneización declarada como principio pedagógico, se convirtió en diversidad tan pronto como los jesuitas adoptaron la fórmula de convivencia consistente en adoptar en cada lugar las costumbres locales que no significasen una amenaza para el dogma o para la moral cristiana. Mucho más rigurosas que la Compañía de Jesús, otras órdenes regulares criticaron su actividad, la jerarquía romana llegó a acusarlos de proclividad a la heterodoxia, los "ritos malabares" fueron objeto de severas censuras y lo que había sido un esfuerzo de comprensión cristiana se consideró infiltración pagana, cuando finalmente se decretó la extinción de la orden.[13]

En la Nueva España estuvo siempre latente la pugna entre las tendencias ecumenistas, la firmeza en el apego a la tradición castellana y las peculiaridades regionales. Roma ordenaba el empleo exclusivo del latín en las clases, los criollos defendían la excelencia del castellano y los maestros optaban por redactar textos bilingües. Los superiores pedían reducción de representaciones teatrales, las autoridades virreinales propiciaban su celebración y los colegios alternaban un reducido número de festejos públicos con frecuentes drama-

tizaciones de diálogos, églogas y coloquios en el interior de los colegios. El prepósito general recomendaba que no se discriminase a los criollos, la mayoría de peninsulares defendía su posición desde los cargos de mayor prestigio, pero paulatinamente los americanos ocupaban las cátedras y alcanzaban a desempeñar funciones rectoras.

La provincia mexicana de la Compañía de Jesús adoptó bien pronto una serie de características propias: en el noviciado de la Compañía se aprendían lenguas indígenas; como parte de las tareas de los profesores se apreciaba su actividad en tierra de infieles; entre las devociones recomendadas sobresalía notablemente la de la Virgen de Guadalupe; una original interpretación de la regla permitía que los hermanos coadjutores se ocupasen en la administración de las haciendas; y hasta el prepósito general tuvo que renunciar a su exigencia de que se eliminase la bebida del chocolate, sin la cual se habrían perdido las vocaciones necesarias para el mantenimiento de la provincia. Las reglas podían ser las mismas, pero su aplicación variaba bastante. Sin duda la capacidad de adaptación de los jesuitas facilitó el proceso, pero ellos a su vez recibieron la influencia de una población con extraordinaria habilidad para apropiarse de modelos ajenos y convertirlos en cultura propia.

El orden colonial y la rebeldía en gestación

Parece un contrasentido que un monarca español, que tanto debía a los jesuitas en el sostenimiento de su imperio colonial, dictase la orden de expulsarlos de sus reinos. Habían

constituido la vanguardia en el avance sobre territorios indios; habían ahorrado mucha sangre al lograr la sumisión de grupos indómitos; habían cooperado al mantenimiento del orden mediante su labor docente; habían sido responsables de la instrucción de los grupos dominantes; y habían sido consejeros de virreyes y gobernadores.

En convictorios y colegios, formaron a los jóvenes más afortunados, en la creencia de que la providencia divina les había otorgado privilegios para que ejerciesen la virtud de la caridad. Nadie les exigiría renunciar a sus riquezas, pero los maestros insistían en que las usasen adecuadamente. Y al mismo tiempo, los pobres trabajadores de haciendas, minas y obrajes, los niños sin hogar que escuchaban la catequesis callejera, los enfermos de los hospitales y los reos encarcelados, escuchaban palabras consoladoras, que elogiaban su mansedumbre y estimulaban su laboriosidad.

Pero también habían clamado desde los púlpitos en contra de las injusticias, habían puesto al descubiero la corrupción de los funcionarios y habían formado intelectualmente a criollos destacados que reclamaban el acceso a los puestos burocráticos de la administración virreinal. Los indios dóciles de las misiones respetaban a sus padres misioneros, pero en cualquier momento podrían alzarse en contra de las autoridades reales.

Incluso en el ambiente más restringido y selecto de las congregaciones marianas, donde todos los miembros pertenecían al grupo que se beneficiaba del orden social existente, los jesuitas sembraban una semilla de rebeldía al imponer la toma de decisiones por métodos democráticos. La Corona y la Iglesia tenían en los jesuitas aguerridos defensores, pero los principios morales eran más fuertes para ellos que las lealtades personales. Circularon rumores y mentiras que sirvieron de pretexto para la expulsión, pero para que los jesuitas inquietasen a los nuevos ministros de los monarcas españoles no era necesario que realizasen conjuras o conspirasen con-

tra las autoridades, bastaba con que expusiesen la viejísima doctrina escolástica del pacto social y de la responsabilidad moral de los gobernantes. Con su actividad y con su influencia, ellos podían ser las cabezas dirigentes de cualquier alzamiento. La integridad recomendaba desde sus cátedras era un permanente reproche a las autoridades que solapaban la corrupción. Los políticos ilustrados apreciaron correctamente la fuerza de un mensaje moral alentador de la crítica más severa, siempre latente bajo sumisas manifestaciones de lealtad a la monarquía.

Notas

[1] Los pedagogos del siglo de oro habrían apoyado con entusiasmo los beneficios derivados de lo que Bourdieu y Passeron denunciaron como la reproducción. De eso, precisamente, se trataba la educación: de perpetuar hábitos convenientes y mantener a los jóvenes al margen de rebeldías y novedades.

[2] Los informes de cada colegio se incorporaban a un documento general de la provincia, que se enviaba al superior general y se conocía con el nombre latino de *littera annua*, o carta anual, abreviado generalmente como *annua*.

[3] Aunque uno de los aspectos más conocidos del humanismo es la inclinación a los deleites sensuales, por reflejo de cuanto representan las artes plásticas, la adaptación del pensamiento cristiano a las bellas formas clásicas fue preocupación constante de los hombres del Renacimiento.

[4] El más universal de los humanistas, Desiderio Erasmo, señaló la importancia de que se proporcionase educación a todos los individuos, cualquiera que fuese su condición; el español Juan Luis Vives, de gran influencia en toda la Europa occidental, se refirió a los distintos niveles de conocimiento adecuados a cada sexo, edad y condición social; el inglés Tomás Moro señaló la importancia de la educación continua en el imaginario régimen de vida de su Utopía.

[5] Sin desdeñar el mérito de los jesuitas como instauradores del primer sistema docente generalizado, hay que señalar que ellos siguieron las pautas marcadas por la Universidad de París, por lo que su método se conoció también como "modus parisiensis", y de las escuelas protestantes de la misma época.

[6] La dificultad de armonizar actitudes tan diversas se vio clara en muchas ocasiones. Poco después de establecido el Colegio de México o Colegio Máximo de la provincia novohispana, el encargado de los cursos de gramática, Lanuchi (o Le Nocci) sufrió fuertes dudas en cuanto a la conveniencia de proseguir con la eseñanza de las humanidades, en las que veía más peligros que ventajas. Entre otros autores, este problema ha sido estudiado por Osorio Romero, Ignacio, *Colegios y profesores jesuitas que enseñaron latín en Nueva España*, México, UNAM, 1979, pp. 20-32.

[7] Varios autores, estudiosos de la historia general de la educación, han marcado esta tendencia (Abbagnano, Luzuriaga, Galino, Gutiérrez Zuloaga, Alighiero Manacarda, etc.); pero quien ha señalado el matiz peculiar de los estudios humanistas y su influencia en la educación occidental, ha sido Eugenio Garin, en dos de sus obras: *La revolución cultural del Renacimiento*, Barcelona, Grijalbo, 1984; y *La educación en Europa, 1400-1600*, Barcelona, Crítica, 1987.

[8] Un reciente estudio proporciona referencias esenciales sobre el desarrollo de este texto. Ernesto Meneses, *El código educativo de la Compañía de Jesús*, México, Universidad Iberoamericana, 1988.

[9] La primera congregación se fundó en el Colegio Romano, bajo la advocación de la Anunciata. Filiales de ella se establecieron pronto en los demás colegios y se extendieron a exalumnos y a seglares en general, aunque no hubieran estudiado con los jesuitas. Villaret, Emile, *Les congregations mariales*, 2 vols., Paris, 1947.

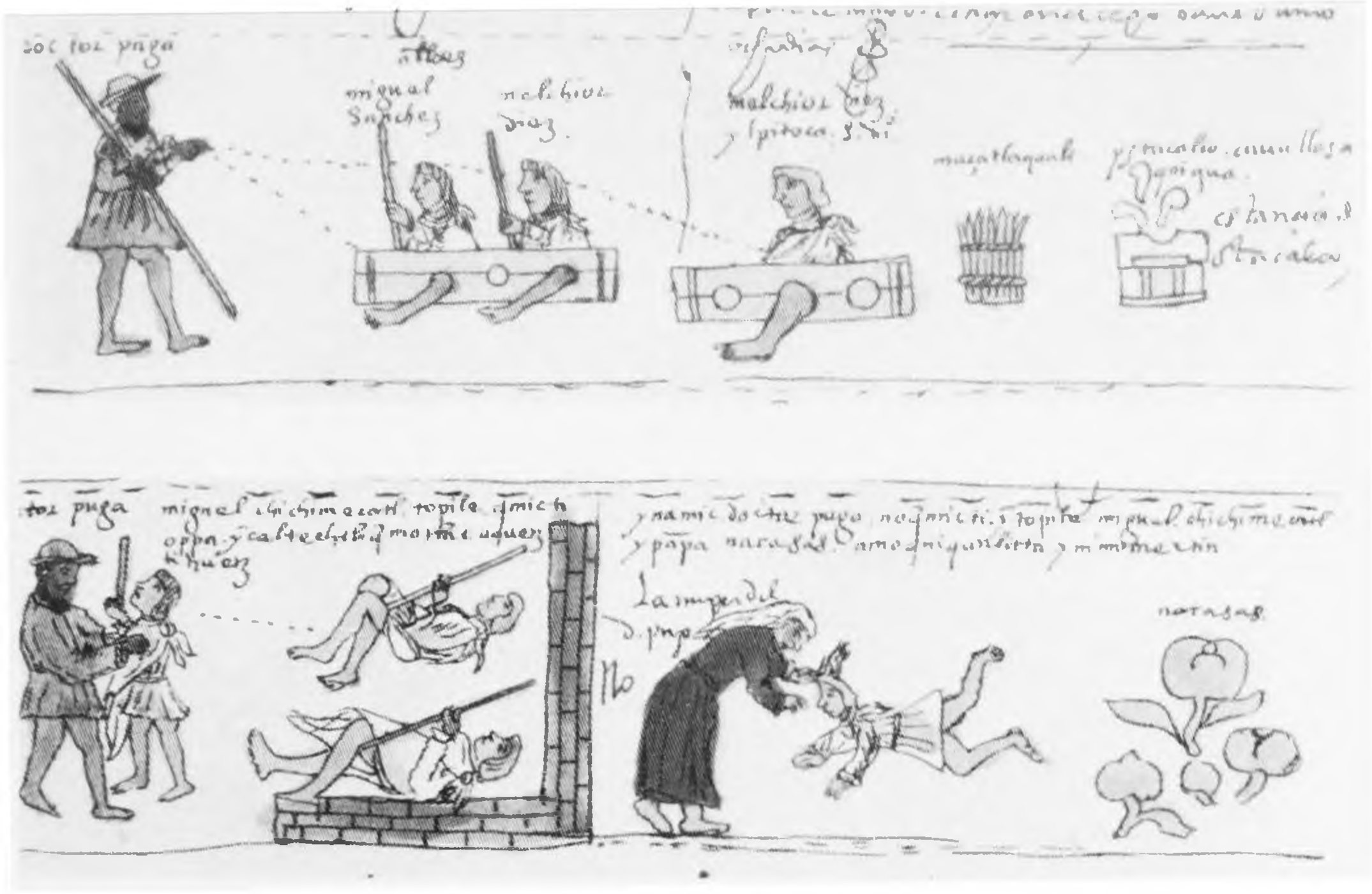
[10] A este aspecto he dedicado mi libro *La educación popular de la Compañía de Jesús en la Nueva España*, México, Universidad Iberoamericana, en prensa.

[11] Por decisión del fundador, Don Vasco de Quiroga, el colegio de Pátzcuaro recibió a niños indios, junto con los españoles. En el de San Luis de la Paz, población indígena, sólo

eran indios los pequeños asistentes a las clases. En Veracruz hubo quejas de la población española porque se permitía la asistencia de niños negros y mulatos.

12 Los superiores de Roma recomendaban evitar las escuelas de primeras letras, que tanto esfuerzo constaban a los jesuitas, con poco fruto. Sin embargo en la Nueva España, por exigencia de los fundadores, todos los colegios tuvieron escuelas de lectura y escritura, con excepción de México y Puebla, donde los maestros particulares cubrían suficientemente esta tarea.

13 Ya en pleno siglo XVII, los jansenistas representaron la actitud extrema de hostilidad a los jesuitas, en defensa de un rigorismo que permitía separar los asuntos terrenos de los espirituales, actitud que resultaba muy conveniente para los monarcas de despotismo ilustrado.



La utopía, falsificadora de la historia

Silvia Pappe

Había llegado el tiempo de que la sabiduría universal y las ciencias acudieran en ayuda a la moral y la razón.

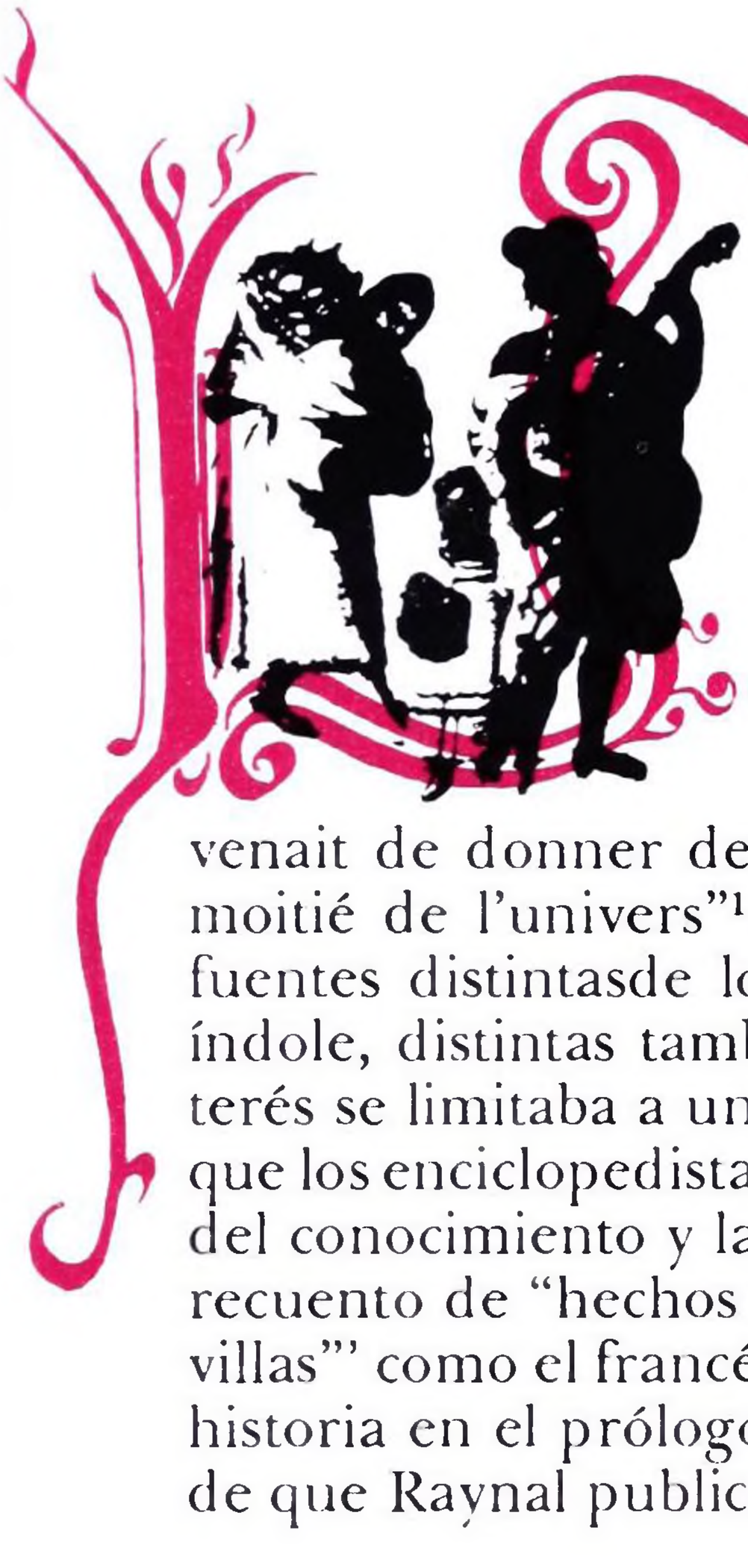
Guillaume-Thomas Raynal, 1770

...Así no resta duda alguna de que la Ilustración, la proeza occidental de la modernidad, ha fracasado en gran medida.

Mi impresión:

–no se quiere saber, sino creer. Por ejemplo en la fuerza de las circunstancias. Y hoy en día la conciencia no está codiciada; eso no da nada. Eso sólo obliga a la responsabilidad.

Max Frisch, 1986



Una cosa es que a finales del siglo XV y sobre todo a partir del XVI, Europa se haya enterado de la existencia física de América, y otra muy distinta que aún en el último cuarto del XVIII, el Nuevo Mundo siga desconocido. "Ce n'était pas à des barbars soldats, à des marchands avides –escribe Guillaume-Thomas Raynal en 1770– qu'il convenait de donner des idées justes et approfondies de cette moitié de l'univers"[1]. No, las ideas habían de provenir de fuentes distintasde los primeros conquistadores de la peor índole, distintas también de aquellos comerciantes cuyo interés se limitaba a una ganancia rápida. La historia, una vez que los enciclopedistas franceses propagan la universalización del conocimiento y la información, no se puede limitar ya al recuento de "hechos militares importantes y 'grandes maravillas'" como el francés Froissart describió los propósitos de la historia en el prólogo a su Crónica cuatrocientos años antes de que Raynal publicara su Historia...[2].

Las crónicas del XVI, aun las de los soldados, son fuentes fundamentales pero no suficientes para el conocimiento del Nuevo Mundo. Hay que compararlas con la realidad y analizarlas con sentido crítico desde el punto de vista de estudios posteriores. Y como muchas de las primeras crónicas (sobre todo las que contienen "ideas"), fueron escritas por frailes, los historiadores escépticos e incluso ateos del XVIII no les concederán demasiada credibilidad, y menos porque mucho de lo dicho no se puede corroborar con objetos o textos prehispánicos, es decir "documentos" arquitectónicos y plásticos. Hace falta una nueva historia de las Indias (y en general, de todos los territorios extraeuropeos hasta donde se haya extendido Europa); una historia nueva que responda a las ideas del contexto actual: una "historia filosófica y política".

Durante dos décadas, un grupo que se estima considerable, integrado por historiadores, filósofos y "sociólogos", algunos como Diderot colaboradores de la Enciclopedia, se dedican a reunir bajo la dirección de Raynal material al respecto[3]. Aparte de escritores expertos como Diderot o el Barón D'Holbach quienes expresamente no querían aparecer como autores, Raynal pudo contar entre sus colaboradores a innumerables especialistas en los temas más diversos de la historia extraeuropea (política, económica, social, religiosa, filosófica, cultural etc.), a través de una extensa correspondencia que mantenía no sólo en toda Europa, sino incluso en *Norteamérica*[4]. Raynal aparecerá durante mucho tiempo como único autor de los seis tomos que ya para la tercera edición se habrán ampliado a diez: pronto la *Histoire philosophique et politique des Etablissements et du Commerce des Européens dans les deux Indes*[5] se convierte en uno de los "bestsellers" de la época. Sólo en 1791, una carta abierta dirigida a la Asamblea Nacional, donde ataca fuertemente la destitución del rey, la expropiación de los bienes de la Iglesia, la legitimación política de la violencia y la creciente influencia de algunos clubs políticos,

cambia el panorama. De un momento a otro, Raynal se convierte en traidor y deja de pertenecer a los "padres de la Revolución". En Marsella, los jacobinos deciden quitar el busto de Raynal de la sala de consejo para colocarlo, después de una procesión carnavalesca a través de la ciudad, en el manicomio de Saint-Lazare[6]. No es sino a partir de este escándalo que Raynal como autor se ve desplazado, mientras que las posibles colaboraciones de Diderot adquieren más importancia. Pero tampoco las encontradas opiniones acerca de Raynal le quitan popularidad a su libro –ni siquiera entre los historiadores, los seguidores de la Revolución, los propios políticos.

Los comentarios que se exponen a continuación, no pretenden estudiar sino algunos de los aspectos que Raynal toca en su obra, en el entendido de que se trata de aquellos que más influyeron en la época y que más interesan en el contexto de lo que para Raynal significaba "escribir historia" en vísperas de la anhelada muerte del Antiguo Régimen, con su crítica filosófica (moral) y política intensificada.

II

Conceptualmente, Raynal parte de lo que él observa como profundo cambio en la historia: los intereses de una Europa en gran medida establecida en lo que se refiere a sus fronteras, se dirigirán cada vez más por un espíritu de intercambio, de comercio.

> La excitación religiosa y el espíritu de conquista, estas dos causas inquietantes en el mundo, han dejado de ser. La palanca sagrada, con

> un brazo en la tierra y con su punto fijo en el cielo, se ha roto o por lo menos está muy debilitada; y los señores empiezan a darse cuenta, no por el bienestar de sus súbditos, lo cual los tiene sin cuidado, sino por sus propias ventajas, de que el asunto más importante consiste en unir la seguridad y las riquezas. Se mantienen inumerables ejércitos, se fortifican las fronteras, y se hace comercio.[7]

Las razones de estado serán las del comercio internacional, prevé Raynal en un amplio comentario que aun en la actualidad, a escasos años del año dos mil, se antoja como predicción vigente respecto a la creciente preponderancia de las necesidades económicas sobre la política. Lo que otros estudiosos de la época descubren en amplias investigaciones y teorías explicativas (recordemos a Adam Smith) acerca de los manejos de la teoría económica, Raynal lo ve integrarse cada vez más a la historia política propiamente dicha: la historia se verá enriquecida e, incluso, dominada por los acontecimientos económicos, a la vez que los nuevos historiadores y cronistas ("comerciantes filósofos" los llama Raynal) tendrán que aprender de quienes habían sido hasta ahora los dedicados a escribir la historia política de la humanidad.

> En el caso de estos Estados dedicados al comercio, el descubrimiento de una isla, la importación de un nuevo artículo, la invención de una máquina, el establecimiento de una fábrica, la adquisición de una rama de comercio, la construcción de un puerto serán los asuntos más importantes: y comerciantes filósofos serán quienes deberán escribir las crónicas de los pueblos, como antaño fueron escritas por oradores de la historia.[8]

Esta clase de transformación, que no sólo implica el paso de la política a una política específicamente económica, sino un cambio profundo respecto a la visión del mundo, es comparable a un caso paralelo en el siglo XVI, cuando "únicamente el descubrimiento de un Nuevo Mundo supo ofrecer un sustento similar a nuestra curiosidad"[9]. Para que este paralelismo tenga base, es necesario "arreglar" la

realidad americana, convirtiendo la variedad de culturas, pueblos y Estados en tierra virgen y salvaje. Así lo exigían los intereses europeos en el siglo XVI; y en más de una ocasión Raynal caerá en la repetición de una manipulación similar –aunque sea tan sólo para poder criticar a la civilización cristiana que se expandió en América.

III

Citaremos un pasaje donde los objetivos del historiador Raynal quedan bastante claros –tan claros como queda su forma de hacer historia, mezclando el relato de los acontecimientos con la historiografía acerca de los hechos, incluyendo su propia crítica tanto a los actos de los europeos en ultramar como a su historiografía distorsionada, y el interés que la historia de las dos Indias puede despertar en los historiadores modernos.

> Un gran país sin cultivar, una humanidad denigrada al estado de bestias, campos sin cosecha, tesoros sin propietarios, sociedades sin policía, hombres sin costumbres; ¡cuán atractivo y didáctico no sería un espectáculo de este tipo para un Locke, Buffon, Montesquieu! ¿Qué lectura hubiera sido tan sorprendente, tan sentimental como el relato de su viaje? Pero la imagen de la naturaleza bruta ya está distorsionada. Debemos apresurarnos a reunir sus rasgos medio borrados, después de haber pintado a los codiciosos y sangrientos cristianos, a quienes una casualidad infeliz los trajo primero a las orillas de esta otra mitad del mundo[10].

Raynal escribe la *Historia filosófica y política*... basándose en varias razones. La primera es el paralelo conceptual entre dos

épocas en transición: la llegada de los europeos a América por una parte y los cambios políticos que se viven durante la segunda mitad del siglo XVIII, por otra. No es que Raynal quisiera ver una repetición de situaciones históricas; al contrario, observa y analiza un paralelo entre dos momentos de suspenso: la entrada de América en la conciencia europea como algo esencialmente distinto, crea durante un alargado instante un vacío donde todo es posible: América surge como espacio físico donde se pueden realizar las utopías europeas. *Ou-topos* deviene *topos:* el lugar que se define por no existir como tal, encuentra donde aterrizar. Por otra parte, la amplia difusión de las ideas ilustradas en la conciencia crea nuevamente un vacío: el sentido de la modernidad es, en este momento, olvidarse de un pasado (aunque de él se pueda aprender) para dedicarse de lleno al futuro: la modernidad es el espacio temporal donde se pueden realizar las utopías de la humanidad. "El objetivo declarado de la *Enciclopedia* consistía en reelaborar lo más rápido posible el pasado, de modo que quedara libre un futuro nuevo"[11]. Desde otro punto de vista, volveremos más adelante sobre este doble vacío abierto a recibir un contenido nuevo. El arco tensado por la comparación que hace Raynal de estos dos momentos históricos, simboliza también un cambio que trascenderá en la conceptualización histórica con respecto a la utopía: el cambio de la utopía espacial a la temporal tan característico para los dos decenios anteriores a la Revolución Francesa[12]. Una vez "redondeada" la tierra (en el sentido más literal), una vez recopilada toda la información acerca del pasado de toda la historia –objetivo de la *Historia*... de Raynal–, lo que queda abierto es el tiempo y más concretamente, el futuro. La historia del pasado, recopilada y clasificada por Raynal, cierra un ciclo para dar paso a otro; la historia del futuro. Junto con Raynal, otros enciclopedistas con otros proyectos igualmente totalitarios respecto al conocimiento existente, se convierten así en última instancia en precursores de aquella filosofía de

la historia que distingue entre la "escritura histórica normal" (recopilado por un "cronista ideal" que dispone de todos los datos del pasado) y lo que sería el "*conjunto* de la historia" (que rebasa los datos de lo ya ocurrido en el pasado para tomar en cuenta la extensión del análisis de estos datos desde y hacia el futuro[13].

En segundo término, Raynal destaca una de las *formas* en que Europa interpreta el Nuevo Mundo, sus habitantes, sus sociedades, sus costumbres: en el pasaje que comentamos, el autor asegura por lo pronto (sin aclarar si se trata de un hecho o una idea) que este Nuevo Mundo había estado sumergido en una pureza primitiva, un vacío cultural, una ausencia de costumbres que permitían la entrada de los colonizadores sin obstáculo real o moral. "Nadie en Europa era capaz de pensar que podría ser una injusticia apoderarse de un país que no estaba habitado por cristianos"[14]. Lo que se había concebido como estado bruto, es visto ahora en relación con los colonizadores, cuyo estado, desde el punto de vista de los ilustrados del XVIII casi igualmente bruto, no les permitía ver las injusticias que cometían. Los acontecimientos, sobre todo los juzgados en su momento por cronistas contemporáneos de los conquistadores, o posteriores pero partícipes aún de su ideología, son juzgados nuevamente por Raynal. La distancia temporal es un distanciamiento consciente a nivel filosófico y político. En la forma de historiar, es decir en la expresión de juicios históricos, es donde mejor se observa la inclusiòn del futuro respecto a un pasado determinado en la historia. Nace una concientización del propio historiador con respecto a su función interpretativa y el hecho de que ésta se vuelva correctiva, desde el momento en que la historia se transmite a la posteridad a través del documento del historiador: su visión ciertamente es subjetiva, pero el historiador la considera más objetiva que las opiniones anteriores.

Anudado a esta idea tenemos en el párrafo citado un tercer concepto fundamental: al ser historiador, se participa

en un espectáculo. La distancia temporal convierte los acontecimientos en representación, el historiador es quien observa, analiza, critica. Por la misma influencia que el tiempo tiene, según lo dicho arriba, sobre los hechos, el trabajo del historiador se tiene que hacer con prisa, para que se pueda apreciar el espectáculo (único en cada una de sus representaciones) antes de que parte de los mismos actores cambien la pureza del escenario y con ello el sentido del espectáculo mismo. En el caso de América, la angustia del espectador historiador es especialmente comprensible: de los acontecimientos (casi) no queda más que el testimonio europeo de los mismos conquistadores y colonizadores, es decir, de los propios destructores de la pureza encontrada y no comprendida por ellos. La duda si la grandeza de México, para tomar sólo un ejemplo, realmente haya existido, a falta de documentos concretos de que pudiera disponer Raynal, atraviesa una y otra vez su obra.

La *Historia...* de Raynal intenta, pues, pasar con sentido crítico todo el material que se encuentre acerca de esta otra mitad del mundo por el tamiz del conocimiento filosófico, político y moral del siglo XVIII, para seleccionar los documentos verdaderos y comentar la pureza de la condición bruta del Nuevo Mundo frente a una brutalidad incondicional del Viejo Mundo. La verdad comprendida como algo didáctico será reconsiderada desde y para la propia época, es decir, se filtrará la verdad histórica. Desde este punto de vista, América una vez más no obtendrá una existencia propia; existirá en tanto los europeos (los del XVIII tanto como los del XVI) la llenen de significados, al establecer comparaciones y paralelos entre los dos momentos históricos.

El continente es otro, la época, los intereses son otros; aun así, Raynal está convencido de un paralelo básico, cree en un patrón universal que contempla la evolución linear de sociedades primitivas hacia otras cada vez más desarrolladas

y civilizadas. Es a partir de éstas últimas que se construye críticamente la historia, reflexión acerca de los *resultados* de un pasado más que del pasado mismo. El pasado ya no dará la pauta para las acciones presentes o futuras; se le estudiará para determinar el estado del presente que a su vez no es sino punto de partida para construir el futuro. América se convierte en objeto de estudio, en lo que Europa alguna vez pudiese haber sido; y por su pureza inherente, por no haberse visto sometida a la misma evolución sobrecivilizada y frecuentemente errónea de Europa, América (la que fue) también se convierte en lo que el Viejo Mundo a la mejor quisiera volver a ser alguna vez.

Desgarrada en el tiempo, América se convierte en una especie de utopía doble, espectral, situada en el pasado y en el futuro a la vez, y sobre todo con un serio problema respecto a su presencia real: en su centro vital se ha instalado una Europa que no siempre distingue entre sus delirios y su realidad. América pudo haber sido utopía a no ser que los europeos hubieran tropezado con un continente real en el que podían verter todos sus sueños; una vez que se le haya reconocido como espacio concreto, ya no podrá ser utopía, dado que su atributo más idealizado, la pureza, es alterada por descubridores, conquistadores, colonizadores. La utopía decae en intereses míseros y el futuro a construir se pierde en la inmediatez.

Al tocar Europa su posible utopía en tanto espacio real, la imposibilita de tal manera que, al retomarla en el siglo XVIII, ésta no podrá continuar existiendo ya sino como concepto. La *Historia...* de Raynal, la recopilación más extensa de datos acerca de América, curiosamente alejará al Nuevo Mundo una vez más de su posible realidad histórica cuya construcción a contrapelo de estudiosos y pensadores europeos le habría de costar tanto trabajo.

IV

En sus reflexiones generales, Raynal condiciona el anhelo por la pureza en primera instancia por la feroz crítica al Antiguo Régimen protagonizada por los enciclopedistas, al atacar cada quien a su manera diversos aspectos de la política, la sociedad, la ideología. Europa, argumenta Raynal, posee todos los conocimientos de los griegos, pero no obstante la superación en el comercio y la mejor visión del mundo gracias a la navegación, en realidad no se nota ningún resultado de tantos estímulos mentales. Debería haber, insiste, superación visible del mundo griego. Pues no es así. La razón la encuentra Raynal en las diferencias respecto al estado de la civilización entre un pueblo como Grecia, y la Europa del siglo XVIII: "pero hemos de observar, que cuando aquellos pueblos (Grecia) conocieron las artes y el comercio, salían, según decimos, de las manos de la naturaleza, y se hallaron con toda la necesaria energía para cultivar los dones que recibían de ella"[15]. Europa, en cambio, sufre una legislación desmedida, una excesiva institucionalización que ha convertido a los hombres en esclavos. Europa ha perdido la naturalidad y con ella la libertad –aspectos ambos que encuentra Raynal en la América recién descubierta. Sólo que aquellos que llegan a descubrir, son incapaces de ver lo que ellos mismos ya no poseen: naturalidad y libertad son confundidas con barbarie y falta de moral.

> Una de las características que más desdeñaban (los españoles) en los tlascaltecas, era el amor a la libertad. Creían que el pueblo no tenía ninguna forma de gobierno porque no estaba gobernado por un solo hombre, ninguna policía porque no tenía la de Madrid, ninguna virtud porque no conocían sus servicios religiosos, ninguna razón porque no adoptaban sus opiniones.[16]

Pero el problema va más allá de una simple ceguera o incluso de la incapacidad de ver al otro, al extraño en su propio contexto. El conflicto tiene que ver con una falta de visión respecto al futuro, con inseguridad respecto a la construcción de un Estado, con temor al cambio. Por un lado, la pérdida de la naturalidad y sobre todo de la libertad, y por otro la inmovilidad se condicionan mutuamente, obstruyendo el flujo de los cambios históricos necesarios (o para hablar en términos de finales del siglo XVIII, las revoluciones).

> A mesure que nous avons ouvert les yeux sur les absurdités de nos institutions, nous nous sommes occupés à les corriger, mais sans oser jamais renverser entièrement l'édifice. Nous avons remedié à des abus par des abus nouveaux; et à force d'étayer, de réformer, de pallier, nous avons mis dans nos moeurs plus de contradictions, qu'il n'y en a chez les peuples les plus barbares.[17]

Los responsables de tales aberraciones del Estado residen en la tradición romana, cuyo "despotismo (...) reprimía a los pueblos, sofocaba el genio y denigraba el género humano"[18]. El caos aumenta, siempre según el texto de Raynal, por dos decisiones básicas de la historia de un cristianismo temprano, pero ya adoptado como religión de Estado: la liberación de todos aquellos esclavos que aceptaran la religión cristiana, y la prohibición de las creencias paganas al interior del Imperio Romano. Ambos decretos (promulgados por Constantino) tienen consecuencias cuya interpretación hunde a Raynal en graves conflictos conceptuales. Considera que la liberación de los esclavos, si bien habría de estar relacionada al humanismo,

en el fondo se debe a una "falta de precaución y a un ciego fanatismo religioso"[19]. "...les droits primitifs de l'espece humaine –concluye Raynal– ne peuvent pas être toujours les fondemens de l'administration"[20] –y la administración del Estado depende en gran medida de la situación económica de la clase poderosa. La Ley que permitió la liberación de los esclavos,

> ...ébranla l'état, en otant aux grands propiétaires les bras qui faisaient valoir leurs domains, et qui par-là se trouvèrent réduits, pour quelque temps, à la plus cruelle indigence...[21]

Los esclavos liberados por su parte no sentían ni obligación ni interés alguno ante el Estado. Si bien la libertad es un derecho de todo ser humano, un Estado no puede basarse en un latifundismo empobrecido a causa de la abolición de la esclavitud, ni en la masa de ex esclavos convertidos al cristianismo ni por fe ni por convicción, sino conveniencia, por razones de libertad personal y por lo tanto poco vinculados con la religión de un Estado que ni siquiera representa sus intereses de grupo social. Ya desde los capítulos introductorios, en que se refiere al análisis de la historia antigua de Europa, las utopías sociales y políticas enfrentadas a necesidades económicas concretas, presentan problemas para los historiadores ilustrados; la misma historia de las dos Indias agudizará los contradictorios puntos de vista.

Para Raynal, el problema se encuentra no tanto en la contradicción entre humanismo y economía propiamente dicho, sino en el manejo de estos dos aspectos de la vida social –y concretamente en el manejo de ambos por la Iglesia. En este sentido, Raynal difiere radicalmente de Montesquieu:

> Le président de Montesquieu fait honeur à la religion chrétienne, de l'abolition de l'esclavage. Nous oserons n'être pas de son avis. C'est quand il y eut de l'industrie et des richesses dans le peuple, que les princes le comptèrent pour quelque chose. C'est quand les richesses

> du peuple purent être utiles aux rois contre les barons, que les loix rendirent meilleure la condition du peuple. Ce fut une faine politique que le commerce amene toujours, et non l'esprit de la religion chrétienne qui engagea les rois à déclarer libres les esclaves de leurs vassaux; parce que ces esclaves, en cessant de l'être, devenoient des sujets.[22]
>
> (...) Si hubieran sido el amor a la justicia y el humanismo lo que lo motivó (al Papa Alejandro III), no hubiera dicho que el cristiano, sino que el hombre no había nacido para la esclavitud...[23]

Desde la revisión que hace de la historia antigua y mucho antes de entrar en la temática principal (la historia filosófica y política de los establecimientos europeos en las dos Indias), Raynal no pierde la menor oportunidad para criticar a la Iglesia y la religión cristiana en general. Al responsabilizarla del alejamiento de los pueblos europeos de todo sentido natural de justicia, psicológicamente prepara el terreno para poder acusarla de haber arruinado la naturalidad de América, es decir, de haber echado a perder la oportunidad que el Nuevo Mundo ofrecía a los europeos como posible alternativa a su estado de decadencia. Si la utopía no fue posible, es por culpa de una Iglesia que induce a sus creyentes al odio y a la persecución.

> La Iglesia Romana había destruido en lo posible los dogmas de justicia dada a todos los hombres por naturaleza. El único dogma, de que al papa le pertenecía el dominio supremo sobre todos los imperios, destruyó las fundamentos de toda sociedad, de toda virtud política. Mientras, este principio había imperado durante mucho tiempo junto con el desdeñable dogma que permitía, incluso exigía odiar y perseguir a todos los hombres, cuyas convicciones religiosas no concordaban con las de la Iglesia Romana.[24]

Me he referido con cierta extensión al ejemplo de la Iglesia, en lo que se refiere a la función de los juicios expresados por Raynal a lo largo de su obra. Contrario a lo que los historiadores de la tradición cristiana han propagado respecto a los actos de quienes representan la

Iglesia, Raynal no los cita para hacerlos trascender como *exempla*, ni recomienda que se actúe en su sentido. Su objetivo es indicar la urgencia de un cambio radical en la historia, puesto que las bases acostumbradas no podrán seguir siendo aceptadas como patrón[25]. Esta necesidad de una revolución del *status quo* se refuerza aún si se puede comprobar cómo, durante toda su existencia (es decir en un arco tendido desde la época de Constantino hasta la conquista y colonización de América), la Iglesia ha desempeñado un papel que perjudica al ser humano. Basarse en los actos de la Iglesia y, por lo tanto, en la historia propuesta por quienes representan la religión cristiana, equivale a vivir en la mentira, la superstición y los intereses más mezquinos defendidos por esta institución.

> Los escritores de esta nación supersticiosa no tuvieron escrúpulos en relatar ante los ojos del mundo que poco antes del descubrimiento del Nuevo Mundo, se les había presagiado a los mexicanos que pronto llegaría desde oriente un pueblo invencible, que vengaría de una manera terrible a los dioses que estaban furiosos por los horribles crímenes, sobre todo aquel contra el cual la naturaleza se opone más; y que únicamente esta profecía había dominado el valor de Moctezuma. Pensaban encontrar en esta mentira la doble ventaja de justificar sus conquistas injustas y de hacer participar al cielo en sus crueldades.[26]

V

En este sentido, Raynal no sólo condena la conducta de la Iglesia, sino además el hecho de que hace juego común con la monarquía española (debemos recordar que los ataques

de Raynal van dirigidos en primer lugar contra el Antiguo Régimen). La explotación que sufren los indios, el trato miserable que se les da, se cubren con pretextos como "religión y razón de Estado"[27]. Detrás de estos términos se esconde un elemento más peligroso aún: los prejuicios que les impiden a los españoles ver la realidad del Nuevo Mundo:

> Quizás nunca antes, un pueblo había idolatrado sus prejuicios a tal grado como en aquel entonces y aún hoy en día lo hacen los españoles. Estos prejuicios eran la base de todo su pensamiento, influían en sus juicios y formaban su carácter. Utilizaban el espíritu fogoso y fuerte que les fue otorgado por la naturaleza únicamente para inventar un gran número de sofismas para afirmarse aún más en sus errores. Jamás la sinrazón había sido más dogmática, decidida, arraigada y sutil. Eran tan fieles a sus costumbres como a sus prejuicios. No reconocían a ningún pueblo como razonable, ilustrado y virtuoso más que a ellos mismos. Con este orgullo nacional, el más ciego que jamás se ha visto, hubieran desdeñado Atenas de la misma manera como lo hicieron con Tlaxcala. Hubieran visto a los chinos como bestias, y en todas partes, su encuentro con hombres hubiera sido vergonzoso, los hubieran reprimido y asesinado.[28]

Cuando Raynal habla de prejuicios en el contexto de las costumbres, se refiere principalmente a la pre-disposición de los españoles (descubridores primero, conquistadores y colonizadores después) a encontrar en el Nuevo Mundo algo determinado, algo que responda a los conocimientos preponderantemente medievales que tienen en este momento del mundo. Esta pre-disposición colectiva está marcada por las utopías, las necesidades económicas que pronto caen en un abierto hambre por el oro, la convicción de ser un pueblo con la misión de convertir a los demás a la propia y única religión, fomentada durante siglos por la reconquista. Encontramos en este tipo de "prejuicios" una semilla a los prejuicios como se entienden modernamente en la sociología: en la definición de Agnes Heller, "los juicios provisionales refutados por la ciencia y por una experiencia cuidadosamente analizadca, pero que se mantienen inconmoviblemente contra to-

dos los argumentos de la razón, son prejuicios"[29]. En el caso de los españoles (y eso es precisamente uno de los puntos que Raynal critica), no existe ninguna revisión crítica de los juicios provisionales, es más, ni siquiera existe un interés por revisarlos ante la realidad, la experiencia, el conocimiento. Hay, y Raynal lo dirá en varias ocasiones, una ceguera, una incapacidad de observar lo desconocido, que de alguna manera hace tan imposible la historiografía del momento.

Los adorados prejuicios (si se nos permite seguir usando la expresión del propio Raynal) de los primeros europeos que llegan al Nuevo Mundo, una historia manipulada por las aseveraciones supersticiosas tanto de la Iglesia como del Estado, las mentiras que tienen como objetivo justificar la conquista y la colonización, sólo tienen como posible contrapeso la historia natural, las explicaciones científicas (el excurso de Raynal acerca de los "augurios" en vísperas de la conquista, como la llegada del cometa y otros fenómenos naturales, sirven de ejemplo). Las explicaciones científicas son propias ya de la Ilustración del siglo XVIII y tienen, en el Nuevo Mundo, un excelente paralelo en los estudios científicos de los jesuitas y otros.

La totalidad de la historia (una especie de cientificidad similar a la que pretenden otras obras de carácter enciclopédico, es decir científico todavía no por el análisis sino por el conjunto de datos disponibles, es decir científico en el sentido descriptivo), la objetividad del historiador quien observa el espectáculo, pueden llegar a sustituir el humanismo del siglo XVI tan citado y tan falso que los historiadores de la tradición europea o cristiana utilizan para maltratar y explotar abiertamente a los no cristianos. Sólo esta clase de ceguera ante los habitantes del Nuevo mundo, en combinación con la creciente codicia por el oro y el poder, podían conducir a errores tan extremos como los cometidos durante la colonización de América.

Aquí queda muy claro que la *Historia*... de Raynal

tiene un objetivo netamente político, actual por dirigirse al futuro inmediato. El método del historiador, su *forma* de relatar y criticar, debe ser didáctica hasta tal grado que los políticos reconozcan los errores en cuya tradición ideológica continúan. Por otra parte, el historiador-narrador tiene una ingerencia directa en el acontecer histórico del presente/futuro[30]. La objetividad pretendida en el manejo de los datos históricos del pasado, se ve dirigida por la posición del historiador en el presente y en vista a un futuro abierto: la utopía (nuevamente la utopía) de un historiador ilustrado rige la historia, y a partir de ella juzga los "establecimientos europeos en las dos Indias".

En este proceso de enjuiciamiento, los dos errores más graves resultan ser en primer lugar la forma de escoger a los colonizadores, "escogidos de entre los delincuentes de las cárceles; sustrayendo a los maleantes de la muerte y la vergüenza para usarlos a acrecentar el poder de la patria cuya vejación y carga constituían"[31] en segundo lugar y para mantener contentos a esta clase de pobladores, siempre dispuestos a la rebeldía, así como a los conquistadores en general, está la invención de la encomienda, la servidumbre personal de los indios que dio lugar a un mayor maltrato de una población pura por naturaleza. Los vicios de los europeos tanto como los prejuicios contra los "salvajes" atrapados en leyes ajenas y en una discusión aún más ajena acerca de su pertenencia al género humano (fomentada por prejuicios de siglos, mantenidos ante paganos y herejes por parte de la Iglesia), imposibilitan desde el principio un trato equilibrado entre el Viejo y el Nuevo Mundo. La utopía se alejará, apenas encontrada la tierra donde podría realizarse, en el tiempo.

Desde el punto de vista ilustrado de Raynal, la utopía traspone su punto de fuga a un tiempo irreal, un subjuntivo perteneciente al pretérito. De allí no será rescatable sino el concepto de utopía, precisamente a través de la historia revisada, la crítica del pasado, la determinación de lo que

fue realmente, y la proyección a un futuro inmediato que habría de realizarse en la Revolución Francesa: la historia, para Raynal, es un intento de realizar la transición desde la irrealidad hacia el deseo, construyendo así una base concreta para el futuro. En última instancia, este punto es fundamental para explicar la popularidad de la *Historia filosófica y política de los establecimientos y del comercio de los europeos en las dos Indias.*

VI

No se sabe bien a bien, cuál fue el punto de partida de Raynal: si el interés por "los salvajes", renovado durante la Ilustración, o la crítica al Antiguo Régimen, base política y filosófica del siglo XVIII y que culminaría por lo pronto en los procesos de la Revolución Francesa. El hecho es que en la obra de Raynal, ambos complejos históricos quedan estrechamente enlazados: el interés por "los salvajes" (quienes en la *Historia filosófica y política...* a veces lo son y a veces no, y con frecuencia son salvajes y puros, civilizados y políticamente viciados todo al mismo tiempo) no desemboca en la historia acerca de las culturas extraeuropeas, sino en una historia que está en función de lo que hicieron los europeos en tierra de aquellos "salvajes". La crítica al Antiguo Régimen se convierte en una historia crítica de la civilización cristiana occidental a partir de los descubrimientos de "las Indias" (Asia, Sudamérica, Caribe, Africa, América del Norte) y por extensión hacia el pasado y el futuro dieciochesco. La oportunidad perdida de realizar una utopía europea en tierras no europeas y la convergencia de la filosofía y

la política, desde una historia que determine la actualidad, permiten a Raynal construir la constelación necesaria para otra utopía.

Esto no necesariamente es un objetivo que Raynal hubiera escogido a conciencia para su *Historia...*; se trata más bien de una posición ideológica, es decir filosófica y política, ilustrada, desde la cual analiza el material existente acerca de los "establecimientos europeos" del otro lado de los varios océanos. Desde el siglo XVIII, los habitantes de las Indias no tenían atributos propios, sino que se les imponían aquellos que Europa veía en ellos. Con Raynal no cambia sino la perspectiva: la visión acerca de los indígenas es distinta porque cambió el punto de vista y el horizonte filosófico de Europa respecto a sí misma. Este horizonte filosófico de ninguna manera está claramente delineado, ni siquiera entre los pensadores ilustrados que trabajan con Raynal. Así no es de extrañarse que las visiones históricas, aún cuando pretendan ser científicas, sean contradictorias, ya que responden a intereses determinados por situaciones políticas del momento. No por casualidad resurge la discusión acerca del bueno y el mal salvaje; no por casualidad se diferencia sólo a veces entre las culturas caribeñas y las del continente. Y tampoco es raro encontrar juicios opuestos respecto al Nuevo Mundo en el libro de Raynal: así se describe por ejemplo el esplendor de México, para en seguida atribuir toda la grandeza a la inventiva y el carácter embustero de los españoles:

> Una de las mayores bellezas de esta maravillosa ciudad era una plaza, donde se encontraban por lo común más de 100,000 personas; esta plaza estaba cubierta con tiendas y arcos para las mercancías, donde los comerciantes presentaban todos los tesoros del país y de la habilidad de los mexicanos. Pájaros de todos los colores, brillantes conchas, flores sin número, trabajos de fundición y de orfebrería convertían este mercado en un aspecto más hermoso y brillante de lo que las ferias más ricas en Europa jamás pudieran tener. (...)

Lo falso de esta orgullosa descripción, bosquejada en los momentos de la vanidad por un vencedor que tiende por naturaleza a la exageración, o engañado por el gran poder que un estado formal tenía sobre regiones salvajes que en el Nuevo Mundo habían sido devastados hasta ahora; la falsedad de todo ello puede ser explicada fácilmente a todo mundo[32].

Esta vez no tratamos tanto con un prejuicio contra los indios del nuevo Mundo, sino con otro, dirigido en contra de los españoles. La tergiversación acerca de la realidad americana no por eso disminuye. Y si antes habíamos citado lo que según Raynal los españoles pensaban de los indios ("no tenía ninguna forma de gobierno porque no estaba gobernado por un solo hombre, ninguna policía porque no tenía la de Madrid..."), ahora el propio Diderot cae exactamente en la misma subjetividad: como la ciencia y el arte usados por los mexicanos en la construcción de México-Tenochtitlán, no es la ciencia ilustrada del XVIII ni puede ser equiparable con la ciencia europea medieval o renacentista, no es posible que los mexicanos realmente hubieran creado lo afirmado por los conquistadores.

> Las obras de los hombres siempre han sido adecuadas a su fuerza y los instrumentos utilizados. Sin la ciencia de la mecánica y la invención de sus máquinas, no hay agrandes monumentos. Sin cuadrantes y sin telescopio, no hay progreso en la astronomía, no hay exactitud en las observaciones. Sin metal, no hay martillo, ni pinzas, ni yunque, ni horno, ni serrucho, ni hacha, ni cuña, ni trabajo de metal que valga la pena ser vista, ni trabajo de albañilería, carpintería ni ebanistería, no hay arquitectura, ni grabado ni escultura. (...) ¿Cómo podrían, sin nuestros instrumentos, llegar a tal fin?[33]

Se trata, entonces, de un invento español, importante para resaltar su propia importancia al haber vencido un pueblo tan culto y con una estructura tan fuerte de un Estado.

VII

La base histórico-filosófica de la argumentación de Raynal está formada, entre otros, por los siguientes elementos: Un exceso de leyes e instituciones que pretendían mejorar situaciones equivocadas han alejado a Europa de la naturaleza humana que imparte un sentido de justicia elemental. Intereses políticos, no sociales o morales, y mucho menos humanísticos, han operado como motor de la historia (particularmente en el caso de la Iglesia). Existe una tendencia de la economía a convertirse cada vez más en el centro de la historia. A esto se añade la visión que el historiador –formador de la Enciclopedia a la vez que formado por ella– empieza a tener de su tarea: no basta retener los sucesos, no es suficiente describirlos; hay que opinar, descubrir los contextos, analizar, criticar, proyectar... Hasta ahora, la historia ha sido *exempla*, de ella se aprende: errores que no se deben repetir, lo positivo que se debe incrementar. Mientras las condiciones permanezcan similares –o por lo menos no cambien con demasiada velocidad–, la humanidad cree poder basarse en un "pre-concepto universal de las posibilidades humanas, en un continuo histórico universal"[34].

Frente a la antigua posibilidad teórica de la historia como *Historia Magistra Vitae*, "que el historiador no sólo enseñe, sino también juzgue y que con el juicio también había de sentenciar"[35], exigencia que en la definición de D'Alembert en el prefacio a la Enciclopedia pedía incluso una historia como *tribunal intègre et terrible*[36]; y frente al alejamiento de Europa

de lo natural, lo justo, se presenta América como utopía. América es, entonces, un espacio que ofrece las condiciones de utopía –no para sus propios habitantes naturales, sino para los europeos que llegaran allí. Y precisamente porque los europeos llegan a este espacio utópico con el afán de evangelizar, de sacar de la barbarie a los habitantes originales, de apoderarse de tierras, gentes, estados, de apoderarse en el sentido de tomar el poder, precisamente por eso se pierde la condición de utopía. Son, en última instancia, ellos mismos quienes cargan con su propia condición, y ningún espacio, sea lo más puro imaginable, les podrá servir de utopía por su propia incapacidad de vivir esta utopía, de no pretender dominar como están acostumbrado hacerlo. Los hombres, de esto están ya convencidos los filósofos ilustrados, son quienes hacen su historia –pero no es un espacio físico el que hace falta para permitirle al hombre vivir mejores condiciones. No basta dejar atrás el Viejo Mundo y llegar a otro, Nuevo, para que las cosas cambien. Hace falta replantear las necesidades del ser humano y sus posibilidades en cuanto ser que dominará algún día su historia.

Pese a su afán enciclopedista de presentar la verdad total, Guillaume Raynal centra los comentarios, críticas y exposiciones filosóficas de su *Historia filosófica y política...* no tanto en el contexto histórico real de América, sino en el Nuevo Mundo como escenario de un doble sueño, pasado y futuro: improbable de cumplirse precisamente por ser concebido como utopía, pero verdadero como marco de referencia para la crítica demoledora al Antiguo Régimen y constructiva para un futuro europeo.

América como espectáculo para "Cristóbal Colón, quien sentía instintivamente, por decirlo así, que había de existir otro continente y que él había de descubrirlo"[37]; para Cristóbal Colón quien había decidido iniciar un cuarto viaje "a aquellas regiones que se podían ver casi como su creación"[38]; América como espectáculo nuevamente para

los lectores de la *Historia...*, quienes miran con los ojos y piensan las opiniones de Guillaume Raynal quien se propone descubrirla de nuevo, y a través de ella, descubrirse a sí mismo.

Notas

[1] François Châtelet, *Histoire de l'idéologie*, t. 3, pp. 220.

[2] Pierre Vilar, *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*, Barcelona, Editorial Crítica, 1982 (4a. ed.), p.32.

[3] Cfr. Hans Jürgen Lüsebrink, en "Die 'Geschichte beider Indien' - ein verdrängter Bestseller", en Guillaume Raynal y Denis Diderot, *Die Geschichte beider Indien*, sel. y notas de Hans-Jürgen Lüsebrink, Nördlingen, Editorial Franz Gremo, 1988, p. 333.

[4] A continuación, se citará a Raynal (o se hará referencia a Diderot en su caso), pero ya no a la posibiliad de que se trate de otros autores.

[5] En la búsqueda de la 1a. ed. en francés, editada en Ginebra en 1774 (hay una anterior, de 1770, publicada sin pie de imprenta en Amsterdam que aún no incluye los comentarios de Diderot), o cualquier reedición en el idioma original, nos encontramos con una serie de irregularidades de las ediciones y traducciones consultadas que bien vale la pena relatar brevemente. Al no encontrar ningún ejemplar de la primera edición, ni de cualquier reedición publicada en Ginebra, acudimos a algunos tomos (en la Biblioteca Nacional, incluso en el Fondo Reservado, falta el volumen 3 que contiene la historia de México) de una reedición de 1786 publicada en Avignon, donde son notables las omisiones de comentarios críticos acerca de la Iglesia y la religión cristiana. Pudimos enterarnos de estas omisiones a través de la reedición de una traducción al alemán, hecha según la "edición más reciente" de Ginebra de 1780. Al parecer, el impresor de la ciudad calvinista tuvo mucho menos problemas de censura que el editor francés. Y por su parte, el editor alemán tampoco parecía conocer escrúpulos en publicar críticas a la Iglesia Católica. En el único tomo de la traducción al español, publicada en Madrid en 1784, notamos las mismas omisiones de las críticas a la Iglesia, amén de otras expresadas en textos redactados por Diderot. En esta edición, nos encontramos además con notas al margen, en el sentido de que algunos comentarios se dejan, aunque se señala que son absolutamente falsos. En lo siguiente, citaremos según la edición más completa, directamente en francés o, cuando utilicemos la edición alemana, en traducción nuestra.

[6] Hans-Jürgen Lüsebrink, *op. cit.*, p. 335.

[7] Raynal y Diderot, *Die Geschichte beider Indien*, *op. cit.*, p. 92.

[8] *Loc. cit.*

[9] *Loc. cit.*

[10] *Ibid.*, pp. 92-93.

[11] Diderot, Art. Enciclopedia, cit. en Reinhart Koseleck, *Vergangene Zukunft*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1979, p. 60.

[12] Koseleck, cfr. en Lüsebrink, *op. cit.*, pp. 337-8.

[13] Cfr. Arthur C. Danto, *Historia y narración, Ensayos de filosofía analítica de la historia*, Barcelona, Buenos Aires, México, Paidós, 1989 (ingl. 1965), pp. 29 ss.

[14] Raynal y Diderot, *op. cit.*, p. 98.

[15] Guillaume Raynal, *Historia política de los establecimientos ultramarinos de las naciones europeas*. Por Eduardo Malo de Luque, Madrid, Don Antonio de Sancha, 1784, vol. 1, Libro I, p. 9).

[16] *Ibid.*, p. 122.

[17] Guillaume Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des européns dans les deux Indes*, Nouvelle Edition, Revue et corrigé par un Magistrat, Avignon, 1786, vol. 1, Liv. I, p. 9.

[18] Raynal y Diderot, *op. cit.*, p. 15.

[19] *Loc. cit.* (En la edición francesa de 1786 se omitió la alusión al fanatismo religioso, cfr. *Raynal, Histoire philosophique..., op. cit.*, p. 10).

[20] Raynal, *Histoire philosophique..., op. cit.*, vol. 1, Liv. I, p. 10.

[21] *Loc. cit.*

[22] *Ibid.*, pp. 21-22.

[23] Raynal y Diderot, *op. cit.*, p. 24 (completamos la cita con una parte traducida de la versión alemana, puesto que en la edición francesa revisada de 1786 se omitió este último comentario).

[24] *Ibid.*, p. 31. También este párrafo, perteneciente a la pluma de Diderot, se omitió en la revisión francesa de 1786. Falta además en la edición española de 1784.

[25] La fuerza de la historia criticada por Raynal, se muestra precisamente al comparar las diferentes ediciones y traducciones y las omisiones frecuentes, principalmente en lo que se refiere a la crítica a la Iglesia.

[26] Raynal y Diderot, *op. cit.*, p. 117.

[27] *Ibid.*, p. 111.

[28] *Ibid.*, p. 122. El texto fue redactado por Diderot.

[29] Agnes Heller, *Historia y vida cotidiana. Aportacion a la sociología socialista*, México, Grijalbo, 1985 (orig. 1970), p. 76.

[30] La posición de Raynal, por momentos ambigua respecto al quehacer histórico, queda muy clara aquí: por una parte, mantiene una posición didáctica (la historia enseña), por otra parte, toma la historia como base, pero en vista al futuro que puede ser "hecho" por el ser humano. Veremos la diferencia con más claridad en el punto VII.

[31] Raynal y Diderot, *op. cit.*, p. 107.

[32] *Ibid.*, p. 135.

[33] *Ibid.*, p. 136. Estas observaciones provienen nuevamente de Diderot.

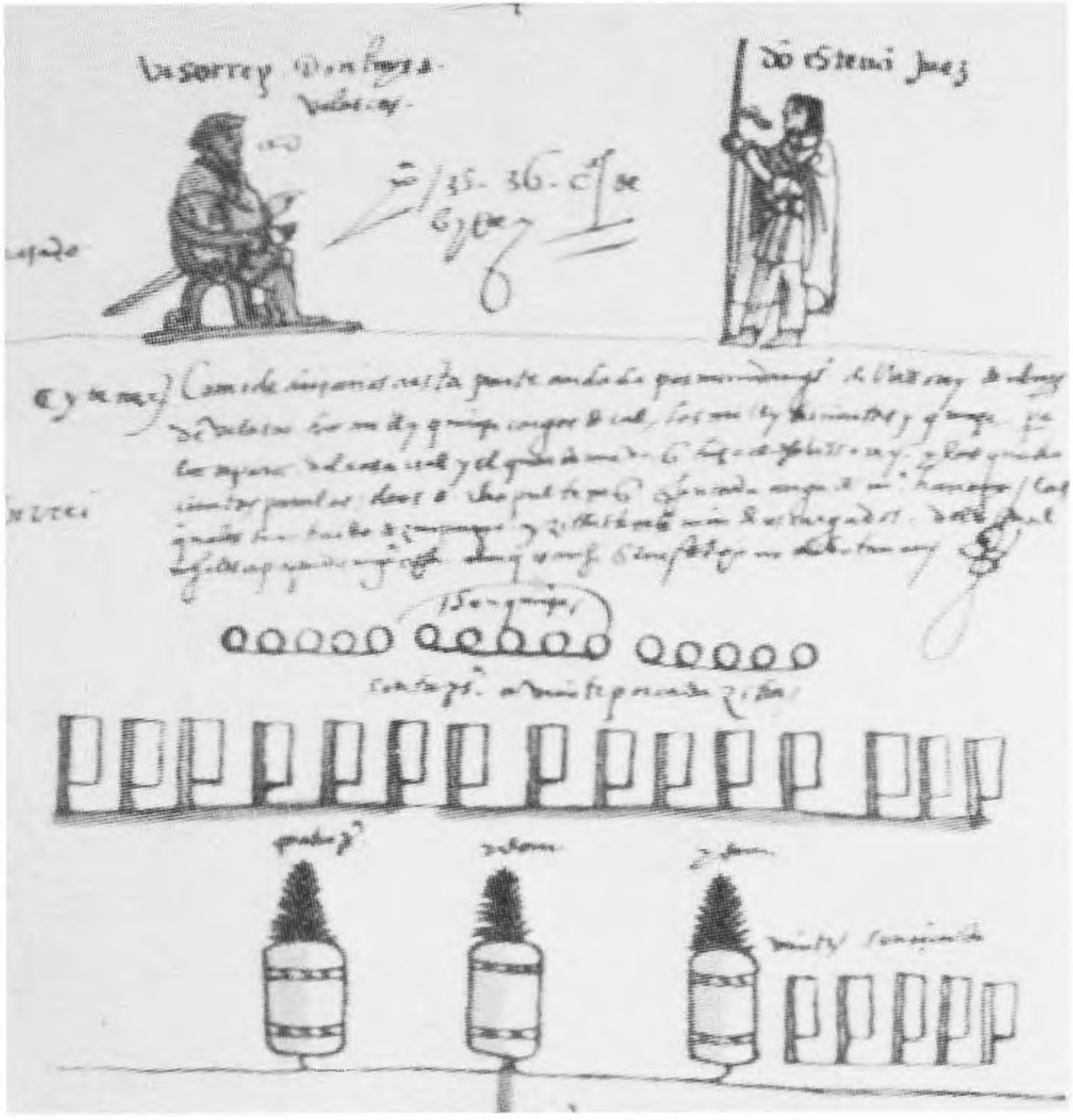
[34] Koseleck, *op. cit.*, p. 40.

[35] *Ibid.*, p. 60.

[36] D'Alembert, *Discours Préliminaire de l'Enciclopédie (1951)*, cit. según Koseleck, *op. cit.*, p. 60.

[37] Raynal y Diderot, *op. cit.*, p. 97.

[38] *Ibid.*, p. 107.



Reglamentarismo, Historia y Prostitutas

Guadalupe Ríos de la Torre
Marcela Suárez Escobar

En la Historia de la Humanidad, la prostitución, como intercambio de acciones sexuales a cambio de un pago, se ha encontrado siempre ligada a las estructuras matrimoniales de cada sociedad, al orden económico que la sostiene, a las mentalidades colectivas que en ella existen, pero sobre todo a las estructuras de poder.

Si se parte del pensamiento de que el conocimiento de las diferentes formaciones sociales puede obtenerse mediante la penetración en las propias desviaciones por ellas creadas, un acercamiento al problema de la prostitución en el porfiriato puede ayudar a comprender las estructuras sociales y las relacionadas de poder que se dieron en ese periodo. Examinando el delito siempre se puede indagar acerca de los valores protegidos de la norma.

Mujeres, realidades cotidianas y moral porfiriana

> Dolores Rodríguez, ante este Superior Consejo con el respeto debido dice: Que en año proximo pasado, el 23 de diciembre fue la ultima visita medica que paso como mujer publica, a consecuencia de haber solicitado del Gobernador del Distrito el que me permitiera mi separación de esa carrera. Pero el C. Comisario de la Inspección de Policía de Sanidad me manifestó que tenía la obligación de cubrir la cantidad que adeudaba por multas y cuotas por el tiempo que ejercí; pero habiendo pasado ya mucho tiempo y no habiendome sido posible por mas empeños que he hecho para cumplir esa orden, por razones de tener a mi pobre madre enferma razon por la cual tengo que trabajar en este oficio. Por esa razon apelo ante este Superior Consejo suplicandole se sirva letrar sus respetables ordenes a fin de que se me perdone lo que adeudo y se me considere como libre para buscar subsistencia por medio de mi trabajo.[1]

El capitalismo en formación durante el porfirato, significó un crecimiento desigual que se reflejó entre otros sectores, en la sociedad mexicana. Sólo la clase alta fue la receptora de los beneficios de ese crecimiento y del "progreso". Para el desarrollo del proyecto liberal del capitalismo mexicano se requería una ideología sustentadora a la que el positivismo y las teorías biologistas y sociogenéticas sirvieron de base.

El discurso de la supervivencia del más apto en el "organismo social" creció y llegó a su apogeo, y los conceptos de la "supremacía del fuerte sobre el débil", el "blanco sobre el indígena" y el "activo sobre el pasivo", fueron introducidos por los aparatos ideológicos en todas las clases sociales y se constituyeron en estructura fundamental para la dictadura porfiriana.

En este contexto, floreció la conceptualización biológica de la naturaleza femenina. La mujer, ser débil, con un cerebro menor y cambios en la conducta[2] que eran producto de mal funcionamiento glandular o de alteraciones ginecológicas, la mujer sufrida, la mujer tímida y abnegada, la mujer estática cuya misión, ante su inferioridad biológica respecto al varón, es complementaria y auxiliar de éste al convertirse en esposa amorosa y madre digna[3].

El proyecto porfiriano requería de "orden para el progreso", y la familia se convirtió en el núcleo del orden necesario. La mujer, entonces, se constituyó en la indicada para cohesionar el núcleo familiar, socializar a los nuevos ciudadanos y servir también de reproductora psíquica o canalizadora de los valores necesarios para la continuación y permanencia de la explotación de la mano de obra indispensable a los sectores capitalistas[4].

Así, las virtudes victorianas que se habían exaltado para el desarrollo del capitalismo en el siglo XIX –tales como la sobriedad, la regularidad, la conformidad, la racionalidad y la limpieza– pretendieron interiorizarse en todas las clases sociales a través de la familia, ya que "una sociedad liberal dependía de una sociedad moral"[5]. La domesticidad, la sumisión y la mujer, como centro de la familia, eran indispensables al sostenimiento de un capitalismo en formación.

Pero las condiciones mismas de desigualdad en la recepción de los beneficios de la producción y la explotación de las clases trabajadoras, originaron que gran cantidad de mujeres pobres tuvieran que trabajar en las calles, y de ese modo cumplieran jornadas dobles. Las mujeres tenían que alternar el trabajo con cuidado de los hijos; al concedérseles inferioridad física, sus salarios fueron menores[6]; al atribuírseles inferioridad psicológica, se pretendió que sólo realizaran labores "propias de su sexo", que encajaran en el concepto tradicional de feminidad.

Pero la realidad obligó a las mujeres a salir a la calle y a trabajar, incluso en labores no consideradas propias de mujeres, y por salarios ínfimos, ya que la ideología dominante pregonaba "el trabajo como única tabla de salvación para las mujeres pobres pero *honradas*[7]".

La prostitución era la degradación suprema para una mujer, pero las de las clases bajas, al ser impulsadas a la calle y romper los patrones ideales de la feminidad tradicional, se convirtieron en mercancía posible[8]. Y entonces, ante la existencia de la prostitución, la moral victoriana, unida a la ley, se transformó en el elemento fundamental del control social; las leyes eran así necesarias para conservar las buenas costumbres y la moral. El Estado liberal centralizó el poder, y como parte de la extensión de éste, inició para el problema de la prostitución, el Sistema Reglamentarista.

Prostitución, Estado e Iglesia

Los esfuerzos realizados por el Estado y la Iglesia para controlar la prostitución, y acaso reglamentarla, no se iniciaron en México en el siglo XIX; tampoco significaron una expresión de modernidad, y fueron ya anteriores al desarrollo del capitalismo en México. Dentro de las estructuras de poder, la prostitución tampoco es un problema moral nuevo.

El Cristianismo había condenado la prostitución desde sus primeros tiempos, y aquí, en la Nueva España, el discurso teológico estuvo sustentado en el tomismo como base ideológica fundamental. Dentro de la cosmovisión tomista,

uno de los principios fundamentales para la moral es el orden impuesto por Dios que, al ser conocido por la razón del hombre, se constituye en Ley Natural[9]; la doctrina tomista, por tanto, condena la fornicación simple, el estupro, el rapto, el incesto, el sacrilegio y el vicio contra natura como actos lujuriosos opuestos a la Ley Natural[10]. Los actos lujuriosos son pecados mortales, y la prostitución como fornicación lo es. La prostitución, en sí misma, constituía falta contra el sexto mandamiento, "no fornicarás", pero si no dejaba de ser considerada por Santo Tomás como comportamiento desviado de la moral, el mismo pensador aceptó su tolerancia para prevenir mayores violaciones[11]. De este modo, en la Nueva España fue considerada como un mal necesario para el bienestar general de la sociedad. En esta calidad,fue regulada por el Estado español y tolerada por la Iglesia.

Ya en la Edad Media, Alfonso X, El Sabio, fue el primero que legisló sobre la prostitución; para la época colonial, Felipe El Hermoso, Carlos II y Carlos IV habían emitido disposiciones relacionadas con la prostitución[12]. La Iglesia, siguiendo a San Agustín y Santo Tomás, toleró la existencia de la prostitución y así, por ejemplo, Fray Alonso de la Veracruz en su obra *Speculum Coniugiorum*, afirmaba que la prostitución "puede ser tolerada por el bien público"[13]. El Estado y la Iglesia reconocieron de esta manera la necesidad de la existencia de prostitutas, pero al mismo tiempo también fueron marginadas y marcadas con el estigma de pecadoras. Se intentó redimirlas con rezos y leyes, y se erigieron para ellas centros de corrección especiales.

Las prostitutas representaban relaciones carnales sin procreación, el ejercicio de una sexualidad necesaria para el "ACA", pero pecadora. Había que sostener "casas de mancebía" como canalización de necesidades terrenales, pero paradójicamente también urgía redimir a las pecadoras. La redención se lograría mediante la penitencia, el trabajo y una vida austera privada de placeres que las condujera

en los recogimientos al arrepentimiento. De esta manera, para la época colonial, ya el Estado y la Iglesia toleraban la fornicación, con pago o sin él, pero no así el discurso que la justificara.

Después, hacia la primera mitad del siglo XIX habían desaparecido los recogimientos como centros de redención para las prostitutas[14], y no hay indicio de ley o reglamento alguno. Tampoco existe ningún centro especial para su congregación ni atención médica especial.

En 1865 el Mariscal Bazaine propugnó que se estableciera un reglamento para la prostitución, con el objeto de "cuidar la salud de los soldados del Emperador", y así en el porfiriato se encontraron varios documentos que revelan ciertas realidades de la prostitución en la ciudad de México, así como los esfuerzos y reacciones del Estado frente a ella. Veamos:

El 27 de mayo de 1877, Rosa García fue enviada al cárcel por ser prostituta prófuga y no haber satisfecho sus cuotas obligatorias al Estado. Dentro de la prisión, Rosa solicitó al Gobierno del Distrito Federal el permiso para sus separación del ejercicio de la prostitución, ofreciendo dar la fianza requerida; fue llevada a la oficina de la Inspección de Sanidad para que le hicieran un reconocimiento médico forzoso, a lo que ella se opuso en virtud de su solicitud para separarse del ejercicio de la prostitución. El permiso se le negó por adeudar veinte pesos de cuotas al Estado; por esta razón, y por su resistencia a sujetarse al examen médico, fue devuelta a la prisión.

Como parte de la ideología en tormo a la sexualidad y al pensamiento sobre la dicotomía salud/enfermedad, higiene/suciedad, en el siglo XIX surgió y tuvo su auge "el anticontagismo" como pensamiento colectivo que pretendía luchar contra lo antihigiénico y el contagio de las enfermedades, en este caso las venéreas, y en particular la sífilis[15].

Se orientaron acciones y esfuerzos médicos, políticos, sociales y jurídicos en contra de "la suciedad" generadora de contagio, y para el caso de la sexualidad y sífilis[16] se acusó a la prostituta de difundirla, a la mujer sucia, a la mujer pública.

Un documento encontrado en el Archivo Histórico de la Secretaría de Salud ilustra brevemente parte del discurso que, en relación con la prostitución, la suciedad y la sífilis, se tenía en México para fines del siglo XIX; se trata de la solicitud de un dentista que solicitaba trabajo en la Inspección de Sanidad de la ciudad de México con la intención de:

> Vigilar eficazmente las enfermendades de la boca de las prostitutas, bajo el punto de vista venéreo sifilíticas, pues es bien sabido que la boca es un vehículo facilísimo para propagar el contagio, y es bien sabido que esta clase de gente abandonan por completo su boca y sus dientes, acumulando cantidades de microbios y microorganismos propagando el escorbuto y otras muchas enfermedades hasta de carácter grave; a fin de evitar los males que dejo señalados, convendría que se obligara a todas esas mujeres a que se les hiciera también un examen de su boca y dientes...[17]

Por su parte, el ganador de un premio otorgado por la Academia Nacional de Medicina en 1888 a la mejor propuesta de reglamento para la prostitución en México, opinaba de las prostitutas:

> La generalidad son desaseadas, incultas, y si cada una de estas ha de convertirse en foco de infección sifilítica, muy pronto se palparán funestos e irremediables resultados (...) así, cualquier reglamento aun cuando fuere defectuoso, debe preferirse a la libertad sin trabas de la prostitución pública.[18]

Y así apareció paulatinamente en el discurso dominante de la sociedad mexicana, el concepto prostitución como el sucio mal necesario, urgido de reglamentación y control.

Se iniciaron entonces medidas que pretendían vigilar y reglamentar el ejercicio de la prostitución, dentro del dis-

curso tendiente a detener la propagación de la sífilis. Las primeras realizadas con este sentido, fueron las reglas emitidas por el Mariscal Bazaine, anteriormente mencionadas[19]. Este reglamento creó la oficina de Inspección de Sanidad, –centro administrativo dependiente del Consejo Superior de Salubridad–, encargado de llevar el registro de las prostitutas de los burdeles, de las casas de cita y asignación, y del cobro de los impuestos fijados por el Estado para la autorización del ejercicio de la prostitución. Por estas disposiciones, las mujeres dedicadas al ejercicio de la prostitución quedaban obligadas a ser revisadas médicamente una vez a la semana y a pagar, con la misma frecuencia, un determinada cantidad al Estado por el permiso de realizar su trabajo. Las mujeres encontradas enfermas por los médicos de la Inspección de Sanidad serían remitidas obligatoriamente al Hospital de San Juan de Dios, dedicado exclusivamente a meretrices, donde permanecerían forzosamente hasta curarse.

Posteriormente se dieron varias modificaciones a este reglamento, tratando de ampliar el control del Estado: una en 1871, que autorizaba al Gobierno a encarcelar a las prostitutas que no pagaran su cuota[20], otra en 1872; y en 1879 se expidió un nuevo reglamento para sustituir al del segundo Imperio, pero que retomaba las mismas obligaciones onerosas y humillantes para las mujeres.

En 1882 el Consejo Superior de Salubridad presentó a la Secretaría de Gobernación un proyecto de ley "para combatir enfermedades infecciosas y contagiosas"[21]. En 1888 la Academia Nacional de Medicina convocó a un concurso para el estudio de la reglamentación de la prostitución en México[22], y en 1891 y 1894 se modificó parcialmente el código sanitario, siempre dentro de un férreo reglamentarismo para la prostitución.

En 1898 el Gobernador del Distrito Federal, Licenciado Rafael Rebollar, expidió un nuevo reglamento de sanidad donde:

– Se obligaba a las mujeres dedicadas a la prostitución a someterse a la inspección de la Policía de Sanidad y al examen médico semanal, en caso de falta, se les impondría 3 días de arresto.

– Se forzaba a las prostitutas a registrarse y obtener cinco tarjetas con su fotografía para diversas dependencias gubernamentales, con el objeto de facilitar su identificación y control.

– Se dividía a las mujeres según su forma de vida en aisladas o de comunidad, y a todas, según su juventud, edad y atractivo, se las catalogaba en cuatro clases diferentes cargas impositivas, a saber:

Aisladas de 1a. clase	...$3.00
Aisladas de 2a. clase	...$2.00
Aisladas de 3a. clase	...$1.00
Aisladas de ínfima clase	...$0.50
Comunidad de 1a. clase	...$3.00
Comunidad de 2a. clase	...$1.50
Comunidad de 3a. clase	...$1.00

– Se exigía que las mujeres presentaran su libreta de tolerancia cuando les fuera requerida, vistieran con "decencia", se abstuvieran de permanecer en puertas y balcones de burdeles y saludar a señores acompañados de señoras o niños.

– Se prohibía a las meretrices vivir a menos de cincuenta metros de los establecimientos de educación y de culto, y visitar a familias "honradas".

El reglamento establecía además tres tipos de casas de prostitución: burdeles, donde vivían las mujeres; casas de asignación, donde sólo asistían a ejercer su trabajo; y casas de citas donde podían concurrir mujeres que no especulaban con la prostitución; todas con cuotas definidas

según su categoría, disimuladas y sin señales externas que indicaran su actividad, y con la prohibición de aceptar juegos de azar, alcohol, escándalos y mujeres no registradas o "insometidas", so pena de encarcelamiento y multas. Curioso resulta observar que, además, en los burdeles las matronas y empleadas domésticas menores de 35 años tendrían la obligación de inscribirse en la Inspección de Sanidad y, al ser consideradas prostitutas, someterse a las obligaciones que a éstas se imponían.

Las nuevas reglas establecieron además un cuerpo de policía especial para vigilar constantemente las casas de prostitución, cuidar de que se respetaran las disposiciones y castigar a las infractoras[23].

Para 1900 ya se había creado un reglamento interior de la Oficina de Inspección de Sanidad, en el que se especificaba detalladamente las obligaciones de los inspectores de Sanidad. En estas disposiciones se recomendaba a los inspectores conocer a todas las meretrices así como sus domicilios, y se les obligaba a vigilarlas para evitar desorden y escándalos. Esta fue la última modificación a las reglas para el ejercicio de la prostitución en el periodo porfiriano.

Así, en suma, puede considerarse que el México porfiriano era el escenario de un reglamentarismo para la prostitución, que podemos calificar de férreo, inflexible y transgresor de los más elementales derechos de la mujer. Y el reglamentarismo como registro de meretrices obligadas a revisión médica, nacía en el siglo XIX, como la expresión más brutal de los prejuicios sobre el comportamiento de la mujer.

El humanismo de la Epoca Colonial había intentado controlar a las prostitutas y redimirlas; el positivismo, controlarlas y marcarlas.

El reglamentarismo

La libreta y el registro médico se iniciaron como símbolos que señalarían a las mujeres como "distintas", públicas, y el Hospital de San Juan de Dios y los burdeles se convirtieron en sus encierros. Una queja de la matrona Francisca Ramírez, dueña del burdel No. 67 de la Calle de Ortega #23, con fecha de agosto de 1873, puede dar una idea de la vida de esas mujeres; Doña Francisca se quejó al Gobernador del Distrito Federal porque una de las prostitutas de su burdel había salido a curarse al Hospital de San Juan de Dios, y de ahí se había fugado "abusando de dicho permiso y abandonando la curación a que estaba sujeta andando en la ciudad ejerciendo la prostitución clandestina", a lo que el Gobernador respondió, ordenando "la aprehensión de dicha prostituta remitiéndola al hospital de sifilíticos a disposición para aplicarle a su salida la pena que designara el Reglamento"[24]. Es decir, las mujeres enfermas requerían de "permiso" para salir del burdel, y el Estado se convertía así en cómplice de lenocinio al imponer su regreso.

Es cierto que en Europa los burdeles ya habían dependido del Estado desde el siglo XV, y burdeles de Dijon, Lyon, Mácon, Romans, Avignon y Tarascon[25] dependían de la municipalidad. También existen antecedentes del establecimiento de reglas emitidas por el Estado desde el siglo XIII, pero un exigencia monetaria tan férrea y directa por parte del Estado, una persecusión tan intensa de mujeres que ejercian su trabajo fuera del control de las alcahuetas y el Estado, y una im-

posición durísima de castigos a las mujeres, sólo se había dado una sola vez en Valencia, a principios del siglo XIV, bajo el Rey Arlot. A este rey, el pueblo y todos los contemporáneos lo apodaron el Rey Bribón, el Rey de las Prostitutas, el Rey Ladrón y de la Pillería[26].

En cuanto al examen médico semanal obligatorio en la oficina de la Inspección de Sanidad, algunos documentos indican que las mujeres se resistían a acudir al reconocimiento médico porque, como señala un informe de la misma Inspección de Sanidad, "algunas conservan alguna moralidad y no desean ser conocidas del público ni de sus compañeras"[27]; por ello, varias mujeres dueñas de burdeles, como la matrona Margarita Ortega, dueña del burdel situado en la Calle de Cerbatana # 4, solicitaron que el examen fuera practicado en las mismas casas de tolerancia, y así se nombró a los "médicos de burdeles". Las mujeres clasificadas como "aisladas", que eran aquéllas que, si bien estaban también registradas, vivían aisladas y ejercían la prostitución por cuenta propia acudiendo al burdel sólo en forma ocasional, solicitaron que también a ellas se les practicara el examen médico en los burdeles.

Si el examen médico fue autorizado en ocasiones a domicilio, no así las curaciones para las enfermedades de las meretrices. Estas sólo se llevaron a cabo en el Hospital de San Juan de Dios, después llamado Hospital Morelos, con la característica particular de que las enfermas permanecían secuestradas dentro de él; por ello, las mujeres con mayores posibilidades económicas siempre solicitaron permiso para curarse en sus casas, concesión que, según la documentación les fue negada sin excepción.

Un informe del Consejo Superior de Salubridad de los años 1872-1873[28] revela que existían en la Ciudad de México 33 burdeles, y que en el primer semestre de 1872 se habían practicado 4,594 reconocimientos médicos, 3,669 el segundo semestre, y 1,914 entre los meses de enero a marzo de 1873.

Una memoria del jefe de la sección sanitaria para el mismo año indica que de estos reconocimientos la mayor parte fueron realizados a mujeres que vivían en comunidad[29].

El examen médico costaba dinero a las prostitutas, y se multaba a la que no se presentara. El informe de 1873 antes mencionado, indica que la Inspección de Sanidad recogía por concepto de multas aproximadamente 500 pesos mensuales. Tras los 3,669 reconocimientos médicos del segundo semestre de 1872, se detectó 95 mujeres enfermas que fueron remitidas al hospital.

Para empeorar la vida de estas mujeres, parece ser que la atención médica en el Hospital de San Juan de Dios no era muy eficiente. Un documento de mayo de 1873[30] expone el problema de Margarita García: Margarita, enferma, había sido internada en el hospital para su curación. Después de cierto tratamiento, fue dada de alta, y trasladada al Asilo de las Arrepentidas. En este lugar cuidarían su convalecencia las hermanas religiosas encargadas de las mujeres que hubieran expresado su deseo de retirarse del trabajo de la prostitución. Margarita siguió enferma en el asilo, y el Consejo Superior de Salubridad, al percatarse de ello, amonestó a los médicos del hospital. El administrador del hospital, iracundo, contestó entonces lo siguiente:

> Pero si como sucede no una vez, que las mujeres como esta aparezcan enfermas después de algun tiempo de separadas de la sala; esto es debido, según he oído decir a algunos médicos del establecimiento, a que no olvidando su vida de corrupción, se practican maniobras ya solas, ya en compañía de otras que hacen que se trasmitan sus males, que les reincidan los que han tenido, o se originen algunos otros. Como usted comprenderá, esto es difícil de evitar, porque la moral, que sería la unica que podría influir en ellas, no la conocen y si se les da a conocer no la quieren comprender... Estos abusos no es fácil extirparlos, pero yo creo que si se vigilase y se castigase con bastante rigor a los que los cometen, podría siquiera corregirse[31].

Como respuesta, el Presidente del Consejo Superior de Salubridad dispuso que en lo sucesivo, las mujeres que resultaren enfermas en el Asilo de Arrepentidas serían puestas a disposición del gobierno con el fin de que se les aplicara la pena correccional.

Es claro entonces que los examenes médicos no impedían el desarrollo de las enfermedades venéreas, que a las meretrices no se las respetaba ni en la enfermedad, y que además las prostitutas quedaban sometidas a una mediocre burocracia.

En el fondo de la respuesta del administrador del hospital, puede observarse también la propensión que la sociedad tenía de aceptación de ciertos enunciados tales como "la vida de corrupción de las prostitutas" y "el desconocimiento de la moral en las meretrices", cuando muchas veces en las formaciones sociales lo importante no es siempre la verdad, sino las perspectivas de verosimilitud. Finalmente, fue terrible que se impusiera castigo a la enfermedad. Este discurso y otros más que pudieron encontrarse[32], indican que el sexo no productor de nueva "generación", así como el autoplacer o la prostitución en sí misma, se consideraban sexualidades patológicas por ilegítimas.

Los discursos y su verosimilitud funcionan como parte del ejercicio de ese poder que el Estado amplió y extendió sobre el sexo para la demarcación, clasificación y especificación de los "anormales". Se vigiló y castigó para organizar la sexualidad dentro del aparato estatal del moralismo sexual.

Dentro del reglamentarismo, el registro de la prostituta y su ausencia, es decir, la clandestinidad, son dos caras de un mismo estigma. La inscripción y la libertad marcan a las mujeres, y su ausencia también; tener registro o carecer de él implica de cualquier manera acoso policiaco.

Así, existen varios documentos que demuestran que para fines del siglo XIX en México, se había creado un

cuerpo policiaco especial para vigilar los posibles centros clandestinos, y que se aprehendía a las mujeres sospechosas de prostitución clandestina o no registrada.

Un informe del segundo semestre de 1877, dice:

> La policía o agentes tienen la obligación de conocer a las mujeres, para su persecución o aprehensión con el fin de no propagar y comunicar las enfermedades venéreas. Es también deber de los agentes cuidar que las mujeres públicas pasen a la inspección a su visita periódica con los médicos.
>
> Debido a que la ciudad no cuenta con una cárcel con un departamento exclusivo para las prostitutas, la Inspección Sanitaria cuenta con un prisión exclusiva para los delitos de las prostitutas. Se aplican allí 24 horas de detención por falta a la visita periódica, por evasión del hospital, por faltas de respeto a los médicos o agentes y también se les aprisiona cuando hallándose enfermas continúan prostituyéndose[33].

La existencia de registro, así como su ausencia, fueron también focos generadores de tensión social, ya que se descubrió a través de los documentos que, en varios casos, las declaraciones y las acusaciones de posibles prostituciones clandestinas eran falsas, y sólo obedecían a criterios o venganzas personales. Una queja dirigida al Secretario del Consejo de Salubridad señala:

> Los vecinos de la casa # 9... nos permitimos llamar a usted la atención respecto a los escándalos y escenas poco edificantes de unas mujeres que habitan en la propia vecindad... si dichas mujeres tienen licencia para ejercer tan repugnante vicio, creemos borran el reglamento que a efecto ha expedido el Gobierno...
>
> A Ud. nos dirigimos en demanda de su poderoso auxilio que se preocupa por la moralidad de todas las clases sociales. No entramos en detalles de la clase de escándalos que producen estas mujeres, bástenos decir a Ud. que cuando están acompañadas de toda clase de hombres hacen gala de su asquerosa inmoralidad. Cuando están solas entre sí, además de proferir a voz en cuello palabras de las más obscenas, describen figuras que la vista aparta avergonzada. Tenemos esposas e hijas, a su alto criterio

> dejamos la razón que nos asiste para suplicar a usted cese el mal que nos causa diariamente y a todas horas las mujeres de que se trata.[34]

Como respuesta se vigiló la casa y se aprehendíó a María Larralde por escandalosa. No se comprobó prostitución. La posible verosimilitud de este discurso para la aceptación colectiva, revela que la prostitución era considerada como falta moral, un asunto meramente moral; que la inmoralidad en este caso no debía hacerse pública, sino ocultarse, y que las mujeres "decentes" no deberían estar en contacto con prostitutas.

De acuerdo con los valores victorianos, la sexualidad sucia, la ilegítima, había que esconderla, tolerarla oculta en el burdel, y si así no fuera, a la cárcel.

De ese modo la vida de las meretrices porfirianas se desenvolvió, entre la prisión del burdel, el enclaustramiento hospitalario, el acoso policiaco y la cárcel.

Reflexión final

La moral victoriana generó para el siglo XIX el establecimiento de varios patrones que encerraron la conducta social y sexual femenina. Se exaltaron los valores virginidad y maternidad como dos vertientes de un único concepto: la mujer asexuada, que fue la expresión de las relaciones de poder en torno al discurso sobre el moralismo sexual[35].

La virginidad, la castidad y la fidelidad conyugal aparecieron ligadas a la honra femenina como dignidad personal,

y estos valores como expresiones de la imposición, para la mujer, de una sexualidad exclusivamente para y dentro del matrimonio.

A la mujer se la definió entonces en función de lo que calificaba el hombre, y la reputación fue la marca que le otorgaba la calidad de ser humano. La virtud de la castidad y el recato se constituyeron en los elementos básicos requeribles en la mujer para la consecución de su supuesta esencia: convertirse en esposa y madre, por lo tanto, merecedora y posible receptora de amor y respeto[36].

Las otras, las prostitutas, fueron aquellas que, el no ceñirse a los patrones de la sexualidad controlada, perdieron su reputación.

La prostituta entonces, dentro de los valores sociales vigentes, apareció como lo cercano a la amoralidad y, como tal, se la redujo al estado de objeto. El objeto podía tomarse, registrarse y desecharse.

Y las necesidades de expansión del poder de los estados del siglo XIX se manifestaron también en un esfuerzo por ejercer mecanismos de poder y control sobre el sexo, y el discurso sobre el moralismo sexual fue una de sus expresiones.

Puesto que el sexo representaba el punto generador de vida, el Estado quiso extender su poder hasta él[37] y lo convirtió en una pieza más del juego político.

Así, el sistema del Reglamentariosmo fue fruto consecuente de las relaciones de poder oculto tras la justificación del control de las enfermedades venéreas, la prevención de la delincuencia y la salvaguarda de la "mujer casta". El Reglamentarismo estigmatizó a las mujeres prostitutas, las encerró en los burdeles y las puso a disposición del público masculino. El Estado recibió beneficios monetarios de la prostitución, de modo que participó también en el lenocinio.

Hoy el Reglamentarismo sigue vigente en algunas zonas en México, en violación a los derechos humanos, como fuente

de chantaje y símbolo de una regla de excepción jurídica y policiaca contra el sexo femenino.

Hoy, un siglo después del porfiriato, todavía se conceptualiza la prostitución en el terreno de lo moral, y aunque no sea considerada legalmente delito, sí lo es en la práctica, pues las mujeres son aprehendidas por supuestas faltas al Reglamento de Policía y Tránsito; no así los clientes.

Hoy, tal vez no se define todavía la palabra prostituta, ya que si se amplía la acepción, muchas seríamos delincuentes, y si se restringe, ¿habrá alguna manera de comprobar la falta?

Notas

[1] Cf. Archivo Histórico de la Secretaría de Salud, Fondo Salubridad Pública, Sección Inspección Antivenérea, sin clasificar. En adelante se encontrará abreviado como AHSS. Este archivo está parcialmente clasificado por lo que en algunos documentos se señala la clasificación y en otros no.

[2] Cf. Henri Gilles, "La Femme Delinquante dans § Histoire du droit" en *Annales de L'Universite des Sciences Sociales de Toulouse*. t XXVII, Toulouse, 1979, *passim*.

[3] Para un acercamiento mayor al problema de "La Naturaleza Femenina" véase la publicación del Tercer Coloquio Nacional de Filosofía, *La Naturaleza Femenina*, México, UNAM, 1985.

[4] Cf. Venera Radkau, *Por la Debilidad de Nuestro Ser Mujeres del Pueblo en la Paz Porfiriana*. México, INAH, CIESAD,1989, pp. 12-27 (Cuadernos de la Casa Chata 168).

[5] Gertrude Himmelfarb. "Las Costumbres como Moral", en *Historias* No. 19, México, INAH, oct.- marzo 1988, p. 24.

[6] Cf. Carmen Ramos, "Señoritas Porfirianas. Mujer e Ideología en el México Progresista 1880-1910", en *Presencia y Transparencia: La Mujer en la Historia de México*, México, El Colegio de México, 1987, p. 159.

[7] Cf. Venera Radkau, *op. cit.*, pp. 28-34.

[8] Cf. Abigail Salomon Godean, "El Bazar de las Piernas", *Historias* No. 17, pp. 6-9.

[9] Cf. Sergio Ortega Noriega, *El Discurso Teológico de Santo Tomás de Aquino sobre el Matrimonio, La Familia y los Comportamientos Sexuales*, México, UNAM, 1981, pp. 7-11.

[10] *Ibid*, pp. 15-18.

[11] Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1959, II vols. p. 383. Véase también, Sergio Ortega, *op. cit.*, p. 18.

[12] Cf. Juan N. Rodríguez de San Miguel, *Pandectas Hispano-Mexicanas*, t III, México, UNAM, 1980, pp. 495-500.

[13] Cf. Sergio Ortega, "Teología novohispana sobre el Matrimonio y comportamientos sexuales 1519-1570", en *De la Santidad a la Perversión o de Porqué no se cumplía al Ley de Dios en la sociedad novohispana*, México, Grijalvo, 1986, p. 37.

[14] Joaquín García Izcazbalceta, *Informe sobre los Estblecimientos de Beneficiencia y Corrección de esta Capital*, México, 1864, p. 29. Señala que en el edificio de las Recogidas se instauró la Casa de Corrección para jóvenes delincuentes.

[15] Cf. Jesús González Ureña, "Sobre la sífilis en México", en *Gaceta Médica de México*, t 4, 2a. Serie, México, agosto 1904, pp. 195-199.

[16] Alain Corbin, "Sexualidad comercial en Francia durante el siglo XIX: Un sistema de imágenes y regulaciones", en *Historias* No. 18, INAH, julio-septiembre 1987, p. 14.

[17] AHSS, Fondo Salubridad Pública, Sección Inspección Antivenérea, legajo 2, exp. 27, f 69.

[18] Cf. Manuel Alfaro, "Reglamentación de la Prostitución", en *Gaceta Médica de México*, México, enero 1890, p. 15.

[19] Se justificó el reglamente alegando la protección de la salud de los soldados del emperador. Véase Leovigildo Figueroa Guerra, *La Prostitución y el Delito de Lenocinio en México y los Artículos 207 y 339 del Código Penal del Distrito y Territorios Federales*, México, Ed. Economía, 1946, p. 78.

[20] Cf. AHSS, *Protomedicato*, sin clasificar, julio 1873.

[21] Cf. Ricardo Franco Guzmán, *La Prostitución,* México, Diana, 1973, p. 80.

[22] El trabajo premiado fue publicado en la *Gaceta Médica de México* los días 1o. de enero, 1o. de febrero, 15 de febrero, 1o. de marzo, 15 de marzo, 15 de abril y 1o. de mayo de 1890.

[23] Cf. Figueroa, *op. cit.*, pp. 19-28 y Franco, *op. cit.*, p. 80.

[24] Cf. AHSS, *Protomedicato*, sin clasificar.

[25] Cf. Jacques Rossiaud, *La Prostitución en el Medievo,* España, Ariel, 1986, pp. 11-20.

[26] Cf. Manuel Carboneres, *La Mancebía de Valencia,* Valencia, Imprenta del Mercantil, 1876, pp. 15-20.

[27] Cf. AHSS, *Protomedicato*, sin clasificar, junio 1873.

[28] Cf. AHSS, *Protomedicato*, sin clasificar.

[29] El autor sin embargo no da cifras exactas, Ver AHSS, *Protomedicato*, sin clasificar.

[30] Cf. AHSS, *Protomedicato*, sin clasificar, mayo de 1873.

[31] Cf. AHSS, *Protomedicato*, sin clasificar.

[32] Por razones de espacio no se pudieron reproducir en este breve trabajo.

[33] AHSS, *Informe* del Segundo Semestre de 1877, Sección científica, sin clasificar.

[34] Cf. AHSS, Fondo Salubridad Pública, Sección Inspección Antivenérea, Legajo 2, exp. 27.

[35] Cf. Michel Foucault, *Historia de la Sexualidad. La Voluntad del Saber,* México, Siglo XXI, pp. 9-21 y 118-119.

[36] Para un mayor análisis de "la honra" y las relaciones matrimoniales en México en el siglo XIX, véase Francois Carner, *Las Mujeres y el Amor en el México del Siglo XIX,* México, 1975, Tesis (Maestría en Historia), El Colegio de México.

[37] Cf. Foucault, *op. cit.*, pp. 163-194.

Bibliografía

Archivo Histórico de la Secretaría de Salud. Fondo Salubridad Pública. Sección Inspección Antivenérea.

Alfaro, Manuel. "Reglamentación de la Prostitución". *Gaceta Médica de México*. México, D.F., 1o. de enero, 1o. de febrero, 15 de febrero, 1o. de marzo, 15 de marzo, 15 de abril y 1o. de mayo de 1890.

Aquino, Tomás de. *Suma Teológica*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1969, Vol. II.

Carner, Francois. *Las Mujeres y el Amor en el México del Siglo XIX a través de sus Novelas (1818-1868)*. México, 1975, Tesis (Maestría en Historia), El Colegio de México.

Corbin, Alain. "Sexualidad Comercial en Francia durante el siglo XIX: Un sistema de imágenes y regulaciones". En Revista *Historias* No. 18. México, INAH, julio sept. 1987.

Carboneres, Manuel. *La Mancebia de Valencia. Apuntes para la historia de la Prostitución desde Principios de Siglo XIV hasta poco antes de la Abolición de los Fueros*. Valencia, Imprenta de el Mercantil, 1876.

Figueroa Guerra, Leovigildo. *La Prostitución y el Delito de Lenocinio en México y los Artículos 207 y 339 del Código Penal del Distrito y Territorios Federales*, México, Ed. Economía, (s.a.)

Foucault, Michel. *Historia y Sexualidad. Voluntad de Saber*. México, Siglo XIX, 1977.

Franco Guzmán, Ricardo. *La Prostitución*, México, Diana, 1973.

Gómezjara, Francisco y Estanislao Barrera. *Sociología de la Prostitución*. México, Fontamara, 1988.

González Ureña, Jesús. "Sobre la sífilis en México" en *Gaceta Médica de México*, t 4, 2a. serie, agosto 1904.

Hierro Graciela *et al*. *La Naturaleza Femenina*. Tercer Coloquio Nacional de Filosofía. México, UNAM, 1985.

Himmelfarb, Gertrude. "Las Costumbres como moral", en Revista *Historias* No. 19. México, INAH, oct-mar 1988.

Ortega Noriega, Sergio. *El Discurso Teológico de Santo Tomás de Aquino sobre el Matrimonio, La familia y los Comportamientos Sexuales*. México, UNAM, 1981.

Ortega Noriega, Sergio. "Teología Novohispana sobre el Matrimonio y Comportamientos Sexuales 1519-1570" en *De la Santidad a la Perversión o de Porqué no se cumplía la Ley de Dios en la Sociedad Novohispana*. México, Grijalvo, 1986.

Radkau, Verena. *Por la Debilidad de Nuestro Sexo. Mujeres del Pueblo en la Paz Porfiriana*. México, INAH-CIESAS, 1989 (Cuadernos de la Casa Chata 168).

Ramos Escandón, Carmen. "Señoritas Porfirianas: Mujer e Ideología en el México Progresista 1880-1910". En *Presencia y Transparencia: La Mujer en la Historia de México*. México, El Colegio de México, 1987.

Rosenzweig Fernando. "El desarrollo económico de 1877 a 1911" en *El Trimestre Económico*, México, F.C.E., julio-septiembre 1965.

Rossiaud, Jacques. *La Prostitución en el Medievo*. Prol. de Georges Duby. España, Ariel, 1986.

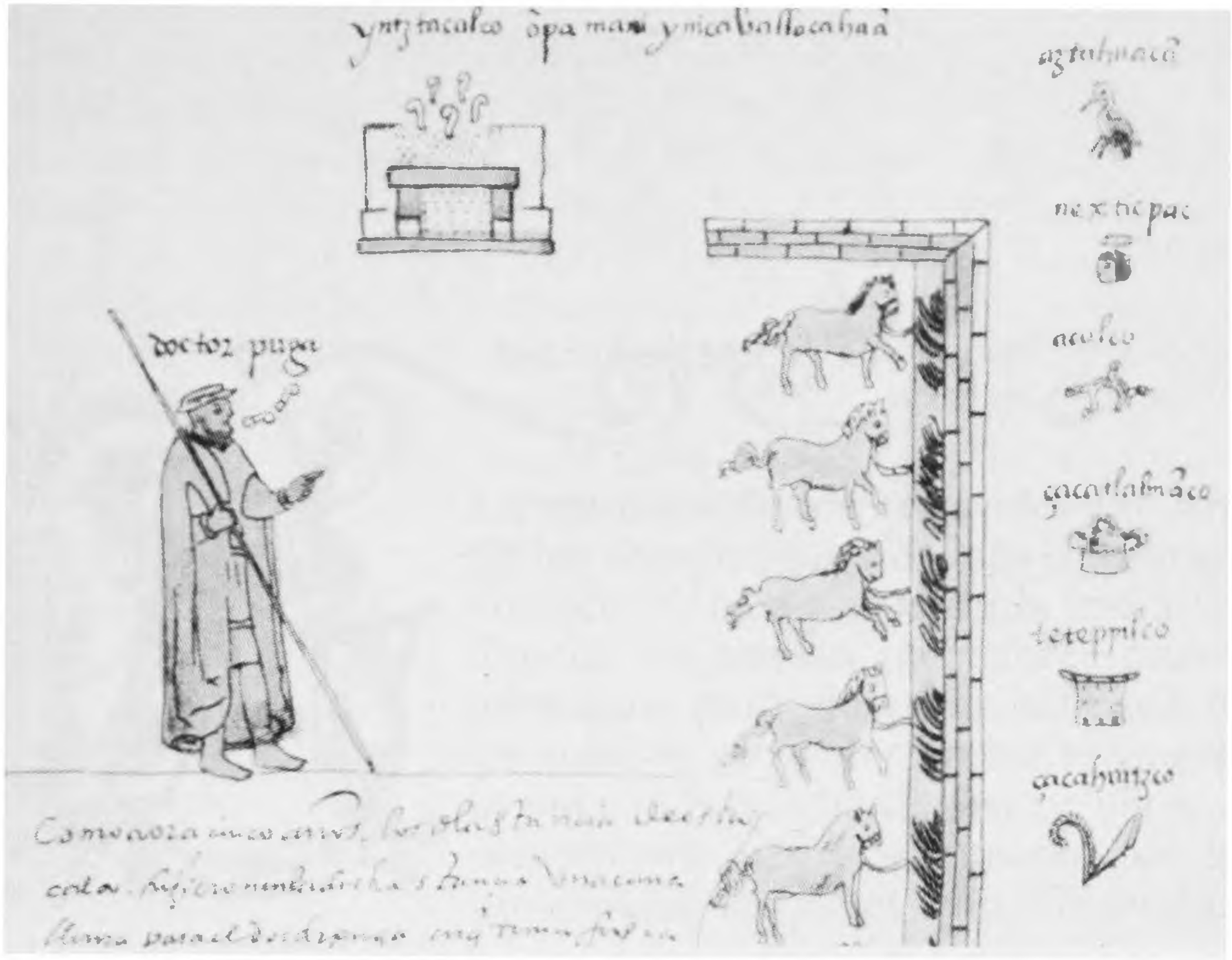
Rodriguez San Miguel, Juan. *Pandectas Hispano Mexicanas*. México, UNAM, 1980.

Terres, Elodia. *La Ciudad de México, Origen y Desarrollo*. México, Porrúa, 1977.

Valadés, José. *Historia General de la Revolución Mexicana 1910, el Centenario de Independencia*. México, SEP/Gernika, 1985.

Hemerografía

"La Emancipación de la Mujer". *El Monitor Republicano*. México, D.F., 18 de enero de 1880.
"Los Mercados de la Ciudad". *El Universal*. México, D.F., 10 de abril de 1892.
"¡El Progreso!". *El Universal*. México, D.F., 21 de diciembre de 1882.



La expulsión de los españoles de Sonora, 1828-1834

Saúl Jerónimo Romero

Introducción

La expulsión de los españoles fue uno de los acontecimientos más significativos ocurridos a partir de la independencia. Su análisis me parece muy a propósito para descifrar muchos de los sucesos ocurridos en los inicios de la vida independiente; entre ellos, el complicado juego de intereses de las principales facciones que disputaban el poder en esos años y la incorporación de México a la modernidad.

Sin duda, la asunción de un espíritu moderno tuvo mucho que ver con la actitud que se tomó hacia las leyes que se fueron dictando en los primeros años de la vida nacional. En ocasiones, la disyuntiva para estos nuevos mexicanos debió ser elegir entre modernidad o intolerancia; sin embargo, creo que no hubo respuestas unánimes; en cada región, se respondió de manera diferente a esta disyuntiva.

La respuesta que se dio en cada Estado, explica con mucho, la visión que se tenía en esas regiones de los problemas más álgidos que enfrentaba la República y también de los me-

dios que consideraban más adecuados para resolverlos, la intolerancia del viejo régimen o la modernidad decimonónica fueron aplicándose de acuerdo a circunstancias regionales específicas.

En este breve ensayo me ocuparé de la forma y circunstancias en que se aplicaron estas leyes generales en el contexto regional sonorense. Parto de la idea general, de que en cada región se actuó de acuerdo a la formación socioeconómica dominante, por lo que se defendió o expulsó a los españoles radicados en sus respectivos territorios de acuerdo a motivos totalmente locales, con lo que asumo la hipótesis de que no había un sentimiento xenófobo generalizado.

En el caso específico de Sonora, se nota que no existía una voluntad política dominate que abogara por la aplicación de las leyes de expulsión. Tal situación se debe, según mi opinión, a que los habitantes del Estado no estaban involucrados en los conflictos que entre criollos y peninsulares se vivían en otras partes del país, pues ahí ambos grupos formaban una sola oligarquía y además, el grupo más poderoso era el de los criollos. En este sentido, varias investigaciones hechas recientemente sobre las élites latinoamericanas se han demostrado que la tan mencionada oposición entre criollos y españoles es bastante ficticia y circunstancial; pues, por ejemplo, en Perú, Bahía y Chile los intereses de ambos grupos estaban sumamente entrelazados.

Brading, por su parte, opina, que el caso de la Nueva España fue diferente porque aquí si se conservó la diferencia de actividades entre criollos y españoles, los primeros perdieron dinero en las actividades agropecuarias y los segundos ganaron en la minería.[1] En contraposición a esta opinión Doris Ladd dice que en Guanajuato el antagonismo entre peninsulares y criollos era ajeno a las élites.[2] Por mi parte considero que, en algunas regiones del país efectivamente había una comunión de intereses importante, por ejemplo en Sonora creo también así sucedía.

Es decir que sus puntos de vista e intereses coincidían, por lo general, sus confrontaciones eran más bien mercantiles que políticas y las de índole política no se encubrían como problema racial; lo que desde mi punto de vista significa que se trata de una región en donde la nueva realidad se asumió con un espíritu más liberal, menos intolerante y autoritario. Asimismo deseo exponer a través de estas líneas cómo fue posible que una oligarquía local formada por criollos y españoles logró mantenerse en la proceso económico y político de la región, no obstante las leyes de expulsión; lo que necesariamente me lleva a contradecir la tesis de Jesús Reyes Heroles, quien en su análisis sobre los efectos de las leyes de expulsión apuntó:

> Las acciones políticas deben de medirse por su significado, por su efecto, y desde este ángulo la expulsión quebrantó el núcleo, la simiente de lo que tendría que ser una oligarquía. La expulsión iba acompañada por vehementes prédicas igualitarias que herían mortalmente la tesis de una potencial oligarquía, el núcleo de ésta estaba evidentemente constituido por los españoles. Por consiguiente, puede aventurarse que la expulsión fue factor, que en otros actos subsecuentes en el mismo sentido, logró que en el país no se formase una oligarquía tradicional.[3]

Considero que en Sonora la expulsión de los españoles no afectó la formación de la oligarquía local, por las siguientes razones: en primer lugar, porque las familias que tenían el poder económico en la región eran fundamentalmente criollas, descendientes de españoles que habían llegado desde fines del siglo XVII o en la última oleada de inmigrantes españoles que arribaron a la zona en el siglo XVIII, por lo que los españoles que había en Sonora eran una minoría. Así que en el Estado había una oligarquía, pero criolla que no sufrió menoscabo alguno en su poder.

En segundo lugar, los criollos sonorenses no necesitaban disputar el poder a los españoles, pues hacía tiempo que lo tenían en sus manos, además de existir una importante

comunidad de intereses, así como fuertes lazos familiares. En este sentido conviene citar a familias como la de los Almada, Elías González, Arvizu, etc., cuyos fundadores llegaron a fines del siglo XVIII y durante toda la primera mitad de la centuria pasada se repartieron los puestos públicos más importantes y también dirigían los negocios más significativos del Estado.

También me parece, que el gobierno estatal se vio en la necesidad de participar en los acontecimientos que sucedían en el país, por lo que no tuvo más remedio que implantar las leyes de expulsión, pero en su aplicación no procedió indiscriminadamente, por el contrario se encontraron múltiples formas para evadirlas, en especial se trató de defender a los españoles con intereses arraigados en la región.

En torno a la historiografía sobre la expulsión, se ha descrito fundamentalmente la situación que generó el destierro de los peninsulares en el centro del país y se ha puesto especial énfasis en explicar las causas y efectos políticos de este conflicto entre españoles y mexicanos. Sin embargo se han hecho sólo generalizaciones respecto a los efectos que en la vida económica y social de la regiones tuvieron esas leyes.

Los textos clásicos de Harold Sims: *La expulsión de los españoles de México, (1821-1828) y Descolonización en México. El conflicto entre mexicanos y españoles (1821-1831)*[4] tratan sobre la expulsión de los españoles, pero la mayor parte de la información utilizada se refiere a los estados del centro del país y el resto sólo de describen de manera general, ello se debe, creo yo, a la documentación consultada, principalmente los documentos del Archivo General de la Nación y de Relaciones Exteriores, que si bien permiten obtener una perspectiva global, poco o nada dicen de la especificidad del conflicto en las regiones.

El acercamiento más regional que ha hecho Sims, es el referido a la expulsión de los españoles de Durango[5] y los datos que aporta sobre su expulsión de Chihuahua, por lo que se aprecia un notable vacío en el caso de los efectos

de estas leyes en casi todo el norte y seguramente también lo habrá en el caso de los estados del Sur. Por ejemplo, en las cifras que presenta Sims de personas desterradas en el noroeste, reúne los datos de Sonora y Sinaloa, seguramente porque en esos años ambas formaban el Estado de Occidente.[6]

La documentación que utilizo en este trabajo procede de un voluminoso expediente, que sobre la expulsión de los españoles consulté en el *Archivo Histórico del Gobierno del Estado de Sonora*[7]. Material sumamente interesante, con el que se puede analizar cómo asumió la sociedad sonorense de la época el conflicto entre mexicanos y españoles.

Particularidades de la expulsión de españoles en Sonora

Harold Sims, señala que las causas más relevantes para que se creara un clima antiespañol en México, se debieron, entre otras a: la mayoría que obtuvieron los republicanos a la caída de Iturbide; al continuo bombardeo a que sometieron los españoles el puerto de Veracruz, desde septiembre de 1823 hasta noviembre de 1824; al desconocimiento que se hizo en la Constitución de 1824 de los Tratados de Córdoba y del Plan de Iguala, desentendimiento que dejaba a los españoles en calidad de extranjeros; las rebeliones populares que pedían la salida de los peninsulares, especialmente la del brigadier José María Lobato, en la ciudad de México en 1824; el fortalecimiento de los yorkinos en los estados, quienes solicitaron sacar a los españoles por el peligro que representaban las tropas españolas en San Juan de Ulúa;

la insurrección del padre Arenas, en 1827, que exagerada por Gómez Pedraza sirvió para exaltar aún más los ánimos y finalmente, que Guadalupe Victoria no asumió una posición firme en el conflicto, lo que dio manga ancha a los radicales.[8]

En Sonora podemos afirmar que ninguna de estas razones influyó determinadamente, la mayoría de los sucesos señalados acontecieron lejos del Estado; tanto geográfica como políticamente, pues la situación de los peninsulares radicados en esta zona era muy diferente a la de otros estados.

Otras particularidades que podemos señalar son las siguientes: varios de los funcionarios españoles que quedaban en la región después de la independencia, seguían manteniendo sus empleos en la administración pública, pero en puestos secundarios, esto no obstante la ley que prohibía a los españoles ocupar cargos públicos. La lejanía con los centros en donde los iberos eran un sector fundamental de la economía y la política, como Puebla, Veracruz o la ciudad de México les marcaba límites a sus aspiraciones por disputar el poder.

Además que varios de los pocos españoles residentes en la región estaban casados con mujeres sonorenses, por lo que su estabilidad familiar y económica dependía, en gran medida, de que las cosas siguieran como estaban. Los criollos de la oligarquía local tampoco deseaban crearse problemas, puesto que los españoles que tenían ingresos fuertes eran piedras angulares de muchos de sus negocios.

Insurrecciones populares contra ellos nunca se dieron, hubo un intento de levantamiento popular en el Pitic, pero éste ocurrió después de promulgada la ley de expulsión y había bandos en favor y en contra, con lo que el asunto adquirió otro matiz. El informe que consignó estos hechos, desafortunadamente, no es muy detallado respecto a las causas que lo originaron, ni tampoco abunda sobre las características que tuvo, y de momento parece que sólo fue un rumor. Cito:

> Hace cuatro o cinco días se dejó traslucir en este lugar cierto rumor que tendía a alterar el orden y pública tranquilidad; ya con el pretexto de pedir expulsión de españoles, y ya con el de defensa para estos ligados con la plebe, apoyándose aquellos según se ha percibido que habiendo llegado aquel decreto sea seguido por los Alcaldes de esta Villa.[9]

La respuesta del Ayuntamiento fue la represión y la captura del que se dijo era el principal instigador, un tal Justo Aguirre (a) El Mareño a quien inmediatamente se le formó juicio. Asimismo se tomaron medidas que se llamaron "salvadoras" poniéndose el ayuntamiento:

> de acuerdo con el Comandante Militar de la zona D. Francisco Villaescusa por lo que al el corresponde, se puso por parte del citado cuerpo sobre las armas inmediatamente la fuerza cívica local que componen las dos compañías que únicamente están instaladas, doblandose la vigilancia por ambos cuerpos y lograndose por este medio que hasta la presente, no haya habido rompimiento alguno.[10]

Se acompañaron estas "medidas salvadoras" con el lanzamiento de una proclama, en la que se alertaba a los habitantes del Pitic sobre los agitadores, a quienes curiosamente no se les atribuyó filiación política precisa y sólo se les llamaba "genios del mal". Cito a continuación un fragmento:

> Pitiqueños tres o cuatro díscolos que por desgracia se hayan en esta sociedad, quieren trastornar el orden en que vivís, y que tantas veces habéis tratado de conservar, aun en situaciones que amenazan vuestro reposo. Si estos genios del mal, cualquiera que sean sus fines que se propongan en sus perversas imaginaciones, nada podrán conseguir. Este ayuntamiento se promete a vosotros que no daréis oído a las palabras seductivas con que ellos quieran ganar y comprometeros a seguir empresas que por ser contra el espíritu de las leyes, no podrían prevalecer, sino pocos momentos.(...)[11]

Es notoria la preocupación por identificar la revuelta con la pérdida del orden existente y el llamado a no escuchar otras voces que no fueran las de las autoridades locales. También

se trata de evitar que la sociedad civil tome en sus manos el asunto. La oligarquía criolla resolvía sus problemas de manera interna. Incluso en la exposición de motivos que presentó el municipio de Arizpe pidiendo al Congreso del Estado se adoptase la ley de expulsión se dice que esta ley debe tomarse preventivamente, para evitar que los ibéricos expulsos de otros estados se reunieran en Sonora.

Cabe mencionar que en el Estado la ley se adoptó después de que se había promulgado la respectiva ley federal, y no como sucedió en otros, donde las legislaturas locales asumieron la responsabilidad de dictar sus propias leyes de expulsión. Es decir que, mientras en Jalisco, el Estado de México, Michoacán, Guanajuato, Tamaulipas, Oaxaca, Coahuila y Texas, Veracruz, San Luis Potosí, Zacatecas, Puebla, Querétaro y Durango emitieron leyes particulares de expulsión con lo que presionaron al Ejecutivo para que emitiera una ley general de expulsión.[12] En Sonora la discusión en torno al problema se dio un mes después de promulgada la ley federal.

En un proyecto de ley presentado por el Ayuntamiento de Arizpe ante el Congreso Estatal el 23 de enero de 1828 es interesante observar las razones que se exponen para expulsar a los españoles, cabe destacar que ninguna es de orden local; por ejemplo, citan los acontecimientos de Juchi, Zacapoaxtla, la revuelta del padre Arenas y las tramas urdidas por los "Negretes, Echevarri, Arenas, Seguras y otros y reconoce:

> Es verdad que el Estado de Occidente aun no ha sufrido los padecimientos de los demás de la república, pero estos persuadidos de que no pueden ser felices mientras se hallen diseminados por sus pueblos los españoles alterando el buen orden han dictado su expulsión, más como en el nuestro aun no se ha dado esa medida salvadora, pueden agolparse en él todos los expulsos de los limítrofes y sorprender a sus habitantes, por lo que es de absoluta necesidad precaver esos males.[13]

Después de la exposición de motivos se presentó una propuesta de reglamento que proponía exceptuar a los españoles que demostraran tener más de 30,000 pesos en bienes raíces, es decir a los terratenientes, además proponían que cuando España reconociera la independencia cesarían los efectos de la ley; lo que índica que su propuesta de expulsión era preventiva, transitoria y selectiva, por lo que podemos afirmar que no se trataba de una sentimiento de hispanofobia sino de circunstancias políticas que obligaban a expulsar a los españoles. También creo que se dictó como una forma de acatar la resolución presidencial y por respeto al artículo 1o. de las instrucciones que el presidente Victoria hizo acompañar a la ley del 20 de diciembre de 1827, que disponía:

> Los gobiernos de los estados dispondrán que salgan de su territorio todos los españoles de que hablan los artículos 1, 3, 5, y 6 del presente decreto y que no se hallen en algunos de los casos de excepción de los artículos 2, 4, 5, y 7 en el término que los mismos gobiernos tuvieren a bien señalar a cada individuo, dentro de un mes contado desde el día de la publicación del expresado decreto en cada estado...[14]

Jerarquización de los expulsos

Así Sonora entró en la dinámica de la expulsión emitiendo su respectiva ley, el 15 de febrero de 1828, siendo gobernador José María Gaxiola.[15] Inmediatamente se pusieron manos a la obra y se procedió a notificar a los españoles que vivían en los pueblos que se presentaran ante los alcaldes o los

ayuntamientos para que se determinara su situación con respecto a la ley.

En la mayoría de las jurisdicciones se reportaron unos cuantos, siendo los departamentos de Arizpe y Ures, donde más había 26 y 19 respectivamente. El cuadro siguiente muestra los distritos en donde había españoles:

Distrito	Españoles
Altar	3
Arizpe	26
Hermosillo	5
Moctezuma	1
Ures	19
Total	54

Fuente: A.H.G.E.S. Ramo: *Expulsión de los españoles*, Caja 322, Tomo 1064 y Francisco R. Almada Diccionario, *op. cit.*, p. 232-234.

La forma en que se llevó a cabo la expulsión fue diferenciada y se tuvo que atender problemas distintos por cada sector. Las ocupaciones de los españoles residentes en Sonora eran esencialmente las siguientes: mineros, ganaderos, artesanos, comerciantes, agricultores, profesionistas, había algunos franciscanos que atendían las misiones de la Pimería Alta y Baja y unos cuantos vagos.

Los españoles pertenecientes a la oligarquía iniciaron la emigración antes de que fueran afectados por las leyes de expulsión. Tal fue el caso de Juan Gándara,[16] fundador de la familia de ese apellido, quien solicitó pasaporte para salir del país, a pesar de que ya había sido llamado a jurar las leyes de la República en Ures.

El destino de estas personas era hacia Chile, Colombia, Panamá y Perú, en donde obtenían carta de ciudadanía y nuevo pasaporte para regresar a México. En esa situación encontramos a varios comerciantes, como Mateo Uruchurtu que presentó pasaporte de Chile, Francisco Ramírez con ciudadanía del Perú; Antonio María Ercilla, con carta de ciudadano de Colombia, Marcos Cordero, con carta de ciudadano de Chile y recomendado del Supremo Gobierno; Joaquín Loustaunau[17] con carta de ciudadano de Chile.[18] Los expulsos de Arizpe se fueron mayoritariamente a Estados Unidos.[19]

Los que encontraban trabas para entrar al país a pesar de su nueva ciudadanía, generalmente conseguían que se les considerara como parte de la tripulación de los barcos en los que llegaban, por lo que tenían derecho a residir en los puertos, en donde desempeñaban actividades comerciales. Algunos nombres de comerciantes que por la situación se vuelven porteños, son el ya citado Mateo Uruchurtu; Juan García Arabi que sin documentación alguna "recide en el puerto, y hace el comercio de cabotaje en un buque de capitán",[20] es evidente que no les iba mal, pues gran parte de la actividad comercial regional se desarrollaba en Guaymas.[21]

En trámites iban y venían los meses, pues algunos que ya se encontraban en el puerto manifestaban estar enfermos y que por tanto no podían salir, a varios incluso se les permitió internarse hasta Hermosillo. Hasta que finalmente conseguían que se les incluyera en las listas de exceptuados y regresaban a seguir sus negocios.[22]

Un caso interesante es del minero Vicente Leal, quien fue expulsado con la ley de 20 de marzo de 1829, se radicó en Nuevo México; en agosto de 1831 ya se encontraba de nuevo en la municipio de Altar, las autoridades residentes en Alamos se enteraron y, pidieron se les enviara inmediatamente para su expulsión vía Guaymas. La respuesta que dio el alcalde de Altar fue, que Leal estaba enfermo y esperando que llegara

su pasaporte por lo que no lo mandaba. Efectivamente el 31 de julio de 1831 llegó la autorización para legalizar su permanencia.[23]

El caso es relevante; primero, porque nunca salió del país, a pesar de no tener documento alguno que lo respaldara; segundo, porque las autoridades del lugar dieron por buena su palabra, sin mayor averiguación y tercero, porque en la contestación que mandó el presidente municipal de Altar, se desacataba la orden del gobernador, en consideración, creo yo, a que Leal era un importante inversionista, como se ve más adelante.

Estos expulsos como puede constatarse no se intimidaron ante las disposiciones legales, tenían recursos para evadirlas, además evidentemente contaban con el apoyo de las autoridades locales. Un ejemplo tangible es el siguiente: al día siguiente de habérsele proporcionado a Leal su documentación, o sea el 1o. de agosto de 1831, inició una querella ante el Ayuntamiento de Altar, solicitando a las autoridades:

> ... prevenir a los indígenas del Pitiquito, hagan nueva elección en otras (personas) que ni sean peones y puedan obtener estos empleos pues aunque mi cuadrilla se compone de los indígenas del pueblo de Pitiquito, del de Caborca y de Bisani en el de Pitiquito se hallan otras varios libres que pueden desempeñar los empleos que recayeron en mis peones, que a mas de tener la nulidad de ser peones sirvientes es pública su incapacidad para tales destinos..[24].

También exponía, que había hecho muchos adelantos a los trabajadores y que aceptar que se le fueran, era ir contra los intereses del país y los suyos. Se le contestó con un oficio, en el que se le otorgaba la razón, pero se le informó que de momento no se podía aceptar su petición para que los dos indígenas recientemente elegidos, el uno barretero y el otro tanatero, regresaran a su cuadrilla, dada la situación política del momento. Sin embargo el gobierno del Estado se comprometía a pagar lo que debieran los peones a Leal.[25]

Los profesionistas como Pedro de la Serna y Francisco Xavier Redondo, firmaron documentos jurando su fidelidad a las leyes. Además de que sus especialidades, minero el primero y encargado de alcabalas el segundo, les valieron elogios por parte de las autoridades de sus respectivas jurisdicciones y a pesar de haber pasado el mal momento de haber sido enviados a Guaymas, finalmente recibieron su documentación en regla.[26]

Los frailes, por su parte, fueron de los grupos que más problemas tuvieron, pero la mayoría demostraron ser residentes en la región con cuando menos quince años, ser mayores de sesenta años y por tanto, estar exentos.

Sin embargo, en las diferentes leyes de expulsión promulgadas de 1827 a 1833 se insistía particularmente en su destierro, en cada ocasión tuvieron que presentar su documentación. Fray Faustino García, quien tuvo que presentarse cada que la ley se refrendaba, escribió en 1833 una angustiante carta, preguntando si otra vez tenía que mostrar su documentación.

Este continuo asedio se hacía seguramente porque en otras partes del país el clero si constituía una fuerza política importante, generalmente ligada a los conservadores; pero en ésta región el clero cumplía importantes funciones sociales y políticas, sin tener grandes propiedades, ni influencia económica como sucedía en otros estados del país. Los clérigos que tenían propiedades, las tenían a título personal y no como parte de la institución.

Después de la expulsión de los jesuitas no hubo ningún grupo religioso, que llegara a tener los amplios poderes que tuvieron los expulsos. Por ejemplo, en el caso de las temporalidades, riqueza susceptible de ser apropiada por el clero, se le consideró como parte de los bienes de los pueblos, fuera de la jurisdicción eclesiástica.

No obstante, el constante hostigamiento a que sometieron a los frailes, las autoridades tuvieron mucho cuidado de no

violentar su expulsión, en las primeras disposiciones que se dieron para su erradicación se avisó al Comandante General que:

> se pusiera en marcha para el río de San Ignacio... Luego que se halle en aquel puesto observar la realidad de todos los acontecimientos y de cualquiera modo expediciones sobre los pueblos de la Pimería Alta muy particularmente en Caborca, San Xavier, Tubutama y Oquitoa haciendo lo mismo en todos los demás puntos contiguos a ese presidio en donde se hallan arranchadas, su objeto ser hacerles enterarse de las disposiciones del gobierno a quien deben reconocer y respetar demostrándoles que en caso de sublevaciones serán castigados conforme a las leyes, pues que la patria tiene mucho poder para hacerse respetar.[27]

En casi todos los ayuntamientos en donde había frailes los munícipes abogaron por ellos, o se notificaba que no podían salir de sus respectivos pueblos por lo avanzado de su edad y sus múltiples achaques, así también este grupo se quedó en su mayoría.[28].

Los únicos que fueron expulsados sin mayor trámite fueron los españoles de pocos recursos, artesanos, vagos y reos a quienes se les tuvo que cubrir el costo del viaje a cuenta de la Hacienda Pública.[29] Así para mayo de 1834, se reportaba que no había ningún español en todo el territorio con la excepciones anotadas.

Conclusiones

Como conclusión puedo afirmar que el proceso de expulsión de los españoles, en Sonora no modificó la estructura social

de la región, y menos el proceso de consolidación de la oligarquía sonorense, porque esta era criolla y no española y cuando convino a los intereses de ésta que determinados españoles permanecieran en territorio mexicano, se buscaron los medios legales o ilegales para asegurar su permanencia. Incluso se desacataron las ordenes del gobernador por defender a los dueños del capital.

También se defendió a aquellos que jugaban un papel preponderante en la estabilidad de la región como fue el caso de los frailes, quienes contribuían a mantener pacíficos a los indígenas, no obstante que se les molestaba continuamente. A los dos únicos profesionistas españoles que había en la región se les retuvo porque desempeñaban trabajos especializados. Con los que se cargó el peso de la ley, fue con los españoles de menores recursos, que se les desterró y nadie abogó por ellos. El balance sobre españoles expulsos en la región fue de más excepciones que desterrados.

En síntesis se actuó con pragmatismo, se dio mayor prioridad a los intereses económicos que a los políticos, era más importante defender las inversiones de estos españoles que correrlos en conclusión se actuó con espíritu más moderno y tolerante.

Notas

[1] Ladd Doris M. *La nobleza mexicana en la época de la independencia 1780-1826*, Traducción de Marita Martines del Río, México, F.C.E., 1984. La autora informa que a partir de los años setenta fue creciente el interés por descubrir las conexiones que se descubrían entre las élites locales y la burocracia española. En Bahía se demostró que había una interrelación de intereses tanto en el siglo XVIII como en el XIX. En Perú, tres investigadores independientes que trataban la Audiencia de Lima, expusieron los patrones del clan, por los cuales las élites criollas locales empleaban la institución familiar para forjar "directorios entrelazados" de oligarquías con títulos, ya fueran municipales, terratenientes o imperiales. En Chile, Jacques Barbier se centró directamente en los fundadores de mayorazgos y poseedores de títulos nobiliarios, para revelar que las reformas borbónicas acrecentaron las oportunidades de las élites criollas para que cooperaran con la burocracia real en un con un estilo de influencia que persistió a través de la Independencia. A la luz de estos estudios, James Lockhart ha sugerido que las burdas dicotomías criollo peninsular y rural/urbana, pueden poner limitaciones como ardides explicativos. pp. 21-22.

[2] *Ibid.*, p. 43.

[3] Jesús Reyes Heroles, *El liberalismo mexicano*, 3 vols, 1957-1964, Tomo II, pp. 69-70. Citado por Harold D. Sims *Descolonización en México. El conflicto entre mexicanos y españoles (1821-1831)*, México, F.C.E., 1982, pp. 121-122

[4] *Ibídem* y Harold Sims, *La expulsión de los españoles de México (1821-1828)*, Madrid, F.C.E., 1974, 300 pp.

[5] Harold D. Sims, "Las clases económicas y dicotomía criollo-peninsular en Durango, 1827" en *Historia Mexicana*, Vol XX, No. 4, pp. 539-562.

[6] Harold Sims, *Descolonización ... Op. Cit.* El cuadro XIV.2, indica que de Sonora y Sinaloa se afectó a consecuencia de las leyes de 1828 y 1829 a 145 personas por la primera ley, y a 23 por la segunda. Sumando en total 168: p. 233. Seguramente los agrupó así porque los informes debieron haber correspondido a los casos de españoles expulsos del Estado de Occidente, que se dividió en dos hasta 1829.

[7] Archivo Histórico del Estado de Sonora (A.H.G.E.S.), Ramo: *Expulsión de los españoles*, Caja 322, Tomo 1064. Expediente General. Desafortunadamente este Tomo no está foliado, por lo que se dificulta citarlo, así que en las siguientes ocasiones que haga referencias de ese Archivo, lo haré como aparece arriba, sin mayor dato. Debo advertir, sin embargo que las hojas que componen este volumen se notan diversos intentos de clasificación y foliación, pero ninguna está completa o es ciento por ciento confiable, pues está revuelto el expediente. El volumen tiene aproximadamente 500 folios.

[8] Sims, *Descolonización ... Op. Cit.* pp. 14-20. Cfr. Charles A. Hale, *El liberalismo mexicano en la época de Mora 1821-1853*, México, Siglo XXI, 1987(7) pp. 100-105

[9] A.H.G.E.S., Ramo: *Expulsión de los españoles*, Caja 322, Tomo 1064. Expediente General.

[10] *Ibídem.*

[11] *Ibídem.*

[12] Harold Sims, *La expulsión de ... Op. Cit.* p. 103-128.

[13] A.H.G.E.S.), Ramo: *Expulsión de los españoles*, Caja 322, Tomo 1064. Expediente General.

[14] Harold Sims, *Descolonización ..., Op. Cit.*, p. 247, Apéndice III, Las Instrucciones del presidente Victoria que acompañaron a la Ley del 20 de Diciembre de 1827.

[15] José María Gaxiola, gobernador del Estado. Nació en el mineral de Cosalá, Sinaloa, a fines del siglo XVIII. Fue encargado del cobro de diezmos en la jurisdicción de Rosario alrededor de 1823, resultó con un desfalco de más de veinte mil pesos, se le siguió sumaria judicial y fue sobreseída después de haber pagado el descubierto. Nombrado gobernador provisional del Estado de Occidente por la Legislatura Local, tomó posesión el 29 de noviembre de 1827 y, con el apoyo de la autoridad militar, ejecutó el traslado de la capital a la ciudad de Alamos. En Francisco Almada, *Diccionario de Historia, Geografía y Biografía Sonorenses*, Hermosillo, Gobierno del Estado de Sonora, 1983, p. 271.

[16] Juan Gándara, fue padre Manuel María Gándara y Juan B. Gándara, ambos gobernadores del estado en varias ocasiones. Almada, *Op. Cit.*, p. 225.

[17] Gilberto Escobosa Gámez. "El apellido Loustaunau en Sonora", en *Historia de Sonora*, publicación del Archivo Histórico del Gobierno de Sonora, Hermosillo, marzo-abril 1989. Comenta Gilberto Escobosa que "Joaquín Loustaunau se radicó definitivamente en Guaymas, ya que unos años después se le encuentra como socio de la casa comercial IÑIGO, LOUSTAUNAU Y COMPAÑIA, que llegó a convertirse en la más floreciente y poderosa negociación de la primera mitad del siglo XIX, en Sonora." p. 25 Su suegro Antonio Andrade, padre del que fuera gobernador del Estado en 1845, abogó por él para que se le permitiera realizar sus labores comerciales. A.H.G.E.S., Ramo: *Expulsión de los españoles*, Caja 322, Tomo 1064 y Cfr. Almada, *Op. Cit.* p. 49.

[18] A.H.G.E.S., Ramo: *Expulsión de los españoles*, Caja 322, Tomo 1064. Expediente General, *Ibid.*

[19] A los Estados Unidos se fueron: Miguel Liceaga, Francisco Tubera, Antonio Gutiérrez, Lorenzo López, Dámaso López, Félix Bustamante, Antonio Apalategui, Fray. Francisco Robles, Nicolás Gutiérrez, José García, Manuel Díaz, Manuel Martines, Fray. Manuel Jímenez, José Gerónimo Leal, Fray. Diego García y Francisco Blanco. De estos la mayoría regresaron a Sonora.

[20] *Ibídem*.

[21] Guaymas fue habilitado como puerto el 6 de febrero de 1822, la aduana marítima en 1823, Almada, *Op. Cit.*, pp. 288-289. A partir de entonces el puerto tuvo una constante actividad comercial, tanto legal como ilegal, pues había un fuerte contrabando. En un comunicado enviado por la presidencia de decía: que se permitiera desembarcar a los españoles que llegaran como tripulación de los barcos para que concluyeran sus negocios, pero que no se les permitiera paso para otras partes de la república, ni permanecer en las costas cuando sus naves partieran, las excepciones a esta regla fueron varias. El comunicado fue recibido en Guaymas el 12 de enero de 1830. A.H.G.E.S., Ramo: *Expulsión de los españoles*, Caja 322, Tomo 1064. Expediente General. También véase Rubén Salmerón. Las barcas de Guaymas Crónica Marinera 1829-1830, en *Historia de Sonora*, publicación del Archivo Histórico del Gobierno de Sonora, Hermosillo, septiembre-octubre, 1988, pp. 3-8.

[22] *Ibid.*, El Ayuntamiento de Hermosillo pide se sea más estricto con la ley de expulsión, porque dice que muchos de los expulsos han regresado y se están concentrando en Guaymas y además porque en la ciudad de Hermosillo se dice: "que el único objeto de nuestras rivalidades interiores han sido el sostenerlos, cosa que insatisfechos están los pueblos de que no es como se les acumula y que bien sabido es el objeto a que digirieron sus sufragios. Hermosillo 19 de enero de 1830. Lorenzo Martines. Al parecer el Ayuntamiento más combativo era el de Hermosillo, no obstante ello no lograban impedir que los españoles estuvieran en su jurisdicción.

[23] *Ibid.*, Leal Manuel Vicente (Minero) El gobernador solicitó al presidente municipal de Altar informe si Manuel Leal Vicente regresó a ese partido y si así sucedió, le pide, lo haga contramarchar inmediatamente. 12 de mayo de 1831.

El presidente municipal de Altar contestó que esperaba el pasaporte del susodicho y que por ello no cumplía la orden del gobernador. El pasaporte efectivamente llegó y en él, se le concede permiso para que pase a reponer su salud y que tan pronto esto suceda salga del país. La contestación la firma Juan Berruy. El 31 de julio de 1831.

[24] *Ibídem*.

[25] *Ibídem*.

[26] *Ibídem*. Por ejemplo, el caso de Pedro de la Serna, el Comisario General de la Cieneguilla envió una carta al gobernador, dando buenas referencias de don Pedro de la Serna. En ella decía que nunca había tenido problemas con nadie, que fue notoria, en un tiempo, su simpatía por Hidalgo, que incluso pensó en enviar a su primogénito como cadete. Con respecto a los puestos que había desempeñado tampoco tuvo problemas, ni como recolector de alcabalas, ni como subdelegado de minería y, que en todos esos trabajos se desempeño muy bien. Asimismo se informa que también: "fue denunciante de minas, pero que nunca hizo fortuna por ser demasiado bueno con sus operarios que hacían lo que querían dejándolo en la ruina. Finalmente se informa que se encuentra malo de salud que por tanto no puede cumplir la orden de salir del país." Firmado en Cieneguilla, 22 de abril de 1828.

[27] *Ibídem*

[28] *Ibídem*. Entre los frailes exentos estuvieron: Miguel Gallo, Faustino González Diego García y Francisco Robles. Cynthia Radding en *Las estructuras socioeconómicas de las misiones de la Pimería Alta, 1768- 1850*, Hermosillo, INAH-CRNO, 1979 (Noroeste de México) No. 3, p. 20. informa que regresaron a la Pimería Alta Rafael Díaz y Juan Maldonado. Según los datos que he consignado el efecto de las leyes de expulsión no fue tan terrible para este grupo sin embargo. David J. Weber, *La frontera norte de México, 1821-1846. El sudoeste norteamericano en su época mexicana*, México, F.C.E., 1988. p. 83 sostiene lo contrario, aunque el mismo dice que el problema de la falta de misioneros ya se resentía desde que empezó la independencia.

[29] En un oficio que envió el juzgado de Hermosillo se preguntaba que hacer "sobre la insolvencia de los españoles Juan Elías Hernández, Juan Zaavedra, Manuel Martines, Manuel Vega y Miguel López para proceder V.E. a la calificación de sus gastos para su viaje y transporte; debo decir, que ninguno de ellos ha mantenido rango alguno, pues se han estado manteniendo con su personal trabajo a excepción de Hernández que se le conoció un corto tendejón que aunque pudiera haber realizado alguna cantidad como de mil pesos ignoro si como casado, y con un hijo que tiene, habrá dejado el todo o la mayor parte para subsistencia de su familia; no omitiendo comunicar a V.E. que Saavedra es un artesano, y López un procesado criminalmente por ladrón público por cuyo motivo se halla actualmente en la cárcel que es cuanto puedo decir a V.E. sobre el particular. Dios y Ley, Juzgado 1o. de la Villa del Pitic, abril 3 de 1828. Ignacio Loíra. Nótese lo temprano de la fecha.

Bibliografía

Escobosa Gámez, Gilberto. "El apellido Loustaunau en Sonora", en *Historia de Sonora*, publicación del Archivo Histórico del Gobierno de Sonora, Hermosillo, marzo-abril 1989, pp. 23-25.

Hale, Charles A. *El liberalismo mexicano en la época de Mora 1821-1853*, Siglo XXI, México, 1987(7), 347 pp.

Ladd, Doris M. *La nobleza mexicana en la época de la independencia 1780-1826*, Traducción de Marita Martínez del Río, México, F.C.E., 1984. 353 pp.

Radding, Cynthia. *Las estructuras socioeconómicas de las misiones de la Pimería Alta, (1768-1850)*. Hermosillo, INAH-CRNO, 1979 (Noroeste de México) Núm. 3, 124 pp.

Salmerón, Rubén. "Las barcas de Guaymas Crónica Marinera 1829-1830", en *Historia de Sonora*, publicación del Archivo Histórico del Gobierno de Sonora, Hermosillo, septiembre-octubre, 1988, pp. 3-8.

Sims, Harold. *Descolonización en México. El conflicto entre mexicanos y españoles (1821-1831)*, México, F.C.E., 1982, 265 pp.

——— *La expulsión de los españoles de México, (1821-1828)*, Madrid, F.C.E., 1974, 300 pp.

——— "Las clases económicas y dicotomía criollo-peninsular en Durango, 1827" en *Historia Mexicana*, Vol XX, No. 4, 539-562 pp.

Weber, David J. *La frontera norte de México, 1821-1846. El sudoeste norteamericano en su época mexicana*, México, F.C.E., 1988, 419 pp.

II Anuario Conmemorativo del V Centenario de la llegada de España a América, se terminó de imprimir en invierno de 1990 en Grupo Editorial EON, S.A. de C.V. Tel. 6041204. La edición consta de 1 000 ejemplares. El cuidado de la edición estuvo a cargo de Silvia Pappe.

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA

UNIDAD AZCAPOTZALCO División de Ciencias Sociales y Humanidades

DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES