

**LA TOMA DE TENOCHTITLÁN A SUS 500 AÑOS.  
REPENSADA DESDE LA CULTURA, LA HISTORIA  
Y LA FILOSOFÍA**

**YADIRA MUNGUÍA (ED.)**



CON PRIVILEGIO . EN NEW YORK . IDEA . 2024





YADIRA MUNGUÍA  
(ED.)

LA TOMA DE TENOCHTITLÁN A SUS 500 AÑOS.  
REPENSADA DESDE LA CULTURA, LA HISTORIA  
Y LA FILOSOFÍA

NEW YORK, IDEA, 2024

INSTITUTO DE ESTUDIOS AURISECULARES (IDEA)  
COLECCIÓN «BATHOJA», 99. Serie Proyecto Estudios Indianos (PEI), 28

CONSEJO EDITOR:

DIRECTOR: VICTORIANO RONCERO (STATE UNIVERSITY OF NEW  
YORK-SUNY AT STONY BROOK, ESTADOS UNIDOS)

SUBDIRECTOR: ABRAHAM MADROÑAL (CSIC-CENTRO DE  
CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES, ESPAÑA)

SECRETARIO: CARLOS MATA INDURÁIN (GRISO-UNIVERSIDAD DE NAVARRA, ESPAÑA)

CONSEJO ASESOR:

WOLFRAM AICHINGER (UNIVERSITÄT WIEN, AUSTRIA)

TAPSIR BA (UNIVERSITÉ CHEIKH ANTA DIOP, SENEGAL)

ENRICA CANCELLIERE (UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO, ITALIA)

PIERRE CIVIL (UNIVERSITÉ DE LE SORBONNE NOUVELLE-PARIS III, FRANCIA)

RUTH FINE (THE HEBREW UNIVERSITY-JERUSALEM, ISRAEL)

LUCE LÓPEZ-BARALT (UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO, PUERTO RICO)

ANTÓNIO APOLINÁRIO LOURENÇO (UNIVERSIDADE DE COIMBRA, PORTUGAL)

VIBHA MAURYA (UNIVERSITY OF DELHI, INDIA)

ROSA PERELMUTER (UNIVERSITY OF NORTH CAROLINA AT CHAPEL HILL, ESTADOS UNIDOS)

GONZALO PONTÓN (UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA, ESPAÑA)

FRANCISCO RICO (UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA,  
ESPAÑA / REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, ESPAÑA)

GUILLERMO SERÉS (UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA, ESPAÑA)

CHRISTOPH STROSETZKI (UNIVERSITÄT MÜNSTER, ALEMANIA)

HÉLÈNE TROPÉ (UNIVERSITÉ DE LE SORBONNE NOUVELLE-PARIS III, FRANCIA)

GERMÁN VEGA GARCÍA-LUENGOS (UNIVERSIDAD DE VALLADOLID, ESPAÑA)

EDWIN WILLIAMSON (UNIVERSITY OF OXFORD, REINO UNIDO)

Impresión: Ulzama Digital.

© De los autores

Ilustración de cubierta: dibujo de Aban Flores Morán basado en una lámina del Códice Florentino. Florencia, Biblioteca Medicea Laurenziana, Ms. Med. Palat. 220, fol. 461r.

ISBN: 978-952399-22-0

Depósito Legal: M-27538-2024

New York, IDEA/IGAS, 2024

YADIRA MUNGUÍA  
(ED.)

LA TOMA DE TENOCHTITLÁN A SUS 500 AÑOS.  
REPENSADA DESDE LA CULTURA, LA HISTORIA  
Y LA FILOSOFÍA

NEW YORK, IDEA, 2024



## ÍNDICE

LAURA YADIRA MUNGUÍA OCHOA	
Palabras introductorias .....	9
JOSÉ LUIS DE ROJAS	
Tenochtitlán y el imperio culhua-mexica: dos partes de una misma realidad .....	15
LUIS AARÓN PATIÑO PALAFOX	
La Conquista de México a 500 años. Una posible reinterpretación .....	27
OMAR RODRÍGUEZ CAMARENA	
Pensar desde América. Filosofía natural y filosofía política en Alonso de la Veracruz .....	43
RÓMULO RAMÍREZ DAZA Y GARCÍA	
Ginés de Sepúlveda: paladín bélico del aristotelismo .....	61
YURIXHI GALLARDO	
Vasco de Quiroga: referente para la enseñanza de la ética profesional.....	81

LAURA YADIRA MUNGUÍA OCHOA	
De mujer de huipil a hija de conquistador: la mujer en el siglo XVI.....	95
OMAR LÓPEZ PADILLA	
La conquista y colonización de la Nueva Galicia a la luz del culto a Nuestra Señora de San Juan de los Lagos (siglos XVI y XVII) .....	115
BLAS ROLDÁN	
La Guerra de la Sal y la Conquista española de Jalisco .....	141
BEATRIZ EUGENIA OROZCO CELIS	
La inculturación del evangelio en la conquista espiritual de México.....	161

## PALABRAS INTRODUCTORIAS

*Yadira Munguía*

El 12 y 13 de agosto de 2021, en conmemoración de los 500 años de la Conquista, se llevó a cabo de forma híbrida el *1er Congreso Internacional de Historia, Literatura y Pensamiento. Reflexiones en torno a los 500 años de la toma de Tenochtitlán*, organizado por la Universidad Panamericana Campus Guadalajara, a través del Instituto de Humanidades y la Academia de Historia de dicha institución. Los ponentes y resultados fueron de un alto nivel académico y el encuentro creó nuevas alianzas académicas. Este volumen es el resultado de una selección de algunas de las mejores intervenciones de aquella ocasión, no como una memoria del congreso, sino como una contribución que propone revalorar estos hechos a trasluz de su aniversario.

Lo que se presenta en este libro son diferentes aspectos de los acontecimientos que permitieron que todos los continentes del planeta pudieran conocerse y compartir culturas y territorio durante tres siglos. Sin duda la realidad social, étnica y cultural de América depende de este encuentro, a veces doloroso y otras feliz, pero siempre trascendental. Este libro, por tanto, nos proporciona a través de sus distintos y novedosos estudios un acercamiento a nuestro pasado, que sin embargo sigue siendo un presente. A continuación, presentaremos un breve comentario acerca los capítulos que integran este volumen, haciendo ver la cualidad de sus aportaciones.

José Luis de Rojas abre el libro con un excelente trabajo titulado «Tenochtitlán y el imperio culhua-mexica: dos partes de una misma realidad», en el cual hace un recuento de las características geográficas, políticas y comerciales de la zona centro de lo que es hoy la Ciudad de México, territorio que estaba poblado no solo por los mexicas, sino por otros pueblos que habitaban la zona antes de ellos. El hecho de que fueran los mexicas y su política imperialista la que estaba en auge cuando hacen su arribo los españoles permite que hagamos una sinécdoque de toda la zona.

El investigador nos recuerda lo avanzadas que eran estas poblaciones, entre las que se encuentra la culhua, Azcapotzalco, Texcoco mismas a las que se suman los mexicas. Toda la región, nos dice José Luis de Rojas, tenía una enorme cantidad de población, que incluso se ha llegado a calcular en un millón de personas. La infraestructura que necesitaba una ciudad que albergara a tal cantidad de gente es sobresaliente. Es entendible la impresión de los españoles al encontrarse con una ciudad sobrecogedora en sus características: espléndida arquitectura, sistemas hidráulicos, canales, comercio, organización social y política e infinidad de otras peculiaridades que hacían de la zona central de Mesoamérica una civilización de avanzada. Por lo tanto, el capítulo del Dr. Rojas es una reflexión que viene muy al caso de la conmemoración del encuentro de estos dos universos, americano y europeo.

El siguiente capítulo corresponde a Luis Aarón Patiño Palafox, con el título «La conquista de México a 500 años. Una posible reinterpretación». Este trabajo nos muestra una panorámica cavilación a partir de los 500 años de la conquista de Tenochtitlán y lo que este hecho histórico nos deja como mexicanos. Sin duda hablamos de un trago amargo, doloroso y lento de nuestra historia, trauma, dice el Dr. Patiño; lejos de ser una cicatriz, la herida vuelve a abrirse a la menor provocación. En la actualidad todavía tenemos, nos hace pensar Aarón Patiño, referencias muy frescas de estos hechos que marcaron no solo la historia mexicana y española, sino universal, pues el mundo no siguió siendo el mismo a partir de la Conquista de México.

Desde este punto de vista, las problemáticas alrededor de este tema siguen siendo de actualidad incluso dentro de la agenda política. Este capítulo pues, es una buena opción para adentrarnos en el concepto de la identidad mexicana y las consecuencias derivadas de la Conquista.

La personalidad de Fray Alonso de la Veracruz es central para entender desde el punto de vista filosófico y político los primeros años de la Nueva España. El enfrentamiento armado entre españoles y mexicanos había cedido, ahora era la llamada «conquista espiritual» lo que estaba en auge entre los dos pueblos, y la dominación territorial y política tomaba sus bases en el nuevo territorio, dominación que, como sabemos, trajo abusos por parte de los encomenderos. Fray Alonso, religioso, filósofo y profesor de la Real y Pontificia Universidad, pensó, y expuso sus ideas a través de sus clases y sus publicaciones. Entraba, pues, a las diversas opiniones culturales, raciales y políticas de los americanos frente a los europeos.

En su capítulo «Pensar desde América. Filosofía natural y filosofía política en Alonso de la Veracruz» Omar Rodríguez Camarena nos ofrece un recorrido por la biografía y las principales ideas y propuestas formuladas por el filósofo, mostrándonos la riqueza de sus aportaciones y la importancia que tienen para entender el choque de mundos que siguió después de la Conquista. Rodríguez Camarena nos hace ver cómo Alonso de la Veracruz cambia muchas de las ideas con las que llegó de España después de estudiar en Salamanca y enfrentarse a la realidad de los pueblos americanos antes y después de la incursión española. Por lo general, en esta lucha por los derechos indios se suele recordar a Fray Bartolomé de las Casas, dejando de lado las importantes aportaciones de Fray Alonso de la Veracruz. Omar Rodríguez, con su investigación, nos hace un llamado a conocer y estudiar a nuestro primer filósofo y por supuesto a repensar las problemáticas a la luz de nuestro siglo XXI.

Por su parte, Rómulo Ramírez Daza nos presenta en su capítulo «Ginés de Sepúlveda: paladín bélico del aristotelismo» un rescate y reconsideración de la figura de Ginés de Sepúlveda, más conocido y estudiado desde su lado beligerante y en contraposición con Fray Bartolomé de las Casas, pero el espectro de acción de Sepúlveda va más allá, como nos dice Ramírez Daza, de estas opiniones en favor del imperio. El trabajo más arduo en materia de estudio por parte de Sepúlveda es en el conocimiento sobre Aristóteles, de quien llegó a realizar varias traducciones. Es con base en la argumentación creada por el estagirita como Ginés de Sepúlveda sostiene sus opiniones acerca de la guerra y de los habitantes del Nuevo Mundo.

Para Rómulo Ramírez Daza, Sepúlveda es un autor a quien todavía nos falta entender y estudiar. Sin duda, el artículo del investigador nos

permite valorar desde distinta perspectiva la obra de un personaje tan polémico como Sepúlveda; nos invita por lo tanto a nuevos aspectos de conocimiento y posibles líneas de investigación desde el aristotelismo.

Yurixhi Gallardo establece una ingeniosa relación entre la enseñanza de la ética profesional a nivel licenciatura y la forma de gestión que llevaba a cabo Vasco de Quiroga. En el capítulo, titulado «Vasco de Quiroga: referente para la enseñanza de la ética profesional», la investigadora ofrece primero una reflexión sobre la importancia de que los alumnos que estudian una carrera hagan conciencia sobre la ética en el desarrollo de la profesión; para lograr este fin, Gallardo considera que una buena opción es incentivar a los estudiantes con figuras atrayentes de la historia con las que puedan identificarse y les sirvan de modelo. Cree la investigadora que don Vasco de Quiroga debido a sus dotes profesionales, puede ser un interesante referente para los jóvenes; menciona entre otras cualidades de don Vasco las siguientes: idealismo, búsqueda de justicia, emprendimiento, reflexión, congruencia, liderazgo. A través del capítulo observamos el despliegue y la explicación por parte de la autora de cada una de estas cualidades y la forma en la cual es viable para los jóvenes estudiantes. Este estudio es una original forma de relacionar las problemáticas éticas con los personajes históricos que marcaron la realidad del siglo xvi.

Yadira Munguía, con su artículo «De mujer de huipil a hija de conquistador: la mujer en el siglo xvi novohispano», nos hace reflexionar acerca de la importante participación de la mujer en el proceso de Conquista, misma que por lo general pasa desapercibida en las crónicas y la historiografía. La investigadora nos hace un recorrido a través de los tipos de mujeres que estuvieron presentes en estos hechos históricos y no solo como asistentes, sino también participando activamente. Un ejemplo principal, y cuya influencia es innegable, es el de Malinali, llamada por lo común Malinche. Este capítulo trata de reivindicar la presencia femenina en hechos de la historia en los que por lo común no la encontramos de manera directa.

Omar López Padilla nos ofrece una amena narración muy bien documentada acerca de dos acontecimientos que han marcado la vida del hoy estado de Jalisco y antes provincia de la Nueva Galicia. El primer acontecimiento es, claro está, el proceso de Conquista, en el que sobresale la Guerra del Mixtón, serie de batallas entre españoles e indios

sublevados que se cobró una infinidad de vidas, sobre todo de los naturales de la región, y con un triunfo español, aunque no sin esfuerzo, otro acontecimiento fue el hallazgo de las minas de la hoy Zacatecas, que, como recordaremos, en el siglo xvi formaba parte de la Nueva Galicia. Estos hechos históricos están cobijados con dos milagros atribuidos, uno al santo Santiago y otro a la imagen de la Virgen María con advocación de la Divina Concepción, que fue llevada por uno de los frailes al pueblo de San Juan, hoy San Juan de los Lagos.

Los dos milagros tienen que ver con el desarrollo de los acontecimientos históricos y todos a su vez marcan la fe, las tradiciones y la economía de toda la región. El estudio de López Padilla nos muestra las relaciones de este proceso, además de brindarnos una narración bastante amena que nos hace imaginar los lugares y los sucesos, sin duda, una excelente aportación a este libro.

Por su parte, Blas Roldán hace una reflexión acerca de la visión de la guerra llamada de la sal, librada entre los pueblos habitantes de lo que es hoy Jalisco y Colima, por el dominio y comercio del producto; esto unido a la segunda guerra que estos pueblos tuvieron que enfrentar, inmediatamente después de la ya mencionada, esta mucho más difícil y desigual, es decir, la guerra de dominación española, enfrentados, primero con Nuño de Guzmán y después con los refuerzos liderados por Antonio de Mendoza. Cuando llegaron los españoles, los pueblos de la región occidente ya estaban mermados por sus disputas internas, pero, como nos narra Blas Roldán, decidieron unirse, pese a sus diferencias, por un bien común, defender su territorio de los invasores. El estudio del investigador abarca también las visiones sobre estos conflictos de intelectuales de los siglos xix y xx, lo cual resulta de gran interés, pues podemos darnos cuenta de las diferencias de apreciación a lo largo de la historiografía mexicana. Vale la pena retomar estas distintas visiones y análisis que nos muestran aspectos que tal vez en la actualidad no hemos tomado en cuenta.

Como última aportación a este libro, tenemos el capítulo de Beatriz Orozco Celis, quien lleva a cabo una reflexión sobre la importancia del trabajo de los evangelizadores en tierras americanas. Desde una visión tradicional, Beatriz Orozco reflexiona acerca de los aportes culturales de los españoles sobre los pueblos mesoamericanos, destacando sobre todo el papel de Fray Bernardino de Sahagún y Vasco de Quiroga.

La totalidad de este volumen nos da una panorámica de varias aristas del enfrentamiento físico, cultural y espiritual por el que pasaron dos civilizaciones muy distintas en su visión de mundo. Nos deja reflexionar, volver a pensar y replantearnos nuevas perspectivas de estos hechos históricos fundamentales para nuestra sociedad americana. Es necesario acercarnos de nuevo a los hechos históricos con miradas renovadas que nos ayuden a entender mejor el pasado y nuestro presente mexicano y americano.

## TENOCHTITLÁN Y EL IMPERIO CULHUA-MEXICA: DOS PARTES DE UNA MISMA REALIDAD

*José Luis de Rojas*  
*Universidad Complutense de Madrid*

Entre los numerosos éxitos que los mexicas lograron está el de haber mediatizado el conocimiento posterior de los acontecimientos que protagonizaron. Los aztecas que llegaron al Valle de México tras una larguísima peregrinación, en el tiempo y en el espacio, acabaron por imponerse en lo político, en lo económico y, podríamos decir, en lo historiográfico. Y la capital que fundaron se convirtió en centro y referente de su mundo. Los demás quedaron como meros comparsas, a la manera de extras de una película.

Pero las cosas no fueron tan simples. En el centro del actual México, la civilización era ya milenaria cuando llegaron los mexicas. Cuicuilco, Teotihuacan, Tula, las ciudades herederas de esta, como Culhuacan, Azcapotzalco, Cuauhtitlan, Texcoco y otras, habían tenido períodos de esplendor y fases de decadencia. En el caso de Tula, hay una extensa bibliografía sobre su imperio, no exenta de profundas discusiones, que llegan hasta el punto de considerar que el llamado Imperio Tolteca no tuvo su capital en Tula, sino que esta fue Teotihuacan, la enorme metrópoli cuya influencia llegó al área maya, a la lejana Tikal. Claro que los descubrimientos recientes en Teotihuacan indican la presencia importante de los mayas en una forma que nos debería hacer replantear las «relaciones internacionales» en el Clásico Mesoamericano.

Cuando los migrantes llegaron al valle de México en busca de un asentamiento, la zona estaba dominada por el señor de Azcapotzalco. De hecho, reconocemos la existencia de un imperio tepaneca, que estaba a la cabeza de una extensa red de parentesco, pues los señores de las distintas localidades se casaban entre sí, formando una extensa familia. El rango dentro de este entramado familiar se plasmaba en la cercanía de la esposa de un señor al linaje del señor superior. Los futuros tenochcas entraron en este sistema por abajo, y sus sucesivos éxitos les permitieron ascender en la escala jerárquica. De tomar como esposa de su dirigente a la hija del señor de Culhuacan, un lugar secundario, a hacerlo con la hija del *huey tlahtoani* azcapotzalca medió una carrera de éxitos militares y la fundación de la ciudad de Tenochtitlán, en 1325 (la fecha aún es discutida, pero esta es la más repetida y la más aceptada).

Así que un pequeño grupo se estableció en un islote en el centro de la laguna, y empezó a acomodar el terreno y a construir su ciudad, con un modesto templo y poco más, suponemos, pues nuestra documentación al respecto es muy escasa.

Famosos por sus cualidades guerreras, los servicios que prestaron al señor de Azcapotzalco les permitieron ir ascendiendo en el escalafón político y tener los medios para hacer crecer su ciudad. Como veremos más adelante, no podemos desligar el crecimiento de Tenochtitlán de la expansión del imperio.

El ascenso se puede ver también en el cambio de denominación de los señores tenochcas. Aunque en muchas fuentes aparezcan como *tlahtoqueh*, en los *Primeros Memoriales* de Fray Bernardino de Sahagún aparecen como *tetecuhtin* hasta Itzcoatl mientras que en el Códice Florentino aparecen todos como *tlahtoqueh*. Parece una corrección en la línea de la propaganda *tenochca*, pero lo que sabemos del funcionamiento de los imperios mesoamericanos hace que sea más verosímil la primera versión. Los señores dependientes tenían un rango inferior, y la cabeza del imperio, el título máximo. Y había movilidad en todos los niveles: se podía ascender y también descender en la escala político-familiar.

## TENOCHTITLÁN

Es bien conocido el relato de la fundación de Tenochtitlán, en el centro del lago de México, donde el águila estaba posada en el nopal, devorando una serpiente o graznando, según que fuente sigamos. Entre ese momento y la descripción que aparece en la segunda carta de

Hernán Cortés, poco sabemos. En las crónicas que describen el pasado mexica, apenas aparecen unas pinceladas sobre cómo era Tenochtitlán. Sabemos bien de su gestión de las aguas, construyendo calzadas, canales, acueductos y chinampas, y la descripción de algún palacio, mercados y templos también hacen su aparición, pero se trata solamente de «pinceladas», como en la mencionada carta de Cortés que muchos autores siguieron. Y poco más, salvo la misteriosa presencia de Tlatelolco, posiblemente fundada antes que la propia Tenochtitlán e independiente de ella por largo tiempo.

Vamos con lo que sabemos. La ciudad fue creciendo conforme la importancia del Imperio y de su posición en él lo hacía. Se construyeron calles, canales, palacios, el acueducto de Chapultepec y el Templo Mayor, cuyo recinto se llenó de edificios de distinta índole: el templo principal, con sus sucesivas ampliaciones, el *calmecac*, el templo rojo, el *tzompantli*, el templo de Quetzalcoatl, el *cuicacalli* y así hasta 78 edificios si creemos a Fray Bernardino de Sahagún. Muchos de ellos han sido localizados en el proyecto Templo Mayor y algunos se pueden visitar. La población de la ciudad sigue siendo motivo de especulación: el abanico va desde 60.000 hasta 1.000.000 de habitantes, aunque una mayoría de investigadores se centra entre los 150.000 y 300.000 habitantes. En cualquier caso, una ciudad enorme en la que vivía gente de muchas procedencias, pues la ciudad creció gracias a la inmigración. Como ya ocurriera en Teotihuacan, gente de todos los confines del Imperio se estableció en la capital y halló en ella una manera de vivir (Rojas, 1986). La ciudad ofrecía oportunidades, sobre todo en el ámbito del mismo funcionamiento de la urbe. La construcción empleaba una gran cantidad de personas. Había que planificar, acumular los materiales y construir. Las casas de la gente común podrían ser construidas por sus propios inquilinos, pero los templos y palacios, los acueductos y calzadas necesitaban gente preparada y a su frente arquitectos y directores de obra competentes. Un ejemplo, muchas veces repetido, de la capacidad de los tenochcas es ese acueducto con dos caños, para poder limpiar uno mientras el otro daba servicio. El mantenimiento de las infraestructuras era importante y eso incluía los canales, las pinturas murales, el revoco de cal de los edificios, etc. Junto a canteros y albañiles trabajaban carpinteros, entalladores, escultores, pintores, cargadores y quien sabe cuántos más. Seguramente había aguadores que daban de beber a los trabajadores, por ejemplo.

El termómetro de la ciudad era el mercado. Tenemos varias descripciones del mismo, todas deudoras de la de Hernán Cortés, como ya hemos mencionado. En ellas se describe una multitud de productos que se vendían y una descripción de la organización del mismo. Había materias primas y objetos manufacturados; alimentos crudos y cocidos; utensilios domésticos, joyas, vestidos, herramientas, cosméticos, animales vivos y muertos, etc. Y servicios: barberos, boticarios, cargadores, casas donde daban de comer y beber «por precio», artesanos como los que fabricaban navajas de obsidiana, etc. La mayoritaria presencia de alimentos, para cocinar, para llevar ya preparados o para consumir allí mismo nos indica que, en general, la población de Tenochtitlán no producía sus alimentos, aunque pudieran tener alguna pequeña huerta. Eso quiere decir que se dedicaban a otras cosas y tenían que acudir al mercado a adquirir, no solamente alimentos, sino también materias primas, menaje, herramientas y, para hacerlo, utilizaban el cacao y los pudientes las mantas, que debían recibir como pago por sus servicios (Rojas, 1983). Muchas más cosas debemos preguntarnos si aceptamos la existencia de un mercado como el que nos describen nuestras fuentes. Tenemos por una parte la organización del espacio y el control de las actividades. Había calles especializadas en productos y jueces y alguaciles, pero nada sabemos de almacenes, limpieza y horarios. La naturaleza de los productos vendidos indica que lo no vendido debía quedarse allí, pues no vamos a suponer que los vendedores de vigas anduvieran cargando con ellas todos los días. Y si se guardaban productos por la noche en el mercado, no es descabellado suponer que habría algún servicio de vigilancia. Posiblemente se vendía de la salida a la puesta del sol, pero los vendedores deberían acudir antes con sus productos o para disponer sus puestos, por modestos que fueran. Y después habría que recoger y limpiar. Con los volúmenes de personas comprando y vendiendo que manejamos y la presencia de muchos productos perecederos, el mercado debía generar muchos residuos que habría que recoger y tirar en algún lado. Y sobre recogida y disposición de residuos, solamente contamos con la mención de las canoas de «yenda de hombre» que nos cuenta Bernal Díaz del Castillo y nadie más. Incluso en algunas traducciones al inglés hechas en los Estados Unidos, ese párrafo ha desaparecido. La razón puede ser que pudiera ofender la sensibilidad de algún lector pues se encontraban situadas estratégicamente para que los viandantes pudieran purgar los vientres.

Dentro de la organización, el tránsito era importante, tanto por tierra como por agua. Dada la cantidad de canoas que había circulando por canales y acequias, no podrían ir por donde quisieran. Las rutas y los puertos de embarque y descarga debían estar estipulados y el manejo de los tiempos, calculado. La cantidad y variedad de productos vendidos nos hablan de procedencias a veces muy distantes, y de la necesidad de una logística elaborada. Las caravanas de comerciantes tendrían rutas establecidas, con caminos abiertos y defendidos, con posadas o mesones donde morar, y almacenes, muchos almacenes, por todas partes. Tenía que haber almacenes en los centros de producción, de distribución, en las rutas de transporte y en los lugares de destino. Y los almacenes necesitan estar organizados. Hay que gestionar la colocación de las mercancías, la entrada y la salida, teniendo especial cuidado con los productos perecederos. No olvidemos que cada producto requería ser embalado y a veces conservado, por lo que el transporte y el almacenamiento involucraba muchos oficios diferentes. El movimiento de productos conecta la ciudad con el imperio, como veremos más adelante. Estaba en manos de los comerciantes de larga distancia, los famosos *pochtecah*, y muchos procedían del tributo.

En suma, la ciudad fue creciendo de forma paralela a como lo hacía el imperio, y conforme crecía, su influencia en el entorno, incluso en lugares distantes fue en aumento. Dependía para el suministro diario de lugares fuera de la misma, pese al esfuerzo realizado con la construcción de un extenso sistema de chinampas. También las materias primas y los productos de lujo venían de fuera. Y con los materiales, llegaron las personas. Tenochtitlán era una ciudad cosmopolita en la que vivían personas de todos los lugares de Mesoamérica, dedicadas a actividades diversas. Una parte importante de estos forasteros estaba compuesta por los señores de los lugares sometidos que vivían al menos una parte del año en la capital, y cuando no lo hacían, dejaban una especie de representación. Eso incluía un importante séquito, con servidores, administradores, etc. Claro que, como veremos un poco más adelante, estos señores eran en su mayoría medio tenochcas, pues las alianzas matrimoniales eran una de las maneras más frecuentes de establecer alianzas políticas.

Todo este trasiego de personas y mercancías requería la existencia de una red viaria suficiente y de la organización de su utilización. Sabemos que en la ciudad había calles de agua, de tierra y mixtas, y que las lagunas albergaban una red de calzadas, con puentes que se podían retirar para

permitir el tráfico de canoas y para ayudar en la defensa cuando fuera menester. Gran parte del transporte se hacía en canoas, que navegaban por los lagos y por el interior de la ciudad. Tanto en tierra firme como en Tenochtitlán tenían que existir puntos para la carga y descarga. Pero de lo que ocurría fuera de la capital poco sabemos. Lo que sí hemos podido calcular es el enorme número de cargadores necesarios solamente para alimentar a la ciudad. Varios miles de personas tenían que entrar diariamente para llevar los alimentos, y habría que multiplicarlos por las jornadas necesarias para recorrer el camino entre el punto de origen y el de destino. En el caso de los tributos también los números se disparan, asociados a las grandes distancias (Rojas y Batalla, 2008). Podríamos decir que una parte muy importante de los trabajadores estaba dedicada al transporte.

La vida en la ciudad estaba regida por el trabajo y las fiestas. El calendario mesoamericano está poblado de celebraciones, tanto generales, como particulares o privadas (Rojas, 1998). Las grandes ceremonias estatales, las patrocinadas por algún sector de actividad, como ocurría con los *pochtecah* y las particulares ligadas a nacimientos, bodas, muertes, ritos de paso, salidas y llegadas de expedicionarios, amenizaban la rutina diaria de los que trabajaban en casa o fuera y de los niños y niñas que acudían a los centros de enseñanza. Algunos juegos, como el *patolli* o el juego de pelota se unían a los banquetes y bailes que poblaban casi cualquier celebración.

Tenochtitlán solamente pudo alcanzar el gran volumen de población que tenía en 1519 gracias a la inmigración. Eso es ya un vínculo no solamente con el Imperio, sino con la totalidad de Mesoamérica, y con lo que sabemos de Teotihuacan, una práctica antigua en la región. Otros rasgos de relación son la presencia de los señores y los tributos y la manera de obtenerlos. No podemos entender el desarrollo de la ciudad separado del desarrollo del Imperio.

## EL IMPERIO

Como hemos visto al principio, en los comienzos Tenochtitlán formaba parte del Imperio en una posición subordinada, pagaba tributos y aspiraba a mejorar el rango de las esposas de sus señores. Tras la rebelión que acabó con el poder de Maxtla de Azcapotzalco las cosas cambiaron drásticamente y ese cambio nos ilustra muy bien sobre cómo eran las relaciones de poder en Mesoamérica. A la cabeza del imperio se coloca-

ron los señores de Tenochtitlán, Texcoco y Tlacopan. Y eso quiere decir que sus linajes se pusieron también a la cabeza. Las esposas principales dejaron de ser las procedentes de Azcapotzalco y pasaron a ser las que pertenecían a los nuevos linajes gobernantes. No las que llegaban nuevas, pues la antigüedad del sistema y la presencia de la poligamia, hacía que en las casas de los grandes señores hubiera esposas de diversas procedencias. No nos hemos parado lo suficiente a pensar las repercusiones domésticas de estos acontecimientos, pues de repente la esposa principal dejaba de serlo y su puesto era ocupado por otra. Y el presunto heredero también se veía relegado y su destino cambiaba. La esperanza era que se podrían producir más cambios. Los harenes eran sitios peligrosos y para una esposa era importante ser hija de alguien importante, pero también lo era ser madre del heredero. La estructura política del imperio estaba basada en las alianzas matrimoniales, los administradores locales solían pertenecer al linaje local y al linaje gobernante en la capital, y determinar etnias se vuelve muy complicado. Además, la práctica era muy antigua y reiterada. Cuando era posible había una especie de intercambio de esposas entre dos lugares, como ocurría entre Teotihuacan y Texcoco y las esposas que viajaban no eran elegidas de manera aleatoria, sino que la hija del señor de Texcoco que iba a Teotihuacan era hija de la esposa teotihuacana, y la teotihuacana que iba a Texcoco era hija de la esposa texcocana (Carrasco, 1974). Suponemos que en los casos en los que no tenemos documentación pasaba lo mismo, con la salvedad de que hubiera hijos e hijas suficientes. Los señores formaban una gran familia, lo cual no quiere decir que se tuvieran que llevar bien. Y hay que considerar también que los señores de lugares secundarios podían convertirse en señores de un lugar superior y que eso implicaba, generalmente, abandonar el cargo inferior, donde pasaría a regir un nuevo gobernante.

#### DESARROLLO DEL IMPERIO

Vamos con el desarrollo del Imperio Culhua-mexica, que era una parte de ese imperio de la Triple Alianza, aunque con el tiempo se convirtió en la más importante. Nos centraremos en ella, por su obvia relación con Tenochtitlán y porque es de la que más sabemos. Tradicionalmente hemos caracterizado el imperio de «tributario». El objetivo de dominar pueblos era fundamentalmente económico, y los lugares conquistados se agrupaban en provincias. Esa es la lectura principal derivada de documentos como las partes primera y segunda del *Códice Mendoza*

o la totalidad de la *Matrícula de Tributos*. Básicamente, los lugares eran conquistados por la fuerza de las armas, se les imponían tributos y administradores. Algunas veces las conquistas se hacían para obtener recursos determinados, o para favorecer la acción de los comerciantes. Esta visión ha cambiado sustancialmente en los últimos tiempos, con la introducción de nuevas ideas y diferentes visiones de los documentos. Comencemos por estas últimas. Decíamos antes que, en el Códice Mendoza, en su segunda parte, aparecían los lugares que pagaban tributo y el tributo que pagaban, sin hacer caso al texto del propio documento, que dice que los pueblos que aparecen son en los que había un recaudador y en el principal, un gobernador. Con uno y otros, hemos configurado las provincias. La novedad ha sido admitir que estos pueblos son una parte del imperio, que había más sometidos, algunos a los propios lugares que aparecen en el Códice y otros, simplemente tenían otras obligaciones.

Las novedades en la interpretación del imperio mexica son varias, todas ellas importantes. La primera es que el imperio no era solamente una máquina de recolectar tributos, sino que eso era una parte del mismo. Hay unos cientos de poblaciones que pagaban tributos, con una gran diferencia entre unas y otras y los documentos mencionados solamente nos permiten ver una visión de conjunto: aparece lo que pagaba la “provincia”, pero no la manera en que se juntaba el total. El tributo en textiles y en grano podía generarse por acumulación, pero otros productos no permitían este proceder, como un águila viva, por ejemplo, o las piedras de liquidámbar. Ahora estamos preocupados también por la evolución del tributo, pues pensamos que, una vez incorporados al imperio, los diferentes lugares podían cambiar su posición en el conjunto, mejorando o empeorando, como ocurría con quien se rebelaba y perdía. Incluso, podía darse el caso de que dejaran de pagar tributo. Aún estamos discutiendo si todos los tributos iban a Tenochtitlán o parte se quedaba para los gastos locales, y esta discusión está unida a si lo que aparece en los códices es la totalidad del tributo que pagaban o solamente lo que iba a Tenochtitlán. De nuevo está presente la necesidad de la existencia de rutas y almacenes y todo lo que ello supone.

Esto nos lleva a la segunda novedad. Había lugares que pertenecían al imperio, pero su reconocimiento se realizaba de manera diferente al pago de tributos en especie. Podían estar encargados de vigilar una ruta, o mantener una guarnición en una frontera. También su obligación podía ser conquistar nuevos lugares en nombre del poder central. De he-

cho, en lo que sabemos de los mexicas antes de independizarse, pasaron prácticamente por todas estas fases. La incorporación podía realizarse mediante una guerra, una alianza, o una boda.

La tercera novedad, de enorme importancia, es que lo significativo no son los lugares, sino sus señores. El imperio no era territorial, no incorporaba ciudades ni señoríos, sino señores. Aunque parezca una broma, en realidad es un asunto fundamental: no se trata de que un *tlahtocayotl* sea gobernado por un *tlahtoani*, sino que un *tlahtocayotl* es «lo que gobierna un *tlahtoani*». Por eso son tan importantes las alianzas matrimoniales y también por eso eran tan delicados los momentos en los que se producía una sucesión pues la alianza debía ser renovada. Eso era más fácil cuando el sucesor era miembro de la dinastía local y de la central. Y nos abre el campo al mundo de las facciones: los candidatos tenían apoyos y representaban intereses de distintos tipos. Un caso conocido es el de la guerra que llevó al imperio la provincia de Tepeyacac. El poder local estaba en manos de Cuauhtinchan pero Tepeyacac ayudó a los mexicas a conquistar la región a cambio de albergar el mercado más importante y pasar a albergar al gobernante mexica de la provincia. En otros casos, era la lucha entre varios candidatos, como ocurrió en Texcoco en 1515 y 1520<sup>1</sup>, donde varios aspirantes con casi igualdad de méritos se disputaron la herencia y hubo descontento en los perdedores.

El reconocimiento de este mundo de señores nos ayuda a solucionar dos problemas que teníamos. Uno, el de la estructura administrativa del imperio, que pasa a estar en manos de esos señores locales que formaban una extensa familia. El sistema se reproducía en los diferentes niveles, cada señor relacionado directamente con sus superiores y sus inferiores. Dos, señores radicados en lugares cercanos o el mismo lugar, podían ser vasallos de señores diferentes. Esta situación fue denominada por Pedro Carrasco «entreveramiento de territorios» y podríamos resumirlo comparando los señoríos con los departamentos de un edificio: los dueños de cada uno pueden ser distintos, o alguno podría poseer varios, o todo el edificio ser de un mismo propietario. La situación podría repetirse en varios edificios. Esto está profundamente relacionado con el reconocimiento de que el imperio mexica solamente era una parte del imperio, que hay que tener en cuenta el imperio acolhua y el tepaneca, con sus

<sup>1</sup> Los cambios fundamentales proceden de Berdan, Blanton, Boone, Hodge, Smith y Umberger, 1996 y de Carrasco, 1996. Un panorama completo de las teorías y su evolución se puede ver en Rojas, 2016.

respectivas capitales en Texcoco y Tlacopan, es decir, la Triple Alianza. No podemos dejar fuera tampoco los lugares independientes en el «interior» del imperio, pues con el nuevo modelo, ya no hay interior ni exterior. Simplemente, no pertenecían a ninguna parte del imperio y ahora podemos comprender mejor la cambiante situación de Huexotzinco, la recalcitrante independencia de Tlaxcala y aspirar a entender por qué Tlatelolco se mantuvo independiente tantos años.

Con la insistencia en la importancia de los señores, podemos compaginar la presencia de señores en Tenochtitlán y la asignación de *calpixqueh* a cada lugar tributario en el Petlacalco. De nuevo puede tratarse de las mismas personas.

Hemos progresado en el conocimiento del conjunto del imperio, pero nos falta aún mucho que hacer en el de las partes. ¿Qué pasaba donde el Imperio ponía su mano? Mediante los tributos y el comercio llegaban a Tenochtitlán multitud de productos y de materias primas. Pero Tenochtitlán era un centro transformador y necesitaba mercados para colocar sus creaciones. Eso hacía necesario promover el desarrollo regional para formar centros de consumo (Berdan, 1980 y 1986). A ello se añadiría la imposición de modas y costumbres suntuarias que uniformaran a las elites y la circulación de símbolos de poder, como podían ser estatuas. Estamos comenzando a contemplar la presencia física del imperio en los lugares sometidos. Chance y Stark (2007) nos marcaron el camino con sus estrategias en los lugares dependientes: reforzamiento, resistencia, emulación, éxodo, control de la información, apropiación, afirmación, complicidad y asimilación. O las distintas combinaciones de ellas, pues en un mismo lugar podemos encontrar de todo.

Tenochtitlán se desarrolló de forma paralela al crecimiento del imperio. Eso quiere decir que sus demandas crecían y que el número de personas moviéndose también lo hacía. Cuanta más gente iba y venía, más infraestructuras eran necesarias: almacenes, lugares donde comer o aprovisionarse, sitios donde dormir. Las guarniciones requerían también suministros, así como los trasvases de población. Todo ello favorecía una cierta unificación cultural y ¿por qué no? étnica. La difusión de lenguas también estaba a la orden del día y las respuestas al cuestionario de las relaciones histórico-geográficas nos informan del general multilingüismo existente.

El tiempo es siempre un factor importante. Si nos centramos en el tiempo mexica, las cosas fueron deprisa. Llegaron en el siglo XIII y fundaron la ciudad en el siglo XIV tras un largo periodo de ir de un lado a

otro, prosperaron comportándose sobre todo como guerreros feroces y en el primer tercio del siglo xv se rebelaron, tuvieron éxito y se colocaron a la cabeza de un imperio. Su expansión tardó algo en despegar, pues no fue hasta después de la gran hambruna de 1451-1455 que se lanzaron a conquistar e incorporar territorios por todos los rincones de Mesoamérica. En 1519 se fundó Veracruz y los españoles irrumpieron en la región. Si consideramos el tiempo Mesoamericano, las cosas duraron más. Lo que encontraron esos migrantes norteños a su llegada al Valle de México era fruto de una tradición milenaria. Los auges y las caídas se habían producido regularmente, y los contactos con regiones distantes habían sido continuos. Teotihuacan y sus relaciones con las tierras mayas, cada vez mejor conocidas constituyen un desafío para los investigadores, debido sobre todo a las fuentes de información de que disponemos. Tula es otro problema, como ya hemos comentado. Quizás la ciudad que conocemos con ese nombre no fuera la capital del imperio tolteca, que podría haber sido Teotihuacan, pero sí fue una ciudad importante e influyente. Y de Cantona apenas sabemos nada, aunque su tamaño nos debería alertar de que fue importante en algún momento. Estos lugares pelearon entre sí, establecieron alianzas y realizaron conquistas. Hubo alianzas matrimoniales desde los primeros momentos, aunque fuera entre lugares tan distantes con Teotihuacan y Tikal. Algunos lugares desaparecieron, otros fueron fundados. Algunos se fueron adaptando a las novedades con facilidad y a otros les costó más.

Gran parte de este desarrollo del imperio se había producido poco antes de la llegada de los españoles, y no siempre había redundado en satisfacción de las partes. Eso ayuda a explicar qué pasó hoy hace 500 años, cuando cayeron Tenochtitlán y Tlatelolco.

#### BIBLIOGRAFÍA

- BERDAN, Frances F, «Aztec merchants and markets: local-level economic activity in a non-industrial Empire», *Mexicon* II, 3, 1980, pp. 37-41.
- BERDAN, Frances F, «Enterprise and Empire in Aztec and Early Colonial Mexico», *Research in Economic Anthropology. Supplement 2*, 1986, pp. 281-302.
- BERDAN, Frances F, Richard Blanton, Elizabeth Boone, Mary Hodge, Michael Smith y Emily Umberger, *Aztec Imperial Strategies*, Dumbarton Oaks, Washington DC., 1996.
- CARRASCO, Pedro, «Sucesión y alianzas en la dinastía teotihuacana», *Estudios de Cultura Nahuatl*, 11, 1974, pp. 235-244.

- CARRASCO, Pedro, *Estructura político-territorial del Imperio Tenochca. La Triple Alianza de Tenochtitlan, Tetzco y Tlacopan*, Fideicomiso de las Américas, Fondo de Cultura Económica y El Colegio de México, Ciudad de México, 1996.
- ROJAS, José Luis de, «Los compradores en el mercado de Tenochtitlan», *Revista Española de Antropología Americana*, 13, 1983, pp. 95-108.
- ROJAS, José Luis de, *México-Tenochtitlan. Economía y sociedad en el siglo XVI*. Crónica de la Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica y El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, 1986.
- ROJAS, José Luis de, «El Calendario festivo azteca», en *Actas del XVIII Coloquio de Antropología e Historia Regionales: México en Fiesta*, ed. Herón Pérez, Michoacán, México, El Colegio de Michoacán, Zamora, 1998, pp. 241-254.
- ROJAS, José Luis de, *Imperio Azteca: historia de una idea*, ed. Rosa María Porrúa, Madrid, 2016.
- ROJAS, José Luis de, y Juan José BATALLA, «Los números ocultos del *Códice Mendoza* y de la *Matrícula de Tributos*», *Revista Española de Antropología Americana* 38, 2, 2008, pp. 199-206.

## LA CONQUISTA DE MÉXICO A 500 AÑOS. UNA POSIBLE REINTERPRETACIÓN

*Luis Aarón Patiño Palafox*  
*FFyL UNAM / Facultad de Humanidades UAEMéx*

### INTRODUCCIÓN

Sobre la conquista de México se ha escrito mucho y en varios sentidos, siendo quizás el evento histórico de la compleja historia de nuestro país sobre el que más se ha derramado tinta, se ha hecho apropiación política y se ha generado más polémica por siglos.

Esto ha sucedido prácticamente desde que este acontecimiento estaba en la marcha, siendo el propio Hernán Cortés quien iniciara las crónicas sobre la conquista con sus famosas *Cartas de Relación*, en las que buscó utilizar las bases del derecho castellano de su época para legitimar ante la monarquía una empresa que pudo ser acusada de proyecto individual con mero beneficio personal para Cortés, esto es, el potencial nacimiento de un nuevo reino con el extremeño a la cabeza.

Desde entonces no se ha dejado de escribir sobre el tema y mucho menos en el actual contexto del quinto centenario. Entre estos documentos, por ejemplo, las crónicas de América escritas en el siglo XVI son un tesoro bibliográfico que nos da acceso a las ideas de algunos de los hombres más lúcidos de su tiempo, ejemplos de incuestionable valor como Bernardino de Sahagún, Vasco de Quiroga, Andrés de Olmos, Joseph de Acosta, Bernal Díaz del Castillo, Francisco López de Gómara, entre otros.

Por el lado del derecho, aparecerán personajes como Juan López de Palacios Rubio, Francisco de Vitoria, Bartolomé de las Casas, Juan Ginés de Sepúlveda; de ellos, Sepúlveda y Las Casas protagonizaron la célebre Disputa de Valladolid, uno de los momentos determinantes de la primera mitad del siglo XVI, que ha sido recuperado constantemente como un momento clave para entender la conformación ideológica del Renacimiento y la Modernidad.

La lista sigue para que aparezcan Juan de Palafox y Mendoza, Francisco Javier Clavijero, Lucas Alamán, Fray Servando Teresa de Mier, Miguel León-Portilla, Toribio Esquivel y Obregón, Mauricio Beuchot, Carmen Rovira y Octavio Paz, entre otros, quienes mantendrían la tradición de análisis de este acontecimiento que está llegando a cinco siglos de acaecido.

Sobra decir que ante tantas personas que han tratado el tema, las posturas son variadas y dejan pocas preguntas pendientes. Trataremos de dar respuesta a una específica: ¿De qué manera es posible reinterpretar para el México del siglo XXI?

#### LA CONQUISTA DENTRO DE LA HISTORIA DE MÉXICO

Para la conciencia mexicana, quizás los tratamientos más reconocidos de este hecho son dos en específico, el primero, el que le dio Octavio Paz en su célebre libro *El laberinto de la soledad*, y segundo, el de Miguel León Portilla con su libro *La visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*.

El primero es un análisis principalmente literario, aunque no sin un dejo de psicoanálisis —no en vano se ha hablado de la influencia de Samuel Ramos en Paz—, de mitología, de profundo simbolismo acorde a *modus* del pueblo mexicano. Todo esto tenía, sin duda, un dejo de filosófico que ha hecho que la obra sea releída constantemente, ya sea para replicarla o para criticarla, de manera que el libro se ha mantenido en constante reedición hasta la actualidad, sumado a las varias traducciones de que ha sido objeto.

El segundo, recopilado por el célebre León-Portilla, quizás la máxima autoridad sobre temas indígenas es un determinante libro que recuperó para la conciencia nacional los trágicos y dolorosos testimonios de los caídos de la guerra que dio en la derrota de Tenochtitlán por un ejército que combinaba a españoles e indígenas sometidos previamente por los mexicas.

Una lectura somera del mismo basta para crear una imagen trágica y poderosa de la destrucción de Tenochtitlán y de la forma en que esto fue vivido por los mexicas. La imagen de hombres, mujeres y niños muriendo en condiciones atroces seguidas de cantos dolientes ha marcado nuestra visión de este acontecimiento, pues, como en pocas veces en la historia, se conoce la narrativa del derrotado y el lado más trágico y cruel de las guerras de conquista.

La recepción de estos análisis no ha sido poca y explica que, incluso para separarse de ellos haya que tener una idea mínima de sus postulados. El libro de Paz ha sido traducido al francés, al alemán, al inglés y en español había alcanzado más de 10 ediciones.

El libro de León-Portilla, filósofo e historiador recientemente fallecido y reconocido a nivel nacional e internacional como uno de los grandes estudiosos de la cultura prehispánica, ha alcanzado más de 20 ediciones y reimpressiones en español, además de traducciones a idiomas como el inglés, francés, italiano, alemán, sueco, japonés, chino, náhuatl e incluso braille.

Esto da una idea del alcance de estas interpretaciones, las cuales han marcado nuestra forma de entender la Conquista y el reto de poder superar algunos de sus presupuestos, lo que considero, es una oportunidad importante para la conmemoración de los 500 años de la Conquista.

Veamos brevemente lo que nos decían los autores.

#### PAZ O LOS HIJOS ENGENDRADOS HIJOS DE LA MAKINCHE

Paz presenta un cuadro complejo en el que los mexicanos, desde su punto de vista, aparecen como herméticos, insondables y presos de una serie de sentimientos que los arrinconan sobre sí mismos, no en vano el título del libro. Dirá Paz que:

Si no es posible identificar nuestro carácter con el de los grupos sometidos, tampoco lo es negar su parentesco. En ambas situaciones el individuo y el grupo luchan, simultánea y contradictoriamente, por ocultarse y revelarse. Mas una diferencia nos separa. Siervos, criados o razas víctimas de un poder extraño cualquiera (los negros norteamericanos, por ejemplo) entablan un combate con una realidad concreta. Nosotros, en cambio, luchamos con entidades imaginarias, vestigios del pasado fantasmas engendrados por nosotros mismos. Esos fantasmas y vestigios son reales, al menos para nosotros (*El laberinto de la soledad*, p. 80).

Desde esta perspectiva, se va a desarrollar el famoso análisis de Los hijos de la Malinche, en que se diserta sobre el concepto de la «la chingada», palabra clave del lenguaje mexicano y con tantas variantes que hacen imposible darle un sentido unívoco. Veamos un mero dato cultural, que es la publicación de un libro llamado *El chingonario* (varios autores) que justo hará referencia a Paz, aunque ya sin el tono oscuro de la obra del Nobel mexicano.

El Nobel mexicano insistirá en la presencia de esta palabra en nuestras formas verbales y acciones, hasta el punto de decir que «Para el mexicano la vida es una posibilidad de chingar o de ser chingado. Es decir, de humillar, castigar y ofender» (*El laberinto*, p. 86). Sin duda, tal interpretación nos reta a ser debatida, aunque tiene puntos a su favor que deben ser analizados. Pero la perspectiva de Paz se va ampliando y enfatiza las repercusiones negativas del concepto... dirá que, para la mente mexicana, «El hijo de la chingada es el engendro de una violación» (*El laberinto*, p. 87).

Más aún, la figura histórica y simbólica que encarnaría esa violación sería la llamada Malinche (una corrección importante es que este sobre nombre estaba relacionado con Cortés y no con ella). Paz afirma que:

Si la Chingada es una representación de la Madre violada, no me parece forzado asociarla a la Conquista, que fue también una violación, no solamente en el sentido histórico, sino en la carne misma de las indias. El símbolo de la entrega es la Malinche, la amante de Cortés. Es verdad que ella se da voluntariamente al conquistador, pero éste, apenas deja de serle útil, la olvida. Doña Marina se ha convertido en una figura que representa a las indias, fascinadas, violadas o seducidas por los españoles (*El laberinto*, p. 94).

Tras considerar esta interpretación sobre la Conquista, no extraña que sea vista como una especie de marca histórica y dolorosa que atraviesa inevitablemente la conciencia nacional, que tendría en Marina su símbolo por excelencia, hasta el punto de generar el concepto de «malinchismo» como signo de entrega sin más a lo extranjero y tradición a lo mexicano.

Baste recordar las relativamente recientes solicitudes del gobierno mexicano a la Monarquía Española y al Vaticano respecto a pedir disculpas sobre la conquista; de ambas instituciones recibió negativas de distinto tipo, no sin dejar división en la opinión mexicana, lo mismo de

ciudadanos de a pie que de políticos, sacando a la luz tanto visiones de reconciliación histórica como visiones hispanóforas que lo mismo en el nivel popular o que en medio intelectual han mostrad esta dualidad.

No suficiente con esto y en la línea iconoclasta que está marcando nuestra época, la reinterpretación histórica ha encontrado en la llamada *recuperación del espacio público* el lugar de debate sobre la pertinencia de quitar o mantener monumentos históricos que se asocian a momentos claves de esta manera de entender la memoria nacional. No podemos evitar hacer mención al debate sobre la permanencia de la estatua de Cristóbal Colón que estaba en Paseo de la Reforma, que finalmente fue removida para poner en su lugar otra que, en la versión de las autoridades y acorde con el discurso de las conmemoraciones sobre quinto centenario, representara la visión indígena de la Conquista en vez la narrativa tradicional. Es así que entró el discurso la estatua a la que se nombró *Tlali*, que también fue objeto de cuestionamiento por considerarse que el artista que la creó, en su papel de hombre y de no indígena, no estaba en condiciones de crear el nuevo monumento y de encarnar el nuevo discurso de memoria historia. A esto volveremos después.

Volvamos a las posturas de reconciliación o de hispanofobia. Llama la atención que las primeras vinieron de personajes de la talla de Miguel León-Portilla (quien afirmó que, cito, «Si un mexicano odia lo español, se está odiando a sí mismo»<sup>1</sup>), mientras que las segundas, de personajes como la senadora Jesusa Rodríguez, que en cambio, afirmaría cosas como que el acto de comer tacos de carnitas es una manera de celebrar la conquista al haber sido esta la comida dada tras la caída de Tenochtitlán, agregando este tema a su agenda personal de promoción del veganismo.

A esto también ha contribuido de forma determinante la asimilación del pasado indígena y su peso en nuestra idea de mexicanidad, ya sea que dicha asimilación se asocie con el criollismo o con el nacionalismo posrevolucionario con su énfasis parcialmente indigenista y principalmente hispanóforo. Este gusto por *lo prehispanico*, simplificación para un mundo plural que no se reduce a la cultura mexicana, ha permitido una asimilación profunda de todo lo que signifique recuperación de ese pasado, lo mismo desde el trabajo de un fraile del siglo xvi como Bartolomé de las Casas, un erudito del siglo xvii como Carlos de Sigüenza

<sup>1</sup> [https://elpais.com/diario/2011/01/17/ultima/1295218802\\_850215.html](https://elpais.com/diario/2011/01/17/ultima/1295218802_850215.html) (consultado el 11 de agosto de 2021).

o desde un jesuita del siglo XVIII como Francisco Javier Clavijero, hasta llegar a un filósofo-historiador del siglo XX como Miguel León-Portilla. ¿Y por qué no? También a funcionarios del siglo XXI con una agenda iconoclasta, vegana y marcadamente hispanófoba, lo mismo presidentes que senadoras.

En otras palabras, la cultura mexicana, desde la Nueva España, ha estado abierta a la apropiación de ese pasado, de hecho, el proyecto mismo de evangelización realizado por los franciscanos incluyó el rescate y documentación de la cultura mexicana en el Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco, con investigaciones tan importantes como el Códice Florentino de Bernardino de Sahagún o el Códice De la Cruz-Badiano, por no ahondar en la labor de eruditos como Carlos de Sigüenza y Góngora en el siglo XVII.

Hay otro dato, no mejor y es que desde el siglo XVI se hicieron crónicas sobre el mundo precolombino, algunas solicitadas por la propia corona. Tomaré como referencia a Clavijero, que da cuenta de varios de estos trabajos como fuentes para la redacción de su *Historia Antigua de México*<sup>2</sup>. Señalaré sólo algunas obras.

Clavijero se refiere a la obra titulada *Compendiosa relación de los señores que había en México y de su diversidad: de las leyes, usos y costumbres de los mexicanos; de los tributos que pagaban*, de Alonso de Zurita; un dato relevante es que la obra tiene su origen en las diligencias ordenadas a Zurita por Felipe II. Se menciona también la obra *Memorias históricas del reino de Acolhuacán*, de Fernando Pimentel Ixtlixóchitl; de Juan Ventura Zapata y Mendoza escribe la *Crónica de Tlaxcala*; Pedro Ponce escribe la *Noticia de los dioses y de los ritos del gentilísimo mexicano*; sobresalen textos como la *Historia de la Nueva España*, *Historia de los señores chichimecas*, *Compendio histórico del reino de Texcoco*, *Memorias históricas de los toltecas y otras naciones de Anáhuac*, de Fernando de Alva Ixtlixóchitl.

Esta lista va a incluir a otros autores como Francisco Cervantes de Salazar y las *Memorias históricas de México*; la *Monarquía indiana* de Juan de Torquemada, la *Historia de la conquista de Nueva España*, de Antonio de Solís. Para el siglo XVIII, el propio Clavijero es una de las figuras principales de esta apropiación de lo precolombino, que ha definido a nuestro país desde hace siglos.

<sup>2</sup> Ver la sección «Noticias de los escritores de la Historia Antigua de México», en Francisco Javier Clavijero, *Historia Antigua de México*, pp. xxv-xxvii.

Esto nos lleva a primera aseveración, que es la permanente presencia del pasado indígena en la memoria criolla, pasando de ella a la visión de la patria que se generó desde el siglo XIX en parte por la necesidad de crear una idea de nación distinta a la española que se dejaba atrás en 1821.

Sin embargo, esto acaba oculto en la estridencia de la memoria de la conquista. No en vano afirmará Emilio Uranga en su *Análisis del ser mexicano* (p. 72) que

Si, pues, hay en el alma del mexicano oposiciones, no todas se encuentran en el mismo nivel, sino que una de ellas cala más hondo y consigue hacerse definitoria y característica, como ninguna, de una peculiar manera de ser. *Y si oponerse es determinante, como dicen los filósofos, la negación de lo español es en el mexicano la determinación de lo mexicano.*

#### LEÓN PORTILLA. LOS MEXICANOS COMO PUEBLO VENCIDO

Lo anterior explica la resonancia de las crónicas indígenas de la conquista, cuya doliente expresión cierra el cuadro que analizamos. En la ya mencionada antología de León-Portilla se rescata la siguiente expresión sobre el sitio de Tenochtitlán:

Y esto pasó con nosotros. Nosotros lo vimos, nosotros lo admiramos. Con esta lamentosa y triste suerte nos vimos angustiados.

En los caminos yacen dardos rotos, los cabellos están esparcidos. Desechadas están las casas, enrojecidos tienen sus muros.

Gusanos pululan por calles y plazas, y en las paredes están salpicados los sesos. Rojas están las aguas, están como teñidas, y cuando las bebimos, es como si bebiéramos agua de salitre. [...]

Hemos comido palos de colorín [eritrina], hemos masticado grama salitrosa, piedras e adobe, lagartijas, ratones, tierra en polvo, gusanos... [...]

Se nos puso precio. Precio del joven, del sacerdote, del niño y de la doncella (cit. en León-Portilla, 2016, p. 186).

Esto demuestra la dimensión en que la Conquista representa un trauma en la historia y la conciencia mexicana, incluso hasta nuestros días. Si esto tiene o no razones lo analizaremos más adelante.

El conjunto de cantares que aparecen en esta importante publicación comparten el mismo tono, que es de esperarse al ser el testimonio de la derrota mexicana. Esto ha generado una visión ambigua sobre el mundo prehispánico y una generalización que poco ha aportado para la comprensión de la Conquista y sus causas internas.

Siendo la última imagen del mundo mexica, se ha hecho extensiva al resto del mundo prehispánico, que fue diverso e incluso puesto entre sí, con constantes guerras y alianzas internas, tuvo más lenguas que el náhuatl e incluso tuvo fuertes confrontaciones entre algunos de esos pueblos. La imagen del mexica como un pueblo derrotado contrasta totalmente con la que de él se tendría hasta antes del periodo que fue de 1519 a 1521, tanto para ellos mismos como para los grupos con los que compartía territorios, ya que como cualquier pueblo hegemónico creó una historia en la que se hacía gala de la grandeza que en sí mismos veían.

La comparación entre *La visión de los vencidos* con otros textos que el propio León-Portilla compiló también nos da esa imagen da en ese contraste sin el cual estaremos lejos de entender en complejo mundo precolombino. Pensemos en la obra *Trece poetas del mundo azteca*, en la que se recogen testimonios de distintos momentos de la poesía precolombina, que era uno de sus elementos claves de expresión cultural, que tuvo en la figura «flor y canto» su principal forma simbólica.

De los varios personajes que en esta antología aparecen (los hay de la talla de Nezahualcōyotl, Nezahualpilli o Axayácatl), nos referiremos a una figura específica, tanto por ella en específico como por su árbol genealógico, en el que aparece un personaje de principal importancia para la historia mexica: Macuilxochitzin.

Esta poetisa fue, nada más y nada menos, hija del célebre Tlacaélel, personaje clave para la consolidación de la hegemonía mexicana posterior a la conquista de Azcapotzalco, acontecimiento desde el cual este personaje fue reconocido al punto de colaborar con varios tlatoanis. De nuevo, es León-Portilla quien nos da un cuadro general sobre Tlacaélel y su papel en la política mexica (2004).

De este personaje se dice que, «decidía lo tocante a la guerra, las condenas a muerte y cuanto había de hacerse», afirmación que León-Portilla tomaba a su vez del cronista Chimalpain Cuauhtlehuanitzin; no sería la única afirmación de esta naturaleza, pues, Alvarado Tezozómo lo definiría después como «conquistador del mundo».

Esto pone en evidencia la profunda relación de la obra de este personaje en los mandatos de Itzcóatl, Motecuhzoma Ilhuicamina y Axayácatl y el talento bélico del mundo precolombino y de la sociedad mexica, que llevó sus armas a toda la región extendiendo ampliamente sus dominios, todo esto bajo una férrea dirección ideológica que llevó incluso a la quema de códices o libros de anales que mostraban pobres o débiles a los mexicas; contra esto, Itzcóatl y Tlacaélel optarían por

destruir la huella de ese pasado y reescribir la historia de manera afín al poder alcanzado por los mexicas, que además verían en Huitzilopochtli a su deidad suprema, a la cual se ofrecerían los sacrificios humanos tan importantes para los mexicas y tan escandalosos para los visores externos.

¿Cómo se veían a sí mismos los mexicas? Para responder a esto es que nos servirán los poemas recopilados por León-Portilla. Retomaremos ahora la poesía de Macuixochitzin, hija de este artífice del poderío mexica. De ella, se nos dice:

A Macuixochitzin tocó vivir los días del máximo esplendor de los aztecas. Pocos años antes de la fecha probable de su nacimiento, sus tíos, el rey Itzcóatl y el entonces capitán Motecuhzoma Ilhuicamina, con el consejo de Tlacaélel, su padre, habían abatido a los antiguos dominadores de Azcapotzalco. Cuando Macuixochitzin fue ya joven doncella, Tenochtitlan, donde había nacido, comenzó a ser metrópoli importante a la que afluían todo género de tributos y mercaderías traídas por los pochtecas, los comerciantes que marchaban a remotos lugares (León-Portilla, 1978, pp. 157-158).

Y más adelante, se afirma:

Y si el pueblo todo y especialmente los nobles respetaban y admiraban al gran consejero, a quien el historiador Tezozómoc llegó a llamar conquistador del mundo, Macuixochitzin que en él veía a su padre, no sólo debió demostrarle respeto y amor sino que, como veremos por el poema que de ella se conserva, aprendió a interesarse por su actuación, sus triunfos y conquistas y aun por los consejos que daba en favor de Tenochtitlán. Si se tiene esto presente no parecerá extraño que precisamente el único poema que verosímilmente puede atribuirse a Macuixochitzin trate de una de las más importantes conquistas, instigada por: su padre y llevada a buen término por el señor Axayacatzin (León-Portilla, 1978, p. 158).

Esto nos da la explicación adecuada para adentrarse a la poesía de Macuixochitzin, que fungió prácticamente como apología de las guerras mexicas. Tomaremos un fragmento largo del poema, para ver con más claridad su mensaje:

#### CANTO DE MACUIXOCHITZIN

Elevo mis cantos,  
Yo, Macuixóchitl,  
con ellos alegre al Dador de la vida,  
¡comience la danza!  
¿Adonde de algún modo se existe,

a la casa de Él  
 se llevan los cantos?  
 ¿O sólo aquí  
 están vuestras flores?,  
 ¡comience la danza!  
 El matlatzinca  
 es tu merecimiento de gentes, señor Itzcóatl:  
 ¡Axayacatzin, tú conquistaste  
 la ciudad de Tiacotépec!  
 Allá fueron a hacer giros tus flores,  
 tus mariposas.  
 Con esto has causado alegría.  
 El matlatzinca  
 está en Toluca, en Tlacotépec.  
 Lentamente hace ofrenda  
 de flores y plumas  
 al Dador de la vida.  
 Pone los escudos de las águilas  
 en los brazos de los hombres,  
 allá donde arde la guerra,  
 en el interior de la llanura.  
 Como nuestros cantos,  
 como nuestras flores,  
 así, tú, el guerrero de cabeza rapada,  
 das alegría al Dador de la vida.  
 (cit. en León-Portilla, 1978, p. 165).

Esto muestra con toda claridad al mundo mexica previo a la Conquista y la imagen de derrota y destrucción que dejó el trágico 13 de agosto del 1521. Consideramos importante presentar este contraste para entender y explicar el tono y sentido agónico de la *Visión de los vencidos*, que es el que ha dominado en nuestro imaginario, hasta el punto de hacer olvidar que los mexicas fueron un pueblo que sometió a muchos otros, aplicando las reglas históricas de la dominación, que eran los tributos y la obediencia, sumada a la cuota de sangre derramada en los sacrificios a su dios de la guerra. La Conquista, con su cruel rostro de guerra civil entre indígenas, sería inexplicable sin factores como este contexto político mesoamericano. La caída de Tenochtitlán, con su dramatismo, marcaría un antes y un después, sin vuelta atrás, en la región que acabaría por llamarse México.

## LA CONQUISTA DENTRO DE LA HISTORIA UNIVERSAL

La Conquista, entendida más allá de un enfoque nacionalista que centre su atención en el ocaso de las sociedades precolombinas, representa un hecho de alcance mundial cuyas consecuencias afectaron a prácticamente todo el mundo conocido, pues, a partir de la incorporación de América, nombre que finalmente iba a tener el nuevo continente, a la discusión y geografía del siglo xvi, cambiaría de manera definitiva la historia, la economía, la religión, la política, la filosofía y demás. Por supuesto, para la historia de México, se trata principalmente de un encuentro entre dos mundos en el cual uno de ellos caería y daría forma a otro nuevo, basta ver el imaginario que domina en nuestra forma de entenderla y su presencia visual y arquitectónica, desde los restos arqueológicos del Centro Histórico de la Ciudad de México hasta nuestro muralismo, que ha dado ese aire trágico estéticamente poderoso que sigue teniendo y hemos descrito antes.

Sin embargo, ya desde el siglo xix, Lucas Alamán, el célebre ideólogo del conservadurismo mexicano, había reflexionado sobre la conquista en sus *Disertaciones sobre la historia de México*, más en concreto, en las primeras dos; en ellas, Alamán analizó este acontecimiento como uno de los dos que, sucedidos en nuestro país, había tenido relevancia para la historia universal. El autor la consideraba desde sus consecuencias más que por sus hechos cruentos y violentos en el momento, lo que lo llevó a valorarla como el origen de la Nueva España y de la nación mexicana, que para Alamán había sido mucho más relevante que el pasado prehispánico por sí mismo<sup>3</sup>; esto dio como resultado una interpretación profundamente alejada de la lectura insurgente de hombres como Fray Servando Teresa de Mier o Carlos María de Bustamante, contemporáneos suyos, así como de las posteriores lecturas indigenistas de la conquista, que tienen sus raíces en la lectura Bartolomé de las Casas y Fray Servando.

Su postura, podría verse como conciliatoria, incluso, no sólo no hispanófoba sino hispanófila, reconociendo la importancia de la tradición española en América, con plena conciencia de que ya en pleno siglo xix, lo que se había conformado tras tres siglos de relación histórica era un mundo que debía verse como hispanoamericano y no una continuación ininterrumpida del mundo precolombino; esto abría la puerta

<sup>3</sup> Este tema lo he analizado más detalladamente en un artículo previo. Ver Patiño Palafox, 2011.

a una lectura distinta sobre la conquista, de sus protagonistas y de su importancia para nuestra historia, como por ejemplo, de las propias sociedades indígenas de esa época y personajes como Cortés y doña Marina. Sin ahondar mucho, sólo como apunte general, se daría a los pueblos sometidos por los mexicas el papel de pueblos en rebelión y principales victimarios de Tenochtitlán, lo que explicaría mejor el cómo un pequeño ejército de españoles podría someter al pueblo hegemónico de la región. Todo esto implicaría nuevas categorizaciones, pendientes en planes académicos y programas de divulgación cultural.

Un buen inicio sería releer de manera distinta a doña Marina, pues, sin duda, encarna histórica, narrativa y simbólicamente las complejidades de su época y de este acontecimiento, me atrevería a decir que una revisión del personaje permitiría reinterpretar a nuestra nación de diversas maneras.

#### MALINCHE. UNA REVISIÓN (¿SOLO?) HISTÓRICA

Sobre esta figura central de la conquista sabemos poco e incluso la nombramos de manera inadecuada, si nos basamos en las fuentes de su época, pues el apelativo de Malinche se refería a Cortés y no a la indígena políglota que iba siempre junto al extremeño contra toda costumbre y ritual político de la época. Partiendo de esta idea, que es la determinación de un personaje desde las implicaciones de cómo es nombrada, la filósofa y literata Fanny del Río (2019) nos dice:

Llamados de otra manera, Romeo y Julieta acaso hubieran gozado de una larga vida juntos, aunque entonces no recordaríamos su famosa historia, que constituye una obra cumbre de la suerte trágica (o, como prefiere su autor, *contraria*) del amor, en la que Shakespeare nos dio una útil lección: el nombre no será la persona, pero en ocasiones decide su destino.

Un ejemplo de esto es el concepto de «metafísica» que se acuñó de manera aleatoria: el archivista de las obras de Aristóteles encontró una serie de papeles con tema indefinido que colocó más allá —*metá*, en griego— del libro de la *Física*, dando origen así a una importante corriente del pensamiento occidental. La clasificación resultó tan apropiada al contenido que uno se pregunta si el gesto en verdad fue casual.

Hay algo similar en haber rebautizado con el nombre de *Malinche* a la indígena que fue intérprete del conquistador español Hernán Cortés. Malinali o, como fue llamada luego, *doña Marina*, no era conocida como

Malinche por sus contemporáneos, a pesar de lo cual en su memoria se acuñó en México el despectivo término *malinchismo*, que describe a quienes desprecian lo propio y/o veneran lo foráneo. Es un error llamar Malinche a Marina, pero la equivocación ha terminado por imponerse, acaso porque, antes que nada, constituye un juicio sobre su comportamiento histórico.

Dicho comportamiento, o más bien, el juicio que presupone, mismo que ha hecho de Marina o Malinche la traidora de una nación y símbolo de entrega a lo ajeno. Viene de nuevo a cuento la visión que en Paz se describió y la necesidad de dudar de esa culpa en la célebre mujer. En una línea similar, la filósofa española Gemma Gordo Piñar (2019, p. 108) ha analizado la figura de Malintzin, respondiendo a la interpretación estilo Paz que de esta manera

se convierte a la Malinche en el chivo expiatorio del mestizaje, ese género híbrido que no deja ser lo uno ni lo otro. El mestizo es fruto de una violación física, cultural. El resultado es una contradicción, la suma de antagonismos, la impureza, lo impúdico... Frente a la Malinche, pecadora, corrompida, sucia, violada... la Virgen María o la de Guadalupe, símbolo máximo de pureza. La Malinche se convierte así en símbolo de la subyugación y eliminación de lo indio para los mestizos y los indigenistas. Para los nacionalistas es el símbolo de la seducción por lo extranjero.

Si integramos ambas interpretaciones sobre Malinche, es decir, las lecturas de Fanny del Río y Gemma Gordo, vemos que ha habido intento reciente y constante por superar la lectura habitual sobre la célebre intérprete de Cortés. Esto se ha hecho debido a la aparición de nuevos enfoques tanto de la historia como de la literatura y la filosofía que no tuvieron lugar en la época de Paz y que mucho menos se limitan al nacionalismo mexicano que dio lugar a ciertas fobias históricas, fundamentalmente hispanóforas.

Estas siguen encontrando voceros en varios niveles y reaparecen periódicamente en México, como en los casos ya mencionados de Jesusa Rodríguez<sup>4</sup> y del presidente López Obrador. Esto muestra que el oportunismo político siempre encuentra sus medios de expresión, por innecesarios y desproporcionados que sean.

<sup>4</sup> La senadora en cuestión hizo comentarios contra la conquista todavía en 2019. Véase: <https://www.eluniversal.com.mx/cultura/quien-es-jesusa-rodriguez-la-senadora-que-condena-los-tacos-de-carnitas> (consultado el 29 de marzo de 2020).

Debemos también señalar que, así como estos personajes han sacado lo peor de los viejos traumas señalados por intelectuales como Paz y Samuel Ramos, también hay un discurso más fundamentado y conciliador, como es el del célebre León-Portilla, ya mencionado anteriormente<sup>5</sup>.

Bajo este panorama, las lecturas de Gemma Gordo y Fanny del Río resultan no solo atinadas y profundas, sino también necesarias para la constante relectura de la historia, que no es estática ni puede aceptarse dogmáticamente y atemporalmente. La historia, como ente vivo, debe dar pie a lecturas acordes a las necesidades espirituales e intelectuales de cada época. La Conquista no es ajena a esto, como se ha querido mostrar, y la próxima conmemoración de los 500 años representa una oportunidad para dar este sentido vivo a la historia y su papel en nuestra conciencia, por más que desde la oficialidad sigue ganando una línea que, si bien parece indigenista, no puede ir más allá de la parte meramente simbólica de una celebración, aunque sin alterar de manera profunda los verdaderos problemas de pobreza y marginación de buena parte de la sociedad mexicana y del grupo indígena al que se pretende dar voz. Los eventos oficiales llevan, prácticamente todos, esa misma línea hispanófoba, incapaz de generar conciliación nacional.

## CONCLUSIÓN

La conquista de México, proceso extenso, lleno de matices y complejidades en su marcha y consolidación a lo largo de décadas, sigue siendo hasta ahora causa de fantasmas internos de la psique mexicana —incluso más que razón de problemas históricos concretos—. Su aparición constante en la discusión mexicana es sintomática de la relevancia del tema y la nueva óptica sobre personajes como la llamada Malinche, habla de una nueva sensibilidad que bien puede propiciar una nueva forma de crítica y autoconocimiento histórico que libere a los mexicanos de sus viejos fantasmas y de fobias que fragmentan nuestra conciencia histórica y filosófica, reniegan de la historicidad, la pluralidad de nuestra vida y estigmatizan el proceso que nos ha llevado a ser lo que somos, condición necesaria para la autocritica y la propuesta de cambios necesarios en nuestro país, verdadera finalidad del ejercicio intelectual y la memoria histórica y filosófica.

<sup>5</sup> [https://elpais.com/diario/2011/01/17/ultima/1295218802\\_850215.html](https://elpais.com/diario/2011/01/17/ultima/1295218802_850215.html) (consultado el 29 de marzo de 2020).

Los 500 años de la Conquista, lejos de la propaganda oficial, deben ser una oportunidad para una real autognosis de nuestra cultura; ojalá no se queden en un capítulo más de la vieja hispanofobia y el indigenismo políticamente oportunista.

#### BIBLIOGRAFÍA

- ANCINA, Francisco, «La estructura de la poesía del xvii», *Criticón*, 22, 1998, pp. 23-45.
- GORDO PIÑAR, Gemma, «Malinche y Eréndira: dos historias alternativas sobre las que construir el discurso de la Conquista de México», en Francisco Castilla Urbano, *Civilización y dominio. La mirada sobre el otro*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares, 2019, pp. 99-122.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, *Trece poetas del mundo azteca*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1978.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, «Tlacaélel, un sabio poder detrás del trono», *Letras libres*, 63, 2004, pp. 26-29.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel (introducción, selección y notas), *La visión de los vencidos: relaciones indígenas de la conquista*, México, UNAM, 2016.
- PATIÑO PALAFOX, Luis A., «Lucas Alamán. La Conquista de México y el origen de una nueva nación», *Theoría*, Revista del Colegio de Filosofía, FFyL UNAM, 23, 2011, pp. 111-130.
- PAZ, Octavio, *El laberinto de la soledad. Postdata. Vuelta a El laberinto de la soledad*, México, FCE, 2010.
- PERROT, Auguste, *La nueva escuela de París*, ed. Jacobo Cossimo, Madrid, Cátedra, 1988.
- RÍO, Fanny del, «Malinche. Génesis de un nombre» (conferencia presentada en el marco del Coloquio *La Conquista de México a 500 años. Filosofía, Cultura e identidad nacional*, Museo de la Ciudad de México, Secretaría de Cultura de la CDMX, 14 de agosto de 2019).
- URANGA, Emilio, *Análisis del ser mexicano*, México, Porrúa y Obregón, 1952.
- VARIOS, *El Chingonario de bolsillo. Diccionario de uso, reuso y abuso del chingar*, México, Algarabía Libros, 2013.

## PENSAR DESDE AMÉRICA. FILOSOFÍA NATURAL Y FILOSOFÍA POLÍTICA EN ALONSO DE LA VERACRUZ\*

*Omar Rodríguez Camarena*  
*Universidad Nacional Autónoma de México*

La obra del agustino Alonso de la Veracruz (1507-1584) ocupa un lugar fundamental como introductor del pensamiento europeo en el Nuevo Mundo, así como autor de los primeros tratados tanto de filosofía en general como de filosofía política y natural escritos en América dando pie, entre otros textos, a un curso completo de artes o filosofía. Como no podía ser de otra manera, las nociones que introduce siguen muchas veces los planteamientos escolásticos hegemónicos de su época, pero al mismo tiempo no deja de contrastar los mismos con otras opiniones, optando algunas veces por concepciones alternativas. Esta postura crítica e inquisitiva puede encuadrarse dentro de la sólida y amplia formación que adquirió en la Universidad de Salamanca, así como dentro del movimiento humanista más general. Pero en el caso alonsino estas nociones y actitudes cobrarán mayor riqueza y particularidad a partir de la recuperación de la experiencia americana, lo que le permitirá replantear tanto las nociones sobre estos territorios y sus habitantes al mismo tiempo que cuestionar los marcos de referencia tradicionales que pretendían justificar la superioridad europea.

\* Este proyecto se realizó con el apoyo del PAPIIT IN403219 *Filosofía política de las ciencias en sociedades multiculturales* de la UNAM coordinado por el Dr. Ambrosio Velasco.

Consideramos conveniente estudiar las nociones alonsinas de filosofía tanto natural como moral en conjunto ya que, si bien las desarrolló en textos diferentes, como sucedía de manera general en su época, las mismas no se encontraban totalmente separadas. Por lo que en ambos campos se pueden encontrar estrategias similares que De la Veracruz utiliza en su intención de ubicar el caso americano dentro de las concepciones de filosofía natural y moral de su época así como dentro del orden que se estaba imponiendo en el régimen novohispano, pero en ambos casos no lo hace de manera sumisa sino analizando y criticando estos procesos lo que llegará a tener importantes implicaciones conceptuales, prácticas y políticas. De esta manera, logrará desarrollar planteamientos alternativos a los europeos hegemónicos sobre las cualidades naturales americanas así como de los indígenas, lo que al mismo tiempo llevará al cuestionamiento y modificación de los marcos conceptuales naturales y políticos tradicionales.

En la primera parte de este texto se busca ubicar a nuestro autor en el contexto de su tiempo desde sus años salmantinos hasta su viaje al Nuevo Mundo más específicamente a la ciudad de México y a la región purépecha donde desarrollará su obra escrita tanto de filosofía europea como acerca de algunas polémicas filosófico-morales novohispanas. En el segundo apartado se resalta como su formación humanista y sus procedimientos dialécticos le permitirán cuestionar e ir más allá de algunas nociones escolásticas tradicionales desarrollando un espíritu de elección y eclecticismo así como la conciencia de la posibilidad de innovación en el conocimiento. En la tercera sección se estudia la vinculación entre las concepciones climáticas atribuidas a ciertas regiones y las cualidades naturales y morales de sus habitantes. Se plantea que a partir de la recuperación de opiniones alternativas así como de su experiencia americana, Alonso no solo cuestiona la valoración negativa de la zona tórrida sino que llega a trasladar la suma templanza que Europa se atribuía para ubicarla en la Nueva España. En la última sección se recupera la denuncia de las injusticias cometidas tanto por la Corona como por los encomenderos así como la defensa de las cualidades morales indígenas resaltando la concepción alonsina del dominio el cual reside en última instancia en la comunidad. De esta manera, se plantea que Alonso desarrolló una valoración positiva de la naturaleza americana así como de las cualidades morales de sus indígenas que lo llevará a invertir algunos de los marcos conceptuales eurocéntricos utilizados para justificar la dominación sobre estos territorios.

## DE CATEDRÁTICO SALMANTINO A MISIONERO DE LA FILOSOFÍA EN AMÉRICA

La sociedad en la que vivió su juventud Alonso Gutiérrez, como se llamaba nuestro autor, era bastante compleja y agitada alternando las noticias de la conquista de reinos lejanos, con la expansión imperial así como la irrupción de las revueltas comuneras castellanas. A pesar del contexto convulso, su familia contaba con los recursos para que Alonso pudiera estudiar latín en Alcalá así como posteriormente filosofía y teología en Salamanca, en donde sería influenciado por las ideas de Francisco de Vitoria y Domingo de Soto. El futuro académico y cortesano de Alonso lucía prometedor en la Universidad de Salamanca en donde había comenzado a leer el curso de artes así como a desempeñarse como tutor de los hijos del IV duque del Infantado, Íñigo López de Mendoza<sup>1</sup>, quien, a pesar de su cercanía con el movimiento comunero, había logrado conservar su posición.

Pero el destino de Alonso Gutiérrez cambiaría drásticamente en 1535 al ser convencido de integrarse como preceptor de artes y teología para los misioneros agustinos de la Nueva España. De esta manera, en 1536 zarpó, junto con varios agustinos, hacia el Nuevo Mundo quienes en el trayecto lo persuadieron de integrarse a su orden. Así, al llegar al puerto novohispano tomó el hábito agustino y cambió su nombre por Alonso de la Veracruz. Pero su nombre no sería lo único que cambiaría pues su visión e ideas se verían enriquecidas con las perspectivas que el Nuevo Mundo le abría especialmente al arribar a una sociedad novohispana en proceso de conformación, tan solo quince años después de la caída de Tenochtitlán y un año después de la llegada del primer virrey Antonio de Mendoza.

En 1537 De la Veracruz profesó en la ciudad de México donde se desempeñó como maestro de novicios durante tres años. A finales de 1540 partió a impartir los cursos de artes y teología en el recién creado Colegio agustino de Estudios Mayores en Tiripetío en la región de Michoacán. Al mismo tiempo que enseñaba también procuró aprender el purépecha, lo que le permitiría contrastar sus ideas frente a la realidad concreta y conceptual del mundo indígena. Entre los discípulos de Alonso se encontraba Antonio Huitziméngari, hijo del último Caltzontzin quien llegaría a ser gobernador indígena (junto al corregidor)

<sup>1</sup> Juan de Grijalva, *Crónica de N. P. S. Agustín de en las provincias de la Nueva España*, fol. 23r.

de toda la región michoacana (Martínez Baracs, 2018, p. 248). Desde España fue propuesto para el obispado de Nicaragua, cargo que rechazó, pero sí aceptó puestos al interior de su orden como vicario provincial entre 1543 y 1545, año en que fue elegido como prior del convento de Tacámbaro donde continuó sus cursos, los cuales traslado poco después a Atotonilco, nuevamente en 1548 fue electo vicario provincial hasta 1551<sup>2</sup>.

Por aquella época estaba en auge la controversia acerca de la conveniencia del sistema de encomiendas por lo que, para intentar limitar sus abusos, en 1542 se expidieron las denominadas Leyes Nuevas «para la gobernación de las Indias y buen tratamiento y conservación de los indios». A cuya implementación se opusieron diferentes grupos en la Nueva España incluyendo al virrey, el Ayuntamiento mexicano, el obispo y los provinciales de las distintas órdenes. El mismo Alonso, junto con otros agustinos, firmó en 1544 un parecer en el que apoyaba la permanencia de las encomiendas (Rubial, 2007, p. 85). Pero un par de años después, en la Junta Eclesiástica de 1546, los pareceres cambiaron adquiriendo fuerza la oposición a la encomienda y al pago del diezmo por los indígenas. En esta junta, la batuta fue llevada por Bartolomé de las Casas apoyado por otros frailes, entre los que destacaba Alonso de la Veracruz (De la Torre, 2009, pp. 240-242).

Posteriormente en 1553, al fundarse la Real y Pontificia Universidad de México, Alonso fue llamado como primer catedrático de Sagrada Escritura y, poco después, de Teología. Su contemporáneo Francisco Cervantes de Salazar, en su diálogo acerca de la naciente universidad, lo describía como «el más eminente maestro en artes y teología que haya en esta tierra» (p. 24). Poco después, como resultado de sus diversos cursos de artes, fueron publicadas en 1554 su *Recognitio Summularum* y su *Dialectica resolutio*, primeros textos de filosofía impresos en América. Como en sus cursos, ambas obras alonsinas buscaban ofrecer a los estudiantes novohispanos una visión general de las concepciones filosóficas europeas centrándose, en este caso, en cuestiones lógicas y epistemológicas.

Más allá de que sus cátedras versaban sobre teología, en las elecciones con las que cerraba sus cursos universitarios, De la Veracruz optó por recuperar y desarrollar más a profundidad algunas de las polémicas cuestiones sobre el gobierno y el dominio de los indígenas. Para lo cual se apoyaba en los planteamientos desarrollados por sus maestros

<sup>2</sup> Ver Diego de Basalenque, *Historia de la provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán del Orden de N. P. S. Agustín*, pp. 176 y 182-185.

salmantinos, los cuales complementó y enriqueció a partir de las controversias novohispanas *in situ* y con la experiencia directa de las sociedades purépecha y mexicana. De esta manera, al final de su primer curso universitario, en 1554, dictó una relección sobre el *Dominio infidelium* y, al año siguiente, otra igual de polémica: *De decimis* o *Sobre los diezmos* en la cual defendía que los indígenas quedaran exentos de dicho pago. Posteriormente siguió trabajando en su primera relección hasta formar un tratado: *De Dominio infidelium et iusto bello* en el que analizaba si los indígenas tenían dominio y gobiernos legítimos y si la guerra que llevó a su conquista había sido justa. Asimismo, en 1556 publicó su *Speculum coniugiorum* o *Espejo de cónyuges* en el que analizaba el caso del matrimonio indígena principalmente a partir de su experiencia años atrás con las prácticas purépechas.

Al año siguiente se publicó su *Physica speculatio* en el que pretendía reunir «toda consideración que viniese a propósito de las cosas naturales» (*Especulación física*, p. 101). De esta manera, trata de cuestiones de filosofía natural en su conjunto con libros particulares sobre la física, la generación y la corrupción, la meteorología, el alma y, por último, el cielo. Como complemento de su libro sobre el cielo adjuntó también el tratado *De sphaera* de Campano de Novara, autor del siglo XIII. Por lo que este tratado ha sido considerado el primer texto de filosofía natural impreso en América, así como de cuestiones que hoy llamaríamos astronómicas. De esta manera, su *Physica speculatio* introduce las concepciones sobre la naturaleza, tanto terrestre como celeste, propias de la escolástica europea de la época, aunque no sin alguna modificación particular como veremos.

Con este texto, De la Veracruz cerraba sus tratados que en conjunto conforman un curso de filosofía o artes de la época. A pesar su extensión, Alonso suele resaltar su ambición de ser práctico y didáctico dejando fuera cuestiones infructuosas para recuperar y compendiar solamente lo más útil y necesario. Acorde con la intención de servir como textos didácticos en la naciente universidad mexicana estos primeros impresos filosóficos americanos estaban en latín lo que seguramente limitó su lectura directa por otros grupos, los cuales, sin embargo, pudieron tener acceso a sus planteamientos de manera indirecta. Más allá de su impacto en la Nueva España, la trilogía de tratados que formaban el curso de artes de Alonso fue reimpresso en tres ocasiones en Salamanca, en España, (1562, 1569 y 1573) así como su *Speculum coniugiorum* con ediciones en Salamanca (1562), Alcalá (1572) y Milán (1599). Estas nuevas ediciones

fueron impulsadas por el mismo De la Veracruz quien se encontraba en la península ibérica entre 1562 y 1573 a donde tuvo que viajar para defenderse de las acusaciones por sus ideas sobre los diezmos, así como para abogar por la posición de las órdenes mendicantes.

A diferencia del ámbito novohispano, el estar impreso en latín pudo haber facilitado la difusión del curso alonsino de artes más allá del ámbito hispánico. Más que en su época, el que los textos de Alonso de la Veracruz estuvieran escritos en latín parece haber sido una limitante más determinante para su posterior estudio y para su incorporación en las historias de las ciencias y del pensamiento iberoamericano. Omisión que se ha venido subsanando en el último medio siglo a partir de la recuperación de sus manuscritos, así como de la diligente labor de traducción y de edición moderna de sus textos. Lo que ha permitido un estudio más minucioso del pensamiento alonsino y de su importancia en la historia del pensamiento no sólo novohispano sino iberoamericano en su conjunto.

#### ENTRE LA TRADICIÓN Y LA NOVEDAD. EL MAGISTERIO FILOSÓFICO ALONSINO

Lo primero que me gustaría resaltar de la obra y pensamiento de Alonso es su carácter filosófico general. Más allá de la labor evangelizadora, De la Veracruz llegó a impartir los primeros cursos de filosofía en la región purépecha. Posteriormente, al integrarse a la universidad, en su primer curso de Biblia leyó las Epístolas de San Pablo (de Santiago, 1931, p. 157), entre las cuales podemos pensar que estaría la epístola a los romanos que plantea que «lo invisible de Dios [...] se deja ver a la inteligencia a través de aquellas cosas que han sido hechas» que, posteriormente en su *Physica Speculatio*, Alonso retoma para defender la necesidad de la filosofía natural (*Especulación física*, p. 149). Así mismo, aun cuando impartía las cátedras de Sagrada Escritura y de Teología, en las elecciones con las que cerraba sus cursos anuales, optó por desarrollar algunas cuestiones controversiales de filosofía moral con respecto a la conquista y al gobierno indígena y novohispano. Al mismo tiempo, en esos mismos años fueron llevados a las prensas los tres tratados que en conjunto componían su curso de filosofía. En estos tratados ofrece una visión general de la filosofía, desde lógica y epistemología hasta filosofía natural no demasiado diferente de la pudo haber presentado en sus cursos de artes. En nuestro caso pretendemos centrarnos en los planteamientos alonsinos tanto de filosofía natural como moral.

Si otros autores contemporáneos optaron por desarrollar una historia tanto natural como moral o humana del Nuevo Mundo, en el caso de nuestro agustino, si bien llega a recuperar las particularidades americanas, no intenta ofrecer un recuento pormenorizado de las mismas sino que su intención es más filosófica general. De cualquiera manera, como sucedía con la historia, la filosofía de la época abarcaba también tanto un aspecto natural como uno moral humano. De la Veracruz estudiará ambos ámbitos o, de manera más precisa, intentará conceptualizar y ubicar el caso americano dentro de las concepciones de filosofía natural y moral de su época, lo que llevará inevitablemente al cuestionamiento de los marcos conceptuales tradicionales. En esta labor será sumamente importante su recurso a la experiencia directa, más específicamente, a la experiencia americana. A diferencia de muchos teóricos que especulaban sobre el Nuevo Mundo desde el Viejo, el conocimiento directo de la realidad americana le permitirá a Alonso romper con las concepciones eurocentristas usualmente aceptadas, acerca de las cualidades americanas y de sus habitantes. Si bien sus ideas de filosofía moral las desarrolló en textos diferentes de sus planteamientos de filosofía natural, las mismas no eran totalmente independientes, sino que estaban interrelacionadas y se complementaban mutuamente<sup>3</sup>.

Como uno de los principales introductores del pensamiento europeo en América, los planteamientos desarrollados por Alonso suelen coincidir a grandes rasgos con la filosofía escolástica hegemónica de su tiempo. Dicha filosofía solía basarse de manera preponderante en las ideas de Aristóteles aunque complementadas con otras corrientes filosóficas así como con concepciones cristianas ocupando un lugar destacado la denominada síntesis tomista hasta la época que nos ocupa. De igual forma, De la Veracruz en los textos que conforman su curso de artes suele seguir el orden de los tratados peripatéticos. Aunque algunas veces retoma solamente sus temáticas generales e incluso en otras, se aleja de las mismas para recuperar a otros autores y tradiciones o para desarrollar algunas cuestiones más contemporáneas. De esta manera, algunas veces recupera tradiciones alternativas de pensamiento, así como, en otras, retoma algunas innovaciones y descubrimientos de su época.

<sup>3</sup> De manera general en el pensamiento de la época no había una distinción tajante entre lo natural y lo cultural como se pretenderá imponer posteriormente con la modernidad. Ver Latour, 2007, pp. 70-71.

Su sólida y amplia formación humanista le permitieron echar mano de muy diversas corrientes y autores, tanto clásicos como contemporáneos. Si bien recupera a autores obligados como Aristóteles, San Agustín y Tomás de Aquino, el abanico de autores en los que se apoya va mucho más allá de estos pensadores canónicos. Acorde con el espíritu del humanismo de la época, conoce diversas tradiciones de pensamiento las cuales no tiene problema en retomar y contrastar. Gracias a esta diversidad de fuentes, De la Veracruz desarrolló no sólo las concepciones predominantes dentro de la escolástica de la época, sino que mediante la contrastación de opiniones propia de la dialéctica llegaba a mencionar e introducir a otros autores y tradiciones. Este ejercicio dialéctico le servirá no solo para consolidar un canon sino también, al mismo tiempo, para difundir opiniones alternativas e incluso en diversas ocasiones para defender planteamientos contrarios a las ideas hegemónicas.

La lógica dialéctica de recuperar diversas opiniones y contrastarlas para optar por alguna de ellas es un procedimiento que se aprecia a lo largo de toda la obra de Fray Alonso. De esta manera, aunque muchas veces suele seguir los planteamientos escolásticos tradicionales, al sopesar las distintas opiniones, en algunas ocasiones llegará a tomar partido por ideas alternativas a las predominantes. Lo anterior se aprecia claramente en sus escritos de filosofía política, como veremos pero también en algunas cuestiones de filosofía natural. El mismo Alonso llega a señalar que procede seleccionando y sopesando entre las diversas opiniones. Así, nos dice, que pretendía aducir o argumentar a favor de «lo mejor que nos han transmitido nuestros mayores, de la misma manera en que el connatural de las abejas las lleva a extraer lo dulce, tras colectarlo de entre las flores más diversas» (*Especulación física*, p. 101).

De esta manera, podemos apreciar, si bien tímidamente, aquel espíritu de elección y eclecticismo que José Gaos (1980, pp. 23 y 51) atribuía solamente a autores muy posteriores seguidores de la ciencia moderna. Así, si consideramos a De la Veracruz como uno de los introductores del pensamiento europeo en América, podemos afirmar que desde sus inicios se encuentra en el mismo un incipiente eclecticismo y capacidad de elección. Lo que se aprecia por ejemplo en las concepciones epistemológicas alonsinas dentro de las cuales recupera eclécticamente tanto el realismo aristotélico como las ideas nominalistas<sup>4</sup>. Su capacidad de elección es patente en su toma de posición en defensa de las comuni-

<sup>4</sup> Ver Ramírez, 2009, pp. 74-76; Romero Cora, 2009.

dades indígenas en contra de la imposición del poder imperial y de los encomenderos. Mientras que en cuestiones filosófico-naturales, si bien suele conservar los marcos aristotélico-tomistas generales, llegará a alejarse de los planteamientos escolásticos en algunas cuestiones puntuales.

Como podemos apreciar, De la Veracruz es consciente del carácter dinámico del saber y, por lo mismo, de la posibilidad, impulsada por el humanismo renacentista y por los nuevos descubrimientos, de ir más allá de los conocimientos tradicionales por lo que puede afirmar que «las ciencias [...] se acrecientan con el ingenio inventivo de cada uno». Incluso llega a ubicarse a sí mismo como agente en este proceso de generación de nuevo conocimiento que puede superar los saberes establecidos. Así, aunque llega a decir que su afán último no es tanto introducir novedades como ofrecer un saber acumulado, seleccionado y cribado, no se conforma con el mismo sino que plantea que llegará a ofrecer «una que otra cosa nueva, aún no imaginada ni descubierta por otros» (*Especulación física*, p. 101). Innovaciones que efectivamente podemos encontrar diseminadas a lo largo de su obra tanto de filosofía moral como natural.

#### CENTRALIDAD Y TEMPLANZA DE LA ZONA TÓRRIDA AMERICANA

Desde la perspectiva europea, la emergencia del Nuevo Mundo conllevó el replanteamiento de la idea general que se tenía del mundo, así como la necesidad de dar cuenta de las características del nuevo continente no sólo geográficamente sino también acerca de sus cualidades así como las de sus habitantes. Debido a las latitudes en las que se fueron dando los descubrimientos, esta cuestión se desarrollará a la par de la reconceptualización de la zona tórrida, es decir, aquella que se encuentra entre ambos trópicos. Como se sabe, la noción predominante hasta antes de las grandes exploraciones era que debido al sumo calor que se le atribuía, la zona tórrida era inhabitable, así como lo serían también los círculos polares pero en su caso a causa del frío. Por lo que las únicas regiones consideradas habitables eran aquellas dos ubicadas entre un trópico y un círculo polar llamadas por lo tanto templadas, si bien no se había comprobado que aquella del hemisferio sur estuviera realmente habitada.

La relación entre el hombre y el clima no se reducía solamente a limitar las zonas habitables, sino que dentro de estas, determinaba las características de sus pobladores. Así, Aristóteles planteaba (*Política*, pp. 23-33) que los habitantes de lugares fríos tendrían mucho frío, aun-

que poca inteligencia, al contrario de los asiáticos que serían inteligentes, pero sin temple moral; mientras que atribuye a los helenos una posición intermedia por lo que serían tanto animosos como inteligentes lo que les permitiría tener una mejor organización política e incluso llegar a gobernar a los demás. Estas nociones que pretendían atribuirse una centralidad climática y moral serán impulsadas dentro del imperio romano en donde Plinio el Viejo (*Historia Natural*, p. 439) distingue entre los etíopes de las regiones calientes y los salvajes rubios de las zonas frías mientras que «en el centro [...] las proporciones físicas son de un marcado término medio, inclusive en el color, las costumbres moderadas, los sentidos finos, el talento fecundo y apto para abarcar la naturaleza entera». En estas posturas es patente la relación entre naturaleza y sociedad, entre el entorno climático particular y las capacidades naturales y morales de sus habitantes, así como también las implicaciones políticas de adjudicarse la posición central de ambos tipos de cualidades.

La noción de ecúmene limitada por el frío del ártico y por el calor más allá del Trópico de Cáncer será usualmente aceptada en el contexto europeo hasta el comienzo de los grandes descubrimientos si bien se llegaban a planear nociones alternativas. Por ejemplo, algunos comentaristas de la *Esfera* de Sacrobosco, entre ellos Campano de Novara, afirmaban que la igualdad de los días y las noches en la zona tórrida podría provocar que fuera una región sumamente templada llegando a relacionarla incluso con el paraíso terrenal (Crowther, 2020, p. 170). Ideas alternativas que, entre otras cosas, alentaron a exploradores como Cristóbal Colón y Américo Vespucio a aventurarse a la empresa de los grandes descubrimientos, con los cuales la inhabitabilidad de la zona tórrida fue rápidamente refutada. Pero las cualidades de los nuevos territorios y de sus habitantes así como sus diferencias con respecto a Europa seguirán siendo motivo de controversias ya que, como plantea Antonello Gerbi, de esta cuestión «descienden irresistiblemente siglos y siglos de diatribas, de calumnias y de panegíricos» (Gerbi, 1992, p. 20).

En el caso que nos ocupa, Alonso se va a apoyar tanto en las concepciones alternativas sobre dicha región así como en su propia experiencia para replantear las concepciones hegemónicas eurocéntricas. Así, como apéndice de su *De coelo* incorporó la *Sphera* de Campano de Novara cuyas nociones sigue al tratar sobre las cualidades de la zona tórrida, principalmente la idea de que al ser iguales sus días y sus noches podría ser una región sumamente templada, lo cual Alonso aplica a la Nueva España, o mejor dicho mediante el caso novohispano llega a caracterizar

a la zona tórrida. Pero a diferencia de los planteamientos especulativos del novarense, De la Veracruz puede contar con su propia experiencia, principalmente en la región purépecha y en la ciudad de México, para afirmar que en la zona tórrida «ni el calor en verano es tan fuerte como en España, ni el frío en invierno». Su perenne templanza permitiría a la Nueva España gozar a lo largo del año de diversidad de frutos e incluso en invierno poder degustar «higos, uvas y manzanas y otros muchos frutos». De esta manera, llega a plantear que esta región no sólo es templada sino que la temperatura de su aire es «salubérrima» por lo que sería la habitación más conveniente para el hombre. Por lo que incluso llega a insinuar alguna relación de estas regiones con el paraíso terrenal (*Del cielo*, pp. 124-125).

Frente a las interpretaciones europeas que seguirán concibiéndose como centro del mundo adjudicándose una ubicación privilegiada y equilibrada en contraste con los ‘extremos’ de otras regiones; De la Veracruz desplazará la suma templanza de las latitudes europeas a aquellas propias de la Nueva España cuyas cualidades le permitirán una perenne frugalidad, así como ser más saludable y mejor habitación para el hombre. Así mismo plantea que el Nuevo Mundo «parece superar al antiguo» en extensión y sin no llega a superarlo por lo menos «lo iguala» (*Del cielo*, pp. 88-89). Estas ideas las desarrolla Alonso en su *Physica speculatio*, más específicamente en su *De coelo*. Aunque en el mismo no hace mucho más explícita la relación de las cualidades climáticas y naturales que otorga al Nuevo Mundo con sus habitantes, claramente sus planteamientos tienen importantes implicaciones sociales y políticas más aún al tratarse del primer libro de filosofía natural impreso en el Nuevo Mundo. De cualquier manera, será en otros de sus textos, principalmente en sus reelecciones y en su tratado sobre los matrimonios indígenas en donde ahondará de manera más detallada sobre las características de los habitantes de América.

#### EL DOMINIO AMERICANO

Si bien en textos diferentes, a la par de sus planteamientos sobre la naturaleza templada y saludable de la zona tórrida del Nuevo Mundo, De la Veracruz desarrollará también la reivindicación de las cualidades de sus habitantes. Opinión que iba nuevamente en contra de las posturas eurocéntricas que planteaban su inferioridad natural como justificación de sus anhelos imperiales y colonialistas. La defensa de estas ideas alter-

nativas venía ya siendo desarrollada por un pequeño grupo de frailes impulsores de las llamadas Leyes Nuevas «para el buen tratamiento y conservación de los indios» que pretendían librarlos de abusos principalmente de los encomenderos, entre otras cosas, mediante las denominadas repúblicas de indios. Así mismo, frente a la creciente importancia del clero secular, se buscaba defender el papel de las órdenes mendicantes. Aun cuando, como ya se comentó, en un principio el mismo Alonso, junto con otros frailes, apoyaba la permanencia de las encomiendas poco después se convertiría en uno de los más férreos defensores de los indígenas así como de las órdenes mendicantes, tanto en la Nueva como en la Vieja España, continuando con la labor de Bartolomé de las Casas (De la Torre, 2009).

Ante el reto conceptual que representaba el mundo indígena para las nociones europeas de filosofía moral, Alonso partirá de los planteamientos de sus maestros salmantinos, Francisco de Vitoria y Domingo de Soto que ya habían especulado sobre estas cuestiones. Pero complementará la especulación filosófica con la riqueza de la experiencia americana, en su caso de manera más específica, en las comunidades indígenas de la región de Michoacán y de la cuenca de México. De esta manera, para desarrollar su tratado sobre los matrimonios se basa principalmente en su experiencia sobre las prácticas purépechas. Para lo cual seguramente fue de gran utilidad el hecho de que aprendiera su lengua lo que le permitió recurrir a testimonios de ancianos y de quienes denomina «sacerdotes de los ídolos» para informarse acerca de las tradiciones hasta antes de la llegada de los españoles. A partir de lo cual, plantea la validez del matrimonio indígena de acuerdo a sus costumbres particulares (*Speculum coniugium*, pp. 93-95) al contrario de lo que llegaba a afirmar el clero secular (Ricard, 2014, p. 168).

De manera general, para resolver las diversas controversias sociales que trata en sus escritos procede de manera dialéctica contrastando y valorando los argumentos tanto en pro y en contra en cada cuestión. Así, en su *De dominio infidelium et iusto bello* analiza, entre otras cosas, si los indígenas tenían verdadero dominio hasta antes de la llegada de los hispánicos, si fue justa la guerra que se les hizo, si el emperador es señor del orbe, si el papa pudo donarle estos territorios y si los encomenderos pueden poseer los pueblos. A partir de su habilidad dialéctica pero principalmente de su conocimiento directo de la expoliación e injusticias cometidas tanto por la Corona como por encomenderos y gobernantes hispánicos, en cada una de estas cuestiones, De la Veracruz va a defender

la posición indígena. Así, afirma: «Hablo por experiencia, porque he visto cuán injustamente se hacen estas cosas» (*Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, p. 183). De igual forma, hará lo propio en su relección *De decimis* en la cual se opone a que los indígenas paguen el diezmo al clero secular argumentando, entre otras cosas, que el mismo no era quien venía realizando la evangelización sino las órdenes mendicantes (Ramírez Trejo, 2007).

Como se puede apreciar, De la Veracruz va a desarrollar consistentemente la defensa de las comunidades indígenas, así como de las propias órdenes mendicantes, frente a los anhelos e intereses imperialistas y colonialistas, así como del clero secular. Es de particular relevancia la afirmación con la que abre su tratado sobre *El dominio de los infieles* afirmando tajantemente que todo dominio surge en principio de la comunidad quien puede transferir el dominio a uno o varios gobernantes quienes deben actuar para el bien de la comunidad. Por lo que en caso de que el gobernante ejerza dicha potestad «no para el bien público sino para el suyo particular, se convertirá en un tirano» perdiendo toda legitimidad (*Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, pp. 117-119 y 168). Si Alonso no duda en llegar a cuestionar la legitimidad del dominio hispánico sobre los territorios indígenas, incluso de manera más tajante será su rechazo del continuo despojo y explotación que traía consigo. De esta manera, como se ha dicho, gracias a su experiencia directa americana, más específicamente del conflicto entre las comunidades indígenas y el nuevo orden que se pretendía imponer, De la Veracruz llegará a desarrollar una crítica más radical y certera al imperialismo y al colonialismo que aquella desarrollada por sus maestros salmantinos (Rovira, 2007, pp. 179-180).

Una estrategia implícita importante en las críticas alonsinas a la visión imperialista eurocéntrica y a la expoliación colonialista que sufrían las comunidades indígenas será el replantear y desplazar las concepciones en las cuales se pretendía justificar el ejercicio del poder. Por lo que Ambrosio Velasco plantea que De la Veracruz «invierte totalmente la concepción piramidal del poder virreinal» que se sustentaba en las figuras del papa y del emperador y que, pasando por el virrey, descendía a instancias locales y particulares como gobernadores y encomenderos. Por el contrario, nuestro autor defiende una visión republicana en la que el poder político surge del pueblo para cuyo beneficio debe ser ejercido por lo que la comunidad conserva el derecho de quitar aquella potestad que hubiese otorgado a cualquier autoridad o gobernante

en caso de tornarse tiránica (Velasco, 2009). Se puede agregar que, así como sucedía con las cuestiones climáticas, en el ámbito de la filosofía política, junto con esta inversión en el sentido de la justificación última de la autoridad, se da, de igual forma, un desplazamiento del poder de los centros metropolitano y papal hacia las comunidades locales en las cuales residiría en última instancia el dominio y la potestad política.

Obviamente estas controversias no eran solamente teóricas o conceptuales sino que buscaban repercutir en las políticas y en las estructuras de poder del régimen novohispano en proceso de conformación, como se aprecia en sus denuncias acerca de los abusos por parte de encomenderos y gobernantes así como en su oposición al diezmo indígena y al desplazamiento del clero regular por el secular. Al mismo tiempo que reivindica la validez de los gobiernos indígenas, los cuales en muchos casos continuarían bajo el régimen hispánico. Así, a mediados de siglo afirmaba que los indígenas todavía tenían «magistrados, gobiernos y ordenamientos [propios] de lo más convenientes». E incluso a lo largo de su *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa* (pp. 13 y 378-379) cuestiona la falta de legitimidad de la llamada guerra de conquista así como de la usurpación del dominio por parte de la Corona. Si bien al final plantea la aceptación de la continuación del dominio español, lo hace solamente como el menor de los males, es decir, no pretende justificar el imperialismo ni el colonialismo, sino que es más bien un intento de evitar mayores inconvenientes, así como de contribuir a sentar las bases de una convivencia armoniosa y justa dentro de una nueva sociedad multicultural. Estos planteamientos no se quedan en meros «pronunciamientos de carácter utópico» sino que parten de la compleja realidad novohispana cuyas injusticias De la Veracruz conocía e intentaba combatir en la medida de sus posibilidades de manera tajante, pero a la vez realista y conciliadora<sup>5</sup>.

## CONCLUSIONES

Aunque Alonso de la Veracruz es uno de los primeros introductores de la filosofía europea en América su amplia formación así como su espíritu abierto le permitieron no solo desarrollar las nociones prevalecientes de su época sino que, en diversas ocasiones, llegó a romper con las concepciones tradicionales sobre la naturaleza americana y la de sus

<sup>5</sup> Ver López Lomelí, 2002, p. 451; así como Heredia, 2007, pp. 60-61.

habitantes poniendo en cuestión los marcos conceptuales filosófico naturales y morales eurocéntricos hegemónicos que pretendían justificar su dominio sobre el Nuevo Mundo. Su pensamiento puede ubicarse dentro del movimiento humanista renacentista más específicamente dentro de la escuela salmantina cuyas bases teóricas le permitían contrastar dialécticamente diversas opiniones y tradiciones de pensamiento y, de esta forma, llegar a tener una visión crítica de las ideas prevalecientes. De esta manera, pudo desarrollar un espíritu de elección, así como de eclecticismo, en el que el conocimiento podía progresar por encima de los dogmas. Al tratarse de uno de los primeros pensadores europeos en el Nuevo Mundo, creemos que lo anterior tiene importantes repercusiones dentro de las concepciones del pensamiento mexicano e Iberoamericano en su conjunto.

La especulación alonsina no se quedará solamente en el nivel teórico, sino que será complementada y enriquecida con la experiencia directa americana, lo que se expresará tanto en algunas concepciones de filosofía natural como en las controversias morales novohispanas. En estas cuestiones, De la Veracruz se apoya tanto en opiniones alternativas a las hegemónicas así como en su experiencia para cuestionar algunos de los prejuicios europeos sobre la zona tórrida americana y de sus habitantes indígenas. Alonso no solamente va a denunciar las injusticias realizadas por la Corona, gobernantes y encomenderos, sino que cuestiona tanto las concepciones naturales y morales utilizadas por los europeos para pretender justificar su dominio. En ambos casos va a proceder desplazando algunas de esas concepciones legitimadoras. Por un lado, si la concepción eurocéntrica se adjudicaba una centralidad tanto climática como moral atribuyendo a la zona tórrida cualidades extremas en ambos sentidos, De la Veracruz desplazará la suma templanza para atribuírsela a la Nueva España. En cuanto a la filosofía moral, invierte los fundamentos últimos del poder político a la vez que los disloca nuevamente de la metrópoli y el papado para situarlos en la comunidad local. De esta forma, en ambos casos cuestiona los marcos conceptuales tradicionales al mismo tiempo que desplaza sus fundamentos y su centralidad del Viejo al Nuevo Mundo.

Para terminar, me parece importante señalar, siguiendo a Ambrosio Velasco (2007, pp. 76-77), que las concepciones republicanas y multiculturalistas alonsinas no carecen de pertinencia en la actualidad, aunque en nuestro caso ya no en oposición al poder imperial hispánico sino del mismo Estado nacional mexicano. Así mismo, sus críticas ante las

injusticias en la incipiente sociedad novohispana resuenan ante las prácticas colonialistas de despojo y explotación presentes hasta el México de nuestros días. Por otra parte, si bien la idea de que las cualidades de los hombres están determinadas por su medio geográfico ha llegado a ser descartada, la imbricación entre ambiente y sociedad ha cobrado nueva vigencia pero no a partir de prejuicios regionalistas sino por el hecho de que la labor humana, ha alcanzado tal impacto, que está alterando el clima global. En este caso, los replanteamientos de Alonso de la Veracruz nos dan un ejemplo de la importancia de tomar distancia y de ser críticos con nuestros propios marcos conceptuales más en nuestro tiempo en el que el modelo de desarrollo vigente ha mostrado no solo sus limitaciones sociales sino que está llevando a su límite la sostenibilidad ecológica global por lo que es importante cuestionar nuestra noción hegemónica de progreso para revalorar y retomar formas alternativas de buen vivir tanto social como con respecto a nuestro entorno natural.

#### BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES, *Política*, México, UNAM, 2018.
- BARRERA-OSORIO, Antonio, *Experiencing Nature: The Spanish American Empire and the Early Scientific Revolution*, Austin, University of Texas Press, 2006.
- BASALENQUE, Diego, *Historia de la provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán del Orden de N. P. S. Agustín*, Tomo I, México, Tip. Barbadillo y Comp., 1886.
- CERVANTES DE SALAZAR, Francisco, *México en 1554 y Túmulo imperial*, México, Porrúa, 1978.
- CROWTHER, Kathleen, «Sacrobosco's *Sphaera* in Spain and Portugal», en *De sphaera of Johannes de Sacrobosco in the Early Modern Period. The Authors of the Commentaries*, ed. Matteo Valleriani Springer Open 2020, pp. 161-184.
- GAOS, José, *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza Editorial, 1980.
- GERBI, Antonello, *La naturaleza de las Indias Nuevas. De Cristóbal Colón a Gonzalo Fernández de Oviedo*, México, FCE, 1992.
- GRIJALVA, Juan de, *Crónica de N. P. S. Agustín de en las provincias de la Nueva España*, ed. Juan Ruiz, México, en el religiosísimo Convento de San Agustín, y imprenta de Ioan Ruiz, 1624.
- HEREDIA CORREA, Roberto, «Augurios de una nueva nación», en *Innovación y tradición en Fray Alonso de la Veracruz*, México, UNAM, 2007, pp. 47-66.
- LATOUR, Bruno, *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, México, FCE, 2007.

- LÓPEZ LOMELÍ, Claudia, *La polémica de la justicia en la conquista de América*, Memoria para el grado de Doctor, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2002.
- MARTÍNEZ BARACS, Rodrigo, *Convivencia y Utopía. El gobierno indio y español de la «ciudad de Mechuacan», 1521-1580*, México, CONACULTA / INAH / FCE, 2018.
- PLINIO EL VIEJO, *Historia natural. Libros I-II*, Madrid, Gredos, 1995.
- QUIJANO VELASCO, Francisco, *Las repúblicas de la monarquía. Pensamiento constitucionalista y republicano en Nueva España, 1550-1610*, México, UNAM, 2017.
- RAMÍREZ, Clara Inés, «Alonso en la Universidad de Salamanca. Entre el tomismo de Vitoria y el nominalismo de Martínez Silíceo», en *Fray Alonso de la Veracruz, universitario, humanista, filósofo y republicano*, México, UNAM, 2009, pp. 63-79.
- RAMÍREZ TREJO, Arturo, «Fray Alonso de la Veracruz: De decimis o Sobre los diezmos», en *Innovación y tradición en Fray Alonso de la Veracruz*, México, UNAM, 2007, pp. 203-209.
- RUBIAL GARCÍA, Antonio, «Fray Alonso de la Veracruz, agustino. Individualidad y corporativismo en la Nueva España del siglo XVI», en *Innovación y tradición en Fray Alonso de la Veracruz*, México, UNAM, 2007, pp. 79-101.
- RICARD, Robert, *La conquista espiritual de la Nueva España. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, México, FCE, 2014.
- ROMERO CORA, Miguel Ángel, *El problema de los universales en el libro primero de la Dialectica resolutio de Fray Alonso de la Veracruz: Preliminares y cuestiones primera a cuarta del Tratado de los predicables. Introducción, traducción, transcripción y notas*, Tesis de licenciatura en Letras Clásicas, México, UNAM, 2009.
- ROVIRA GASPAR, María del Carmen, «Relación entre la parte tercera de la relación *Sobre los indios* de Vitoria y la cuestión VI del tratado *De iusto bello contra indos* de Alonso de la Veracruz», en *Innovación y tradición en Fray Alonso de la Veracruz*, México, UNAM, 2007, pp. 179-180.
- SANTIAGO VELA, Gregorio de, *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la Orden de San Agustín*, Madrid, Imprenta del Monasterio del Escorial, 1931.
- TORRE RANGEL, Jesús Antonio de la, «Acciones conjuntas de Alonso de la Veracruz y Bartolomé de las Casas en la defensa de los derechos de los indios», en *Fray Alonso de la Veracruz, universitario, humanista, filósofo y republicano*, México, UNAM, 2009, pp. 233-246.
- VELASCO, Ambrosio, «Las ideas republicanas para una nación multicultural de Alonso de la Veracruz», en *Innovación y tradición en Fray Alonso de la Veracruz*, México, UNAM, 2007, pp. 67-77.

- VELASCO, Ambrosio, «Fray de la Alonso de la Veracruz: humanista, crítico del Estado imperial y del poder de la Iglesia», en *Fray de la Alonso de la Veracruz: universitario, humanista, científico y republicano*, México, UNAM, 2009, pp. 291-303.
- VERACRUZ, Alonso de la, *Del cielo*, México, UNAM, 2012.
- VERACRUZ, Alonso de la, *Especulación física*, en Miguel Ángel Romero Cora, *Especulación física de Fray Alonso de la Veracruz. Libro primero: Parte primera. Estudio introductorio, revisión crítica del texto y traducción*, Tesis de maestría en Letras Clásicas, México, UNAM 2015.
- VERACRUZ, Alonso de la, *Speculum coniugium. Espejo de matrimonios. Matrimonio verdadero*, México, De la Salle-EIMS, 2018.
- VERACRUZ, Alonso de la, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, ed. Roberto Heredia Correa, México, UNAM, 2004.

GINÉS DE SEPÚLVEDA:  
PALADÍN BÉLICO DEL ARISTOTELISMO

*Rómulo Ramírez Daza y García*  
*Universidad Panamericana*

*Tú, Juan Ginés, que sueles dar  
a los preceptos de Aristóteles la categoría  
de oráculos, como a la misma naturaleza.*  
Epístola CXXI 2, p. 351, líneas 15-16

PERFIL INTELECTUAL

Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) es aún conocido casi exclusivamente como un intelectual conservador e imperialista de su tiempo, tachado de intransigente y belicoso debido a la pugna que tuvo con Fray Bartolomé de las Casas, por apoyar las causas de la ‘guerra justa’ contra los indios americanos del Nuevo Mundo en el siglo XVI. Esto es cierto en parte, pero representa un enfoque parcial y reduccionista hasta el punto caricaturesco de cometer la falacia del hombre de paja (*Strawman fallacy*) toda vez que se lo impugna sin argumentos de fondo, o en el mejor de los casos se toma ‘la parte por el todo’, o simplemente se le nulifica por esta postura.

Muy por el contrario, a Sepúlveda le parecía que los argumentos de Las Casas eran del todo insuficientes de acuerdo con las reglas dialécticas de los *Tópicos* de Aristóteles<sup>1</sup>, y la verdad es que parece ser que Fray Bartolomé fue incapaz de contraargumentar al doctor pozoalbense en los mismos términos, aun cuando tuviera razón en los contenidos (*Tratados*, pp. 217-459). De cualquier modo, a efectos prácticos, Sepúlveda perdió políticamente el debate y sus tesis dialécticas ya no fueron revisadas nuevamente sino hasta el siglo xx<sup>2</sup>.

Sus libros quedaron en la sombra por varias razones poco después de su muerte: la primera es porque estaban en un alto latín ciceroniano que pocos entendían ya para ese tiempo, era el comienzo y auge de las lenguas vernáculas (ya se había escrito la gramática de Nebrija en 1492 y no tardaron mucho las primeras traducciones de los clásicos a las lenguas populares); además, muchas de sus obras eran traducciones de textos filosóficos muy complejos —incluso su correspondencia personal estaba escrita en la lengua de Tulio—, lo que reducía dramáticamente su acceso y acabaría siendo letra muerta para los grandes sectores.

La segunda razón es porque a sazón de su lucha con los dominicos por la conquista armada, fue promovida ante la Inquisición una impugnación en su contra respecto de su traducción de la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles. Y aunque salió libre de la acusación de herejía de dicho proceso legal en 1566 (Castilla, 2012, p. 26), guardó un silencio prudente por un tiempo por sugerencia de su mecenas y amigo el papa Clemente VII. En efecto, «Fray Juan de la Fuente, dominico, había denunciado a la Inquisición que existían en la traducción de Sepúlveda de la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles proposiciones heréticas. Como consecuencia de ello se abrió un proceso de censuras, del que salió absuelto» (*Episto-*

<sup>1</sup> «Y aun conociendo bien la opinión de los dominicos más relevantes, construyó una teoría original y diferente sobre la ocupación americana. La Orden de Predicadores habría de ponerlo cuando tal hiciera, en el punto de mira: el sabio humanista Sepúlveda se enfrentaría, por primera vez en su vida, con el hecho de que un grupo de frailes se atrevía a discutir una opinión suya absolutamente fundada en Aristóteles»; ver Muñoz, 2012, p. 136.

<sup>2</sup> Prácticamente hasta la primer edición del *Democrates alter* en 1892 por Menéndez Pelayo, se empezó a reivindicar al genio cordobés, y luego los trabajos de Ángel Losada a partir de 1947 hasta 1984. Ciertamente, hubo una compilación de algunas obras, publicadas por la Real Academia de la Historia en 1870, que siguió apareciendo en latín y no tuvo eco más allá de un círculo muy reducido de especialistas. Ver Castilla, 2012, pp. 23-24. Para las primeras ediciones de París en 1532 y 1541 sucesivamente, ver Muñoz, 2012, p. 15.

lario II, p. 388) por no podersele condenar nada de las infamias que se le habían imputado, dando otro caso para la historia de «la terquedad inicia de los perseguidores de filósofos» (Bayle, 2010, p. 274).

De cualquier modo esa traducción se ha perdido, y en su momento impidieron por todos los medios la publicación de su Tratado: *Democrates Alter*, o *De las justas causas de guerra contra los indios*, mismo que aunque no pudo publicarlo en vida, hizo un resumen del mismo en una aguerida *Apología* que sí pudo ver la luz en Roma poco después en 1550.

La tercera razón estriba en que varias de sus obras sufrieron una falta de financiamiento en algunos momentos, ya que fue un pensador independiente, por lo que tuvo que interrumpir algunas para continuarlas posteriormente, y dar prioridad a otros encargos de los mecenas<sup>3</sup>, gracias a los cuales pudo posicionarse como un gran sabio y helenista de su siglo en las cumbres de las cortes italiana y española: «se ganó la fama de helenista porque sus mecenas empezaron a encargarle traducciones de obras de Aristóteles, o apoyaron las iniciativas en tal sentido surgidas del propio pozoalbense» (Muñoz, 2012, p. 82).

Se vinculó con príncipes como Alberto Pío y Ercole Gonzaga, con pontífices como Adriano VI y Clemente VII (Giulio de Medici), con algunos cardenales (su profesor Cisneros, Quiñones, Gonzaga) y otros nobles e intelectuales, profesores y teólogos de la época<sup>4</sup>. Debatió contra Lutero, tuvo animadversión frente a Erasmo y fue consejero, preceptor del príncipe Felipe y cronista oficial del emperador Carlos V. Estamos hablando de un sabio con altas influencias en los medios intelectuales más elevados, parecía tener una cierta injerencia con algunos personajes de la corte y de la curia pontificia, aunque al estar solitario eso lo hacía menos fuerte respecto a la injerencia que podía tener una Orden religiosa como tal, en asuntos decisivos.

Los estudios que le facultaron para dichas acciones científicas y políticas fueron una formación esmerada desde su juventud. Estudió tres años de filosofía en Alcalá de Henares como bachiller y se ordenó en 1511, luego fue becado en estudios de artes y teología en el Colegio de

<sup>3</sup> Entre los mecenas que promovieron traducciones de Aristóteles se cuenta al papa Nicolás V, Federigo da Montefeltro, Alfonso de Aragón, y la Familia Medici (incluyendo a Clemente VII). En el caso de Sepúlveda «fue Cisneros el primer gran patrocinador de la carrera intelectual de Sepúlveda, a quien presentaría mediante una carta personal al rector del Colegio de Bolonia, calificándolo como ‘dilectus’»; ver Muñoz, 2012, p. 35.

<sup>4</sup> Todo esto puede atestigüarse por su correspondencia. Ver Sepúlveda, *Obras completas*, epistolarios.

Bolonia, ahí se hizo discípulo de un gran experto en Aristóteles: Pietro Pomponazzi<sup>5</sup> durante siete años (1515-1522), del cual había aprendido «remitirse al significado real de Aristóteles [...], luchar valientemente para resolver el problema del verdadero significado de Aristóteles, y su sincera decisión de someterse al texto y de explicarlo en sus propios términos» (Schmitt, 2004, p. 116).

Se doctoró en Artes y en Teología durante su estancia italiana (*Artium et Theologiae doctor et celebris et eruditissimus philosophus*), y tuvo acceso a los códices de la Biblioteca Vaticana desde 1525 por autorización papal para colacionar sus ediciones de traducción de obras clásicas (documentos que le facultaron inclusive para criticar la edición neotestamentaria de Erasmo de Rotterdam). Respecto al Cardenal Cisneros con quien había conocido como profesor y con quien, dicho sea de paso, compartía sus ideas reformistas al interior del clero, en aras del rigor en las costumbres de las Órdenes religiosas (Muñoz, 2012, p. 35). Sepúlveda cumplió en gran medida con su obra el sueño que no había podido llevar a cabo aquél: traducir muchas obras de Aristóteles con rigor y profusión.

Juan Ginés ciertamente fue un sabio polifacético, clasicista, conservador ideológico, belicista político, consejero, capellán y cronista del Emperador, un filólogo y crítico muy puntilloso y de gran calado, un aristotélico de cepa. Le interesaba todo el conocimiento, tenía hambre de humanista del siglo y una actitud filosófica muy beligerante, pues «no suele el deseo de gloria provocar guerras injustas, sino consumir muy valerosa y esforzadamente las emprendidas con justicia, venciendo las dificultades» (*Gonzalo*, p. 237). Además, fue un gran polígrafo, compuso una obra inabarcable, intervino en todas las polémicas importantes y tuvo una opinión sobre todas las cuestiones y problemas que se suscitaban mientras vivió. Se ocupó de todo lo divino y lo humano. Nada le fue indiferente. Y terminó su vida sin dejar nunca los libros y la pluma pero también manteniendo en alerta sus preocupaciones de naturalista (Muñoz, 2012, p. 197).

<sup>5</sup> Es interesante el artículo «Pomponazzi» de Pierre Bayle porque lo sitúa en el contexto de la discusión sobre la lectura que el filósofo italiano hizo sobre el tema de la mortalidad del alma en Aristóteles y que le acarreó muchos problemas; y que a su vez sitúa la recepción de la discusión con filósofos posteriores franceses como La Mothe Le Vayer, Gassendi y Descartes. Pierre Bayle nos cuenta cómo el cardenal y príncipe de Mantua: Ercole Gonzaga, amigo de Sepúlveda, le brindó un entierro honorable a su coterráneo. Ver Bayle, 2010, pp. 273-301.

Este interés universal es muy griego, en particular muy aristotélico como nos dice el mismo filósofo en sus *Partes de los Animales*<sup>6</sup>. Su interés por Aristóteles fue genuino y de gran respeto, pues le parecía que el Estagirita «analizaba las cosas con una capacidad divina», *divina quadam facultate persequitur* (Ep. LXVII. 2, p. 170, línea 18).

En suma, podríamos acabar de dar el perfil intelectual del pozoalbense resumiendo sus características esenciales que le dieron su sello más característico: un estilo literario ciceroniano<sup>7</sup> (entre ecléctico y moderado)<sup>8</sup>; su orientación filosófica fue sin lugar a dudas aristotélica con todas sus letras; su ortodoxia religiosa católica fue feroz (con un giro antierasmista por considerar al roterodamo ‘tibio’ y ‘pacifista suave’, teológicamente hablando, y que su ironía y ‘bufonadas’ del teólogo holandés acabaron por fortalecer —aunque sin quererlo— a la herejía luterana). Su postura política fue conservadora, imperialista y belicista en términos de justa defensa —pensaba que no se podía llegar a la paz verdadera ante los graves pecados contra natura y ante las ofensas cometidas por los infieles (tanto turcos como americanos) contra la ley natural—; su metodología filológica fue renacentista con la técnica de escolios añadidos; y su orientación intelectual fue clasicista con enfoque de filólogo helenista.

Ginés de Sepúlveda fue un escritor polifacético. Los géneros literarios que manejó y que lo definen como escritor son: 1) el diálogo<sup>9</sup>, con fines dialéctico-filosóficos y teológicos; 2) la exhortación<sup>10</sup>, especie de

<sup>6</sup> El interés universal por el conocimiento que Aristóteles poseía era fuera de serie, pues su hambre de conocimiento era verdaderamente universal. La presentación que a este respecto hace Armand Marie Leroi en *La laguna o Cómo Aristóteles inventó la ciencia* (2017) es magistral y sirve muy bien para dimensionar la voluntad de saber del filósofo griego.

<sup>7</sup> Tal que «la precisión de sus composiciones, la sonoridad de su estilo y la precisión de sus exposiciones lo situaban, sin discusión, entre los ciceronianos»; ver Muñoz, 2012, p. 89.

<sup>8</sup> El mismo Erasmo lo menciona en su *Ciceroniano*, como atestigua el mismo pozoalbense: «En el *Ciceroniano* hace la honrosa mención: “que Ginés ha ofrecido grandes esperanzas sobre sí”» (Ep. VIII, p. 38 líneas 13-15), *mihi fuerant ex honorifico testimonio polliciti, qui «Genesium praeclaram spem de se praebuisse» in eodem Ciceroniano testatur.*

<sup>9</sup> *Dialogus de appetenda Gloria qui inscribitur Gonsalus* (1522), *Dialogus de ratione dicendi testimonium in causis occulorum criminum, qui inscribitur Theophilus* (1538).

<sup>10</sup> *Cohortatio as Carolum V ut bellum suscipiat in Turcas* (1529).

*Protréptico*<sup>11</sup> con fines bélicos; 3) la epístola<sup>12</sup>, para aclaración autobiográfica con contenido multitemático; 4) la apología<sup>13</sup>, con fines de autodefensa política, teológica y filosófica; 5) la historia<sup>14</sup> y 6) la crónica<sup>15</sup>, con fines de historia política; 7) el tratado<sup>16</sup>, con fines de profundización filosófico-política; y finalmente 8) el escolio, con fines de exégesis al interior de sus traducciones. Todas estas características esenciales hacen al pozoalbense un humanista en el sentido fuerte del término.

#### TRADUCTOR ACUCIOSO DE ARISTÓTELES Y CRÍTICO BELIGERANTE

Ahora bien, ¿por qué insistir tanto sobre Aristóteles? La vehemencia con la que Juan Ginés abordó la obra del estagirita, siendo un «traductor sobresaliente de Aristóteles» (Muñoz, 2012, p. 50), se debe a su convencimiento de que el filósofo griego era el más grande pensador jamás nacido en la tierra, y de que había contribuido con sus enormes investigaciones a la ciencia como nadie lo había hecho antes o después. Así lo reconoce cuando afirma:

Aristóteles, con gran sabiduría y gran aprobación y acuerdo, compuso tantos libros sobre toda clase de materias que nos asombramos de que la vida de un solo hombre haya bastado para llevar a cabo estos estudios. Se prueba con ello que dedicó todo su tiempo al estudio de las letras y a la contemplación de lo que es realmente importante (Ep. CXV 15, p. 338 líneas 1-6).

Ahora bien, para insertarse entre las colaboraciones filológicas de su tiempo, tradujo seis obras de Aristóteles y dos relacionadas: 1) *Marcha de los animales* (dedicada a Alberto, príncipe de Carpi), 2) *Parvi Naturales*

<sup>11</sup> Hay una obra del joven Aristóteles con ese nombre, y que ahora sólo tenemos en fragmentos dada su recuperación parcial.

<sup>12</sup> «... el Epistolario, editado en 1557, contenía un recorrido completo a través de sus relaciones personales, sus preocupaciones intelectuales, sus sentimientos y su obra»; ver Muñoz, 2012, p. 56.

<sup>13</sup> *Antapología pro Alberto Pio in Erasmus Roterodamum* (1532); *Apología pro libro de iustis belli causis* (1550).

<sup>14</sup> *Historia de los hechos del cardenal Gil de Albornoz* (1521), *Historia de Felipe II* (1556-1564), *Historia del Nuevo Mundo*.

<sup>15</sup> La *Historia de Carlos V* es su obra más extensa y la que le llevó más años.

<sup>16</sup> *De fato et libero arbitrio contra Luterum* (1526); *Dialogus de convenientia militaris disciplinae cum christiana religione, qui inscribitur Democrates* (1535); *Democrates alter* (1547); *De regno et regis officio* (1571).

(dedicado a Giulio de Medici, 1522), 3) *Sobre la generación y la corrupción* (dedicado a Adriano VI, 1523), 4) *Metereología* (dedicada a Carlos V, 1532), 5) *Política* (dedicada al Príncipe Felipe, 1548), 6) *Ética Nicomaquea* (que se perdió), 7) *De mundo* (dedicado a Ercole Gonzaga, príncipe de Mantua, 1523)<sup>17</sup>, 8) y el monumental *Comentario a la Metafísica de Aristóteles* de Alejandro de Afrodiasias (dedicado a Clemente VII, 1527)<sup>18</sup>.

Hasta su tiempo se habían traducido algunas obras de Aristóteles, pero la calidad de las traducciones dejaba mucho que desear en algunos casos, porque no se tenía certeza del manejo de las copias codicológicas en las que por lo regular aparecían lagunas y textos corruptos, además de que la técnica de traducción medieval precedente era en muchos casos *ad verbum e verbo*, es decir, muy literal, y a juicio de esta generación de pensadores no gozaban de la inteligibilidad suficiente del texto original, lo que las convertía a muchas de ellas en «traducciones bárbaras», como decía Sepúlveda a la usanza de los humanistas de la época<sup>19</sup>. Otro factor era que había muchas traducciones latinas de los textos árabes y no de los textos griegos directamente, lo que hacía que fueran altamente equívocas, siendo así traducciones de traducciones. Por ello, expresa: «¿qué clase de prudencia demuestra quien, pudiendo beber de una fuente limpiísima, anda en busca de arroyos, y estos a veces turbios?»<sup>20</sup>.

Por estas razones, los sabios de los siglos xv y xvi consideraron que había que traducir nuevamente a los clásicos con un rigor y una fidelidad que ameritaba recomenzar la tarea en la mayoría de los casos (con la excepción de Moerbeke, aunque modificado)<sup>21</sup>, y siguiendo el método de Manuel Chrysoloras (c. 1396) que respetaba la significación propia

<sup>17</sup> Además, «manejó con soltura otras obras aristotélicas sobre animales que no llegó a traducir (*De partibus animalium*, *De generatione animalium*, *Historia animalium*)»; ver Muñoz, 2012, p. 107.

<sup>18</sup> La única traducción de dicho texto a otra lengua hasta la edición canónica de Immanuel Bekker.

<sup>19</sup> «En el siglo xvi, emergió el fenómeno de la competencia entre las distintas traducciones de una misma obra»; ver Schmitt, 2004, p. 80.

<sup>20</sup> Ep. LXI, p. 157, líneas 13-14: «*Cuius enim prudentia est rivulos, et hos interdum turbidos, consectari, cui licet ex purissimo fonte haurire?*».

<sup>21</sup> Guillermo de Moerbeke había traducido heroicamente dieciocho obras del Estagirita: *Del alma*, *Movimiento de los anim.*, *Del progreso de los animales*, *Hist. Anim.*, *De las partes de los an.*, *De la generación an.*, *Del cielo*, *De los colores*, *Ética Nicomaquea*, *De la gen. y la corrupción*, *Metafísica*, *Meteora*, *Organon* (excepto los *Tópicos*), *Parva Naturalia*, *Física*, *Poética*, *Política* y *Retórica*.

del griego que no debía cambiarse por ninguna circunstancia (Schmitt, 2004, p. 82), aunque hubo quienes se inclinaban más hacia la paráfrasis que hacia la literalidad.

Entre otros traductores insignes de la época, Ficino por ejemplo, se había ocupado de los *Diálogos* de Platón y de las *Enéadas* de Plotino, y de Aristóteles una larga serie de grandes traductores ofrecieron sus grandes versiones: Leonardo Bruni, Teodoro Gaza, Giorgio Valla, Bessarion, Filelfo, Pacius, Nifo, Vimercato, Nobili, Feliciano, Riccobono, Vettori, Périon, Grouchy y Argyrópolis entre los principales<sup>22</sup>. Es precisamente en esta retahíla de autores que Sepúlveda se suma a tan noble proyecto de enaltecer el nombre de Aristóteles con sus esfuerzos individuales, pues al comprender que ninguna versión podía ser la definitiva, cada época tenía que hacer lo propio para acceder a los tesoros de las fuentes griegas.

Y es que había que seguir contribuyendo a esta tarea de modo que se fuera completando el acceso en latín a todo el *Corpus Aristotelicum*, tal como era el sueño de su generación y de tantos traductores del pasado. Así, la confianza en sí mismo, el rigor de su trabajo y su dominio sobre la lengua griega le llevaron a «estar convencido siempre de que no había nadie que pudiera acompañarle en esta tarea concluyendo trabajos tan rigurosos como los suyos. La labor de Sepúlveda como traductor de griego fue, sin ninguna hipérbole, incomparable con cualquier otra por su amplitud y calidad. Tuvo un valor esencial para la difusión de la obra aristotélica» (Muñoz, 2012, p. 85).

Así, Ginés de Sepúlveda se insertaba en esa cadena de oro de grandes traductores que proporcionaban a los filósofos y a todo tipo de intelectuales las obras de primera mano de la filosofía griega, puesto que «Aristóteles permaneció en el núcleo de la instrucción, era obviamente muy importante leerlo en una versión latina cuidada y estilística»<sup>23</sup>. Y es

<sup>22</sup> Tradujeron: Bruni, *Económica, Ética Nicomaquea, Política*; Gaza, los tratados animales; Valla, *Magna Moralia* y *Poética*; Bessarion la *Metafísica*; Filelfo, *Retórica a Alejandro*; Pacius, *Organon, Del alma, Poética*; Nifo, *Organon, Física, Del cielo, De la generación y la corrupción*; Vimercato, *Física, Meteora*; Nobili, *De la generación y la corrupción*; Feliciano, *Ética Nicomaquea*; Riccobono, *Ética Nicomaquea* y *Poética*; Vettori, *Poética*; Périon, *Del alma, Del movimiento de los animales, Del cielo, Ética Nicomaquea, De la gen. y la corrupción, Metafísica, Meteora, Organum, Parva Naturalia, Física, Política*; Grouchy, *Ética Nicomaquea* y *Organon*; Argyrópolis, *Del alma, Del cielo, Ética Nicomaquea, Física*.

<sup>23</sup> Schmitt, 2004, p. 79. Recordemos que para la época en lenguas vernáculas no se escribía la ciencia; fue con Lutero que la traducción de la Biblia se puso en alemán y con ello revolucionaría el acceso de un público más vasto. Y es hasta el siglo XVII que

esta una obra para el bien común, empezando por los sabios y bajando a los estudiantes y discípulos vía la cátedra. De ahí que su actual biógrafo nos diga que Sepúlveda tenía «una dedicación obsesiva a las lenguas clásicas con el empeño en dominarlas como vehículo de comunicación y de conocimiento de las grandes obras del pasado» (Muñoz, 2012, p. 31).

Para dimensionar mayormente la importancia de Aristóteles en esta época, cabe señalar la marca de una voz contraria, en la perspectiva del contraejemplo, que brilla por su fideísmo a ultranza y en todo ajeno a la nobleza de una mentalidad humanista y clasicista, como es justamente la de Lutero. Veamos lo que el disidente agustino opinaba atribiliariamente de Aristóteles, en su sermón intitulado: *Llamamiento a la nobleza cristiana de la nación alemana* en sus escritos políticos de 1525:

Las universidades necesitan de una buena y radical reforma. Debo decirlo aun a riesgo de escandalizar a muchos. Todo lo que el Papa ha ordenado e instituido tiende en realidad a acrecentar el pecado y el error. ¿Qué son las universidades? Al menos hasta ahora no han servido más que para ser, como dice el libro de los *Macabeos*, ‘gimnasios de efebos y de la gloria griega’ en las que se lleva una vida libertina, se estudian muy poco la Escritura y la fe cristiana y sólo reina el ciego e idólatra maestro Aristóteles, aun por encima de Cristo. Mi consejo es que los libros de Aristóteles hasta el presente tenidos por los mejores, *Physica*, *Metaphysica*, *De Anima* y *Ethica*, se abolieran junto con todos los otros que hablan de las cosas naturales, ya que nada es posible aprender en ellos ni de lo natural ni de lo espiritual; además, nadie hasta la fecha ha logrado entender su opinión y, con gran trabajo, estudio y gastos inútiles, muchas generaciones y nobles almas han sido verdaderamente oprimidas. Puede decirse que un calderero sabe de las cosas naturales más de lo que está escrito en esos libros. Me revuelve el estómago que, con sus falsas palabras, ese maldito, presuntuoso y astuto idólatra haya extraviado y embaucado a tantos entre los mejores cristianos. Dios nos envió en él una plaga para castigarnos por nuestros pecados (en Reale, 1999, p. 218).

Esta cita por rara que parezca no es la excepción, así como hay defensores del estagirita desde los peripatéticos, divididos en discípulos, comentaristas y traductores, y filósofos que lo usaron como plataforma de despegue de su propio pensamiento, también hay una larga tradición que lo rechaza comenzando con Cefisodoro de la escuela de Isócrates y

Cartesio empezaría a escribir algunas de sus obras en francés a la par de sus escritos latinos, inaugurando con ello la Modernidad.

que corre al parejo con la historia de las ideas, pasando por San Buenaventura<sup>24</sup> hasta llegar a los fideístas del siglo xvi.

Sepúlveda por el contrario, estaba influenciado por Cisneros y después por el aristotélico del siglo: Pietro Pomponazzi, que venía de la tradición italiana que abogaban por Aristóteles en el espíritu del dicho dantesco: «el maestro de todos los que saben»<sup>25</sup>. Y junto con Platón, ambos se habían vuelto los paradigmas del pensamiento que había que seguir para alcanzar las cúpulas de la ciencia. En efecto, le dice Sepúlveda a Clemente VII: «la Antigüedad veneraba como dos seres divinos a Aristóteles y Platón, filósofos excelsos y padres —podría decirse— de toda la filosofía» (Ep.VI 1, p. 25 líneas 3-4), reflejando con ello el apetito renacentista por los clásicos.

#### ¿ARISTOTELISMO BÉLICO?

Sepúlveda está convencido de que los grandes escritores, incluido Aristóteles, realizaron su obra científica con el afán de obtener una gloria inmortal. Curiosamente hay un paralelismo en su pensamiento que le lleva a poner a la guerra al paralelo de las letras. Pero esta asimilación es gratuita y hasta cierto punto injustificada cuando quiere generalizarla para todos los casos, pues el cultivo de la virtud no necesariamente nos lleva a un espíritu bélico ni de lucha beligerante en todo terreno<sup>26</sup>. Aunque él afirma lo contrario en estos términos:

Y no sólo en el campamento y en la vida militar suele el apetito de gloria consumir las más valiosas acciones superando las dificultades, sino en todo afán por la virtud, que suele servirse del elogio para incitar a los espíritus libres. Jamás creeré yo que aquéllos que florecieron con la mayor brillantez en el cultivo de las letras (Homero, Platón y Aristóteles) habrían llegado a

<sup>24</sup> San Buenaventura refiere en *Las tinieblas del aristotelismo*, *Hexamerón*, Colación 6, 2 la obscuridad de los escritos de Aristóteles con el ánimo de desecharlos por tales: «Por eso el principal de todos aquellos filósofos oscuros parece haber sido Aristóteles, [...] y las razones que de ello da no tienen valor alguno»; ver Canals-Vidal, 1985, p. 85.

<sup>25</sup> «Vidi'l maestro maestro di color che sanno», como dice Dante en la *Divina Comedia* IV.131.

<sup>26</sup> Sepúlveda piensa que el *appetitus gloriae* es el origen de las virtudes. Así nos lo dice en el diálogo *Gonzalo*, cuando refiere al menos cinco virtudes consecuencia directa del cultivo de la gloria, a saber: templanza (p. 227); liberalidad (p. 228); eminencia o excellentia (p. 229); magnanimidad y arrojo (p. 229). Y añade casos históricos a su argumentación a modo de *exemplaria* retórica con fines persuasivos: Empédocles, Cicerón, los jueces y mártires de la fe (p. 225), y los ancestros en general (pp. 233, 247).

tal esplendor, de no ser porque habrían aliviado los más denodados esfuerzos y las continuadas vigili­as con la esperanza de una gloria que no habría de perecer<sup>27</sup>.

La razón que le lleva a soportar tal postura, parece ser una pretendida fundamentación ontológica de lo que él llama: *appetitus gloriae*, que «está implantado y es innato a todos y a cada uno de los espíritus más nobles y excelsos, recompensa a las más honorables e ilustres acciones y la que más estimularía por su belleza a estos espíritus que han de ser templados según su naturaleza» (*Gonzalo*, p. 246). Atribución de razón y de ley natural a lo que él piensa de orden universal, pero que no parece ser tal sobre los argumentos que propone.

La trascendencia histórica piensa que debe reconocerse por medio de estatuas, mismas que a su juicio incentivan a una gloria inmortal<sup>28</sup>, y una parafernalia militar que asume como valedera, realmente parece un gran despropósito a la hora de justificar sus tesis bélicas, que vemos intenta congeniar forzosamente con sus obras académicas y filológicas realmente valiosas. Dice, por ejemplo, con espíritu castrense: «acaso no observáis en la guerra, cuando concurren los pendones de cada una de las ciudades de este reino, qué ánimo, qué espíritu, qué entusiasmo acopian para el combate nuestros conciudadanos» (*Gonzalo*, p. 247). Y le parece que a ese espíritu bélico ha de sacrificarse todo: «la gloria misma es de tan alto valor, que en su nombre no se ha de rechazar ningún peligro, ni se ha de eludir ningún esfuerzo» (*Gonzalo*, p. 247).

Hay que decir que este espíritu bélico inseparable del pozoalbense no es aristotélico como él mismo pretende, pues ni es expresión del razonamiento correcto<sup>29</sup> ni se puede dar una asimilación tácita entre la gloria sepulvediana y la felicidad aristotélica<sup>30</sup>, ni siquiera de lejos es

<sup>27</sup> *Gonzalo*, p. 224. El único autor que entra en esa lógica, de los tres que cita, es ciertamente Homero.

<sup>28</sup> Pues «no fue sólo el de mostrar su agradecimiento con el más excelente don a quienes se habían hecho dignos merecedores de él, sino ante todo el de estimular, alentar e incitar a emprender grandes hazañas a los espíritus libres y nobles, estableciendo como recompensa una gloria inmortal, mayor que la cual y más honrosa la humanidad no pudo idear ninguna»; ver *Gonzalo*, p. 246, ya que «nunca nada encontró mejor acogida ni más unánime en todo el orbe que erigir a expensas del erario público y en honor de los varones ilustres que hubiesen ganado el favor de la patria con algún notable servicio, estatuas en las que se inscribían noticias sobre sus grandes hazañas» (ver p. 245).

<sup>29</sup> Tal como Aristóteles habla del ὀρθός λόγος (EN 1138b 18–29).

<sup>30</sup> La εὐδαιμονία o causa final de lo humano (EN 1176b–1179a).

pensable. Aristóteles no teorizó un modelo político propio, más allá de sus finos análisis de los sistemas de gobierno que vemos en su presentación de la *Política*, y menos aún propone el camino de las armas como lo hiciera su indómito preceptorado macedonio, con quien Sepúlveda hubiera estado de acuerdo en hacer guerras para demostrar la grandeza, el esplendor y el honor de su pueblo (*Gonzalo*, p. 236).

Sepúlveda fue preceptor del príncipe Felipe (Herrero de Jáuregui, 2013), idealizando el preceptorado que Aristóteles había tenido con Alejandro Macedonio y tratando de seguir sus pasos en todo, sin pensar que Aristóteles lo había hecho por pura necesidad dado su compromiso con la corte macedonia, pues para emprender tal empresa tuvo que dejar el proyecto personal de su escuela por más de una década, y retomarla hasta que el joven príncipe emprendiera sus campañas expansionistas militares.

#### BALANCE CRÍTICO

Sepúlveda recurría principalmente a Aristóteles para aclarar o discutir cualquier cuestión, fuera de la materia que fuera, de ahí su aristotelismo beligerante que dirige para la discusión legal y política sobre el Nuevo Mundo y la escritura de su propia versión histórica del mismo (*De orbe novo*), y aunque él no viajó nunca a las tierras de ultramar, estudió en cambio los libros sobre los animales que Aristóteles había escrito y las investigaciones sobre las plantas que el mismo Teofrasto había sistematizado para completar la investigación del maestro griego, pues «es merecedora de estudio cualquier obra de Aristóteles» (Ep. V 2, p. 22, líneas 21-23) como le dice Sepúlveda al príncipe de Mantua. Y esto le parecía suficiente para sufragar su desconocimiento experimental de las tierras ultramarinas, pues para él la autoridad de Aristóteles era prácticamente absoluta<sup>31</sup>.

En cuanto a los estudios humanos dio por sentada la superioridad de la cultura europea sobre la americana, tanto a nivel cultural como tecnológico en todos los niveles, por lo que aplicó sin adecuaciones

<sup>31</sup> Sucede un poco con Sepúlveda respecto a Aristóteles lo que con los tomistas respecto a Santo Tomás que, en su gran mayoría, toman los contenidos del pensamiento del Aquinate como si fueran expresión misma de la verdad absoluta, sin tomar en cuenta que el mismo doctor angélico es muy parco para opinar y siempre mantiene una actitud dialógica con posturas opuestas. De ahí el dicho que repetía tanto José Rubén Sanabria: «si Santo Tomás viviera en nuestra época, no sería tomista ni por error».

y con un criterio absoluto y en términos de literalidad autoritario: 'la teoría del amo y del esclavo' entre ambas civilizaciones, fincando dicha tesis política en la prioridad ontológica de la forma sobre la materia y del acto sobre la potencia. Con ello, rescataba la teoría heril de la *Política* de Aristóteles<sup>32</sup>, pero la aplicaba sin ningún matiz ni miramientos de ningún tipo.

En efecto, Juan Ginés pensaba que no necesitaba más, que con Aristóteles tenía todo y sin Aristóteles no tenía nada, en todo campo y materia; pues como dice a Giulio de Medici: «Aristóteles es sin disputa el príncipe de todos los filósofos» (Ep. II 6, p. 9, líneas 21-23). Sobre la geografía de Hispania, por citar otro ejemplo, tuvo un largo debate con Alonso López Pinciano respecto a «la descripción de sus accidentes y cadenas montañosas, la dimensión de sus regiones y la delimitación de las mismas. Sus fuentes en estos alegatos fueron Aristóteles y Ptolomeo» (Muñoz, 2012, p. 99), y esto podía conllevar a un error de método dada la ingente distancia entre ambas épocas y recursos en cuanto a instrumentos de medición, enfoque que hoy a la distancia vemos con una perspectiva distinta a como la veían los humanistas de ese momento, con su animosidad un tanto ingenua. De cualquier manera, la admiración científica que tenía por Aristóteles es singular, su contribución en sus traducciones es sustancial para su tiempo, y ello lo coloca sin lugar a duda, como uno de los grandes aristotélicos de la historia.

Si bien esto muestra un error de perspectiva en el sentido de la confrontación empírica, que por cierto Aristóteles sí contemplaba, resalta a su vez la suprema confianza que Juan Ginés tenía en la universalidad de los planteamientos del filósofo griego y sus grandes conocimientos, tanto por su profusión como por su profundidad, lo cual es indiscutible en muchos sentidos. Sin embargo, el error del cordobés estaba en querer aplicar a nuevos problemas el pensamiento del filósofo griego sin mediación circunstancial y sin perspectiva temporal<sup>33</sup>, lo que le llevó a tener una actitud acérrima y de tenacidad incansable. El debate a voces

<sup>32</sup> Para Aristóteles la esclavitud es de derecho natural, tiene justificación y es conveniente en determinadas circunstancias. Además hay clases de esclavitud y de relación respecto al tipo de mando de que se trate (1253b-1256a).

<sup>33</sup> Aristóteles por tal razón enaltece el empleo de la *φρόνησις* como una de las virtudes centrales del proceder ético, tras el estudio de los elementos del acto moral: objeto, fin y circunstancia. Ciertamente es que, tal herencia histórica sería recogida en la *prudencia* de los sabios romanos, y heredada a los ingenios medievales vía el listado de las virtudes cardinales.

calladas con las Casas, quizás el mejor ejemplo de ‘tenacidad sepulvedaiana’ o tal vez de tozudez, dadas sus actitudes inamovibles, duró más de cuarenta años, hasta que se hizo la junta de Valladolid por decreto imperial de Carlos V para resolver la cuestión que, dicho sea de paso, no quedó enteramente resuelta.

Algunos críticos opinan que «Sepúlveda se aferró a ideas y argumentos que ya habían sido suficientemente considerados y refutados por Vitoria y los teólogos de Salamanca» (Fraile, 2000, p. 334), pero lo cierto es que en filosofía nada está escrito de una vez y para siempre, y en todo caso una propuesta de solución es susceptible de replanteamiento, dada la naturaleza dialéctica de esta ciencia. Este arte de la argumentación dialéctica es justo lo que enseñan los *Tópicos* y parte de la *Retórica* del Estagirita, aplicada en todos los campos, inclusive a la *Filosofía primera*, y tanto los lugares comunes como los temas y los problemas son las constantes que nos permiten pertenecer a esta tradición de pensamiento que es la filosofía. Sepúlveda estaba convencido que: «el camino de la virtud es el que conduce a la verdadera gloria [...], es connatural a un espíritu noble y distinguido, como pareció bien a Aristóteles» (*Gonzalo*, p. 239).

Nada impedía a Ginés de Sepúlveda repensar las cosas tal como tiene que hacerlo un verdadero filósofo que se precie de tal. Por cuanto toca a su aristotelismo, lo era sobre todo en los contenidos, y en cuanto a un espíritu vehemente, él tenía por virtud de argumentador lo que otros tenían por necesidad. De ahí que ante una apología él escribía una antia-pología, a una misiva respondía con otra de vuelta, ante una prohibición de imprenta respondía con una extensa difusión en copias manuscritas que propalaba en los círculos intelectuales que tenía a su alcance; y ante una traducción no satisfactoria, respondía con una versión de primera mano basada en fuentes y en un trabajo codicológico de gran cuidado y escrutinio filológico, aunque esto pudiera llevarle años enteros.

No debemos olvidar que él también llevó a nivel personal una cruzada contra sus enemigos: Lutero, Las Casas y sus allegados lascasianos de la Orden Dominicana, y en alguna proporción Erasmo, pues recordemos que el cordobés tenía la convicción de que: «la guerra entra en el derecho como supremo recurso, una vez que han sido agotados todos los medios pacíficos» (Fraile, 2000, p. 333). Inclusive, ya anciano y quedándose ciego, terminó su edición del tratado *De regno et regis officio* (1571) repensando los temas políticos pocos años antes de morir, para así poder alcanzar ‘la gloria’ al final, por la que había luchado sin descanso y beligerantemente desde su juventud, pues «hay que estimar en más

una muerte bella que una vida indecorosa» (*Gonzalo*, p. 239). Además, pensaba que los militares prestaban más y mejores servicios a la patria que los religiosos. En efecto,

quienes perseveran en seguir los pasos de san Francisco, santo Domingo o san Benito, si bien hay justificación y razones de sobra para elogiar a éstos y denominarlos religiosos, sin embargo, no sé si ellos prestan mejores servicios que quienes gobiernan el Estado con sabiduría y justicia en una vida menos sujeta a reglas, o quienes con gran esfuerzo emprenden guerras justas por la patria, por el reino (*Gonzalo*, p. 244).

Ciertamente resulta criticable del pozoalbense el que hablara con certeza casi apodíctica de lo que ocurría en el Nuevo Mundo sin tener la experiencia de las nuevas tierras<sup>34</sup>, como Las Casas y tantos otros sí la tenían —Fray Bartolomé, por ejemplo, cruzó 12 veces el océano y fue cobrando una consciencia antropológica gradual y de justicia que los casuistas no tenían— (Gandillac, 1999, p. 236). Por el contrario, Sepúlveda consideraba sólo de oídas lo que tomaba por hechos y configuraba en su imaginario la supuesta perversidad demoníaca de los naturales: antropofagia, pecados nefandos contra natura, sacrificios humanos por millares y adoración de demonios<sup>35</sup>. Si bien no se podían negar dichas prácticas sacrificiales en algún sentido, su número no era en esas cantidades y los fines eran político-religiosos (*las guerras floridas*); por otro lado, la homosexualidad se castigaba en la legislación azteca con pena de muerte y la moralidad mexicana era muy rígida en ese sentido, por lo que se trata de una infamia y de una acusación falsa, como las que propagaba Fernández de Oviedo —por ejemplo— o Fray Tomás de Ortiz en el Consejo de Indias<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> Una de las fuentes históricas de Sepúlveda en el Nuevo Mundo fue el historiador Gonzalo Fernández de Oviedo. Ver Gallegos-Rocafull, 1974, p. 23.

<sup>35</sup> Fernández de Oviedo, a quien Sepúlveda leía, dice en su *Historia general y natural de Indias, islas y Tierra firme del mar Océano*: «su principal intento era comer, e beber, e folgar, e lujuriar, e idolatrar, e ejercer otras muchas suciedades bestiales; indios sacrílegos, ved qué abominación inaudita (el pecado contra natura), la cual ni pudo aprender sino en tales animales [...]. Esta gente de su natural es ociosa e viciosa, e de poco trabajo, e melancólicos e de poca memoria e de ninguna constancia. Muchos de ellos por su pasatiempo se mataron con ponzoña por no trabajar y otros se ahorcaron con sus propias manos»; ver Gallegos-Rocafull, 1974, p. 23.

<sup>36</sup> Ver el informe presentado en el Consejo de Indias en Gallegos-Rocafull, 1974, p. 22.

El cordobés, por el contrario, nunca consideró los ingentes abusos del ejército español a los indios que, «en nombre de la Corona, trataban como mera cosa a su lote de ganado humano» (Gandillac, 1999, p. 236): saqueos, violaciones, vejaciones y abuso de poder; todo ello aunado al maltrato que ejercían los encomenderos a los legítimos habitantes, quienes «creían podían explotar a los indígenas como si fueran bestias del campo, y se extrañaban de que los frailes no compartieran esa creencia suya» (Gallegos-Rocafull, 1974, p. 19). A esto se añade la quema frenética de códices por algunos religiosos, la explotación y hurto de los minerales tras el trabajo infrahumano y explotador en minas del subsuelo que hacían sin oxígeno, que finalmente acabaría diezmando a la población después de la guerra, añadido al trabajo forzado en las plantaciones, mismas que acorralaban con jaurías de perros de caza para la destrucción de los fugitivos, mismos a quienes llamaban ‘perros’ (Gandillac, 1999, pp. 235-236).

Los americanos morían también por los ‘gérmenes morbosos’ contagiados en el aire y sexualmente por la sífilis de muchos militares violadores, todo lo cual aminoró dramáticamente la población de unos ochenta millones de hombres a menos de diez, sin contar el penoso estado de desmoralización que tenían tras la derrota y la invasión militar que habían sufrido, elementos que ciertamente le hubieran servido para hacer un planteamiento más justo a sus postulaciones teóricas. Pero Sepúlveda fue ignorante de todo esto y dio por sentada una relación heril de una supremacía *a priori* no justificada, en aras del supuesto ‘honor español’.

Una de las causas de este planteamiento, le venía de la idea «de un dominio universal fundado en las antiguas conquistas romanas, fruto de la violencia y de la astucia, que no fundamentaban realmente nada sobre derecho divino alguno» (Gandillac, 1999, p. 238). Este tiempo es el momento de los grandes filósofos juristas como Vitoria y otros ingenios salmantinos, pensamiento de corte anticolonialista y humanista que abogaba por lo que llamaban: *ius gentium*. El tema de la servidumbre daría pie para discutir el papel humano del libre albedrío, la predestinación y la presciencia o ‘ciencia media’ divina que discutían teólogos como Francisco Suárez, Luis de Molina y otros más, por lo que ya para ese momento histórico las ideas imperialistas de la casuística sepulvediana no tendrían aliados teóricos y su figura se vería nuevamente a solas consigo misma y con sus inflexibles convicciones, lo que le llevaría pronto al olvido. En cuanto a una supuesta justificación aristotélica de estas prácticas, ciertamente la carta sobreviviente en pocos fragmentos

de Aristóteles a Alejandro Magno, conocida como: *Sobre la colonización*, parece abogar por la actitud de Sepúlveda frente a ‘lo bárbaro’, cuando le aconsejaba al conquistador que tratara a los bárbaros como a bestias: «efectivamente, Aristóteles aconsejó a éste (Alejandro) que se comportara con los griegos como un guía y con los bárbaros como un señor y que cuidara de los primeros como amigos y allegados y, en cambio, tratara a los segundos como animales y plantas»<sup>37</sup>. Muy probablemente, Juan Ginés no conoció esa epístola de Aristóteles sino por referencias históricas indirectas. Pero lo cierto es que su aristotelismo en política estaba muy errado de sus objetivos humanistas, que en clave filológica había inmortalizado de suyo.

Por contraposición a la supuesta barbarie en tierras americanas, había ya en ese momento un grado civilizatorio enorme y una altura significativa en la moralidad doméstica de los naturales —como puede verse en los *Huehuetlahtolli* y los *Coloquios* con sabios indígenas, recogidos por Sahagún y otros humanistas de la época<sup>38</sup>—; en la crematística, para decirlo en términos aristotélicos, y en todos los elementos civilizatorios de gran envergadura<sup>39</sup> que a Sepúlveda le era imposible advertir desde ultramar, sobre todo por su apego a fuentes erradas, dada su visión monocromática de las cosas que no le permitía dar oídas a las voces opuestas.

<sup>37</sup> *Alejandro o Sobre la Colonización*, frag. 2a. Mismo consejo que Alejandro no siguió, pues «al no proceder así, no llenó su reino de guerras numerosas y exilios ni de conflictos intestinos, sino que trató a todos por igual (creyendo que llegaba como un administrador y pacificador de todos enviado por los dioses)»; ver Vallejo, 2005, p. 232.

<sup>38</sup> La tradición oral de la moral doméstica se plasmó en náhuatl por la colaboración entre sabios indígenas y frailes humanistas en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco alrededor de 1600 (*Huehuetlahtolli*, 2003), para este tiempo Sepúlveda ya había muerto en 1573. Y también en el diálogo que el papa Adriano Sexto mandó se hiciera entre los frailes misioneros y los sabios naturales en 1524. Ver *Coloquios y doctrina cristiana*, 1986.

<sup>39</sup> Sobre todo, hablando de alta cultura, no se puede pasar por alto la sabiduría estética de los *tlamatinimes*, la ciencia aplicada y fusionada con el arte arquitectónico, la poesía cuasi-filosófica de la *Flor* y el *Canto*. Ver Ramírez-Daza, 2015, pp. 17-45; de los llamados *Romances de los Señores de la Nueva España* y los *Cantares Mexicanos*, los códices sobrevivientes, y otras manifestaciones culturales de menor altura pero de gran importancia como la medicina herbolaria, la ingeniería hidráulica, la historia política y las prácticas de vida cotidiana, narrada en la obra antropológica de Fray Bernardino de Sahagún: *Historia General de las cosas de la Nueva España* (1989), y de otros cronistas más del Nuevo Mundo.

Fuera de este gran desacierto de Ginés de Sepúlveda, del que no fue el único, porque también fueron culpables otros religiosos y pensadores de la época que veían una diferencia no solo cultural sino ontológica entre la civilización europea y las restantes<sup>40</sup>, hay que reconocer su humanismo en las letras, su prolija aportación filológica tan cuidada de sus ediciones ya mencionadas, sus indicaciones metodológicas que coadyuvaban a un ejercicio más fino del arte de traducir<sup>41</sup>, su reconocimiento a los comentadores griegos y su profundización como escoliasta a una materia tan ardua como es la exégesis de la obra aristotélica. Al pan pan y al vino vino en lo que tiene de razón y en lo que no la tiene.

Además de filósofo y filólogo, como historiador hizo una gran aportación a la historia política de España mediante sus vastas crónicas, y en las letras clásicas su cultivo de la lengua latina como estudioso y escritor en ocho géneros literarios lo hace un gran humanista de su siglo, humanismo ciertamente libresco y no antropológico pero que dio sus frutos a la historia de las ideas en general y al aristotelismo en particular<sup>42</sup>. En suma, tenemos en Juan Ginés de Sepúlveda a un pensador legítimo, pieza clave para la comprensión de su contexto histórico-cultural y del aristotelismo renacentista. Habría que volver a preguntarnos con sus propias palabras si paradójicamente «habría llegado a aquel esplendor, si no lo hubiese conducido un insaciable e inaudito deseo de gloria» (*Gonzalo*, p. 237).

## BIBLIOGRAFÍA

- AFRODISIAS, Alejandro de, *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*, trad. José Manuel García Valverde, Madrid, Ediciones Antígona, 2018.
- ARISTÓTELES, *Obras*, ed. Francisco Samaranch, Madrid, Aguilar, 1967.
- BAYLE, Pierre, *Diccionario histórico crítico (selección)*, trad. Fernando Bahr, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010.
- CANALS-VIDAL, Francisco, *Téxos de los grandes filósofos. Edad Media*, Barcelona, Herder, 1985.

<sup>40</sup> Fray Tomás de Ortiz, por ejemplo, pensaba que los naturales amerindios no eran ni siquiera seres humanos. Ver Gallegos-Rocafull, 1974, p. 22.

<sup>41</sup> En el *Epistolario* hallamos sendas y valiosas indicaciones que serían con el tiempo sistematizadas en el campo filológico: Ep. XIV 3, p. 49, 4-5 p. 50; VI 2, pp. 25-26, 6, p. 28, 9, p. 30, 10, p. 30; II 5, pp. 8-9, 6, pp. 9-10.

<sup>42</sup> Tal como declara: «me he obligado a trasladar fielmente a Aristóteles y declarar lo que oscuramente hubiere escrito» (Ep. CXXXIII 2, p. 388, línea 25; p. 339, línea 2).

- CASTILLA, Francisco, «Estudio preliminar», en *Diálogo llamado Demócrates*, Madrid, Tecnos, 2012, pp. 9-83.
- Coloquios y doctrina cristiana con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España, en lengua mexicana y española*, ed. Miguel León-Portilla, México, UNAM, 1986.
- FRAILE, Guillermo, *Historia de la filosofía*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.
- GALLEGOS-ROCAFULL, José María, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, México, UNAM, 1974 [1951].
- GANDILLAC, Maurice de, *La filosofía en el Renacimiento*, trad. Manuel Pérez, México, Siglo XXI Editores, 1999.
- GARCÍA-PELAYO, Manuel, «Estudio», en *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 1-42.
- HERRERO DE JÁUREGUI, Miguel, «El magisterio cortesano de Juan Ginés de Sepúlveda», en Juan Ginés de Sepúlveda, *Obras completas*, vol. VI, Madrid, Excmo. Ayuntamiento de Pozoblanco, 2001, pp. 9-99.
- Huehuetlahtolli. Testimonios de la antigua palabra*, trad. Librado Silva Galeana, ed. Miguel León-Portilla y Librado Silva Galeana, México, Secretaría de Educación Pública / Fondo de Cultura Económica, 2003.
- KRISTELLER, Paul Oskar, *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, trad. María Martínez Peñalosa, México, Fondo de Cultura Económica, 1970.
- LAS CASAS, Bartolomé de, *Tratados*, trad. Agustín Millares *et al.*, vol. 1, México, Fondo de Cultura Económica, 1974.
- LEROY, Armand Marie, *La laguna o Cómo Aristóteles inventó la ciencia*, trad. Nuria Durán Romero, Madrid, Guadalmazán, 2017.
- PATIÑO, Luis, *Juan Ginés de Sepúlveda y su pensamiento imperialista*, México, Novohispania, 2013.
- RAMÍREZ-DAZA, Rómulo, «Prolegómenos para una lectura filosófica de la poesía en el México antiguo», en *Aproximaciones a la filosofía latinoamericana. Reinterpretaciones de su pasado y nuevas perspectivas de su presente*, ed. Dinora Hernández y José Luis González, Guadalajara, México, STAUdeG, 2015, pp. 17-45.
- RAMÍREZ-DAZA, Rómulo, «Tesis e implicaciones aristotélicas en la teoría de la guerra justa de Ginés de Sepúlveda», en *Sincronía. Revista de Filosofía y Letras*, Universidad de Guadalajara, México, 69, 2016, pp. 189-205. [http://sincronia.cucsh.udg.mx/pdf/69/ramirez\\_69.pdf](http://sincronia.cucsh.udg.mx/pdf/69/ramirez_69.pdf).
- REALE, Giovanni, *Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles*, trad. José María López de Castro, Barcelona, Herder, 1999.
- SAHAGÚN, Bernardino de, *Historia General de las cosas de la Nueva España*, ed. Ángel María Garibay Kintana, México, Porrúa, 1989 [1956].

- SCHMITT, Charles, *Aristóteles y el Renacimiento*, trad. Silvia Manzo, León, Universidad de León, 2004.
- SEPÚLVEDA, Juan Ginés de, *Epistularum libri septem. In quibus cum alia multa quae legantur dignissima traduntur, tum varii loci graviorum doctrinarum eruditissime et elegantissime tractantur*, Monachii et Lipsiae in Aedibus, ed. Juan Valverde, Munich, Saur Verlag, 2003.
- SEPÚLVEDA, Juan Ginés de, *Obras completas. Acerca de la monarquía. Gonzalo, Diálogo sobre la apetencia de gloria*, vol. VI, Madrid, Excmo. Ayuntamiento de Pozoblanco, 2001.
- SEPÚLVEDA, Juan Ginés de, *Obras completas. Epistolario*, vols. VIII-IX, Madrid, Excmo. Ayuntamiento de Pozoblanco, 2007.
- SEPÚLVEDA, Juan Ginés de, *Obras completas. Traducción latina de la Política de Aristóteles*, vol. XVI-1, Madrid, Excmo. Ayuntamiento de Pozoblanco, 2013.
- SEPÚLVEDA, Juan Ginés de, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, trad. Marcelino Menéndez y Pelayo, ed. Manuel García-Pelayo, México, Fondo de Cultura Económica, 1996 [1941].
- SOTO, Domingo de, *Controversias entre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda, extractadas por el Dr. Domingo de Soto*, Valladolid, Maxtor, 2006.
- VALLEJO CAMPOS, Álvaro, *Fragmentos de Aristóteles*, ed. Álvaro Vallejo Campos, Madrid, Gredos, 2005.

# VASCO DE QUIROGA: REFERENTE PARA LA ENSEÑANZA DE LA ÉTICA PROFESIONAL

*Yurixhi Gallardo*  
*Universidad Panamericana*

## INTRODUCCIÓN

La enseñanza de la ética profesional entre los universitarios es hoy una tarea en la que existen amplios consensos por ser un medio que contribuye a mitigar el grave problema de la corrupción (OCDE, 2020). Además, porque las profesiones poseen un atributo ético que es reconocido desde las perspectivas filosóficas y sociológicas donde son ampliamente abordadas (Ibarra Rosales, 2020). Sin embargo, una discusión que no parece cerrada, particularmente en los países de América Latina es la que surge en torno a lo que entendemos por ética profesional y por lo tanto, lo que se enseña en las universidades. De ahí que el desarrollo de propuestas en torno a los contenidos (Wendel, 2012) de la ética profesional resultan ampliamente interesantes, a pesar de que dichas propuestas surjan en otros contextos culturales. En este sentido, aparece la propuesta que hace referencia a la ética profesional con la finalidad de desarrollar un compás ético (Van Stekelenburg *et al.* 2021) o moral entre los estudiantes que les sirva de referencia para sus acciones y les permita ejercer su profesión acorde a altos estándares.

Este trabajo parte de tal concepción de la ética profesional y buscar desarrollar una propuesta para abordarla tomando como referente a Vasco de Quiroga. Esta investigación resulta pertinente a raíz del crecimiento de publicaciones que documentan las experiencias docentes en los cursos de ética profesional y la latente necesidad de profundizar en el contenido de la materia, es decir, en lo que se enseña, así como en los rasgos propios que caracterizan a los profesionales éticos. Ahora sabemos que el desarrollo de un compás ético, apunta a lograr entre otras, tres conductas: (1) que los profesionales estén intrínsecamente motivados para contribuir al bien ser de la gente con la que trabajan, (2) que los profesionales sean capaces de actuar independientemente de los que ejercen poder sobre ellos, no escogiendo el camino o al menos mostrando resistencia cuando se enfrentan con conflictos o dilemas éticos, (3) que los profesionales éticos acaten los códigos profesionales y aspiren a realizar los ideales éticos de su profesión. Cada uno de estos elementos merece una profunda reflexión y acciones precisas para hacerlos posibles en los estudiantes.

Cabe destacar que promover entre el alumnado el desarrollo de un compás ético requiere de un esfuerzo holístico lo que implica la interacción de varios puntos. Entre ellos se encuentra la influencia que puedan ejercer personajes relevantes en el área profesional, ya sea del presente o del pasado. Dicha influencia tendría un impacto en la motivación intrínseca de los futuros profesionales para contribuir al bien ser de la gente con la que trabajan. La influencia positiva de determinados personajes entre el alumnado puede alcanzarse de distintas formas, quizá lo ideal sería que siempre se tuviera contacto personal con los personajes que se consideran referentes éticos, de no ser esto posible resulta no menos importante el referente en el que pueden llegar a convertirse determinados personajes históricos. En este sentido, por lo que concierne a los personajes históricos, para un curso de Ética Profesional pueden resultar inspiradores para el alumnado ciertos personajes afines, ya sea por razones de identidad profesional, cultural, entre otras.

Por estas razones, conocer la vida y obra de Vasco de Quiroga contribuye a la formación ética de los futuros profesionales, particularmente pero no de forma exclusiva para quienes se dedicarán al Derecho. Así como entre los profesionales del Derecho, Tomás Moro ha sido considerado un referente profesional para el ejercicio jurídico, y en torno a su vida y su obra se ha tenido una amplia investigación y difusión (Corral Talciani, 2018, p. 1), particularmente de su utopía (Suzzarini &

Belandria, 2013). Los estudios de la vida de Moro destacan entre otros atributos los siguientes: «su integridad moral, su coherencia y valentía en la defensa de sus convicciones, la renovación de los estudios clásicos y el cultivo de un sano humanismo» (Corral Talciani, 2007). De Moro se llega a afirmar que como abogado es la síntesis del hombre inteligente y práctico, practicidad que también recoge Sabido (2019) acerca de Vasco de Quiroga. Por lo que esta síntesis entre teoría y práctica puede resultar un anhelo para cualquier profesional.

Este trabajo es una investigación exploratoria y documental y responde a la pregunta ¿qué características de Vasco de Quiroga son referenciales y podemos transmitir hoy a nuestros estudiantes para que contribuyan al bien ser de la gente con la que trabajarán? Dicho planteamiento, es una aportación para el desarrollo del primero de los tres elementos del compás ético al que se ha hecho referencia. Aunque bien podría decirse que Vasco de Quiroga también es un referente para la formación en los otros dos elementos del compás ético, es decir, el que los profesionales sean capaces de actuar independientemente de los que ejercen poder sobre ellos y por último, que acaten los códigos profesionales y aspiren a realizar los ideales éticos de su profesión.

El trabajo está dividido en tres apartados: en la primera parte consideramos los retos que presenta la enseñanza de la ética profesional para alcanzar el desarrollo de un compás ético en los estudiantes. En el segundo apartado se lleva a cabo una síntesis bibliográfica. En la tercera parte se explica la propuesta que se hace de Vasco de Quiroga como referente para la educación en ética profesional en la que se lleva a cabo una explicación de los atributos que referenciales del personaje citado que se proponen analizar con los estudiantes. Sin duda, es un reto aproximarse a Vasco de Quiroga no con la mirada ni las herramientas del historiador, sino con la mirada de quién investiga la ética profesional e identifica en Vasco de Quiroga atributos atemporales que son manifestación de la responsabilidad ética en el sentido más alto y que pueden fortalecer el desarrollo del compás ético de los estudiantes a partir de la vida y obra del personaje.

En esta investigación acudimos a las voces que han recorrido a profundidad el pensamiento de Quiroga, entre los que se encuentran Silvio Zavala, Pablo Arce Gargollo, Cecilia Sabido, León Gómez Rivas, entre otros. La investigación acerca de Vasco de Quiroga es amplia, incluye a más de cincuenta autores y diez tesis doctorales (Gómez Rivas, 2018; Enríquez Perea, 2018).

## EL DESARROLLO DE UN COMPÁS ÉTICO A PARTIR DE LA ENSEÑANZA DE LA ÉTICA PROFESIONAL

Existe un crecimiento de programas de ética en las universidades que parece ser respuesta ante diversos problemas en los que se han visto involucrados los profesionales, tal es el caso de los Estados Unidos de América con los profesionales del Derecho donde existe la obligatoriedad de incluir cursos de Ética Profesional tras los escándalos del Watergate donde se vieron involucrados notables abogados cercanos al presidente Nixon (Rhode, 1989). Otro factor que ha incidido en el crecimiento de los programas de ética son las apremiantes necesidades sociales pendientes aún de resolverse, por ejemplo, la corrupción y las desigualdades sociales. El crecimiento en la oferta académica de este tipo de programas aún está lejos de la meta de sensibilizar al estudiantado ante las consecuencias de las conductas no éticas, así como de lograr que el estudiantado desarrolle un compás ético que lo oriente en las decisiones profesionales. La oferta de cursos de ética, también va acompañada de diferentes actividades que pueden ejercer una incidencia. Sin embargo, todavía nos movemos entre neblinas respecto a la enseñanza de la ética profesional en algunos países, entre ellos México, y el resto de América Latina.

Sabemos los problemas que enfrentan los profesionales y queremos combatirlos, se han identificado los cursos de ética profesional como una oportunidad para incidir en el actuar ético de los profesionales, pero no sabemos con certeza mucho más o no lo hemos documentado, es decir, tenemos claro el destino pero estamos construyendo el camino. Respecto a la meta a alcanzar, la literatura anglosajona hace referencia constantemente al término *profesionalismo* para identificar determinados atributos que poseen los profesionales quienes se desempeñan con estándares altos, particularmente las referencias vienen del ámbito médico (Arnold, 2002), sin embargo, en la literatura latinoamericana aún no sabemos con certeza los atributos de los profesionales éticos, de ahí la oportunidad de indagar en los personajes históricos y señalar algunos de sus atributos que en lo posterior permitan realizar otras investigaciones que limiten el alcance del término ético profesional.

## VASCO DE QUIROGA COMO REFERENTE PROFESIONAL

Se dice de Vasco de Quiroga fue hombre modelo para aprender, para enseñar y para actuar (Escobar Olmedo, 2017). Aunque los primeros estudios sobre Vasco de Quiroga datan del siglo XVI con Cristóbal Cabrera, quien fuera su secretario durante los primeros siete años de su ministerio episcopal en Michocán, en los siglos posteriores aparecen relatos de su vida. En el siglo XVII el de Francisco Arnaldo de Yssasi; después, en el siglo XVIII, los *Fragmentos de la vida y virtudes del ilustrísimo y reverendísimo señor doctor don Vasco de Quiroga* de Juan José Moreno (1766).

A través de documentación civil y eclesiástica se ha rastreado la vida y obra de Quiroga. Hay que recordar que Vasco de Quiroga era ya un destacado jurista español cuando llega a la Nueva España elegido por Carlos V a integrar la Segunda audiencia. Nació en Madrigal de las Altas Torres y estudió en Valladolid y Salamanca (Gómez Rivas, 2018). Antes de su venida al Nuevo Mundo, ya había desempeñado otros encargos reales. Era valorado previamente por la corona por su criterio y su capacidad de comprender problemas prácticos (Sabido, 2019). Dichos atributos le permitieron cumplir previo a su llegada a América con otros encargos, había fungido como juez de residencia en Orán y en Murcia. Vasco de Quiroga tuvo que elegir entre una magistratura o una gobernación en España, o un puesto en el Santo Oficio de la Inquisición, o una magistratura en el gobierno de las Indias para ayudar a la conversión de los naturales (Gómez Rivas, 2018).

Llega a Nueva España porque después de la primera Audiencia que había encabezado Nuño de Guzmán, se dice que se necesitaba de oidores que tuvieran tres atributos: capacidad, honestidad y firmeza (Escobar Olmedo, 2017). Fue elegido por Carlos V, por una carta de la reina del 13 de diciembre de 1529 que se conserva en el Archivo de Indias. Viene junto con los oidores Ceynos, Maldonado y Salmerón. En ese contexto llega a América en 1530 y a la Nueva España en 1531, «los oidores se aplicaron a pacificar los ánimos, enmendando errores; a desterrar la esclavitud de los indios, procurando su conversión; a fundar colegios, abrir nuevos caminos o establecer la imprenta en México» (Gómez Rivas, 2018, p. 163). La Segunda Audiencia a la que viene a formar parte, traía la Primera Provisión, que prohibía la esclavitud de los indios sin importar que fueran capturados por guerras de conquista o adquiridos por rescate

(Vitali, 2017). La Primera Provisión tiene consecuencias en distintos ámbitos porque alimenta un profundo debate en torno al concepto de guerra justa:

Al cautiverio de indios presentes en aquel documento traído por la Segunda Audiencia objeto de un continuo debate entre juristas y teólogos, el concepto de la guerra justa intervenía en esta oportunidad para rehabilitar el rescate de indios esclavos a favor de los conquistadores (con ciertas excepciones que contemplaban a las mujeres y a los niños menores de catorce años) (Vitali, 2017, p. 38).

Por otra parte, en la obra *Información en Derecho*, Quiroga contraargumenta contra el decreto real que impedía la implementación de la Primera Provisión. La redacción de esta contraargumentación finalizó el 4 de julio de 1535 y pretendía elevar el escrito al Consejo de Indias, tratando de revertir el cambio (Vitali, 2017).

Entre los atributos de Vasco de Quiroga destaca la capacidad de resolución de problemas concretos, es decir, un sentido práctico, tan necesario en todas las profesiones:

Sus estudios le servían para redactar un vigoroso alegato contra la práctica de hacer esclavos a los indios de guerra o a los que se obtienen por rescate. Dice saber que todos los indios son ingenuos o libres porque conocía en la Audiencia de sus causas, asesorado por cuatro jueces mayores de indios, que le decían sus costumbres, y se les aceptaban las buenas y rechazaban las malas. Entre los indios se usó el alquiler a perpetuidad, pero no vendían la persona sino las obras. Quiroga era «justiciero, y no contemplativo sino de acción» (Enríquez Perea, 2018, p. 154).

La ética profesional requiere precisamente de personas que posean los atributos que se le atribuyen a Vasco de Quiroga, es decir no contemplativas, se requiere de hombres y mujeres de acción toda vez que el ejercicio profesional ético versa sobre el actuar concreto de las personas en situaciones profesionales.

El perfil profesional de Vasco de Quiroga es el de un jurista, no era un teólogo. No tenía órdenes sacerdotales, tuvo que recibir en México todas las órdenes previo a la ordenación episcopal. Fue Obispo en la Diócesis de Michoacán hacia 1537. En su obra *Ordenanzas para el Gobierno de los Hospitales de Santa Fe de México y Michoacán* Quiroga expone

las normas que debían regir a sus comunidades utópicas. «Este escrito fue, generalmente, analizado en su relación intertextual con la *Utopía* de Moro de la cual extrae ideas de manera casi literal. En él se detallan minuciosamente las actividades que debían regular tanto el tiempo de ocio como de negocio de los pueblos-hospitales de indios y cristianos» (Vitali, 2017, p. 43).

#### LOS ATRIBUTOS PROFESIONALES DE VASCO DE QUIROGA

A partir de las publicaciones en torno a su pensamiento hemos identificado determinados atributos que pueden contribuir a la formación de los futuros profesionales. Estas características las proponemos como elementos clave que podemos transmitir a los estudiantes universitarios acerca de Vasco de Quiroga: humanismo, idealismo, búsqueda de la justicia, emprendimiento, reflexión, congruencia y liderazgo.

Por lo que respecta al humanismo, vale la pena considerar que la aspiración más alta de cualquier profesional es convertirse en un verdadero humanista. Vasco de Quiroga tomó como punto de partida un ideal humanista de mejoramiento humano (Sabido, 2019). Zavala reconoce que donde Vasco de Quiroga es un ejemplo de humanismo es en la defensa a los indios contra las crueldades de los conquistadores y porque veía elementos de la Iglesia primitiva que ya no estaban presentes en Europa (Enríquez Perea, 2018). De allí su férrea defensa a la Primera Provisión. Por su parte, explica Sabido que Vasco de Quiroga

pasa de la lectura de las fuentes clásicas a las circunstancias de su presente, y de la teoría a la práctica en la institución y desarrollo de los hospitales-pueblo en México y Michoacán (Sabido, 2019, p. 187).

Los hospitales-pueblo no fueron un experimento social sino una misión de evangelización humanista (Sabido, 2019, p. 196).

El impacto que tuvieron los pueblos-hospital, así como sus características e implicaciones superan el objetivo de este trabajo, sin embargo, son la síntesis de su pensamiento y acción. Sabido, por su parte, afirma respecto al humanismo de Vasco de Quiroga que fue posible viviendo en la realidad y entendiendo a cabalidad la máxima ya establecida por Pico de la Mirándola quién señala que donde es posible el mejoramiento de la naturaleza humana, también es posible su corrupción.

Gómez Rivas (2018) señala que la adscripción al modelo humanista de Erasmo de Rotterdam se da más centrado en la idea del buen ejemplo de los dirigentes que en la organización político-social de los gobernados (1976). El autor justifica su teoría en varias citas que hace don Vasco del *Paraclesis* de Erasmo (1519):

Estos tres elementos, pobreza, trabajo y comunidad, son parte de una visión humanista de la economía que considera al ser humano como un ser comunitario, en vías de mejoramiento a través del trabajo y la consecución del bien común, desde una condición de «pobreza radical» (Sabido y Tedesco, 2020, p. 67).

## IDEALISMO

Vasco de Quiroga encuentra inspiración para sus obras en quiénes le han antecedido, por una parte, Tomás Moro para la fundación de los pueblos-hospital se inspira en la *Utopía* de Tomás Moro, incluso llega a firmar en su *Información en Derecho* que esta obra estaba inspirada en el Espíritu Santo y en el humanismo de Erasmo de Rotterdam como se ha afirmado. También encuentra inspiración en Fray Bernardo de Talavera en Granada para la fundación del Colegio de San Nicolás en Michoacán (Sabido, 2019).

Por lo que respecta a Tomás Moro, Zavala identificó las similitudes y diferencias entre Quiroga y Moro, en primer lugar que Moro en su *Utopía* explica la filosofía moral que ha de seguir la república, mientras que Quiroga se limita a referenciar la tradición cristiana (Enríquez Perea, 2018). En segundo término, las similitudes respecto a las familias, organización comunal, campo y ciudad, distribución de los frutos. Esa inspiración movía a Vasco de Quiroga con rapidez a la acción afirma Enríquez Perea (2018, p. 152) «don Vasco era un hombre de “carácter”, lejos estaba de tener una “quimérica idealización”. Pensaba mucho y esto lo obligaba a actuar con rapidez y ejecución de obras que diseñaba. Y así lo hizo. Puso en práctica su pensar, y bajo su cuidado nacieron y crecieron los frutos de su inspiración».

La inspiración y por otro lado la idealización de los indios ha sido ampliamente abordada en estudios sobre el pensamiento de Vasco de Quiroga. Por lo que respecta a lo segundo, existe un debate en torno a las consecuencias jurídicas que tal idealización produjo:

las figuraciones de lo utópico presentes tanto en la descripción idealizada de los naturales como en las consecuencias positivas que esta idealización traería aparejadas en pos de la cristianización de los indios funcionan como un recurso argumentativo que deviene en un dispositivo jurídico para persuadir a los círculos de poder indianos y peninsulares de la necesidad de transformar las políticas imperiales de colonización (Vitali, 2017, p. 38).

### BÚSQUEDA DE LA JUSTICIA

Se dice que siempre tenía como primer principio la justicia. Su formación de jurista lo marca en tal sentido. Incluso su lema episcopal evoca a la justicia: *Sacrificate sacrificium iustitiae, et sperate in Domino*. (Gómez Rivas, 2018). En la búsqueda de la justicia las leyes tenían un lugar, y Quiroga sabía que las leyes para los naturales tenían que ser simples, así lo recoge Silvio Zavala, reglas simples, adaptables a su condición sencilla. Sin embargo, Vitali (2017, p. 42) señala que

Los pueblos-hospitales que Quiroga logró fundar en América años después, inspirados en la *Utopía* de Tomás Moro (1516), poseían una gran cantidad de reglas estrictas que hacían necesaria la existencia de un habitante sumamente dócil para subsistir, así como la autoridad cuasi absoluta de un rector que oficiara de guía político-espiritual.

Por lo que una investigación podría abordar el estudio de las normas, sin embargo, lo que queremos subrayar por lo que a la ética profesional corresponde es el estrecho vínculo entre normas y derecho, ya sean normas de carácter positivo o normas naturales. Por otro lado, no puede entenderse el ejercicio ético sin evocar a la justicia, con independencia de la profesión.

Vasco de Quiroga era consciente del rol que jugaba la impartición de la justicia y la realidad que vivían los indios respecto a ésta por lo que promueve procedimientos abreviados que facilitarían la impartición de justicia:

Entre los impedimentos que tenían los indios para acceder al sistema de justicia, estaban lo costoso de los litigios y el desconocimiento de las nuevas formas de justicia impuesto por la dominación y cultura jurídica española. Algunos miembros de la Audiencia fueron sensibles e intentaron captar las características de la sociedad y la cultura indígena; a la cabeza de ellos Vasco de Quiroga. Este jurista comprendió que el orden y el bienestar de los indios dependían de una adecuación del derecho castellano a la compleja

realidad indígena, y con esta idea Vasco de Quiroga abrevió el procedimiento en los juicios civiles relativos a los pleitos entre indios y españoles y, sobre todo, en las peticiones que se referían a libertades de esclavos (De la Torre Rangel, 2015, p. 99).

## EMPRENDEDOR

Por lo hasta aquí descrito, queda de manifiesto que Vasco de Quiroga es un hombre de empresa en el más amplio sentido del término. Es este un atributo que vive y aplica en distintas dimensiones, quizá la más importante y conocida es la fundación de los pueblos-hospital. Dada la situación social con la que se encuentra cuando llega a América decidió fundar los pueblos-hospital para atender esa realidad en la que se encontraban los indios. Destaca Sabido que era tal la claridad de su plan que con su propio sueldo compró los terrenos y financió las edificaciones (Sabido, 2019). Nota que nos permite reconocer en Vasco de Quiroga un empresario en el más amplio sentido del término comprometido con sus acciones. En este sentido, tres elementos destacan del emprendimiento de Vasco de Quiroga aplicables a cualquier emprendimiento profesional: en primer lugar, la seriedad del diagnóstico que realizó; el segundo término el respeto por la vida de los indígenas, y en tercer lugar se adaptaba a la realidad, es decir, no forzando la utopía. En este sentido, los tres elementos de los emprendimientos de Vasco de Quiroga resultan aplicables a cualquier emprendimiento profesional.

Gómez Rivas (2018, p. 159) compara las empresas de Santa Teresa y Vasco de Quiroga y establece: «Considero que ambos parten de un similar enfoque cristiano sobre la pobreza y la riqueza: los medios materiales fueron imprescindibles para llevar a cabo su obra fundacional». Ambos, en consideración del autor, mantenían la virtud del desprendimiento cristiano: una pobreza interior. Los denomina empresarios ascéticos. Gómez Rivas dice que hay que incluir a Vasco de Quiroga entre los emprendedores de la España moderna por la fundación de los pueblos-hospital.

## REFLEXIVO

Como se ha descrito, Vasco de Quiroga era un hombre de acción, pero no menos importante es la actitud reflexiva que siempre desarrolló. Podemos decir, que el estudio facilita siempre la reflexión y ésta cuando está vinculada con la acción permitirá que lo que se lleve a cabo se sostenga en una fundamentación sólida. Vasco de Quiroga partió de sus

observaciones jurídicas y formuló un parecer que se encuentra extraviado y del que se tiene conocimiento a través de su *Información del Derecho* (1534). Don Vasco, analizó minuciosamente la realidad de la vida en la Nueva España a partir del diagnóstico al que hemos hecho referencia en el punto anterior y señala por ejemplos, los peligros a los que estaban expuestos los indios, entre dichos peligros están los que brotan de su propia naturaleza y también a partir de la conquista la desnaturalización conveniente de los colonizadores y la contaminación de los vicios europeos. Sirva esto como ejemplo, de la profunda actitud reflexiva que se requiere formar en los estudiantes. La reflexión como atributo profesional es requisito en cualquier área de ejercicio, en ocasiones dicho atributo se identifica con la prudencia.

#### CONGRUENCIA

Como sexto atributo aparece la congruencia, esa identificación entre el pensamiento y la acción. Silvio Zavala al estudiar pensamiento quiroguiano destaca el testimonio cristiano de su conducta prueba de su fe cristiana y amor a los indios, además citó el testimonio de Cristóbal de Cabrera, contemporáneo de Quiroga, para darnos la imagen de un obispo que despreciaba las riquezas y llevaba una vida moderada. Se dice que su gran ambición era la de convertir a los infieles por amor a Dios, además que el gran lujo que tenía era los libros. Por otro lado, Enríquez Perea (2018) señala que el sobrante su salario lo empleaba en obras piadosas y buenas. Por lo tanto, Quiroga resulta un extraordinario ejemplo de profesional y particularmente un profesional cristiano. Podría surgir el prejuicio contra Vasco de Quiroga de limitar sus contribuciones al ámbito eclesiástico, sin embargo, como ha sido ya mencionado llega a la Nueva España por una encomienda de carácter secular. La ejemplaridad del personaje recobra importancia para todos aquellos cristianos quiénes desean actuar en medio del mundo dando testimonio de su fe con su trabajo, tarea heroica en áreas como el Derecho.

#### LIDERAZGO

El liderazgo profesional es uno de los atributos al que aspira la mayoría de las personas que ejerce una profesión, particularmente en el Derecho y las áreas relacionadas con la empresa. Quiroga desde antes de llegar a la Nueva España ya ejercía un liderazgo con su actividad profesional y viene precisamente por ello a cumplir una tarea delicada. En la

Nueva España ese liderazgo no solo se mantiene, además crece en distintos ámbitos. Por lo que en el pensamiento quiroguiano vale la pena destacar algunos aspectos de la autoridad, la cual ocupa un lugar preponderante. Enríquez Perea (2018, p. 150) recoge citas que hace Zavala del pensamiento de Quiroga acerca de la autoridad y que pueden ser útiles hoy: «Ser manso, sufrido y no más áspero y riguroso que lo conveniente». «Debería procurar ser amado más que temido. Nadie procurará los cargos, pero los elegidos pueden ser obligados a desempeñarlos».

El propio Quiroga advierte que «para las cuestiones humanas es deseable aplicar el “método de Gerson” donde no basta fundarse sólo en reglas generales, ni únicamente examinar lo singular sin buscar principios, ya por ignorancia, ya por negligencia, sino que, con discreción y prudencia: con cuidadosa experiencia van juntando y componiendo las cosas singulares y con sabiduría las sintetizan en reglas generales, apuntando igualmente la razón de la ley encontrada» (Sabido, 2019, p. 191).

## CONCLUSIONES

Como hemos ya señalado la finalidad de un curso de ética profesional es contribuir a que los estudiantes desarrollen un compás ético para su ejercicio profesional lo que implica la motivación intrínseca para coadyuvar al bien ser de la gente con la que trabajan, la actuación independiente y el acatamiento de los códigos de ética de sus respectivas profesiones. En tal sentido, ante la urgente necesidad de dotar a los profesionales de ese compás consideramos a Vasco de Quiroga como un referente profesional y se han subrayado siete notas distintivas de su ejercicio profesional. Vasco de Quiroga es un personaje del que se ha estudiado y publicado ampliamente, principalmente por lo que respecta a su posición frente al estatuto jurídico de los indios, la guerra justa, la influencia de Tomás Moro y la fundación y organización de los pueblos-hospital. Sin embargo, es poco conocida en México su trayectoria profesional entre los juristas y los universitarios. Consideramos que Vasco de Quiroga es una figura que podría interesar a los jóvenes que se están preparando para el ejercicio profesional de ahí la oportunidad para reflexionar a partir de este personaje en la dimensión ética de las actividades profesionales.

Vasco de Quiroga es un personaje que por su vida y su obras resulta idóneo para formar la identidad de los profesionales, porque más allá de lo que se ha escrito sobre él, sus obras siguen palpables en la realidad del

país. Siguen allí los rastros de los pueblos-hospital y con ella la influencia en varias generaciones; están sus escritos, quizá no asequibles para todos los profesionales, pero sí la amplia investigación respecto a su vida y su obra. Destaca también la influencia en distintos ámbitos, no tan sólo el jurídico por el cual llega a la Nueva España. Este personaje es la síntesis de un profesional que pasa de la teoría a la práctica, sabe ser fiel a lo que considera verdadero y empeña su vida y su patrimonio en la consecución de las obras que desea realizar. Vasco de Quiroga encarna al profesional cristiano que se mueve no por los intereses mundanos, pero no renuncia al mundo, es más, sabe vivir y tomar lo mejor del mundo a través de las herramientas profesionales.

Los futuros profesionales pueden identificarse con Vasco de Quiroga entre otros, a partir de los rasgos que hemos propuesto: humanismo, idealismo, búsqueda de la justicia, emprendimiento, reflexión, congruencia, liderazgo. Son estos anhelos que comparten nuestros estudiantes y que encarnó Vasco de Quiroga por lo que consideramos que hay que profundizar en su vida. Vale la pena recordar que el 14 de agosto de 1531, seis meses después de que llegara a las Indias, Vasco de Quiroga solicitaba al consejo de Indias autorización para fundar pueblos indígenas, los llamados pueblos nuevos, haciendo hincapié en que entre sus objetivos se encontraba tener presente la dignidad humana de los indios (Arandia López, 2010). Después de tantos siglos, el ideal de Vasco de Quiroga de respetar la dignidad humana de los indios, sigue siendo tarea pendiente en las tierras de la Nueva España, quizá sea momento oportuno de que los profesionales consideren que el respecto a la dignidad humana es la condición ética mínima del ejercicio profesional.

#### BIBLIOGRAFÍA

- AÍNSA, Fernando, «Espacios alternativos. Nuevas bases para una utopía “desde” y “para” América Latina», *Revista de Historia de América*, 151, 2015, pp. 11-32.
- ARCE GARGOLLO, Pablo, *Vasco de Quiroga, jurista con mentalidad secular*, México, Porrúa, 2007.
- ARNOLD, Louise, «Assessing Professional Behavior: Yesterday, Today, and Tomorrow», *Academic Medicine*, 6, 2002, pp. 502-515.
- CORRAL TALCIANI, Hernán, «Tomás Moro: un abogado para todas las horas», en *Jorge Iván Hübner Gallo. Estudios en su homenaje*, Santiago, Universidad del Desarrollo, 2007, pp. 99-159.
- CORRAL TALCIANI, Hernán, «Tomás Moro: entre la ley y la conciencia», *Revista Jurídica Digital UANDES*, 2, 2018, pp. 105-112.

- DEALEY, ROSS, *The Politics of an Erasmian Lawyer, Vasco de Quiroga*, Malibú, Undena Publications, 1976.
- ENRÍQUEZ PEREA, Alberto, «El pensar quiroguiano en la obra de Silvio Zavala», *Revista de Historia de América*, 155, 2018, pp. 141-157.
- ESCOBAR OLMEDO, Armando Mauricio, *La catedral perdida de don Vasco: Vasco de Quiroga*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, 2017.
- GÓMEZ RIVAS, León M., «La utopía americana del obispo de Michoacán don Vasco de Quiroga: espiritualidad y economía en los pueblos-hospital», *Librosdelacorte.Es*, 2018, 16, pp. 156-171.
- IBARRA ROSALES, Guadalupe, «Ética profesional desde la perspectiva sociológica y filosófica», *RICSH. Revista Iberoamericana de las Ciencias Sociales y Humanísticas*, 9, 2020, pp. 351-378.
- LÓPEZ ARANDIA, María Amparo, «De Castilla a Michoacán», *Revista de Antropología Experimental*, 10, 2010, pp. 129-147.
- OCDE, *Recomendación del Consejo de la OCDE sobre Integridad Pública*, 2020.
- PIZARRO GÓMEZ, Francisco Javier, «La fundación de hospitales en Nueva España: entre la utopía y la praxis. Los pueblos-hospital de Vasco de Quiroga», en *Arte, cultura y poder en la Nueva España*, ed. Robin Ann Rice, New York, Instituto de Estudios Auriseculares (IDEA), 2016, pp. 15-27.
- RHODE, Deborah, «Legal Ethics in Legal Education», *Clinical Law Review*, 16, 1989, pp. 43-57.
- SABIDO, Cecilia, «El ideal humanista de mejoramiento humano y su influencia en Vasco de Quiroga», *Metafísica y Persona*, 21, 2019, pp. 183-197.
- SABIDO SÁNCHEZ JUÁREZ, Cecilia, y TEDESCO, Élica María, «Pobreza, trabajo y comunidad en Vasco de Quiroga», *Cauriensia*, 15, 2020, pp. 63-86.
- SUZZARINI, Andrés, y BELANDRIA, Margarita, «Tomas Moro y el origen del concepto Utopía», *Dikaiosyne*, 28, 2013, pp. 161-177.
- TORRE RANGEL, Jesús Antonio de la, «Algunas reflexiones sobre la Filosofía del Derecho de Vasco de Quiroga», *Perspectiva Jurídica UP*, 5, 2016, pp. 87-108.
- VAN STEKELENBURG, Lieke H., DE RUYTER, Dorret, y SANDERSE, Wouter, «“Equipping students with an ethical compass”. What does it Mean, and what does it imply?», *Ethics and Education*, 1, 2021, pp. 91-107.
- VITALI, Guillermo Ignacio, «Lo utópico como recurso argumentativo en la *Información en Derecho* de Vasco de Quiroga», *Exlibris*, 6, 2017, pp. 37-45.
- WENDEL, Bradley W., «Legal Ethics is about the Law, Not Morality or Justice: A Reply to Critics», *Texas Law Review*, 3, 2012, pp. 727-741.
- ZAVALA, Silvio, *Ideario de Vasco de Quiroga*, México, El Colegio de México, 1995.

# DE MUJER DE HUIPIL A HIJA DE CONQUISTADOR: LA MUJER EN EL SIGLO XVI NOVOHISPANO

*Yadira Munguía*  
*Universidad Panamericana*

## INTRODUCCIÓN

Cuando leemos las crónicas de conquista pareciera ser que la historia está hecha por hombres. Salvo la presencia ineludible de Marina, mal llamada Malinche, las mujeres parecen erradicadas de este capítulo de la historia. Esta es la sensación que nos queda, al menos en la historia oficial. Pero nada más lejano de la realidad: la mujer india, conquistadora y mestiza, está presente como un elemento indispensable en el proceso de conquista y aculturación de mexicanos y españoles. En este trabajo se buscará una reivindicación de las mujeres que hicieron posible la conquista de México y el inicio de la Época Novohispana. Para lograr este objetivo se realizó una búsqueda bibliográfica y documental de las primeras mujeres y su ejercicio en la sociedad desde finales del siglo xv y sobre todo en el xvi.

## LAS FÉMINAS DE HUIPIL, LAS MUJERES ANTES DE LA CONQUISTA

El papel de las mujeres a través de la historia es similar en todas latitudes y culturas; a las féminas se les suele dar la responsabilidad del cuidado del hogar y la crianza de los hijos, dejando para los hombres los oficios fuera casa, como dice Graciela Hierro (1998, p. 21): «el espacio

que nos reserva la cultura es el de lo privado, los hombres dominan el público». Pero, aunque esta concepción pareciera ser generalizada, mujeres hay, y muchas, que han sido líderes y generadoras de grandes cambios en la historia de la humanidad. La mujer mesoamericana también va a crear cambios, no siempre detrás del hombre, sino también a un lado y al frente: ellas fueron poetas, intelectuales, guerreras y forjadoras de una nueva raza, sin duda las mujeres cercanas a la Conquista fueron testigos y participantes de un cambio radical de la vida de su generación.

Desde la cosmovisión de sus orígenes, la separación de hombre y mujer no era exactamente igual a la europea, no había una jerarquía sino una destinación de labores distintas. Debemos recordar que la mitología prehispánica contemplaba dioses tanto masculinos como femeninos; estas últimas eran figuras generadoras, constructoras y creadoras, las diosas prehispánicas mantenían pues un estatus igualitario a sus equivalentes masculinos. La mujer como dadora de vida también es productora del mundo, madre de los dioses y figura que representa la tierra y el maíz (Landa, 1992, p. 16); al respecto, es interesante lo que nos dice Graciela Hierro (1998, p. 22):

Nuestra madre Coatlicue, Tonanzin y María de Guadalupe constituyen el arquetipo de la finalidad educativa de las mujeres. Hemos de ser educadas para ser madres, que es el alfa y el omega del destino femenino. Coatlicue representa una imagen femenina. Un sentido de maternidad se desprende de su imponente figura.

Como podemos observarlo en la cita anterior, para las civilizaciones precortesianas el lugar de la mujer era el hogar y su ejercicio en la sociedad se limitaba a este por lo general. Desde corta edad, las niñas eran educadas para hacerse cargo de los hijos, las labores domésticas y la preparación de los alimentos. En la casa, la mujer debía «hilar, tejer y coser, moler el maíz y hacer tortillas; preparar la comida y barrer» (Hierro, 1998, p. 36). La mujer mexicana no contaba con un lugar sobresaliente en la sociedad, su papel estaba dentro de la casa, no podía participar en la política, la sociedad o el trabajo, salvo algunas actividades como las comerciales en baja escala donde su actividad sí estaba permitida, como por ejemplo venta de productos, administración de bienes, servicios en el templo y el oficio de partera (Hierro, 1998, p. 36); aunque, claro está, siempre hay algunas honrosas excepciones de su sexo.

Estas actividades comerciales como vender hilados, comida hecha por ellas mismas o bien el producto de la siembra, lo tenían que realizar las mujeres macehuales de más bajos recursos para ayudar a sus familias en el sustento cotidiano. De modo que debemos imaginar como pesados y marginal su vida cotidiana. Una buena fuente para observar las labores de la mujer y su rol tanto en la casa como en la sociedad es el *Huehuetlahtolli*<sup>1</sup>, libro de consejos entre miembros de la familia rescatado y modificado por Andrés de Olmos. Esta serie de consejos es de suma importancia para nuestro trabajo, pues en el libro se describen aquellas acciones y actitudes que debe hacer una mujer prehispánica que se considere virtuosa; cabe señalar que esto no dista mucho de la concepción que se tiene de la mujer en general en el siglo XVII, al menos en la intencionalidad de los educadores; bien sabemos en cambio que mujeres fuera del prototipo y la norma han existido a lo largo de toda la historia y en todos los lugares del mundo. Pero desde la perspectiva e información que tenemos en este momento, las mujeres mesoamericanas tuvieron un cumplimiento más observante de estas enseñanzas que sus congéneres castellanas o europeas. Los *huehuetlahtolli* en los que se trata de la mujer son los siguientes:

Palabras de exhortación con que la madre así habla, instruye a su hija (p. 91)<sup>2</sup>.

Respuesta con que la hija así contesta a su madre y le agradece su plática, su enseñanza (p. 99).

Plática con la que nuestros varones hablan a su mujer [con la que se han casado a la iglesia] (p. 137).

Respuesta con la que la mujer le devuelve la palabra a su marido (p. 139).

Palabras de salutación con las que alguna señora así saluda, le habla a otra que también lo es (p. 155).

Respuesta con la que contesta la señora que ha sido visitada (p. 161).

<sup>1</sup> Según León Portilla, los *Huehuetlahtolli* son: «composiciones que dan testimonio de ancestral sabiduría, son la antigua palabra. El lenguaje en el que están expresados tiene grandes primores. Su contenido concierne a los principios y normas vigentes en el orden social, político y religioso del mundo náhuatl» (1991 p. 31).

<sup>2</sup> En lo que sigue se indican las páginas de los pasajes citados o aludidos de los *Huehuetlahtolli*.

Aunque todas aportan información a nuestro discurso, las que más nos interesan son las «palabras de exhortación con que la madre así habla, instruye a su hija», donde en forma puntual podemos observar las obligaciones que una mujer debía tener en esta sociedad y que fueron cumplidas cabalmente, incluso después de la conquista.

Las recomendaciones de la madre a la hija son nutridas y variadas, pero podemos mencionar las siguientes como las principales:

«Y, tú, no te abandones, no seas desperdiciada, no te quedes atrás» (p. 91). Es interesante este consejo de la madre a la hija, que es equivalente a decir que se quiera y vea por ella misma igual como lo hace por otras personas. Esto podría sonar contradictorio con el lugar en la sociedad que ocupaba la mujer, pero es todo lo contrario, pues se trataba con esto de proteger a las niñas y que valoraran su importancia y su deber para con la familia.

«No vayas buscando discusión, no sin consideración la ofrezcas; sólo con calma, poco a poco expondrás (tus palabras), y no irás como tonta, no irás jadeando, no irás riéndote, no irás viendo delante de ti, ni de través, no irás siguiendo con la mirada a la gente, no mirarás de frente a las personas [...]. Así allá tendrás fama, honra. Así nadie te apartará, así tampoco a nadie molestarás. Sólo así, en el medio, está lo que corresponde a la comunidad, la honra» (p. 92). Es interesante observar lo que constituye para las niñas y jóvenes mesoamericanas la honra: deben ser, en pocas palabras, calladas, tranquilas, nada escandalosas, de mirada baja, sumisas y reservadas. Estas características corresponden también a lo esperado en las mujeres españolas.

«Y bien canta, bien habla, bien conversa, bien responde, bien ruega; la palabra no es algo que se compre. No como muda, tota, te vuelvas. Y el huso, la tablilla para tejer, hazte cargo de ellos; la labor, lo que eleva, asciende como el olor, lo que es la nobleza, el merecimiento, los libros de pinturas, lo que es un modelo, el color rojo (el saber)» (p. 92). Como podemos ver, se quería de la mujer que se mostrara discreta, pero que estuviera capacitada para hablar si así se le requería y era necesario. Se valoraba pues una chica respetuosa, callada, pero a la vez hacendosa e inteligente; que supiera realizar las labores de casa, pero que también supiera usar de los libros de pinturas donde se encontraba la sabiduría.

«Y no sientas como dulce, no sientas como sabroso el sueño, el acostarte» (p. 93). Era deseable que las niñas y jóvenes estuvieran bien dispuestas para el trabajo, sin ser perezosas y disfrutar demasiado del descanso.

«Y si eres llamada, no dos veces, no tres veces, no muchas veces te hablen, sólo una vez; luego te pondrás de pie con premura para que no provoques enojo, para que no seas atribulada por tu desobediencia» (p. 93). La obediencia era otra de las virtudes esperadas en las mujeres tanto mesoamericanas como peninsulares. La obediencia, según el ejemplo, debía ser inmediata, sin hacer esperar o enojar a quien hacía la petición.

«Y si alguien algo te dijera, de algo que es necesario a tu corazón [...] bien lo cogerás, bien lo tomarás, lo harás parte de tu vida» (p. 94). Esto es muy claro, es obvio que lo que se pide a las jóvenes es que tomen consejo y lo realicen haciéndolo propio.

«Y no busques mal, no estés escudriñando a las personas por su riqueza cuando el Señor Nuestro a alguien se la da. No hagas sufrir a alguien, no así le hagas, no de alguien te burles porque luego así tú te afligirás» (p. 94). Esto que vemos aquí tiene que ver con la avaricia y la maldad. Obviamente se querían niñas respetuosas y de buenos sentimientos.

«Y no te hagas amiga de los mentirosos, de los ladrones, de las malas mujeres, de los entrometidos, de los perezosos, para que no te riñan, para que no te hechicen, solo dedícate dentro de la casa a los que vas a hacer» (p. 95). Este consejo tiene que ver directamente con la permanencia de las niñas en su casa. No debían pues asistir en el exterior donde personas de malas costumbres pudieran desviarlas. Las chicas debían permanecer en el interior, solo dedicadas a las labores de casa que les correspondían.

«Ya tomarás con presteza el huso, la tablilla para tejer y el agua, el metate y el molcajete, el canasto; no sólo te andes cargando de cosas, no se llenen de ellas tus manos» (p. 96). Se recomienda hacer uso correcto de las labores, sin que se tomen demasiadas sin poderse cumplir.

«Y cuando contraigas matrimonio con quien es águila, ocelote, no ante él, encima de él andes. Cuando algo te pregunte, te encomiende, te avise, luego bien lo obedecerás, oirás con alegría su palabra; no luego la tomarás con enojo, no luego te molestarás, no seas respondona, no contra él te vuelvas. Si algo así te molesta tampoco allí se lo recordarás, no así lo despreciarás, no te harás la voluntariosa, aunque sea una persona humilde» (p. 96). Es sobresaliente el consejo que la madre le da con respecto del matrimonio; en resumen, la mujer debe ser sumisa ante el hombre, quien siempre se verá por encima de ella. Debe ser obediente, callada, dedicada a su casa, sin reclamar nada al marido.

La mujer prehispánica aceptaba su rol en la sociedad con esmero y paciencia, cumplía con sus deberes de forma permanente y esforzada. Veía esta dedicación como una misión de su ser mismo, el equilibrio dual de su concepción religiosa; pero también el equilibrio en el desarrollo social y familiar que la ubicaba puertas adentro, cuidadora, educadora y sostén de los hijos (Landa, 1992, pp. 20-21).

La familia mesoamericana era, así como en Europa, la base de la sociedad. Era aquí donde los padres, no solo la madre, tenían la obligación de transmitir a los hijos generacionalmente todos los valores morales, costumbres, tradiciones ancestrales, así como traspasar el ejercicio de los oficios destinados para hombres y mujeres por igual; en el caso de ellas, como ya dijimos, estaba además del cuidado de la familia, la preparación de alimentos, el tejido y el hilado. Desde que la niña nacía, narra Sahagún, la partera le decía a la recién nacida: «Habéis de estar dentro de casa, como el corazón dentro del cuerpo. No debéis de andar fuera de casa. No habéis de tener costumbre de ir a ninguna parte. Habéis de ser ceniza con que se cubre el fuego en el hogar» (*Historia general*, p. 415). Aunque pareciera ser que la mujer en la cultura mexicana tenía menores libertades que la europea, la realidad es que son muy parecidas sus situaciones, si bien las americanas llegaron a ser sacerdotisas y cacicas, podían heredar la situación política de su familia y ejercerla, entre otras actividades como escribanas y poetas, si bien la gran mayoría de mujeres estaban destinadas al matrimonio y la vida dentro de casa. El papel de la mujer era ser madre, esposa y ama de casa, tanto en Europa como en América (Hierro, 1998, p. 30).

La sociedad mesoamericana fiaba en la familia monogámica la fijación de sus tradiciones y costumbres, así como el rol de cada uno de los miembros de la familia. Sin embargo, debemos recordar que en las altas esferas sociales la poligamia era permitida, pero solía tenerse una esposa principal que seguía el mismo esquema que la unión entre macehuales. Las mujeres nobles o pipilzin disfrutaban de privilegios a los que nunca habrían podido acceder los macehuales, como por ejemplo el uso de la palabra, aunque siempre con reservas con respecto del hombre, recordemos lo que arriba se señaló sobre el *Huehuetlahtolli*.

Sabemos a través de las crónicas de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl y Chimalpain que hubo en Mesoamérica mujeres que se dedicaron a la poesía, mujeres nobles por supuesto, cuyo lugar privilegiado en la sociedad les permitía tener una voz propia y competir en conocimientos y sabiduría con los hombres de su época. Menciona Ixtlilxóchitl a

la Señora de Tula, concubina de Nazahualpilli, que se distinguía por su inteligencia y su habilidad de hacer versos. Pero sin duda la principal poeta de la que se tiene noticia actualmente es Macuilxochitzin, hija del destacado consejero de reyes Tlacaélel, quien estuvo muy cerca de varios Tlatoanis mexicas. Esta poeta debió de disfrutar de un trato y educación privilegiada que le permitió acceder a la palabra y no solo ejercerla, sino ser reconocida como poeta (León Portilla, 1999, p. 197). De Macuilxochitzin solo se conoce un poema conservado en una Colección de la Biblioteca Nacional de México y en el cual canta los triunfos bélicos del rey Axayacatl, de quien su padre fue consejero. Es lamentable la falta de información acerca de esta poeta, pero sin duda nos demuestra que, si bien la sociedad mesoamericana era rígida en sus estructuras y tradiciones familiares, también era dúctil para reconocer el talento e inteligencia de sus mujeres.

Sobre las mujeres destacadas nos habla Fernando Alvarado Tezozómoc en su *Crónica mexicáyotl*, donde nos narra la historia de Malinalxóchitl, hermana de Huitzilopochtli, convertida en hechicera; o bien la de, Xochitl, hija de Hutzilíhutl, quien fungió como tlacuilo y escribana en el *Códice Telleriano Remensis*, actividad que estaba destinada casi exclusivamente para varones. También se menciona a Bartola Ixhuetzcatocatzin, cuidadora del archivo real de Tezcoco (Muriel, 2000, pp. 11, 12).

Aunque pareciera por este dato que las mujeres nobles gozaban de un lugar parecido a los hombres, la generalidad no era así; al igual que sus congéneres macehuales, las mujeres nobles estaban destinadas sobre todo a ser madres, pues es en ellas que se sustentaba la generación de las altas esferas de la sociedad; desde muy niñas eran puestas en resguardo en escuelas o en sus propias casas, con el fin de salvaguardar de todo peligro su virginidad, no podían salir solas ni siquiera a los jardines de sus casas, pues como afirma Graciela Hierro: «la castidad femenina es la limpieza del ánimo, del cuerpo y de la casa; la suciedad y la maldad se equiparan si no tiene la casa limpia y hace poco aprecio de su cuerpo» (1998, p. 35). Las jóvenes eran educadas esmeradamente en el hilado y labores de manos; es cierto que no se encargaban de oficios rudos como las macehuales, pero eso no las excluía de su lugar en la sociedad, en franca desventaja con el varón (Landa, 1992, p. 41).

Es importante señalar que fueron estas mujeres de educación pacífica y tradicionalista las que encontraron los españoles a su llegada a México, tal vez eso ayudó a una aculturación más sencilla en las mujeres que en los hombres. Para las mesoamericanas no debió de ser mucha la

diferencia entre casarse con un hombre de su tierra que con un español: era similar el lugar que les tocaba jugar en ambos lados, por lo cual su comportamiento en la milicia española no parece diferente que en otras circunstancias. Es entendible por lo anterior que los españoles prefirieran a estas mujeres que incluso a las castellanas.

#### LAS MUJERES DE CORTÉS. LAS CONQUISTADORAS<sup>3</sup>

Las huestes de Hernán Cortés también incluían mujeres; a la par de los esforzados y valientes soldados que tomaron la ciudad de Tenochtitlán hubo féminas, tanto españolas como indias, que contribuyeron en la lucha tanto en uno como en otro bando.

Aunque pocas en número, las mujeres españolas que llegaron al Nuevo Mundo fueron generadoras de historia y es justa su reivindicación en la misma. El conocimiento que podemos obtener de estas mujeres depende de lo que los cronistas nos dicen ellas, de las listas de pasajeros en los barcos y de los permisos que se daban en las instituciones españolas, como el Consejo de Indias.

Los primeros registros de paso de mujeres a las nuevas tierras son después del descubrimiento de las islas caribeñas por Cristóbal Colón, la noticia nos llega gracias a la petición de las autoridades españolas de asegurarse de la calidad de las mujeres que deseaban pasar el océano. Aunque varias de ellas eran solteras, tal vez buscando un buen marido, la mayoría de las mujeres que pasaron al Caribe y después a los virreinos eran casadas y acompañaban a sus maridos y sus hijos; según los registros del Archivo de Indias pasaron, entre 1509 y 1519, trescientas seis mujeres, que son pocas en comparación con la cantidad de varones (López, 1997, pp. 133, 134).

Junto con Jerónimo de Aguilar, unos ocho años antes de arribar Cortés a tierras mexicanas, llegaron también dos mujeres. Sabemos por el mismo Aguilar que la mayoría de esos expedicionarios perdidos fueron muertos en sacrificio y las mujeres perecieron de cansancio con el mucho trabajo que les pusieron a hacer.

Las primeras mujeres que llegaron para quedarse en tierras mexicanas fueron quienes venían en la expedición de Hernán Cortés, que según noticias de Bernal Díaz del Castillo fueron trece, la mayoría muertas en la llamada Noche Triste. Nos dice Díaz del Castillo (p. 425):

<sup>3</sup> Para este apartado se recomienda ver el excelente libro de Blanca López de Mariscal *La figura femenina en los narradores testigos de la conquista*.

... y fueron las damas que aquí nombraré que no hubo otras en todo el real ni en toda la Nueva España: primeramente la vieja María Estrada, que después se casó con Pero Sánchez Farfán y Francisca de Ordaz, que casó con un hidalgo que se decía Juan González de León; la Bermuda, que se casó con Olmos de Portillo el de México; otra señora mujer del capitán Portillo que murió en los bergantines y ésta por estar viuda no la sacaron a la fiesta e una Hulana Gómez, mujer que fue de Benito de Vargas, y a otra señora hermosa que se decía la Bermuda, no se me acuerda el nombre de pila, que se casó con Hernán Martín que se vino a vivir a Oaxaca y otra vieja que se decía Isabel Rodríguez, mujer que en aquella sazón era de un Hulano de Guadalupe, y otra mujer algo anciana que se decía Mari Hernández, mujer que fue de Juan de Cáceres, el Rico, y de otras ya no me acuerdo que las hubiesen en la Nueva España.

Según otros cronistas, podemos agregar siete más que acompañaban a sus maridos antes de la toma de Tenochtitlán, lo que nos daría un total de alrededor de 20 mujeres, que siguen siendo pocas en relación con los hombres. Son menos aún de las que tenemos alguna noticia e incluso sus nombres, como pudimos observar en palabras de Bernal Díaz.

Las mujeres que acompañaron a los españoles en esta travesía no eran para nada débiles, ellas participaron al igual que los soldados de los peligros y las armas, mostrándose igual o más valientes que ellos. Por desgracia la mayoría de las mujeres que estaban con los españoles antes de la Noche Triste murieron en la batalla, sobreviviendo una cuantas: María de Estrada, que era una mujer ya entrada en años, doña Luisa, hija de Xicotécatl, y por supuesto Marina, la Malinche. Las demás mujeres nombradas por Díaz del Castillo, parece ser, venían en la comitiva de Pánfilo de Narváez y las encontramos en el sitio de Tenochtitlán; entre ellas están Francisca y Beatriz de Ordaz, que al parecer eran hermanas; Hulana Gómez, la viuda del capitán Portillo, y dos mujeres apodadas «la Bermuda», una Catalina Márquez y la otra Catalina Cerón. En la misma situación están Isabel Rodrigo, quien, según Cervantes de Salazar en su *Crónica de la Nueva España*, se destacaba por su valentía, arrojo y cuidado de los heridos.

Otras mujeres que por más seguro venían con Pánfilo de Narváez y asistieron a la toma de Tenochtitlán son María Hernández, esposa de Juan Cáceres, Beatriz Hernández, casada con Benito de Cuenca, Elvira Hernández, María de Vera y Beatriz Palacios Parda, Beatriz Bermúdez de Velasco, Juana Martín, Catalina Sotomayor, Juana López, Violante Rodríguez, Catalina González y Antonia Hernández.

A ninguna de ellas la vemos acobardada por los peligros de la guerra, sino más bien en los oficios que les era dable desempeñar, como por ejemplo el cuidado de los enfermos y la curación de los heridos. Eran ellas también encargadas de ensillar los caballos, limpiar las armas, animar a los hombres a la guerra y estar al tanto de la alimentación de la tropa, aunque la comida no la producían ellas, sino las indias naborías, dadas a los españoles con el fin de servirlos.

Las mujeres castellanas valientes y arrojadas también llegaron a tomar las armas para apoyar a sus compañeros en los momentos de peligro y sobre todo en infundirles ánimos para seguir en la pelea. Las españolas, al igual que los hombres, se vieron inmersas en un mundo distinto, vivieron aventuras, enfrentaron peligros y experimentaron todo tipo de situaciones. Las que sobrevivieron, que fueron pocas después de las distintas batallas libradas, se quedaron a vivir en la Nueva España. La última noticia que de ellas tenemos es su declaración en el juicio contra Hernán Cortés por el asesinato de su esposa Catalina Juárez Maracayda. Debieron de formar nuevas familias e integrarse a la vida de la incipiente Nueva España, o bien seguir en las travesías conquistadoras de algunos de sus compañeros.

La importancia y participación de las mujeres en la Conquista es elemental y trascendente, no únicamente con los apoyos mencionados más arriba, sino también como agentes de los enfrentamientos y decisiones de primera línea. Ejemplo de esto es la fundadora de Guadalajara, doña Beatriz Hernández, sin duda personaje principal en esta travesía. La célebre fundadora Beatriz Hernández era esposa de Juan Sánchez de Olea, únicos datos que se saben acerca de su vida; lo que sí se sabe, gracias a la narración de Fray Antonio Tello en su *Libro segundo de la crónica miscelánea en que se trata de la conquista espiritual y temporal de la santa provincia de Jalisco*, es que esta mujer era de valentía sobresaliente y temperamento fuerte y arrojado; siempre poniéndose por delante, doña Beatriz participaba igual que los varones en las luchas cuerpo a cuerpo y, además, organizando y haciendo levantar a las mujeres que, lejanas a ella, se apocaban ante el peligro y la adversidad. Nos narra sobre ella Fray Antonio Tello:

Traía esta señora un gurguz o lanza en la mano y andaba vestida con una coracina ayudando a recoger toda la gente, animándoles y diciéndoles que fuesen hombres, que entonces verían quién era cada uno, y luego se encerró con todas las mujeres y las capitaneó, y tomó a su cargo la guarda de

las puerta [...] y así acudía ella a todos los combates, como si fuera varón, y siempre se hallaba al lado del gobernador en cualquier ocasión, por que de verdad fue muy valerosa mujer en todas ocasiones y estimada hasta que murió (pp. 389 y 391).

Como podemos ver, Beatriz Hernández encarna el papel olvidado de las mujeres durante la Conquista, que, aunque participantes de los enfrentamientos igual que los hombres, a veces se les toma poco en cuenta, aunque bien sabemos que el caso de doña Beatriz es diferente, pues sin duda se le reconoce su emblemática participación. De la misma zona de conquista tenemos también a doña Catalina López, apodada por sus hazañas «la varonil», dada a conocer, según Josefina Muriel, por el esposo de su sobrina, quien buscaba una retribución económica para su familia. Doña Catalina, cita Muriel (2000, p. 27), «sola, armada, a caballo, sujetó a 2.000 indios y obligó con dádivas al mayor señor de ellos a que se diese de paz, al cual metió por la plaza de la villa de San Sebastián, en ancas de su caballo». Pero muchas otras hubo también que, al igual que ellas, tomaron las armas, curaron enfermos, dieron apoyo y acompañaron a los hombres en estos duros trances, a veces recordadas solo con su nombre y en otras ocasiones ni siquiera eso; pero sabemos que existieron y dejaron su huella indeleble en la historia.

#### LAS MEXICANAS: ENTRE LA TORTILLA Y LA LOMBARDA

Las mujeres castellanas en el ámbito de la Conquista fueron pocas, pero no así las indias naborías, las mujeres regaladas a los soldados, y las nobles, hijas de personajes ilustres. Si imaginamos las batallas de la guerra de conquista solo poblada de hombres, estamos en un error. Ya hablamos de las españolas, pero hay que tomar en cuenta las mujeres mesoamericanas, a quienes encontramos sin duda en una amplia cantidad en el ámbito de la guerra de conquista; la razón principal era la alimentación de tropa.

Según las noticias que nos dan Bernal Díaz y Pedro Mártir de Anglería en sus *Décadas del Nuevo Mundo*, el número de españoles al momento de la toma de Tenochtitlán era de aproximadamente 1.800, contando los sobrevivientes de la Noche Triste y los refuerzos dados por Pánfilo de Narváez; a esta cifra debemos sumar un aproximado de 50.000 aliados. El número de mujeres para atender las necesidades de una comitiva tan grande debió de ser elevado, por más que las naborías se dedicaran por

completo a la alimentación en grandes cantidades, la cifra debió de elevarse a varios cientos (Landa, 1992, p. 77).

Pesada misión la de estas mujeres que hasta hacía poco estaban acostumbradas a estar en su hogar, pues sabemos por las crónicas que las mesoamericanas naborías se dedicaron no solo al avituallamiento de la tropa, sino también de soldaderas e incluso tomando ellas mismas las armas y participando en las batallas, además sin duda de ayudar a la atención de los heridos.

La educación de las mujeres mesoamericanas ayudó a que pudieran sobrellevar estas problemáticas y situaciones, el estar convencidas por su cultura y tradiciones de su lugar en el mundo debió de hacerlas tolerantes y pacientes. Esta actitud también debió de ayudar a su convivencia tanto entre ellas como con las mujeres españolas, quienes seguramente las veían como inferiores. No tenemos noticia de las cantidades ni otros datos de estas mujeres dedicadas al servicio y la alimentación por parte de los cronistas, pero sí sabemos que fueron destinadas por los aliados indios para este fin, pues en la visión de mundo prehispánico la preparación de los alimentos era un trabajo meramente femenino.

Además de las mujeres destinadas a la vitualla, debemos sumar aquellas que fueron regaladas expresamente para la procreación, todas ellas doncellas nobles, algunas incluso hijas de cacique o tlatoani. Estas mujeres fueron dadas junto con mujeres para atenderlas a los españoles principales con el fin de crear lazos familiares y de amistad. De ellas sabemos lo siguiente: las primeras veinte fueron cedidas en Tabasco y entre ellas se encontraba la célebre Malinali, Marina o Malinche, de modo que ellas, junto con las españolas antes mencionadas, fueron las mujeres que llegaron junto con Cortés y sus hombres a Tenochtitlán. Lamentablemente la mayor parte de ellas murió durante la batalla de la Noche Triste. Sobrevivieron Marina, un par de princesas y una española (Landa, 1992, pp. 78 y 79).

Una vez refugiados en Tlaxcala, les fueron cedidas más mujeres; según Bernal Díaz en las siguientes cantidades y procedencias: 8 mujeres de Cempoala, 5 de Tlaxcala y 3 de Tenochtitlán, estas últimas hijas de Moctezuma. Las mujeres destinadas a la procreación, poco o nada debieron de participar en la alimentación de la tropa. Todas ellas fueron tratadas con deferencia, dadas como mujeres a los capitanes y bautizadas, de este modo podemos observar que fueron dichas doncellas nobles las primeras personas de origen mesoamericano en convertirse al catolicismo, al menos de nombre (Landa, 1992, p. 78).

La cantidad de mujeres indias que estuvieron acompañando a los españoles en sus travesías sumaban varios cientos e incluso más de mil, pero dentro de ellas se seguía respetando la jerarquía social precortesiana, es decir, las pipilzin seguían teniendo privilegios que los macehuales no, aun después de la Conquista e inmersas en la época novohispana.

Sin embargo, la injerencia e importancia de las mujeres en general dentro del ámbito de la guerra es determinante y ha sido muy poco reconocido. Fueron ellas quienes dieron de comer a los soldados tanto españoles como indios, ellas también ensillaban los caballos y se hacían cargo de la limpieza. Fueron ellas, tanto españolas como indias, quienes alentaron a los hombres a seguir en la lucha. Fue una mujer quien avisó de la huida de los españoles en la Noche Triste, y fue una joven mujer, la célebre Malinali, la traductora, compañera y consejera de Hernán Cortés, con sus traducciones quien fue llevando y trasformó la trayectoria de la Conquista; seguramente otro hubiera sido el curso de los acontecimientos sin su intervención. Malinali, regalada a los soldados a los 15 años y muerta por las viruelas con apenas 23, es una de las mujeres y en general uno de los personajes históricos más determinantes en el proceso de conquista y trasformación de la época prehispánica a la novohispana.

Fueron mujeres también quienes tomaron armas y salieron a defender sus pueblos, mujeres quienes vistiendo ropa de hombre subieron a los techos de sus casas por petición de Cuauhtémoc en el sitio de Tenochtitlán. Mujeres las que tuvieron que transformarse y virar el mundo en el que vivían, hacer uno nuevo, guiar a sus hijos y hacerse fuertes ante la adversidad. No se amedrentaron ni al frente de su casa ni en las batallas, donde se mostraron valientes y esforzadas, a la par de los varones; sobre esto nos dice Josefina Muriel:

Otras mujeres participan en las guerras y ayudando a los combatientes, tendiéndoles puentes, dando la alarma, animándolos. Sus acciones quedan consignadas en los relatos de las historias tanto en las escritas por indígenas como en las hechas por españoles. Así conocemos su heroica postura durante el sitio de México (2000, p. 12).

Las mujeres parecen no formar parte de la historia de la Conquista, pero como podemos ver en estos ejemplos sin las féminas y su importante labor atrás y a un lado de las batallas entre mexicas y castellanos no se hubieran dado los hechos históricos como los conocemos; ellas

participaron de forma activa en ambos bandos: defendiendo su tierra, pero también apoyando a los españoles y sus aliados, que también era defenderse ante el abuso mexicana.

#### LAS NOVOHISPANAS: HEMBRAS DE UNA RAZA NUEVA

Después de la convulsión de la Conquista en cuanto a las batallas, vino otra, la aculturación, la conversión de religión y un cambio de vida radical. Todos los involucrados en esta transformación hubieron de adaptarse a las nuevas circunstancias, las mujeres españolas a convivir con otras formas de vida cotidiana sobre todo por su interacción con las féminas mesoamericanas, cuyo estilo de vida, aunque similar en lo profundo, distaba mucho en circunstancias accesorias.

Finalmente, después de la guerra las mujeres pasaron de ser minoría a ser mayoría, al menos las mujeres indias que se quedaron viudas y las que eran solteras, lo que causó un reacomodo social que en cierta manera facilitó su adaptación a las nuevas circunstancias, pero que las afectó también en su lugar en la sociedad.

#### LA INDÍGENA

Las nobles indígenas siguieron teniendo sus privilegios, muchas de ellas terminaron casadas con españoles u otros nobles y caciques, pero las macegales, como es natural, fueron las más afectadas: una buena parte se añadió al servicio de casa de las españolas, que cada vez eran más por la emigración de Europa hacia América, y otras más tuvieron que convertirse en concubinas y vivir en comunidades donde las mujeres eran mayoría. Sabemos que la poligamia era una práctica aceptada entre las clases altas de la sociedad prehispánica, lo que ayudó a la convivencia, adaptación y transformación en los estilos de vida; pero lo que sí afectó en su lugar dentro de las comunidades indias fue el matrimonio religioso cristiano, pues los hombres eligieron esposa entre sus concubinas, degradando a las demás dentro de la comunidad.

Fueron las mujeres quienes empezaron desde adentro la transformación del mundo mesoamericano en el mundo novohispano. La educación tradicional de la mujer india, su natural paciente, sumiso y afable le ayudó a ser una perfecta ayuda en casa y adaptable al servicio de las familias españolas, donde fungió como nana, cocinera y en la servidumbre

en general. En el caso de las castellanas, encontraron en ellas un apoyo, una compañera y seguramente alguien en quien confiar para el cuidado y educación de los hijos.

Las mujeres hicieron el mestizaje, no solo con sus vientres, sino también con su inteligencia culinaria, pronto empezaron a nacer platillos exquisitos, barrocos e identificativos de una tierra de elementos variados. El chocolate se adaptó a la leche, las gallinas al mole, los tejidos a las telas finas y las mujeres, apoyadas unas en otras, crearon un nuevo mundo, no mejor ni peor, sino diferente.

Las mujeres novohispanas fungieron un papel de suma importancia en varios aspectos de la vida en la Nueva España: aun cuando no sean tan tomadas en cuenta de la historia general, las mujeres fueron forjadoras, más que los hombres, del mestizaje, fueron ellas quienes desde la cocina, el cuidado a los hijos y la Iglesia tuvieron a su cargo la modelación del estilo de vida virreinal.

#### ESPAÑOLAS Y CRIOLLAS

La concepción de la mujer y la idea de su misión de vida no distaba mucho del de las mujeres mesoamericanas; estamos de acuerdo con Graciela Hierro (1998, p. 41) cuando afirma que:

Los españoles trajeron consigo una idea de la condición femenina cristiana medieval copiada de las enseñanzas de Platón y Aristóteles; unida esta a la concepción judeo-cristiana acerca de la mujer normada por la legalidad romana, en suma, es la consideración de las mujeres como inferiores a los hombres, en cuanto a su ser y valer.

Desde este punto de vista, los lugares aceptados para la vivienda y desarrollo de la mujer eran la casa y el convento. Pero no era suficiente que habitaran en la casa, sino que habían de ser casadas o, en su defecto, estar bajo la supervisión de un hombre, ya fuera su padre, su hermano o un tutor destinado por los padres; es por lo anterior, y por la dificultad del pago de las dotes y de conseguir matrimonios convenientes, que muchas de las novohispanas optaron por los conventos, aun cuando carecieran de vocación religiosa. Las españolas y las criollas, en gran parte, habitaron los conventos; de los diecisiete que había, nada más en la capital novohispana, al menos la mitad estaban destinados a mujeres de un estatus socioeconómico alto, no más o menos alto. Era común

que en todas las familias hubiera al menos una monja, pues sabemos que, después del matrimonio, la vida religiosa era lo esperado de las mujeres. No se concebía en ningún momento una vida independiente como mujeres solteras.

Es por esto por lo que los conventos eran instituciones necesarias para la sociedad novohispana, pues gran parte de su población femenina vivía dentro de un claustro. Además, las monjas eran un impulso a la fe de la población, pues las probables santas estaban a la orden del día; el sentir de cerca la divinidad era un aliciente y un escape de la vida cotidiana, además de ser una forma en la que las mujeres, sin voz pública, podían acceder a un poco de notoriedad.

Van a ser las criollas y las españolas quienes se distinguirán en la vida pública a través de sus arrebatos místicos, sus enfermedades y su ascetismo desmesurado. La forma en la cual se comunicaba la información acerca de estas religiosas que encendían los deseos de santidad de su comunidad era a través de la oralidad, pero también por medio de las biografías y autobiografías de monjas. Sobre esto nos dice Kathleen Ann Myers (2017, p. 20):

En la ciudad de México se produjeron durante un siglo y medio docenas de biografías religiosas de héroes espirituales locales. Entre las más populares estaban las biografías de religiosas hispanoamericanas, quienes eran alabadas como personas ejemplares y modelos de virtud que enaltecían el establecimiento del régimen español en las Américas.

Como podemos ver en la cita anterior, desde el inicio de la conquista y durante la época novohispana, la trasmisión de la religión fue la justificación principal para los enfrentamientos e inculturación española sobre tierras americanas, por lo cual el papel que jugaban las monjas aun dentro de sus conventos era de suma importancia para la sociedad.

Además de su participación dentro de los claustros, las mujeres españolas y criollas estuvieron presentes en el ejercicio social en torno a la corte virreinal y como educadoras de la alta sociedad novohispana. Como es de esperarse, la educación de las niñas será un tema, si no indispensable, sí importante dentro de las familias. Hierro (1996, p. 42) propone que «la educación femenina en el Virreinato puede ordenarse en tres etapas: la del catecismo; la de la cultura media y la de la educación superior autodidacta». Estamos de acuerdo con Hierro en que la educación y el ámbito de desarrollo de la mujer novohispana rara vez fue más allá de lo ya mencionado. La autora explica que la primera

etapa, la que denomina como catecismo, se refiere a la educación religiosa y moral básica para toda niña y futura mujer; la media se refiere a la adquisición de conocimientos más elaborados, como leer, escribir, hacer labores de casa y un poco de aritmética para la administración de la casa. Finalmente, solo en casos especiales y para clases acomodadas, la educación de la mujer podía seguir adelante, con clases particulares impartidas por bachilleres o bien de forma autodidacta, como es el caso de Sor Juana Inés de la Cruz y otras mujeres ilustres novohispanas. Como podemos ver, básicamente la estructura social y el reparto de los roles entre hombre y mujer es el mismo en las dos culturas y también en la cultura amalgamada resultado del mestizaje.

#### LA MESTIZA Y LA NEGRA

Las mujeres con menores privilegios dentro de la sociedad eran definitivamente las mestizas y las negras esclavas; recordemos que el sistema de castas, bien estructurado en el papel, aunque no llevado como tal en la vida cotidiana, trajo como consecuencia una marcada desvalorización de las personas resultado de las mezclas raciales, ya que se consideraba que la degradación sanguínea menguaba el valor a las personas, por lo tanto cuanto mayor fuera el número de mezclas, menor era el valor del individuo; esta es la razón por la cual muchos novohispanos no hacían aclaraciones de su ascendencia, prefiriendo decir que eran mestizos para no tener un lugar más degradado en la sociedad.

Aunque podría creerse que las mujeres negras ocupaban el escaño más desventajoso de la sociedad, la verdad es que en la escala de las castas las personas que estaban supuestamente más libres de mezclas eran mejor valoradas, por lo tanto una mujer recién llegada de África tenía mayores privilegios que una mulata o alguien resultante de una mayor mezcla racial.

Las mujeres mestizas y negras se dedicaban principalmente a oficios de servicio, como por ejemplo como apoyo de servidumbre en una casa o en un convento; las veremos también en el comercio a pequeña escala o como ayuda en los oficios de sus maridos o familias. Aunque los novohispanos van a ocupar los mismos espacios físicos, la sociedad virreinal será en su mayor parte estratificada y con pocas posibilidades de cambiar de estatus social. Sin embargo, también estamos ante una sociedad estratificada donde un esclavo negro podía heredar la hacienda de su amo junto con su libertad. Así mismo, macehuales hubo que fueron

caciques y españoles venidos a menos que terminaron viviendo en comunidades indias ante la falta de oportunidades de trabajo. De cualquier forma, el periodo virreinal no era el mejor momento para ser mujer, aunque tampoco el peor, sobre todo en el siglo xvii, donde vemos la incursión de la mujer en varios ámbitos, como por ejemplo en las letras.

La sociedad variopinta, estratificada y patriarcal novohispana dio a las mujeres distintas oportunidades de desarrollo según su nivel social y origen racial, pero en el fondo la visión general sobre el lugar que debía ocupar la mujer era generalizado: para los novohispanos, como para la mayor parte del mundo, la mujer debía estar casa haciéndose cargo de las labores del hogar y el cuidado de los hijos.

#### CONCLUSIONES

La figura de la mujer alrededor del descubrimiento y la Conquista de México ha sido muy poco valorada: las crónicas, la literatura y la historiografía en general no hacen prácticamente ninguna mención de la injerencia femenina en este proceso; fuera de la Malinche, parece no existir la mujer en el ámbito de la Conquista.

Sin embargo, el género femenino no solo existe en el ámbito del descubrimiento, la Conquista y el inicio de la época novohispana, sino que sin su ayuda muy poco hubieran podido hacer los hombres de Cortés y sus aliados; el avituallamiento, la ayuda general en el trabajo e incluso el apoyo moral y animoso fueron necesarios para el resultado de las batallas como ahora las conocemos. La presencia de la mujer, como pudimos ver a lo largo de este trabajo, no solo fue importante, sino indispensable desde Malinali hasta las naborías, las princesas y por supuesto las conquistadoras: todas en su conjunto reconstruyeron una nueva realidad, donde finalmente todas se integraron, para hacer del mundo novohispano lo que conocemos ahora.

#### BIBLIOGRAFÍA

- DÍAZ DE CASTILLO, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Porrúa, 2007.
- HIERRO, Graciela, *De la domesticación a la educación de las mexicanas*, México, Editorial Torres y Asociados, 1998.
- Huehuetlauhollí. Testimonio de la antigua palabra*, edición y estudio introductorio Miguel León Portilla y Librado Silva Galeana, México, Secretaría de Educación Pública / Fondo de Cultura Económica, 1991.

- LANDA DE PÉREZ CANO, Concepción, *La mujer antes, durante y después de la conquista*, México, Gobierno del Estado de Puebla, Comisión Puebla V Centenario, 1992.
- LEÓN PORTILLA, Miguel, *Quince poetas del mundo náhuatl*, México, Editorial Diana, 1999.
- LÓPEZ DE MARISCAL, Blanca, *La figura femenina en los narradores testigos de la conquista*, México, El Colegio de México, 1997.
- MÁRTIR DE ANGLERÍA, Pedro, *Décadas del Nuevo Mundo*, México, Porrúa, 1965.
- MURIEL, Josefina, *Cultura femenina novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.
- MYERS, Kathleen Ann, y GARCÍA LOAEZA, Pablo, *Ni santas ni pecadoras. Mujeres, vida y escritura en Hispanoamérica Colonial*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Dirección de Fomento Editorial, 2017.
- SAHAGÚN, Fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de las Nueva España*, México, Porrúa, 1989.
- TELLO, Fray Antonio, *Libro segundo de la crónica miscelánea en que se trata de la conquista espiritual y temporal de la santa provincia de Jalisco*, Guadalajara, Imprenta de la República Literaria de Ciro I. de Guevara, 1891.

LA CONQUISTA Y COLONIZACIÓN DE LA NUEVA  
GALICIA A LA LUZ DEL CULTO A NUESTRA  
SEÑORA DE SAN JUAN DE LOS LAGOS  
(SIGLOS XVI Y XVII)

*Omar López Padilla*  
*Universidad de Guadalajara CULagos*

INTRODUCCIÓN

Era, según la tradición, el invierno de 1623 cuando una familia de volantines arribó, de camino a Guadalajara, al pueblo de San Juan Mezquititlán. En aquellos años, San Juan era un refundado asentamiento indígena de unos pocos habitantes y se ubicaba cerca de la frontera de la Nueva Galicia con la Nueva España. La familia de volantines, compuesta por una pareja y dos niñas pequeñas, decidieron que el pueblo era un buen lugar para practicar su oficio a la espera de salir rumbo a Guadalajara. Una de las niñas, iniciada ya en el ejercicio de las cabriolas, sufrió un accidente que le cobró la vida. Las versiones sobre aquel desafortunado incidente fueron variadas, pero la que sobrevivió, por encima de las otras, indicaba que la criatura había caído sobre un tablón cubierto de dagas que formaba parte de su número<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> En 1668 se levantó una información de milagros de Nuestra Señora de San Juan. Dicho documento, promovido por el entonces obispo de Guadalajara, buscaba cimentar, por escrito, la tradición milagrosa de la imagen sanjuanense e indagar sobre su primer milagro. Ninguno de los declarantes fueron testigos visuales y aunque coinciden en lo

La muerte de la pequeña volantina, como era de esperarse, sumió a los padres en una tristeza profunda. Sentimiento que se alargó, al no haber sacerdote en el pueblo tenían que esperar al cura de Jalostotitlán para sepultar a su retoño. En esos momentos de zozobra una india, residente del pueblo de San Juan, enteró a los dolientes sobre los milagros obrados por una imagen de la Virgen María que se guardaba en la sacristía del hospital. La efigie estaba muy deteriorada, databa, al parecer, de un siglo antes. Con poco que perder, los padres y la india acordaron colocar la imagen en el pecho de la niña. La criatura yacía amortajada. Al poco tiempo, no se supo cuánto, la muerta revivió. Volvió sin señales de dolor o sufrimiento<sup>2</sup>.

El rumor del milagro acontecido recorrió las estancias cercanas y resonó en los asentamientos mineros de Zacatecas y Guanajuato. Pronto, el pequeño pueblo de San Juan comenzó a ser destino de cientos, y después miles, de devotos ansiosos de encontrar en aquella imagen de la Virgen, hecha de caña de maíz, un alivio a sus problemas. A aquel primer milagro se le sumaron otros. Para mediados del siglo XVII, Nuestra Señora de San Juan, como se le conoció, ya contaba con una amplia tradición taumaturga que la respaldaba frente a sus devotos y ante la autoridad episcopal. Para finales de esa centuria, el culto a la Virgen de San Juan ya era el más importante en el norte y occidente del virreinato. Su festividad, asignada para el 8 de diciembre, día de la Inmaculada Concepción, se convirtió en una de las celebraciones más concurridas en el territorio novohispano<sup>3</sup>. Fue tanto el éxito del culto, y de su fiesta titular, que de a poco migró de ser una celebración puramente religiosa a una verbena mercantil a la que el rey otorgó, en 1797, el título de feria libre de alcabala (López, 2012, pp. 72-75).

esencial, las versiones sobre el cómo murió la niña variaron. Alguno comentó que el golpe fue en la cabeza al caer sobre una piedra. La versión más difundida desde aquellos años, quizá por su espectacularidad, fue la de una muerte instantánea tras caer sobre unas dagas. Archivo General de la Nación (en adelante AGN), Instituciones coloniales (IC), Indiferente Virreinal (IV), Caja (C) 0228, Expediente (E) 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan de 1668 [1692]*, fojs. 1-60v.

<sup>2</sup> En estas líneas intenté mostrar en esencia del primer milagro de la Virgen de San Juan. Un relato que a lo largo del tiempo se ha modificado y transformado. No pretendo llegar aquí a una exactitud histórica del hecho, merecedor un análisis más profundo. Mis fuentes: AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan*, fojs. 1-60v. Santoscoy, 1903, pp. 28-29.

<sup>3</sup> En 1792 llegaban a la feria del 8 de diciembre en San Juan de los Lagos unas 35 mil personas. López, 2012, p. 66.

Desde el presente es fácil notar con superficialidad los factores que incidieron en el éxito de la Virgen de San Juan. Destaca, por supuesto, la gran capacidad taumaturga que los devotos le atribuyeron. También influyeron en su éxito las políticas favorecedoras que los obispos de Guadalajara implementaron para el santuario de la Virgen de San Juan y la buena ejecución administrativa de ciertos capellanes, guardianes y autoridades del santuario.

Resulta también evidente que la imagen sanjuanense forjó, desde muy temprano, una zona de influencia devocional cimentada en la obra de milagros. Esta plataforma de primeros fieles-devotos la formaron, al inicio, los españoles de las estancias agroganaderas cercanas al naciente santuario. Después, casi de inmediato, el culto a la Virgen sanjuanense arribó a los hogares zacatecanos que comenzaban a embellecerse al mismo ritmo con el que se explotaban sus minas. Sin duda, la cercanía con Zacatecas, y después con Guanajuato, junto con las donaciones de sus habitantes-devotos, contribuyeron a que Nuestra Señora de San Juan destacara sobre otras advocaciones surgidas en esa misma época.

La situación geográfica, entonces, determinó, en gran parte, el progreso del culto. No se puede entender el éxito de la advocación sanjuanense desvinculado del soporte económico que le brindaron sus devotos, en especial, los zacatecanos. La virtud territorial del santuario de Nuestra Señora de San Juan no se generó al momento del aquel primer milagro, y mucho menos en las décadas posteriores. La ubicación privilegiada del pueblo de San Juan se gestó décadas antes de aquel primer milagro. Y fue, además, resultado de las transformaciones socio-territoriales derivadas de los procesos de conquista y colonización de la zona que hoy conocemos como los Altos de Jalisco.

En este trabajo me interesa explicar cómo las transformaciones del espacio social alteño (Nueva Galicia) derivadas de la conquista y colonización influyeron en el nacimiento, y posterior expansión, del culto sanjuanense. Para cumplir con ese objetivo en los siguientes apartados reseñaré los acontecimientos más relevantes de la conquista neogallega a manos de Nuño Beltrán de Guzmán. También narraré los hechos conocidos como «la Guerra del Miztón» y sus consecuencias más importantes en el avance colonizador español. Remataré este recorrido con el análisis del impacto regional tras el descubrimiento de las minas en Zacatecas. Todo lo anterior vinculándolo directamente con la suerte que sufrió el pequeño pueblo de indios de San Juan y su impacto en

el futuro ícono mariano local. Finalizaré este texto esbozando cómo la identidad económica de la región permitió que la Virgen sanjuanense subsistiera sus primeras, y más riesgosas, décadas.

#### LA CONQUISTA DE NUÑO BELTRÁN DE GUZMÁN

La plaza central de la ciudad de México estaba repleta. Cerca de 300 soldados españoles (150 a caballo), ocho mil indígenas y varios esclavos negros se preparaban para partir. Una multitud de vecinos se agolpó a despedirlos. Al arrancar, la soldadesca multiétnica arrastraba los 12 cañones que componían la artillería (Regalado, 2016a, p. 133). Era 21 de diciembre de 1529, faltaban tres días para la pascua de Navidad, al frente del ejército iba Nuño Beltrán de Guzmán, todavía presidente de la Audiencia de México<sup>4</sup>. La guerra era el destino, el escenario incierto. La hueste partió rumbo a lo ignoto, la tierra de los chichimecas aguardaba.

Los méritos militares de Nuño Beltrán de Guzmán eran irreprochables. Originario de la Guadalajara peninsular, y miembro de una familia cercana al círculo de los monarcas, supo moverse con astucia en los entretelones del poder peninsular. La cercanía de Nuño de Guzmán con la corte imperial rindió sus frutos cuando, en 1525, el rey lo nombró gobernador de la Provincia de Pánuco en la Nueva España, para después, en 1528, convertirlo en presidente de la primera Audiencia de México.

Más allá de las aspiraciones personales de Nuño Beltrán de Guzmán, su estancia en América obedecía a un plan mayor, uno de dimensiones monárquicas. La llegada de nuevas autoridades novohispanas a la recién instaurada Audiencia tenía como objetivo minar el control y el poder adquirido por los primeros conquistadores. Nuño siguió las directrices del monarca y buscó: «debilitar y, de ser posible, extinguir toda ascendencia de Hernán Cortés en Nueva España» (Regalado, 2016b, p. 110). La ausencia de Cortés, quien regresó a España para negociar con el monarca, dejó un vacío de poder que el presidente recién nombrado cubrió. Pero en menos de un año todo se descompuso. Nuño de Guzmán y los demás miembros de la Audiencia de México fueron acusados de «parcialidad, de abuso de poder, de tráfico de esclavos, de libertinaje», entre otras cosas (Regalado, 2016b, p. 111). La corrupción financiera y moral de aquella primera institución marcó su corta vida.

<sup>4</sup> Cargo que perdería unos meses después. Ver Gutiérrez, 2001, p. 82.

A mediados del 1529 Nuño se enteró que Cortés volvía a América con los títulos de Capitán General de la Nueva España y Marqués del Valle de Oaxaca. Ello, y las acusaciones que en su contra emitió el arzobispo Fray Juan de Zumárraga en la corte, le dejaron una sola opción: partir y tratar de conquistar nuevos territorios (Regalado, 2016b, pp. 112 y 114).

Los preparativos para la aventura de Nuño tardaron varios meses. La principal cuestión para resolver fue qué tierras conquistar. El occidente parecía una buena opción. Ciertas partes de la región al oeste de México fueron exploradas con anterioridad por otros, pero sin éxito colonizador<sup>5</sup>. Los indios de aquellas zonas se encontraban sin cristianizar, lo cual las convertía en tierras legalmente conquistables. Se abrió esa oportunidad para Nuño. Así «resolvió emprender expedición [...] contra los temibles-chichimecas» (Razo, 1988, p. 57).

El ejército de Nuño marchó primero a tierras tarascas. Ahí se entrevistó con el señor de Michoacán a quien con anticipo le solicitó hombres, oro y comida. Incapaz de satisfacer todas las demandas de los españoles, el cacique michoacano fue apresado, torturado, asesinado y sus cenizas arrojadas a un río<sup>6</sup>. La hueste dejó el territorio tarasco y llegó a Coynán<sup>7</sup>. Ahí se enfrentó y venció por primera vez a los chichimecas. Nuño se posesionó del territorio y azuzó a los conquistados a convertirse al cristianismo. También dividió a su ejército en dos grupos. Al primero lo envió a Tonalá, el segundo se dirigió al norte, a la tierra desconocida de los caxcanes (Gutiérrez, 2001, p. 82). A cargo del primer contingente estuvo el capitán de la guardia personal de Nuño: Cristóbal de Oñate. A la caxcana fue su veedor Pedro Almíndez Chirinos (Razo, 1988, pp. 58 y 65).

El grupo comandado por Chirinos atravesó la meseta alteña pero no encontró algún pueblo importante. Según Fray Antonio Tello, en camino hacia la caxcana, Chirinos «recibió la obediencia» de los caciques de los pequeños asentamientos indígenas tecuexes de Cuquío, Yahualica, Xalostotitlán, Mític, Tecualtitán y Pechititán (Lagos)<sup>8</sup>. En marzo de

<sup>5</sup> En 1524 Hernán Cortés mandó a su sobrino Francisco Cortés de Sanbuenaventura a recorrer las tierras de Colima, Jalisco y Autlán en busca de las Amazonas. El éxito de la aventura de Cortés de San Buenaventura fue pírrico, en la mayoría de los pueblos no logró dejar misioneros o encomenderos. Ver Regalado, 2016b, pp. 116-126.

<sup>6</sup> Ver Escobar, 1997, p. 23; Regalado, 2016b, p. 128.

<sup>7</sup> Actual Tototlán, frontera entre los Altos y la región Ciénega de Jalisco.

<sup>8</sup> Ver Tello, *Crónica*, p. 90; Gutiérrez, 2001, p. 85.

1530 los conquistadores arribaron y tomaron el gran asentamiento de los caxcanes: Nochistlán. Ahí estuvieron hasta la Semana Santa. Desde el campamento nocteca hicieron varias escaramuzas a los pueblos cercanos. Cristóbal de Oñate tomó el pueblo de Teocaltiche, Francisco Verdugo hizo lo propio con Jalpa y Cristóbal de Barrios atacó Juchipila. El veedor Chirinos incursionó e incendió el Teúl en la primera semana de abril del 1530 (Gutiérrez, 2001, p. 86).

De Nochistlán partieron a la costa del Pacífico. El ejército de Nuño surcó amplias serranías y ríos, fueron minados por el hambre y la fatiga. Recorrieron al norte de Tepic y Jalisco hasta llegar a un paraje donde el conquistador decidió fundar la villa de San Miguel de Culiacán<sup>9</sup>. Cuatro meses estuvo el contingente en Culiacán, hasta que un día Nuño reunió a sus hombres y le expresó la idea de fundar varias villas a lo largo del camino recorrido (Regalado, 2016a, p. 153). De esta manera terminó la conquista y comenzó el plan de la colonización.

Desde Compostela, fundación también de Nuño, se dirigió dicho plan. A principios de 1532 Nuño envió a Juan Fernández de Híjar a poblar un nuevo asentamiento que debía estar entre Compostela y Colima. Meses después, en febrero de 1533, Fernández de Híjar fundó, con esa característica, la villa de Nuestra Señora de la Purificación. Ese mismo año Nuño ordenó a Cristóbal de Barrios buscar un terreno propicio entre Culiacán y Compostela para crear otra villa que al final llevó el nombre de Chiametla.

El objetivo aparente era que, con la red villas conformada por Culiacán-Chiametla-Compostela-Purificación, Nuño de Guzmán se asegurara el control de la costa del Pacífico. Para Aristarco Regalado (2016a, p. 155) estas fundaciones muestran que el proyecto colonizador de Nuño de Guzmán se enfocó en crear un «reino costero». El otro eslabón de la empresa de Nuño fue conectar los territorios de su gubernatura de Pánuco con los nuevos lugares conquistados. Para ello envió en 1532 a Cristóbal de Oñate a la región del Teúl, en la caxcana. Oñate tenía la orden de fundar otro asentamiento español. A esa nueva villa la llamó Guadalajara, en honor, por supuesto, a la ciudad española que vio nacer al conquistador. El nuevo pueblo se levantó en unos terrenos periféricos a Nochistlán.

<sup>9</sup> Ver Regalado, 2016a, p. 153; Gutiérrez, 2001, p. 86.

En estos contextos fundacionales, los pueblos de indios tecuexes de la meseta alteña permanecieron expectantes. José Antonio Gutiérrez señaló que, tras la conquista de Nuño, los cacicazgos de Acatic, Cuquío, Mitic, Méxicacán y Xalostotitlán fueron sometidos «de nombre» pero «no del real» a la obediencia española. Los pueblos de Mitic, Temacapulín y Teocalitán pasaron a ser propiedad de la Corona. Xalostotitlán, por su parte, fue entregada por Nuño en encomienda a Francisco de Bobadilla, vástago de uno de los fundadores de Guadalajara de Nochistlán (Gutiérrez, 2001, p. 86).

La suerte durante la conquista de los habitantes de lo que después se conocería como el pueblo de indios de San Juan es una incógnita. Seguramente fue un pequeño caserío de indios tecuexes, con sus pocos habitantes agolpados en el cauce del río. Indios que sucumbieron ante el poderío militar hispánico. O, como lo hicieron otros muchos pueblos, huyeron al monte al aproximarse el contingente de Nuño y regresaron al salir los españoles.

Tras la conquista, la región circundante del pueblo de San Juan quedó organizada en torno a dos fuerzas: a la encomienda de Xalostotitlán y a la villa de españoles que se fundó en los linderos de Nochistlán. La meseta alteña no desempeñó un papel principal en el plan colonizador de Nuño.

A mediados de 1533 Nuño Beltrán de Guzmán se enteró que sus adversarios en la ciudad México (encabezados por Cortés y Zumárraga) lo desprestigiaban en la corte<sup>10</sup>. Abandonó la Nueva Galicia y se dirigió a la antigua Tenochtitlán a enfrentar a sus acusadores. El conquistador de la Nueva Galicia fue arrestado por el juez Diego Pérez de Torre. Tras unos meses en una prisión mexicana, fue trasladado a España en espera de su juicio. Nuño jamás volvió a América.<sup>11</sup>

#### LA GUERRA DEL MIZTÓN Y LA ¿REFUNDACIÓN? DEL PUEBLO DE SAN JUAN

Las frases en latín retumbaban a las faldas del cerro del Miztón. Pedro Gómez Maraver, entonces deán de la catedral de Oaxaca, oficiaba una misa. Los soldados cristianos, indios y españoles, escuchaban. Era muy

<sup>10</sup> Fue acusado, entre otras cosas, de esclavizar a miles de indígenas, de abuso de poder, del asesinato del cacique tarasco y de múltiples actos de corrupción como presidente de la primera Audiencia de México.

<sup>11</sup> Murió en 1558 en Valladolid, en espera de la resolución de su juicio. Ver Gutiérrez, 2001, p. 84.

temprano en la mañana. La batalla que se aproximaba tenía algo de guerra santa. Tras la bendición, se retiraron a comer. Minutos después, Cristóbal de Oñate, gobernador de la Nueva Galicia, subió a su caballo. Desde lo alto del peñón miles de indios observaban la escena. Desde abajo, el virrey Antonio de Mendoza les habló. Hasta tres veces les pidió la rendición que supusiera una paz duradera. La respuesta fue negativa, los sublevados querían echar a los españoles de sus tierras. Desde el peñón se escuchó una advertencia de los rebeldes: tras vencerlos en el Miztón, avanzarían hacia México para devolver a los españoles a Castilla. Mendoza se retiró a su tienda. Oñate quedó a cargo; los soldados lo siguieron, intentarían subir el cerro.

Desde la cima, los guerreros indígenas recibieron al enemigo con «piedras, galgas y mucha flechería». Imposible, al peñón le llamaban el Miztón (gato) porque solo los felinos podían escalarlo. La embestida fue inútil, se necesitaba la artillería. Los soldados colocaron los cañones muy cerca. Tras cada disparo, los cuerpos de los indios rebeldes «caían hechos pedazos». Por los cañonazos, los empeñolados, como los llamaban los españoles, se retiraron. Apelando a la masacre, el virrey Mendoza volvió a pedirles su rendición y la paz.

Azuzados por la artillería, los rebeldes se resguardaron en el cerro, pidieron ayuda a los indios del Teúl. Los refuerzos llegaron, pero éstos pidieron a los empeñolados bajar a combatir. Se negaron, el miedo a la artillería era evidente. El cacique del Teúl y sus dos mil hombres se dirigieron al campamento de los españoles. Con bravura pusieron en clara inseguridad los aposentos del virrey. Pero las flechas no llegaban a su destino, dos millares de indios eran insuficientes, la mayoría murió o fueron apresados. Triunfo español, pero parcial.

En lo alto del peñón miles de indios seguían atrincherados. Se negaban a bajar, harían hasta lo imposible por evitar que los enemigos subieran. Los de abajo comenzaron el asedio. El objetivo del virrey, que descendieran a causa del hambre. Tras más de una semana de sitio, la impaciencia surcó la cabeza de las huestes de Mendoza. Un mozo español recorría con su caballo un costado del cerro, se detuvo a darle de beber, plantó su mirada en la cima y algo lo sorprendió. Era la figura de un hombre montando un caballo blanco quien lo llamó: «Por ahí es la entrada, soldado». En una de sus manos cargaba una banderilla blanca con una cruz roja en el centro. El hombre no dudó, era el apóstol Santiago. El mozo subió y encontró a los indios, comenzó una masacre.

En el campamento del virrey escucharon el inconfundible sonido de la muerte, los soldados, en desbandada, se dirigieron a lo alto del peñón. La batalla fue una escabechina. Al terminar, casi diez mil cuerpos yacían en el campo de batalla, casi todos indios sublevados. Cientos de rebeldes se despeñaron tratando de huir, unos diez mil lo lograron. Tres mil fueron apresados, entre ellos, cientos de mujeres y niños. La batalla terminó: era diciembre de 1541. La caída del inexpugnable Miztón, último reducto de los rebeldes indígenas, ahogó la insurrección<sup>12</sup>.

La victoria del ejército del virrey Antonio de Mendoza en aquel peñón, supuso la superveniencia del control español en el territorio septentrional novohispano. La rebelión indígena conocida como «la Guerra del Miztón o Mixtón» comenzó en 1540 y fue la única contra ofensiva indígena a la conquista hispánica que logró poner en riesgo el proyecto colonizador de los ibéricos. Arrancó cuando miles de indígenas, a lo largo de toda la Nueva Galicia, se rebelaron a sus encomenderos españoles.

Los acontecimientos que llevaron al conflicto comenzaron casi una década atrás, en 1533. Ese año, el arresto de Nuño de Guzmán provocó un vacío de poder en el reino recién conquistado. Las fundaciones hispánicas que dejó la conquista de Guzmán decaían al pasar los años. La incertidumbre política ante un posible regreso del conquistador limitaba la toma de decisiones. Mientras, Cristóbal de Oñate ocupaba solo interinamente el puesto de gobernador de la Nueva Galicia. En 1536, el nombramiento de Diego Pérez de la Torre como gobernador le dio algo de estabilidad al reino. Pero el estado del territorio era lamentable. La colonización avanzaba lento y los encomenderos abusaban de la mano de obra indígena.

El desastre fue evidente cuando, en 1538, los indios de la zona de Xochitepec se sublevaron y asesinaron al gobernador Pérez de la Torre. Oñate estuvo pocos meses en el cargo. A finales del 1538 el virrey Antonio de Mendoza nombró a Francisco Vázquez de Coronado, su sobrino, como gobernador (Fábregas, 1986, p. 46). Desde su arribo, Vázquez de Coronado se dedicó a preparar una expedición en busca de Cíbola (las siete ciudades de oro), olvidando su encargo como regente del reino. La aventura de Vázquez Coronado partió rápidamente y Oñate volvió a encargarse, interinamente, del gobierno de la Nueva Galicia.

<sup>12</sup> Los detalles de la batalla los tomé de varias fuentes: Tello, *Crónica*, pp. 357-380; Medrano, 2005, p. 788; Gutiérrez, 2001, pp. 91-115.

A principios de 1539 las pequeñas sublevaciones tomaron tintes de una gran rebelión<sup>13</sup>. La caxcana se convirtió pronto en el principal escenario de la insurrección. Con menos presencia de españoles, aquella región se convirtió en un territorio completamente hostil. A principios del 1540 el conflicto estalló. Los caxcanes se negaron a tributar y a asistir a los oficios cristianos<sup>14</sup>. A éstos se le unieron los tecuexes que habitaban los pueblos de la meseta alteña (Gutiérrez, 2001, p. 92). Pronto comenzaron a sumarse indios de todas partes del reino. Los rebeldes se concentraron en los peñones de Nochistlán y Juchipila, aquellos cerros se convirtieron en campos de batalla.

Los indígenas resistieron hasta poner en serias dudas el control español de la región. Anticipando los posibles efectos negativos que una derrota de los neogallegos traería para la Nueva España, el virrey Antonio de Mendoza respondió al llamado de auxilio de Cristóbal de Oñate. El 2 de octubre de 1541 salieron de la ciudad de México, encabezados por Mendoza, una cantidad de soldados nunca vista en América. Marcharon hacia la Nueva Galicia unos 600 españoles armados (300 a caballo) y poco más de 20 mil 'indios amigos'. El contingente cargaba, además, con ocho piezas de artillería (Gutiérrez, 2001, p. 95).

En Nochistlán, los hombres del virrey fueron sofocando uno a uno los puntos de rebelión. A principios de diciembre de 1541 se plantaron a las faldas del Miztón. La batalla, como vimos, fue sangrienta. Teniendo a la artillería como principal aliada, el triunfo fue español. La rebelión dejó dos grandes lecciones a los ibéricos. Primero, mostró que los indios, aún de etnias distintas, eran capaces de aliarse al grado de poner en peligro el avance colonizador. Segundo, comprendieron que la rebelión también fue resultado de la fallida estrategia colonizadora de Nuño de Guzmán y que algo debían hacer para remediarlo.

La victoria del Miztón dio una segunda oportunidad a los españoles para replantearse las formas de controlar el territorio (Fábregas, 1986, p. 50). Cristóbal de Oñate comisionó a Miguel de Ibarra y a Juan del Camino para que recorrieran los pueblos que participaron en el con-

<sup>13</sup> En Guaynamota unos indios mataron al encomendero Juan de Arce. En el enfrentamiento, según escribió Fray Antonio Tello, los rebeldes «quitaron la vida a muchos españoles e indios cristianos» (*Crónica*, p. 339).

<sup>14</sup> En Jalpa los sublevados lapidaron al encomendero Diego de Proaño. Ver Fábregas, 1986, p. 47.

ficto. La idea era que aquellos indios, sobrevivientes a la guerra, volvieran a poblar sus lugares de origen y forjaran una vida sedentaria (Gutiérrez, 2001, p. 115).

La nueva estrategia colonizadora tuvo dos ejes: uno español y otro indígena. Por un lado, buscó la pacificación de la zona de conflicto a través de la evangelización de los indios<sup>15</sup>. En 1542, Fray Antonio de Segovia y Fray Miguel de Bolonia fundaron un convento franciscano en Juchipila. El convento estaba en el centro de la región del conflicto, desde ahí podían reforzar el cristianismo de los indios ya bautizados y convertir a los que aún se rehusaban.

Es justo en ese contexto en el que figuró, por primera vez, el pueblo de San Juan. Antonio Tello refirió (1891, p. 856) que Fray Miguel de Bolonia sacó de Nochistlán a varios indios para poblar San Gaspar. A partir de ése «se fundaron cuatro pueblos: Mitic, San Juan [...] y Mezquitic y otros tres pueblos». Para José Antonio Gutiérrez (2001, p. 110) no se trató de una fundación sino de un repoblamiento o refundación pues esos pequeños asentamientos se vaciaron durante la rebelión. Fundación nueva o un repoblamiento, el proyecto evangelizador de Fray Miguel de Bolonia supuso un nuevo comienzo para los pueblos de región de Nochistlán y de la meseta alteña. Ante el desastre demográfico que dejó el Miztón, las autoridades trasladaron a varios indios cristianos de otros lugares para habitar la caxcana y los territorios tecuexes (Becerra, 2015, p. 28).

Fue en ese contexto en el que, en 1542, el franciscano Miguel de Bolonia dejó en el pueblo de San Juan una imagen pequeña de la Virgen María en su advocación Inmaculada Concepción<sup>16</sup>. Imagen que *a posteriori*, como vimos, se revelaría taumaturga. Mientras el repoblamiento indígena de la zona avanzaba, el otro engranaje de la estrategia se ajustaba. Como una de las causas de la rebelión de la caxcana fue la poca presencia española en la región, se puso en marcha una nueva etapa de colonización hispánica. La gubernatura de la Nueva Galicia comenzó a mercedar tierras a los españoles en las zonas que ocuparon los tecuexes y caxcanes.

<sup>15</sup> José Antonio Gutiérrez señaló que entre 1531 y 1542 la evangelización en la Nueva Galicia careció de continuidad por la falta de frailes. A ello se atribuye el poco éxito que tuvieron esos primeros esfuerzos por cristianizar a caxcanes, cocas, zacatecos, guamares y tecuexes. Ver Gutiérrez, 2001, p. 108.

<sup>16</sup> Antonio Tello escribió: «es tradición de indios e indias, y de muchos españoles antiguos de aquel partido de que todas las imágenes (que hay en los dichos pueblos), de Nuestra Señora, las dieron los religiosos de San Francisco» (*Crónica*, p. 856).

Aunque al principio fueron pocas las mercedes otorgadas, el paisaje de la meseta alteña cambió gradualmente. En el entorno de los pueblos de indios recién repoblados comenzaron a asentarse familias de españoles<sup>17</sup>. Las mercedes de tierras se convirtieron en estancias de labradores y ganaderos hispánicos. Desde mediados del siglo xvi, en San Juan, Mitic, San Gaspar y Jalostotitlán convivirían una relativa comunidad multiétnica indígena con una sociedad hispánica volcada en lo rural.

Philip Powell escribió (1977, p. 20), que el casi fracaso del Miztón dejó «el avance de las fronteras en manos de propietarios de ranchos y misioneros». Una estrategia de colonización más lenta que la implementada una década antes por Nuño de Guzmán, pero que «demostró ser más firme». Así avanzó el mundo hispánico hacia la Gran Chichimeca, lento, con pasos cortos, hasta que en 1546 un descubrimiento cambió todo.

#### LAS MINAS DE ZACATECAS Y UN PUEBLO ENTRE CAMINOS

A mediados de 1546 un grupo de aventureros españoles se adentró a los territorios al norte de Nochistlán. El contingente lo encabezaban Juan de Tolosa, Diego de Ibarra, Cristóbal de Oñate y Baltazar Tremiño. Cuatro frailes franciscanos y unos cuantos cargadores indios los acompañaban. El día 8 de septiembre acamparon al pie de un cerro que tenía formada una giba de roca sólida. Se encontraban ya muy lejos del último poblado en control del gobierno neogallego. Con el semi-desierto casi despoblado a la vista, el paisaje ignoto debió ser enigmático y cautivador.

Desde lo alto, varios indígenas vigilaban el campamento, esperaban el momento indicado. Pronto se acercaron al contingente. Entre los ayudantes indígenas iban varios de Juchipila, antiguos aliados de los zacatecos en el Miztón. Gracias a éstos, Tolosa pudo compartir a los hostiles su intención de paz. Los españoles obsequiaron diversos objetos a los indios. Los zacatecos, agradecidos, llevaron al campamento varias pepitas de plata. Los expedicionarios se sorprendieron con la potencial muestra de riqueza. Los indios mostraron a Tolosa el lugar del que obtenían la plata. Así los exploradores certificaron la fortuna que yacía bajo

<sup>17</sup> Una de las primeras mercedes de tierra en la región de Jalostotitlán fue la otorgada a Juan Vázquez Zermeño en 1543. Ver Becerra, 2015, p. 31.

el suelo que pisaban. Cargaron varias mulas con el precioso metal y las enviaron a Nochistlán. Finalmente, aunque muy al norte, los españoles encontraron los tesoros que buscaban desde una década atrás<sup>18</sup>.

El descubrimiento de las minas en el lugar que pronto llamaron Zacatecas cambió radicalmente el ritmo del proceso de colonización que imperaba desde la victoria en el Miztón (Gómez, 2001, p. 16). Cientos de leguas separaban las grandes vetas descubiertas de los pueblos de indios o villas españolas más cercanos. Rápidamente surgieron dos cuestiones a resolver para los nuevos mineros-colonizadores. Primero, crear los medios para proveer de alimentos y ganado el nuevo real minero. Segundo, asegurarse vías de comunicación para trasladar la plata a la ciudad de México donde se ubicaba, desde mayo de 1535, la Casa de la Moneda (Fábregas, 1986, p. 51).

Los primeros dos años de producción de las minas zacatecanas estuvieron marcados por la precariedad, la desorganización y el hostigamiento de la población aborígen. Philip Powell señaló que por los constantes ataques de los indios «los colonos abandonaron casi totalmente el lugar»<sup>19</sup>.

Para esos años (1546-1548) solo dos caminos comunicaban a Zacatecas con 'la civilización'. Eran rutas que se formaron en el abrigo de la necesidad, por lo tanto, fueron precarias (Serrano, 2001, p. 17). La primera vía fue la que siguieron los descubridores de las minas, un camino que iba recto desde Guadalajara a Zacatecas (De la Mota, 1993, p. 58). La vereda partía desde la capital neogallega, cruzaba por Izatlán y llegaba a Juchipila. A partir de Nochistlán se atravesaban cientos de leguas de 'tierras sin dueño' hasta el real zacatecano.

La segunda ruta comunicaba a Zacatecas con la zona agrícola del obispado de Michoacán, de aquella zona se abastecían los mineros de lo necesario. El camino partía de Valladolid, cruzaba por Zitácuaro, Cuitzeo, Maravatío, subía por Acámbaro y, finalmente, en Chamacuero la vía se bifurcaba. Por un lado, la vereda seguía hasta la villa de San Miguel y ahí se entroncaba con la ruta naciente de México-Zacatecas. Por el otro camino, los viandantes cruzaban cerca del paraje donde se descubrirían

<sup>18</sup> Varias fuentes: Powell, 1977, pp. 26-27; Backwell, 1976, pp. 17-20; Lacueva, 2016, pp. 537-538.

<sup>19</sup> Diego de Ibarra fue de los pocos que toleraron aquella situación y su casa, la única en Zacatecas, «se convirtió en el centro y en el símbolo de la tenacidad española». Ver Powell, 1977, p. 28.

las minas de Guanajuato, continuaban por el Valle de Señora y atravesaban Pechititán (después Santa María de los Lagos). Desde ahí recorrían recto por el norte encontrándose con el otro camino en Cuicillo, nueve leguas al sur de Zacatecas (Powell, 1977, pp. 32-33).

Entre 1549 y 1550 la explotación de las minas zacatecanas entró en una fase expansiva. Comenzaron a llegar a la ciudad cientos de nuevos pobladores neogallegos y novohispanos. A paso de las mulas (cargadas de plata) existía ya un camino que llevaba directo de Zacatecas hasta la ciudad de México. En ese tiempo, dicha ruta comenzó a transitarse con mayor asiduidad. De México se partía con un itinerario bien definido hasta Querétaro que atravesaba los pueblos de Cuautitlán, Tepeji, Jilotepec y San Juan del Río. De Querétaro se podía ir a la villa de San Miguel (fundada en 1542), o bien, tomar el camino hacia el norte por un lugar llamado Paso de Nieto. Ambas rutas se juntaban al llegar al río de los Sauces y llegaban a un fuerte llamado el Portezuelo. Desde ahí se caminaba hasta el valle en donde más tarde se fundaría el presidio de Ojuelos. Los viajeros atravesaban Encinillas, Ciénega Grande y llegaban finalmente a Cuicillo y Zacatecas (Powell, 1977, pp. 33-34).

Para 1551 estos caminos eran más bien veredas que cruzaban parajes huérfanos de todo control español. Cuando el viandante del camino Guadalajara-Zacatecas abandonaba Nochistlán, le esperaban leguas y leguas de tierras hostiles sin villa alguna donde resguardarse ante una contingencia. Para aquellos que llevaban víveres desde Michoacán o México, en la villa de San Miguel se acababa la 'civilización'.

En 1550 unos tlamemes tarascos fueron asaltados y asesinados por un grupo de indios zacatecos. El contingente michoacano trasportaba paños hacia Zacatecas cuando fueron sorprendidos a la altura de Morzilique y el río Tepezalá (Gómez, 1999, p. 27). Ante el brutal ataque y por el constante asedio al que los indios chichimecas sometían a las estancias españolas, el virrey Luis de Velasco tuvo que actuar.

Durante el gobierno de Velasco (1550-1564) se impulsó una estrategia para acabar con el problema chichimeca a partir de cuatro puntos. Primero, explorar toda la frontera con los llanos hostiles y fundar villas defensivas en los lugares más apropiados. Método que ya practicado con la fundación de San Miguel, al norte de Querétaro. Segundo, regular el flujo de viandantes en los caminos que llevaban a Zacatecas. Algo difícil de hacer ante la creciente demanda de productos en el real

minero. Tercero, reprimir militarmente a los grupos indígenas hostiles. Y cuarto, dar privilegios a los caciques que convencieran a sus alineados a acatar el orden hispánico (Gómez, 2001, p. 26).

De todas estas acciones, la represión militar a los indios beligerantes fue la más constante, duró prácticamente todo el siglo XVI. El estado de guerra contra los grupos chichimecas en la frontera era algo nuevo para los novohispanos, no así para los neogallegos. En Nueva Galicia, señaló Philip Powell (1977, p. 44), el conflicto chichimeca «fue de hecho continuación de la Guerra del Mixtón».

Particularmente exitoso al largo plazo fue la fundación de villas y pueblos sobre los caminos con destino a Zacatecas. Las acciones novohispanas para paliar el asedio chichimeca las secundaron sus pares neogallegos. Esto fue posible, gracias a que, a la par de la colonización y el combate contra los indios chichimecas, la Nueva Galicia vivió un proceso de institucionalización (Becerra, 2016, p. 265). En 1548, dos años después del descubrimiento de las vetas zacatecanas, se erigieron casi al mismo tiempo el obispado neogallego y la Audiencia, ambos con sede en Compostela. Con estas fundaciones, la Nueva Galicia se sacudió el yugo de la ciudad de México. Las instituciones comenzaron con ‘agendas pendientes’ similares.

Para Celina Becerra fueron dos las cuestiones que tuvieron que resolver a lo largo del siglo XVI. De primera necesidad fue encontrar una mejor sede. Tanto para el obispado, como para la Audiencia, Compostela era una villa cuya situación geográfica, aislada e incómoda, interfería con el ejercicio de su encargo real. Determinaron, después de casi una década, mudarse a Guadalajara en el valle de Atemajac.

El segundo problema que enfrentaron ambas instituciones fue definir los límites jurisdiccionales de cada una con respecto a la Nueva España (Becerra, 2016, p. 271). En los difusos linderos se dieron sendos problemas entre la Audiencia de México y la neogallega. Lo mismo sucedió entre el obispado de Michoacán y el de la Nueva Galicia. El foco de ambos conflictos estuvo en la región colindante entre el Valle de Señora (del lado novohispano) y la zona circundante a Pechititán (del lado neogallego).

No sorprende que en el marco de la guerra contra los chichimecas estos problemas se evidenciaran. Estableciendo la estrategia de fundación y defensa, desde la Nueva España se promovió la creación, en

tierras guachichiles, de una nueva villa en 1562<sup>20</sup>. Con la fundación de la villa de San Felipe, nombre que se le dio al nuevo poblado, la Nueva España buscó afianzar la vía México-Zacatecas y su frontera con respecto al reino neogallego.

La Audiencia tapatía respondió a su parte mexicana con otra fundación. En 1563 las autoridades neogallegas encargaron a Hernando Martell erigir una villa en la periferia del Valle de Señora, justo en la frontera con la Nueva España. El nuevo asentamiento español llevó el nombre de Santa María de los Lagos y la zona en la que se estableció formaba parte del camino que llevaba de Michoacán a Zacatecas.

Estos primeros asentamientos hispánicos tuvieron una vocación defensiva. Durante el gobierno del virrey Martín Enríquez de Almanza (1568-1580) se creó un sistema de villas-presidios a lo largo de las rutas a Zacatecas para menguar los ataques chichimecas (Gómez, 2001, p. 34). San Felipe en Nueva España, y Lagos en Nueva Galicia fueron los primeros esfuerzos.

La creación de Santa María de los Lagos causó un doble efecto en la estrategia de colonización hispánica. Por un lado, para Jesús Gómez Serrano, el asentamiento lagunense motivó otras fundaciones neogallegas hacia el norte. Para la década de 1570, las minas de Guanajuato, descubiertas en 1558, comenzaron a tener éxito. Uno de los caminos secundarios de México a Zacatecas pasaba cerca de aquellas vetas. Esa vía, que después de San Miguel atravesaba el Bajío y pasaba por Lagos, comenzó a ser la más transitada. El virrey Enríquez, preocupado por los ataques chichimecas en el Valle de Señora, muy cerca de Lagos, promovió la fundación de la villa de León en 1575. Las autoridades neogallegas hicieron lo propio. Ese mismo año autorizaron la fundación, en un paraje rumbo a las minas zacatecanas, de la villa de Nuestra Señora de las Aguas Calientes (Gómez, 2001, pp. 29 y 41).

Las fundaciones de las villas de León y Aguascalientes son una muestra de la relevancia que hacia 1570 tomó el nuevo camino México-Bajío-Lagos-Zacatecas. También de que de a poco esa ruta desplazó a la que pasaba por San Felipe. Estos asentamientos eran, en parte, 'avanzadas civilizatorias', progresos motivados por el comercio que surgió de las actividades mineras.

<sup>20</sup> Aguilar y Falcón, 2006, pp. 53-73, 58-59; Serrano, 2001, p. 26.

Por otro lado, Andrés Fábregas (1986, p. 17) refirió que la fundación de Lagos también provocó un movimiento colonizador hacia el interior del reino neogallego. Lagos dio la oportunidad a Guadalajara de conectarse con el camino real a la ciudad de México. La nueva vía Guadalajara-Lagos pasaba, forzosamente, por la meseta alteña. Un territorio pacificado compuesto por una red de pueblos de indios, pero carente aún de fuerte presencia hispánica.

Las tierras que separaban Lagos de Guadalajara fueron mercedándose a quien lo solicitara en cantidades marcadamente superiores a las suscitadas tras el Miztón. La mayoría de los beneficiados fueron españoles labriegos sin lucidos nombres, pero que con lo producido en sus estancias configuraron una zona agroganadera estable, misma que abasteció de alimento a los reales mineros del norte. La posición defensiva, y la marcada tendencia a convertirse en el centro abastecedor de productos agroganaderos para los nuevos centros mineros, forjaron la particular 'personalidad económica' de la meseta alteña.

#### UNA VIRGEN DE ESTANCIEROS Y MINEROS: LOS PRIMEROS DEVOTOS Y RECURSOS

El final del siglo xvi saludó a la región con la paz definitiva en sus fronteras y un considerable repunte demográfico español. Según apunta José Antonio Gutiérrez (2001, p. 128), en los Altos, el fin de la guerra supuso «una reestructuración de los pueblos indígenas». La guerra y las epidemias mermaron significativamente a la población autóctona durante la segunda mitad del siglo xvi<sup>21</sup>.

El fin de la guerra chichimeca también atrajo a un mayor número de colonos españoles a los Altos y su región de influencia. Celina Becerra demostró que, para el valle de Jalostotitlán, hubo nuevos asentamientos españoles rurales producto de las mercedes que les otorgaron entre 1560-1590 (Becerra, 2015, p. 30). La presencia hispánica en la zona rural de Jalostotitlán lo convirtió, al iniciar el siglo xvii, en el centro administrativo de la meseta alteña.

Para 1611, Jalostotitlán era casi *de facto* la sede parroquial. Pero, por muy atractivo que fuera el sitio, los españoles no podían establecerse ahí por ser un pueblo de encomienda que databa de la época de Nuño de

<sup>21</sup> Para el caso de Aguascalientes, Jesús Gómez Serrano documentó lo que fue un exterminio de la población aborígen. San Gaspar, Jalostotitlán, San Juan, Mitic, Teocaltiche, y los demás asentamientos indígenas de la región, fueron repoblados «de manera lenta y gradual por indios de paz traídos de otras partes». Ver Gómez, 2001, p. 75.

Guzmán (De la Mota, 1993, p. 56). Los colonos, entonces, construyeron sus casas y fincaron sus vidas alrededor de sus estancias, el pueblo era el destino ocasional al que se asistía fundamentalmente a misa. La cotidianidad rural siguió marcando, para el siglo xvii, el carácter de esa sociedad hispánica.

Las villas fundadas en el contexto de la guerra chichimeca pasaron por un proceso similar. El paso de villas defensivas a centros de producción agroganadera detonó la presencia española en sus periferias rurales. A principios del siglo xvii la villa de Aguascalientes tenía solo doce vecinos que trabajaban como mayordomos en las estancias ganaderas «muy buenas y gruesas» que había en los alrededores. En Lagos sucedió algo parecido. Tras la paz, los laguenses abandonaron la labranza de trigo y maíz y «comenzaron a poblar estancias de ganado vacuno» (De la Mota, 1993, pp. 57-58).

A principios del siglo xvii el obispo de Guadalajara Alonso de la Mota y Escobar redactó una descripción detallada de su diócesis. La *Descripción* del prelado muestra que, en los primeros años del 1600, los Altos y su región periférica formaban parte de una de las tres rutas que conectaban Guadalajara con Zacatecas. Además, ese camino era, para Mota y Escobar, «el mejor y más llano y el primero de los tres».

La *Descripción* de Mota y Escobar muestra a la región alteña como centro productor de reses, mulas, yeguas y caballos. Desde Tepatitlán el prelado se encontró con «muchas estancias de ganados mayores y menores y sementeras de maíz». Del valle de Jalostotitlán ensalzó sus «llanos muy fértiles de pastos», en los cuales repastaban grandes sumas de ganado mayor (De la Mota, 1993, p. 56). En Lagos, el obispo se percató de lo bien que se multiplicaba el ganado vacuno en esas tierras, contando más de 20 mil becerros. Hacia el sur de aquella villa ubicó unos humedales en los cuales pastaban las yeguas y caballos de los vaqueros y caporales (De la Mota, 1993, pp. 57-58).

En Teocaltiche, el prelado localizó «diez o doce haciendas de labranza de españoles y de crianza de ganado» que proveían al pueblo de «muchos caballos y mula de camino y de carga» (De la Mota, 1993, p. 56). Sobre las diez leguas que separaban Teocaltiche y Aguascalientes, Mota y Escobar las encontró «llenas de estancias de ganados mayores y labranzas de trigo y maíz, todo de españoles». El paisaje de Aguascalientes a Zacatecas estaba exento de pueblos de indios o españoles, en la ruta había «solo estancias de ganados mayores» (De la Mota, 1993, p. 58).

Para la primera década del siglo xvii, el pueblo de indios de San Juan, vecino de Jalostotitlán, parece un espectador de los cambios que se generan en su entorno. Mota y Escobar lo representó como un sitio de paso en una ruta secundaria que conectaba Teocaltiche con la villa de Lagos, un pueblo de escasa importancia y «de pocos indios»<sup>22</sup>. Mientras, en la periferia del pueblo sanjuanense se afianzaba la colonización española anclada en las estancias y ranchos que producían ganado mular, vacuno y caballar. Por supuesto, para abastecer, en parte, las necesidades de las zonas mineras.

Varios años después de la descripción de Mota y Escobar, el 24 de diciembre 1621, Lázaro Domingo de Arregui firmó y entregó a la Audiencia de Guadalajara su ya citada *Descripción de la Nueva Galicia*. El manuscrito fue elaborado, al parecer, para cumplir el auto de división del obispado de Guadalajara y la creación de uno nuevo con sede en la Nueva Vizcaya. Acción que, finalmente, se ejecutó en 1622<sup>23</sup>.

Además de identificar la zona como rica en estancias y en ganados, la *Descripción de la Nueva Galicia* de Arregui también muestra que el camino entre Guadalajara y Zacatecas era el mismo que al iniciar el siglo. El otrora cura de Tepic llamó «camino real» a la ruta que llegaba a Zacatecas vía Lagos<sup>24</sup>. Dicho camino pasaba, igual que como señaló Mota y Escobar, por Mitic rumbo a Teocaltiche, luego Aguascalientes y finalmente Zacatecas<sup>25</sup>. El pueblo de indios de San Juan apenas se menciona como un asentamiento de segunda línea sujeto a la jurisdicción de Jalostotitlán.

Según la tradición, sustentada, como vimos, en las declaraciones de Juan Contreras Fuerte, esgrimidas dos años después de la *Descripción* de Arregui, San Juan irrumpió en el mapa por ahí de 1623. El primer milagro, obrado por la Virgen del lugar, fue el hecho maravilloso que cambió

<sup>22</sup> «Las jornadas por donde se va de Teocaltich a esta villa son cuatro. La primera de Mitic [...] hay cuatro leguas. La segunda al de san Joan» (De la Mota, 1993, p. 58).

<sup>23</sup> En febrero de 1622 se decretó la división del obispado de Guadalajara y la creación de una nueva diócesis con sede en Durango. Además del trabajo de Arregui se escribió uno similar sobre la Nueva Vizcaya. Para José María Muriá la descripción de Arregui «no parece haber servido de mucho», para ese fin. Muriá, 2000, pp. 253-271 y 255.

<sup>24</sup> «... y volveremos a nuestro camino real que va de Guadalajara a Zacatecas por la jurisdicción de Los Lagos» (Arregui, 1980, p. 158).

<sup>25</sup> «El camino real dejamos en el pueblo de Mitic desde donde el rumbo que llevamos se endereza más al norte dejando Los Lagos a la mano derecha y Teocaltiche a la izquierda, y pasa el camino por Aguas Calientes» (Arregui, 1980, p. 160).

todo. De las declaraciones que se levantaron en 1668 para ‘averiguar’ el origen milagroso de imagen del pueblo de San Juan se desprenden: primero, que la mayoría de los declarantes eran estancieros españoles del valle de Jalostotitlán. Lo que demuestra que la imagen y su fama milagrosa se identificó rápidamente con estos hombres y mujeres de campo que vivían en las periferias de los pueblos de indios de la región

También, que la favorecida por el milagro fue una familia de volantes que iba rumbo a Guadalajara y que San Juan les quedó de paso. San Juan, entonces, por el 1623 ya formaba parte del camino Guadalajara-Zacatecas-México vía Santa María de los Lagos. La ruta Jalostotitlán-San Juan-Lagos-Aguascalientes-Zacatecas desplazó el camino que cruzaba Mitic y Teocaltiche.

Finalmente, entre 1629 y 1630 la parroquia se asentó definitivamente en Jalostotitlán tras la muerte de la última encomendera del pueblo, Bernardina Frías. El ser sede de los poderes civiles y eclesiásticos locales atrajo a nuevos inmigrantes a su entorno. El pueblo de Jalostotitlán, a partir de la década de 1630, tuvo «una vida social muy variada» (Gutiérrez, 2001, pp. 140 y 144). En ese contexto se desarrollaron los primeros años del culto a Nuestra Señora de San Juan.

La región que para Nuño de Guzmán solo sería el vínculo de ‘su reino’ con ‘su gubernatura’ en Pánuco. Ese espacio que después fue escenario adyacente de una gran rebelión indígena que puso en verdadero peligro el avance colonizador español. La zona que se configuró como territorio de frontera y que fungió como muralla contenciosa de la civilización frente a los salvajes chichimecas. Esas tierras cuyos nuevos habitantes aprovecharon para potenciar la ganadería. Aquella comarca que se convirtió en cruce de caminos en el triángulo Zacatecas-Guadalajara-México y que, además, vinculó su producción agrícola y ganadera con los reales mineros. Esa región tuvo, a partir del 1623, su colofón.

La revelación como imagen milagrosa de la Cihualpilli de San Juan dio a la región su propia devoción, algo que le faltaba. Una advocación que surgió, en parte, gracias a los procesos que le precedieron. Del Miztón a la evangelización, de frontera a centro agroganadero para las minas norteñas y, después, parte de una ruta privilegiada. La región de Nuestra Señora de San Juan se conformó antes que su Virgen. La imagen milagrosa se adaptó y se valió de ella, la convirtió en su primer

escenario. La región, primero, impregnó a la Virgen. El culto, luego, expandió sus horizontes. Eso sí, sin perder, del todo, su espíritu regional: ser, primero, una Virgen de estancieros y mineros.

#### CONCLUSIÓN: EL GANADO Y PLATA PARA EL SUSTENTO DEL CULTO SANJUANENSE

Líneas atrás quedó claro que la Virgen de San Juan se reveló milagrosa en el centro de una región que desde décadas atrás adquirió una dinámica propia. Los primeros devotos de la imagen fueron los estancieros ganaderos del valle de Jalostotitlán. Debido a que la meseta alteña formó una gran zona agroganadera con Lagos y Aguascalientes, los habitantes de estas villas (y de sus contornos) pronto se convirtieron en fieles devotos a la Virgen de San Juan. Zacatecas como centro económico articulador de dicha región, también integró esa primera área devocional. La parte agrícola del obispado de Michoacán (el Bajío), integrada a la región agroganadera vinculada a las minas, también fue alcanzada por la fama taumaturga de la imagen sanjuanense. Todos estos territorios conformaron 'la región de Nuestra Señora de San Juan'.

Tras el primer milagro siguieron otros, los beneficiados de estas maravillas agradecían a la imagen con un presente. Una práctica común en el cristianismo. Naturalmente, los estancieros de la región, primeros favorecidos por la intercesión milagrosa de Nuestra Señora de San Juan, ofrendaban al santuario, entre otras cosas, su bien más valorado: el ganado<sup>26</sup>. Con el paso de los milagros y los años, la advocación sanjuanense se convirtió, por un tiempo, en una Virgen ganadera.

Por la llegada de animales a manera de exvotos, los administradores del santuario se vieron en la necesidad de adquirir una propiedad rural. Desde mediados del siglo xvii y hasta principios del xviii, la Virgen fue propietaria de por lo menos un rancho. De administrarlo se encargaba un mayordomo que servía igual de caporal, lo apoyaban dos vaqueros<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> En los siglos xvii y xviii el ganado, dado como limosna o a manera de exvoto, siempre estuvo presente en los informes económicos del santuario. En el informe de limosnas de 1646 a 1652 aparecen dos lechones con valor de tres pesos, dados por un indio. Archivo Histórico de la Catedral-Basílica de San Juan de los Lagos (en adelante AHCBSJL), Legajo suelto (siglo xvii), *Inventario de 1652*, foj. 20v. Ya en el siglo xviii, el ganado supuso el 5% de la limosna que entró al santuario entre 1726-1727. López, 2015, p. 56.

<sup>27</sup> Según los egresos del santuario, para 1650 el mayordomo del ganado y caporal de la Virgen era Joan Lorenzo, su salario era de tres pesos al mes. Para esas fechas también

En 1646 el rebaño de la Virgen tenía 305 cabezas: 154 de ganado caballar y 151 vacuno. Las vacas, 142 cabezas, fueron las más numerosas. Le siguieron las yeguas con 91, 40 caballos y 12 mulas. En 1652, seis años después, el ganado de la Virgen aumentó casi cuatro veces. En el rancho propiedad de la imagen pastaban ya 1126 animales: 769 de ganado vacuno y 357 de ganado caballar. En ese año también las vacas y las yeguas fueron las más numerosas. Se contaron 691 cabezas de las primeras y 241 de las segundas.

Este ganado que dieron los devotos a la Virgen y su santuario fue, quizá, uno de los primeros pilares económicos del culto. Lo asentado en los registros de limosna de mediados del siglo xvii muestra que el ganado de la Virgen se comerciaba con regularidad<sup>28</sup>. Las joyas, alhajas y metales preciosos que los fieles regalaban a la Virgen solo se vendían con permiso de la autoridad episcopal. Por lo tanto, la limosna en ganado y dinero era la única que podía usarse ante necesidades inmediatas.

En septiembre de 1652, por ejemplo, todo el ganado de la Virgen se subastó por orden del obispo Juan Ruiz Colmenero. Desde 1649 se construía en San Juan un nuevo santuario para la Virgen, obra que el mismo prelado promovió tras su visita pastoral. En 1652, ya casi terminada la iglesia, el capellán y el obispo se percataron que la madera del techo se pudría y estaba por derrumbarse, por lo cual mandó edificarlo de nuevo. Seguramente por ese imprevisto, el prelado comisionó al cura de Jalostotitlán, entonces Lorenzo de Agudez, para que avisara a sus parroquianos que se vendería el ganado del santuario<sup>29</sup>. Se pregonoó la subasta en los pueblos cercanos, pero desconozco con certeza qué sucedió. Seguramente el ganado de la Virgen se vendió. Lo común era que, tras el pregón, la gente ofertara. Luego, tras unos días de gracia, quien pagaba más se quedaba con lo subastado.

Además del ganado, la plata jugó un papel esencial en la economía del santuario. La presencia constante en el santuario de fieles zacatecanos y guanajuatenses vinculados de alguna manera a la minería comenzó, por lo menos, desde la década de 1630. Ese año, recordemos, Diego Camarena, cura de Jalostotitlán, expresó en una carta al obispado la necesidad de un nuevo templo y fincó sus esperanzas en los «los más

había dos vaqueros: Francisco Melchor y Felipe. AHCBSJL, Legajo suelto (siglo xvii), *Inventario de 1652*, foj. 24v.

<sup>28</sup> AHCBSJL, Legajo suelto (siglo xvii), *Inventario de 1652*, fojs. 20-23.

<sup>29</sup> AHCBSJL, Legajo suelto (siglo xvii), *Inventario de 1652*, foj. 35.

ricos de Zacatecas». Además, en esa misma misiva el cura comentó que la lámpara que tenía la imagen, de unos 600 pesos, fue enviada desde Guanajuato, el otro centro minero de la zona<sup>30</sup>. Desde los albores de la advocación, la Virgen de San Juan atrajo devotos de los dos centros mineros regionales.

La presencia continua de devotos de aquellos lares provocó que el santuario rápidamente acumulara un tesoro nada despreciable. Por ese motivo, en 1633 el cura Camarena, promovió ante la Audiencia de Guadalajara el permiso para que los españoles pudieran vivir en San Juan de los Lagos. El párroco argumentó que los devotos de la Virgen ya «habían enriquecido y adornado el santuario de muchas lámparas de plata, candeleros, frontales y muchas cosas de muy gran valor» y que en el pueblo solo vivían seis indios que eran insuficientes «para la guarda de la Iglesia, plata y joyas» (Santoscoy, 1903, p. 70). Camarena creyó que por mayor seguridad era menester que gente española se avecindara ahí. La Audiencia aceptó. En la solicitud que Camarena envió a la Audiencia de Guadalajara se mencionó dos veces la palabra *plata*. A pesar de también recibir muchas ofrendas en oro, la plata se convirtió, durante todo el periodo colonial, en el distintivo de la Virgen. Aquel metal adornó y mantuvo equipado, con decoro, el santuario sanjuanense. La venta de ciertas joyas, donadas por sus devotos, ayudó, también, al sostenimiento del culto en momentos decisivos.

La conquista y los procesos colonizadores hispánicos en la región que hoy conocemos como los Altos de Jalisco y su zona de influencia la dotaron de una especial identidad económica y cultural. El culto a la Virgen de San Juan surgió en un territorio vinculado a la producción agroganadera y a la extracción minera, primero en Zacatecas y, después, también en Guanajuato. El icono mariano sanjuanense comenzó como una advocación de ganaderos y de mineros. Dicho título, y las obven- ciones que derivaron, permitieron un culto estable y próspero en lo económico; virtud que lo proveyó de un gran potencial de expansión en las décadas posteriores.

<sup>30</sup> Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara (en adelante AHAG), Gobierno (en adelante GB), Parroquia de San Juan de los Lagos (en adelante PSJL), C. 1. E. 2. *Petición de licencia por parte del bachiller Diego de Camarena para pedir limosna*, foj. 1.

## FUENTES

Archivo General de la Nación.  
 Archivo Histórico de la Catedral Basílica de San Juan de los Lagos.  
 Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGUILAR ZAMORA, Rosalía, y FALCÓN GUTIÉRREZ, José Tomás, «“Andar con el hato a cuestras. La fundación de villas y pueblos de indios en el valle de los chichimecas”», *Takwá*, 9, 2006, pp. 53-73.
- ARREGUI, Lázaro Domingo, *Descripción de la Nueva Galicia*, Guadalajara, Gobierno del Estado, 1980.
- BACKWELL, Peter J., *Minería y sociedad en el México Colonial. Zacatecas (1546-1700)*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1976.
- BECERRA JIMÉNEZ, Celina G., *Indios, españoles y africanos en los Altos de Jalisco. Jalostotitlán 1650-1780*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara / Centro Universitario de los Lagos, 2015.
- BECERRA JIMÉNEZ, Celina G., «En servicio del rey y de Dios: institucionalización en el siglo XVI», en *Historia del Reino de la Nueva Galicia*, coord. Thomas Calvo y Aristarco Regalado Pinedo, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2016, pp. 263-316.
- ESCOBAR OLMEDO, Armando, «Introducción», en *Proceso, tormento y muerte del Cazonzi, último Gran Señor de los Tarascos, por Nuño de Guzmán en 1530*, paleografiado por Armando Escobar Olmedo, Morelia, Frente de Afirmación Hispanista A.C., 1997.
- FÁBREGAS PUIG, Andrés, *La formación histórica de una región: los Altos de Jalisco*, Ciudad de México, Ediciones de la Casa Chata, 1986.
- GÓMEZ MATA, Mario, *La Alcaldía Mayor de Lagos. Conquista y Colonización de Pechititán*, Lagos de Moreno, Ayuntamiento de Lagos de Moreno, 1999.
- GÓMEZ SERRANO, Jesús, *La Guerra Chichimeca, la fundación de Aguascalientes y el exterminio de la población aborigen (1548-1620)*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco / Ayuntamiento de Aguascalientes, 2001.
- GUTIÉRREZ, José Antonio, *Jalostotitlán a través de los siglos. De la prehispania a la independencia*, Vol. I, Guadalajara, Universidad de Guadalajara / Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2001.
- LACUEVA MUÑOZ, Jaime J., «Zacatecas: norte imperial», en *Historia del Reino de la Nueva Galicia*, coord. Thomas Calvo y Aristarco Regalado Pinedo, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2016, pp. 537-572.
- LÓPEZ PADILLA, Omar, *La feria del 8 de diciembre en San Juan de los Lagos (1792-1810)*, Guadalajara, Acento Editores, 2012.

- LÓPEZ PADILLA, Omar, *Entre la devoción y el comercio. Un santuario para San Juan de los Lagos, 1732-1797*, Tesis de Maestría, El Colegio de San Luis, 2015.
- MEDRANO ENRÍQUEZ, Angélica María, «En busca de los muertos en campos de batalla (Guerra del Mixtón 1540-41): la aplicación de las técnicas arqueológicas», *Estudios de antropología biológica*, 12, 2005, pp. 781-793.
- MOTA Y ESCOBAR, Alonso de la, *Descripción geográfica de los reinos de la Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León*, Guadalajara, Gobierno del Estado de Jalisco / Universidad de Guadalajara, 1993.
- MURIÁ, José María, «Una descripción de la Nueva Galicia en 1621: la de Domingo Lázaro de Arregui y a la espera de una nueva edición», *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 84, 2000, pp. 253-271.
- POWELL, Philip W, *La Guerra Chichimeca (1550-1600)*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1977.
- RAZO ZARAGOZA, José Luis, *Conquista hispánica de las provincias de los Tebles Chichimecas de la América Septentrional*, Guadalajara, Editorial Universidad de Guadalajara, 1988.
- REGALADO PINEDO, Aristarco, «Una conquista a sangre y fuego (1530-1536)», en *Historia del Reino de la Nueva Galicia*, coord. Thomas Calvo y Aristarco Regalado Pinedo, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2016a, pp. 131-164.
- REGALADO PINEDO, Aristarco, «El preámbulo de la conquista (1524-1529)», en *Historia del Reino de la Nueva Galicia*, coord. Thomas Calvo y Aristarco Regalado Pinedo, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2016b, pp. 107-129.
- SANTOSCOY, Alberto, *Historia de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos y del culto de esta milagrosa imagen*, México, Compañía Editorial Católica San Andrés, 1903.
- TELLO, Antonio, *Crónica miscelánea, en que se trata de la conquista espiritual y temporal de la Santa Provincia de Jalisco del Nuevo Reino de la Galicia y Nueva Vizcaya y descubrimiento del Nuevo México*, Guadalajara, Imprenta de La república literaria de Ciro I. Guevara y Ca., 1891.

# LA GUERRA DE LA SAL Y LA CONQUISTA ESPAÑOLA DE JALISCO

*Blas Roldán*

*Universidad Panamericana Campus Guadalajara*

## PREÁMBULO

Una historia: la Guerra de la Sal o Guerra del Salitre fue una guerra entre los pueblos del sur de Jalisco y de Colima contra el pueblo purépecha, asentado principalmente en Michoacán; estados, los tres, del actual México. Esta guerra ocurrió aproximadamente entre los años 1480 y 1512.

El motivo de la guerra fue el control de las salinas de la región, principalmente las de Sayula y Cuyutlán, que surtían el mercado salinero del occidente y del Altiplano central del entonces mundo prehispánico mesoamericano del norte.

La Guerra de la Sal se dividió fundamentalmente en dos fases: en la primera, los sayultecas se vieron combatidos y derrotados por los poderosos purépechas, quiénes al comerciar largo tiempo el producto, decidieron tomar la actividad en sus manos. Se considera que la guerra fue feroz, pero al final se impuso la fuerza superior purépecha.

Luego de dominar las lagunas de Sayula, y su cacicazgo, los purépechas buscaron expandirse hacia la costa, hacia las explotaciones del también cacicazgo salinero de Colima. Si bien al principio les resultó fácil, conforme fueron avanzando hacia la costa se vieron enfrentados

al grueso de la población colimo. Los derrotados sayultecas vieron en esto su oportunidad de recobrar su soberanía y formaron una coalición con los colimos, la cual permitió a estos evitar caer bajo el dominio purépecha y a aquellos a la recuperación de su territorio y soberanía. La coalición derrotó y expulsó, finalmente, a los pueblos purépechas, luego de numerosas batallas.

Al final de la guerra, vencedores y vencidos: colimos, sayultecas y purépechas, terminaron desgastados, y sin recursos suficientes para iniciar una nueva guerra.

Sin embargo, justo después de la Guerra de la Sal, se inició la Guerra de Conquista española: en 1522, por el este llegaron las tropas del Imperio español que venían de someter al mayor cacicazgo de Mesoamérica, el mexica de Tenochtitlán, cuya ausencia de poder, pronto causaría efectos mayúsculos en la región.

La derrota mexica se debió principalmente a una serie de alianzas obligadas que los españoles hicieron, primero, entre ellos mismos, y luego con los enemigos de los mexicas: tlaxcaltecas, otomíes y demás pueblos nahuatlacas que eran tributarios de los mexicas.

Después de tomar Tenochtitlán, los españoles siguieron hacia el oeste, donde sometieron al segundo cacicazgo en importancia de la región: el de los purépechas, en su propio terreno, la meseta tarasca. El sometimiento se hizo nuevamente gracias a una alianza española, tlaxcalteca, otomí y los recién vencidos, mexicas.

Españoles e indígenas aliados siguieron avanzando, bajo el mando de los hombres de Cortés, en una alianza que avanzaría sobre el territorio colimote y sobre el territorio sayulteca, incorporándolos al Imperio español.

Nuño Beltrán de Guzmán, primer presidente de la Audiencia y enemigo de Cortés, avanzó en el occidente de México hacia el Valle de Atemajac y sus alrededores, para luego partir al noroeste. Su ejército era producto de una alianza y una leva entre españoles y pueblos indígenas, principalmente del altiplano.

En esta etapa de la guerra conocida como guerra chichimeca, las naciones indígenas de los cazcanes, tecuexes y cocas se unieron en coalición e iniciaron la última resistencia contra el ejército aliado del virrey Antonio de Mendoza, en una elevación conocida como El Mixtón; ahí españoles, tlaxcaltecas, otomíes, mexicas y purépechas, en alianza,

derrotaron al resto de las otras naciones indígenas de Jalisco, con lo que finalizó la conquista española de Jalisco, a excepción de algunas regiones en el norte, las cuales se someterían hasta el siglo XVIII.

El territorio comprendido en las acciones tomó el nombre de la Nueva Galicia, donde se impusieron las medidas generales que se habían establecido en los otros territorios americanos del Imperio.

#### EL RELATO MÍTICO Y EL RELATO HISTÓRICO

En esta historia presentada que abarca los siglos XV y XVI hay tres tipos de relatos: el primero es un relato mítico que ha circulado desde el siglo XIX, que se fortaleció en el XX, y el cual ha llegado al S. XXI, completamente vivo. Este relato habla sobre un enfrentamiento entre naciones indígenas, fuera de toda injerencia europea imperial, pero incluso ajeno a la presencia del mayor imperio de la época en Mesoamérica, el mexica.

El segundo tipo es el relato histórico que se origina en los documentos, de autoría española o indígena, originados en la exploración, conquista y evangelización que hizo el imperio español en su expansión en América. Este segundo tipo es la fuente principal para la historiografía que nació y se ha desarrollado en México y el resto de Hispanoamérica desde la llegada de los españoles al continente americano.

Este relato mítico que no inicia con la Guerra de la Sal, pero que se desarrolla *in media res* con la expedición de Nuño de Beltrán al Pacífico y termina con la intervención del virrey Antonio de Mendoza en la Guerra del Mixtón; es el que describe la conquista española de Jalisco, el cual, como se ha contado, se encuentra en los documentos escritos durante la conquista española de Jalisco, y el cual abarca desde los autores menos conocidos hasta autores más conocidos como Fray Antonio Tello.

Luego, está un tercero, un relato implícito que se conformó en el siglo XIX por diversos autores, en los que incluso se puede encontrar la voz popular, para comprender y exponer la misma Historia de Jalisco, este expresa todas las partes históricas jaliscienses desde el mundo prehispánico hasta la exploración del Norte propio y de Aridoamérica. Este relato fue el creado por numerosos historiadores de Jalisco y de otras regiones, cuyo esfuerzo personal fue el primer impulso en la creación historiográfica entre ellos se destacan Ignacio Navarrete, Luis Pérez Verdía e Ignacio Dávila Garibi, pero se podrían incluir otros.

A este desarrollo historiográfico personal le siguió el impulsado por y en las universidades públicas y principalmente en, o alrededor de, la Universidad de Guadalajara, y que el S. XXI lo expande a otras tanto públicas como privadas en Jalisco.

#### LA LUCHA FEDERALISTA

En esta mezcla de relatos, que conforman la Historia inicial uno se pregunta: ¿Por qué ha llegado vivo un relato mítico de una guerra entre indígenas, justo antes de la llegada española, al siglo XXI, a la Historia de Jalisco, incluso para su denostación? ¿Por qué está vigente en la cultura y vida social y política de los jaliscienses?

Es evidente, pues está en la superficie, que la primera respuesta es la lucha federalista que ha caracterizado a la historia política de México, prácticamente desde la independencia; y de la cual Jalisco ha sido su principal exponente y algunas veces su único refugio, lo cual ha sido en campos tan diversos, pero no extraños, como la jurisprudencia, la política y la historia.

Esta respuesta se puede explicar atendiendo a la búsqueda de un modelo de estado que permitiera la sustitución del virreinato español y que correspondiera a un mundo más dinámico, interrelacionado y abierto posterior a las guerras napoleónicas, en este sentido el Federalismo, con base en el modelo norteamericano creado por Jefferson, Adams, Franklin y otros, fue atractivo para los próceres de la naciente nación mexicana.

En Jalisco, gente como Valentín Gómez Farías encuentran en el Federalismo, un modelo que permite, a su juicio, enderezar el rumbo de la nación naciente, bajo un sistema político acorde a las nuevas circunstancias, sobre todo entre la proclamación de la Constitución de 1824 y la separación de Texas, pero como señalan otros: la Dictadura de Santana y la Guerra de Reforma pondrían los obstáculos y los motivos para dar a Jalisco su carácter federalista que le llevaría desde entonces a proclamar la autonomía jalisciense frente al poder central que ejercía la Ciudad de México y su oligarquía.

El por qué el Federalismo fue tan atractivo para esos hombres del Siglo XIX, puede comprenderse es el hallazgo de un sistema que permitiera a las élites locales de la nación relacionarse sin menoscabo de subyugación a una de ellas. Esto puede entenderse si se define al Federalismo como un sistema político que permite integrar a una serie de

regiones (americanas) que voluntariamente se reconocen, se tratan y unen como iguales para afirmar un presente y un futuro comunes, partiendo de un pasado, también, común; que les permite tanto defenderse de un enemigo potencial del exterior como el evitar que una de ellas adquiera prevalencia sobre las demás, esta prevalencia, por lo demás, se lograría reconociendo un nivel superior que las coordina y enlaza, sin menoscabo alguno de las partes, y que se llama el nivel federal.

Como se sabe el Federalismo tiene una historia particular en la nación mexicana dentro de la historia política nacional, entre otras cosas, por la marcada acción de control que sobre los estados ha ejercido la Ciudad de México, que fue el asiento virreinal de la Corona española y que luego de la Independencia se convirtió en el centro del poder de la nación que subordina al resto de la nación a sus intereses y necesidades.

La historia política mexicana cuenta que esa subordinación no ha sido sin disputa, pues ha sido una historia que oscila entre subordinaciones y autoafirmaciones entre los estados y la Ciudad de México. La autoafirmación federalista de Jalisco coadyuvó a formar su historia y esto quedaría grabado en las historias escritas, principalmente, por Ignacio Navarrete, *Compendio de la Historia de Jalisco* (1872), Luis Pérez Verdía, *Historia particular del estado de Jalisco* (1910) e Ignacio Dávila Garibi, *Breves apuntes acerca de los chimalhuacanos: civilización y costumbres de los mismos* (1929), las cuales han influido a contemporáneos y sucesores.

#### UNA LÓGICA DE LA CONQUISTA

Una segunda respuesta al por qué de la vigencia del relato mítico de la Guerra de la Sal es aquella que dice que ese relato llena un vacío histórico en la Historia de Jalisco entre el desarrollo de las sociedades americanas nomádicas y el arribo español. Esta presencia mítica se encarga de dotar a Jalisco de una parte histórica que se suma a esas historias contadas durante la expansión española. Hay que recordar que, el español, fue un imperio que narró su proceso de expansión. A esas narraciones imperiales se sumaron personajes, geografías, culturas que devendrían en españolas. A ese pasado glorioso hispánico había que sumar un relato digno, del pasado indígena. Así la Guerra de la Sal se une a esa narrativa que va de las *Cartas de Relación* de Hernán Cortés, que pasa por la *Cuarta relación anónima de la jornada que hizo Nuño de Guzmán a la Nueva Galicia* y que luego llega incluso a la *Crónica miscelánea* de Fray Antonio

Tello, sin olvidar las *Relaciones geográficas* de Felipe II; sin embargo, hay que señalar que ese relato mítico carece de un documento de la época que lo sustente al menos mínimamente dentro de la historia.

Pero este relato al llenar el vacío histórico uniformiza el pasado, se suma al relato épico del ímpetu imperial español (que duraría tres siglos). Esta última idea quiere sustentarse con la popularidad que gana La Guerra de la Sal partir de la publicación de Ignacio Navarrete (1837-1880) de su *Compendio de la Historia de Jalisco*.

A estas dos ideas explicativas, del Federalismo y el vacío histórico, se expone una más que se subordina a las dos anteriores y que quiere explicar también el por qué sigue funcionando bien el relato de la Guerra de la Sal en la Historia de Jalisco.

Esta idea subordinada es una lógica, la lógica de la formación de coaliciones y alianzas en un escenario político-militar y que opera en las dos partes de la historia inicial que se contó.

Esta lógica de coaliciones y alianzas opera dentro del evento principal de la época que es la guerra y con ello aporta la carga de prueba como para indagar la utilidad del relato inserto en la historia de Jalisco, más allá de que la Guerra de la Sal tenga o no tenga un documento histórico hispánico que la sustente.

Ahora el cómo se explica esta lógica se origina en las ideas y estudios de la Dra. Patricia Weitsman, especialista en el tema, y quien dice: «Las coaliciones se construyen para enfrentar una amenaza, cuando naciones se ven afectadas por un enemigo a quien enfrentar efectivamente [...] mientras que las alianzas se construyen no solo para enfrentar operacional y efectivamente una amenaza sino en transformar políticamente la dimensión de esa unión de fuerzas» (Weitsman, 2010, p. 114). Y continúa: «las alianzas conjuntan planes, combinación de fuerzas, distribución de mandos, tecnología militar; se orientan a una cohesión de la fuerza que les permita diseñar un escenario distinto» (Weitsman, 2010, p. 114).

Ahora bien, para llegar a una coalición y a una alianza, es necesario que un estado se vea amenazado real o potencialmente por otro estado. De esa manera el estado reaccionará a la situación con la activación de sus principales instituciones para hacer frente a la amenaza de destrucción que enfrenta mediante sus principales instituciones: las políticas y las militares.

Entre las instituciones las políticas son las más importantes, pues, no sólo componen al estado, sino que, según Clausewitz, llevan la política a un nuevo estado de cosas, el cual es la política por otros medios: la

guerra. El Congreso, las Cortes o el Concejo de ancianos decidirá, si es así. De acuerdo al costo de la guerra, el esfuerzo de guerra y a los objetivos. Al mismo tiempo el ejército, decidirá según su capacidad y experiencia, principalmente. Así las instituciones decidirán si van a la guerra o a la paz. Si fuera esto último se firmaría un acuerdo o, simplemente, se aceptarían las condiciones sin objetar.

En caso de decidirse por la guerra de acuerdo a las resoluciones de las instituciones se elaboraría un mapa que incluya a la misión, la carga, y la planeación en general. Esto llevaría a la decisión de ir a la guerra en solitario o en compañía de otro estado. Si escoge el ir en compañía, se busca el nivel de unión con otro estado. Y será de acuerdo a las políticas del estado. Las operaciones, la carga de la guerra y la cohesión necesaria determinarán el futuro de la coalición o de la alianza.

Con base en lo anterior se puede reconstruir la lógica de las acciones que forman la historia conjunta de la Guerra de la Sal y la Conquista española de Jalisco, porque esa lógica reconstruye el proceso de la guerra sucedida. Esa lógica podría describir la historia contada, de la siguiente manera.

La política y la economía de la sal contribuyeron al desarrollo de las sociedades que producen y comercian la sal: el cacicazgo de Colima y el de Sayula.

En tiempos de paz esos «estados» se vinculaban por medio de la producción, distribución y consumo de sal.

Los vecinos purépechas, quienes se mostraban interesados en dominar las actividades en torno al producto de la sal, luego de establecer puertos en la región de Sayula empezaron la guerra contra los sayultecas a quienes derrotaron y volvieron tributarios.

Los sayultecas formaron una coalición con los colimos, tanto para recuperar su soberanía como para que los colimos evitaran el mismo destino que sus vecinos sayultecas.

Ante la coalición el cacicazgo purépecha pasó de la amenaza a la guerra.

La guerra inició para la coalición como una guerra defensiva, que se volvió ofensiva hasta alcanzar la victoria, con la expulsión de los purépechas. Nunca hubo invasión.

Las naciones indígenas participantes quedaron exhaustas por la Guerra de la Sal, como consecuencia se deshizo la coalición, la cual había terminado su propósito.

La llegada de los españoles no activó a la coalición, ni creó una entre tres. Tampoco creó una alianza entre dos o tres para fortalecer a los estados amenazados.

Los pueblos de la sal, solos, se enfrentaron a una alianza: la hispano-nahuatlteca que se formó para aumentar la capacidad española de combate, la cual sometería a las naciones indígenas, primero Tenochtitlán, luego el Calzontzin, y finalmente a cacicazgos menores como colimos, sayultecas y la coalición chichimeca. La alianza prácticamente duraría un siglo.

Esta lógica muestra que tanto coaliciones como alianzas resultan en la unión de fuerzas, la cual es la causa de la victoria frente a los purépechas: y su falta, la derrota frente al ejército imperial español. Esa unión se reviste de coalición o alianza, pero cuyo sentido es ese finalmente.

En la segunda parte de la historia, y en el bando contrario hay una unión de fuerzas: la hispano-nahuatlteca que se convertiría en la fuerza que arrasaría el mundo indígena y permitiría la expansión española hacia el norte y hacia el sur.

Esta alianza fue en un principio una coalición hispano-tlaxcalteca, pero que evolucionó a una alianza que incluiría a todos los pueblos nahuatltecas dispuestos a sumarse a la expansión española, y de la cual, por promesa española, salvarían sus estados de una posible subordinación no deseada y obtendrían beneficios bajo la paz imperial, a cambio de seguir a los comandantes españoles en sus campañas militares.

En esta unión de fuerzas, es importante el papel de los jefes, tanto de las naciones indígenas nahuatltecas y como de los conquistadores fueron agentes en la formación de la alianza. Entre ellos estaba en juego la soberanía de sus Estados, pero también el bienestar y la prosperidad de sus pueblos. Sus fuerzas fueron integradas, como alianza, de tal modo que el papel de los comandantes indígenas se dio en cohesión con otros comandantes indígenas y todos bajo el mando general de los capitanes españoles.

Además, la conveniencia de estar junto a un estado prominente, dotado de una tecnología militar distintiva y superior generó ambición entre los jefes indígenas, quienes, además de estar relacionados por guerras del pasado, compartían objetivos políticos y militares comunes, un ejemplo es el de Francisco de Sandoval Acacitli. Y es que dice la Dra. Weitsman:

Wartime alliances are formal or informal agreements between two or more states intended to further (militarily) the national security of the participating states, usually in the form of joint consultation and cooperation

to prevail in war against a common enemy or enemies. Such alliances are usually concluded in peacetime in order to prevent or prevail in war, but continue to operate under wartime conditions. States augment their joint planning, consultation, and sometimes integrate their forces as their plans for war unfold and are implemented. Member states usually expect the alliance will endure beyond any specific war or crisis (Weitsman, 2010, p. 115).

Frente a esta capacidad de fortalecerse, mediante alianza, las naciones indígenas de la llamada Confederación chimalhuacana, según refiere Navarrete; no hubo ninguna oportunidad de defenderse, pues la capacidad de la Alianza rebasaba el actuar de manera solitaria. Ahora bien: ¿qué oportunidad hubieran tenido si hubieran restablecido una coalición, si hubieran formado una alianza entre ellos, o si a esa alianza se hubieran incorporado los purépechas?

Y si el Federalismo es el verdadero motivo de la vigencia de la Guerra de la Sal, ¿cómo podría interpretarse esta lógica dentro de la defensa y promoción del Federalismo del siglo XIX a la fecha?

Se podría decir de la siguiente manera, con este otro ejercicio implementado en el escenario del siglo XIX.

La política y la economía de los minerales, el ganado y el comercio de bienes en general contribuyen al desarrollo de los Estados mexicanos.

En tiempos de paz, los Estados se vinculaban por medio de la producción, distribución y consumo de sus productos, además formaron una alianza para protegerse externa e internamente<sup>1</sup>.

En tiempo de guerra, la alianza protege a los estados contra un invasor, como en el caso de la intervención francesa. En tiempos de paz ninguno de los Estados prevalece por encima de los otros, pues en caso contrario ese estado se convertiría en «el invasor», lo que activaría la alianza.

<sup>1</sup> «... a promise to maintain benevolent neutrality in the event of war; (2) a promise to consult in the event of military hostilities with an implication of aid; (3) promises of military assistance and other aid in event of war, but unilateral and without pre-prepared or explicit conditions specified; (4) a promise to come to the active assistance of an ally under specific circumstances; (5) an unconditional promise of mutual assistance, short of joint planning, with division of forces; and (6) an unconditional promise of mutual assistance in the event of attack with preplanned command and control and the integration of forces and strategy. 5 Fighting effectiveness of multinational forces requires a clear chain of command, decision making, interoperability, equitable burden sharing, technology, human power, and resources (war dynamics)» (Weitsmann, 2010, p. 155).

Así la vida del Federalismo comprendería la lógica de la alianza porque esa permite la defensa frente a un invasor y logra, pretendidamente, que en un conjunto ninguna parte surja una como la fuerza de dominación sobre el resto.

La invasión norteamericana demostró la inutilidad de la coalición de los Estados, mientras que la guerra contra Napoleón III, comprobó que una alianza (en la que están incluidos los norteamericanos) permitió la defensa efectiva. Si bien después no se restableció el equilibrio y el centralismo se hizo efectivo desde Benito Juárez hasta la fecha, aunque en distintos grados y tipos.

#### IGNACIO NAVARRETE Y LA CREACIÓN DE UN MITO

La importancia de la Guerra de la Sal radica no sólo en su renovación, conservación y difusión, sino en su conversión de un instrumento que explica la expansión del Imperio español en el Siglo XVI. La Guerra se une a esa explicación y su sentido a través de la serie de hechos protagonizados principalmente por alianzas para derrotar e incorporar a las naciones indígenas de Mesoamérica, con su consecuencia mayor: la apropiación de América.

La Guerra de la Sal es, además, en sí misma, lo cual es lo que se debate hoy en día (s. XXI); como un instrumento de edificación de la defensa del Federalismo y en buena medida como una estructura mítica paralela a la edificación republicana federalista.

Para entender este instrumento, toma un papel relevante un hombre y su obra: Ignacio Navarrete y el *Compendio de la Historia de Jalisco* (1872).

¿Por qué es importante la participación de estos dos? En primer lugar, porque establece un estructurado y coherente pasado, anterior a la llegada de los españoles, un pasado indígena notable. Un pasado que dota de un eslabón a Jalisco en la cadena histórica que se liga a cualquiera de sus otras etapas político-sociales.

Cuando Navarrete cita: «Jalisco es un país de escudos Chimalhuacán»... «Xalisco no era una nación, sino varios Estados diferentes, unidos en Confederación, que eran sostenidas por monarquías. Tonalá, Xalisco y Aztatlán» (Navarrete, 1872, p. 14), el autor dota a Jalisco de una formación orgánica, de una serie de partes. Una estructura que es capaz de enfrentar a los enemigos que se le enfrentan. Con esto, Navarrete pone a Jalisco como una entidad cultural e histórica, una de esas que sostienen naciones.

Esa dotación no se ha hecho simplistamente, se ha hecho al organizar historiográficamente a los pueblos indígenas en la que se resalta su capacidad organizativa, al destacar sus orígenes y geografías particulares, y, aún más, marcando sus diferencias.

Es cierto, cualquiera puede suponer al leer a Navarrete que hay una gran influencia de los textos griegos y romanos, sobre todo de Tucídides, en su obra, pues la manera en que presenta a la confederación chimalhuacana parece ser una imagen de los bandos y acciones de la Guerra del Peloponeso, donde la historia de las alianzas y traiciones y reformación de los bandos, parece que animan la perspectiva que lo guían en su propia *Historia de la Conquista de Jalisco*. El ejemplo que ilustra esta manera es la lucha contra el rey de Michoacán. El intento de apropiación de Jalisco de parte del cacique Tanguaxan Bimbicha (Calzontzin) y su frustración debido a la derrota del ejército purépecha a pesar de haber sido los victoriosos contra los mexicas en la batalla de Tajimarca es una forma que no es la de un reino menor, sino la de un reino que había vencido al cacicazgo mayor de la región, los mexicas. Esto hace que en la obra de Navarrete la conformación de Jalisco tenga un sentido: la de mostrar la unidad de esta región desde la base prehispánica y que continuará en el virreinato y se fortalecerá en el México republicano. Unidad que se opuso al segundo cacicazgo de Mesoamérica y vencedor de los aztecas.

Navarrete anota que los miembros de la confederación chimalhuacana, luego de vencer a los purépechas a pesar de ser pueblos organizados y valerosos caen en el enfrentamiento unos contra otros, pero que, a diferencia de la incapacidad persa, los colimos, con su rey al frente, aprovechan la oportunidad y se apropian de todo el territorio al sur de la salinas de Sayula.

Ese reflejo de la discordia entre los de la confederación chimalhuacana lleva a Navarrete a encontrar la respuesta a la conquista: justifica la debilidad que permitió la entrada del ejército aliado encabezado por los españoles.

Además, Navarrete, pone en la descripción a los chimalhuacanos, a un pueblo que pasa de la valentía y el orgullo a la degradación y a la degeneración. Los postreros son individuos viles que no sólo han aceptado la derrota, sino que los señala como causa de la misma: cavilosos, indolentes y supersticiosos (Navarrete, 1872).

En cambio, Navarrete muestra a los españoles no como podrían haber sido mostrados en cualquier versión de la Leyenda negra, los pone en su obra como individuos feroces, pero capaces de perdonar; ambiciosos, pero calculadores y prudentes. Incluso, llega a dejar entrever que los españoles ven en América sólo un paso para llegar a China y las Indias, de las que se han dado cuenta que no están en América. La construcción de los galeones de Navidad son una muestra de ello: la expansión del Imperio no se va a quedar en el sometimiento de tierra y población mesoamericanas, ambas pobres y salvajes, su meta es el reino de China, un reino probado de riquezas y placeres que ha enviado productos a Europa, a través de los musulmanes, pero que ahora ellos mismos quieren tomar control y dirección por sus propias manos.

Navarrete, señala en su obra un aspecto importante que va a encontrar en su propia vida: el conflicto interno que hay en una misma comunidad. Para él, los españoles identificados como una unidad, al menos desde afuera; son la causa de su propio detenimiento y a veces derrotas. La mostrada división entre ellos, Guzmán-Cortés, quiere el historiador jalisciense a través del carácter español mostrar el origen de las discordias entre los mexicanos, en el México independiente, del Siglo XIX, de luchas civiles y de ambiciones desmedidas.

Así la lucha entre Cortés y Nuño Beltrán es la de una lucha interna entre capitanes, de la que resultará la conquista, un hecho dramático, resultado no del esfuerzo de individuos, sino más bien de la expansión mundial del imperio español, cuyos hombres eran de hombre de carne hueso, quienes que se ven sometidos a fuerzas superiores que los envuelven, y a veces pierden. Son griegos y romanos, lacedemonios contra atenienses, patricios contra plebeyos. Navarrete, así, se vuelve en un formador de conciencias, a través de la Historia. En ella no toma bando, él pone a cada uno a través de sus acciones: Cortés negocia y crea estrategias, Nuño, es un hombre de decisiones crueles, pero firmes, hombre resolutivo. Ambos, son hombres poderosos, porque en ellos está delegada la fuerza del imperio, así lo asienta Navarrete, devela el carácter del Imperio, aunque lo hace limitándose a los hombres que como presencia fueron imponentes, pero que por su tiempo lo deja ahí.

Entre estas historias de poderosos están los indígenas a quienes llena de comparaciones, unas veces serán habitantes del infierno de Dante, en otras serán godos hispanos. Una cosa que Navarrete realiza es particularizar la Historia, así como destaca a Beltrán también lo hace con

Tenamaxtle, Coynan, Guaxícar, pero también lo hace Cihuapili y con Caltzontzin, rey de Michoacán. Estos, los primeros chimalhuacanos, y el último, purépecha; son figuras importantes e interesantes, aunque no de la misma relevancia de los españoles, pero sí como personajes dignos de importancia y relevancia.

El rey de Michoacán, sobre todo, ante españoles y chimalhuacanos, sirve como el punto de la transición. Entre Caltzontzin y Ávalos está el origen de Jalisco, pues el juego que realizan va a posibilitar la conquista española, pues ya que ha sido destronado el rey de Michoacán, se lanzan sobre el resto.

La historia oficial que se crearía en el Siglo XIX se esboza una manera distinta en contenido, que no de forma; a la de Navarrete, la cual es una Historia particular, pero de una importancia total. Aquí no figuran los aztecas como forjadores de una nación, aquí la historia que se presenta es una historia en sí misma independiente de aquel relato. Navarrete fragua y construye una historia de Jalisco en donde se exponen sucesos con sus protagonistas soslayan la toma de Tenochtitlán, más bien es una mediada por la figura de Caltzontzin.

En esta parte se crea el génesis de la Conquista de Jalisco, desde aquí se irá a la Conquista del norte, Ávalos elabora una alianza, y sienta como premisa fundamental a esas tierras como la causa original y primaria en la expansión española en el norte. Además, muestra cómo, a la manera de griegos y romanos; la muerte de un caudillo provocará el subsecuente aplanamiento de aquellos que se oponen a su desarrollo: Caltzontzin es ejecutado.

La continuación de la Historia, en su parte del siglo XIX, es la repetición de un mundo complejo lleno de intrigas y traiciones, de heroicidades y enlaces. Para 1872 cuando Navarrete escribe su obra, y ya se ve en ciernes la presencia de Pérez Verdía; el mundo jalisciense ha atravesado por varias etapas distintivas: la consumación de la Independencia, el Imperio de Iturbide, la pérdida de los territorios del norte, el cacicazgo de Santana, la Guerra de la Reforma y el Imperio de Maximiliano.

La Historia de Navarrete, pareciera, es la de una defenestración de las formas tiránicas a la manera griega que se ejemplifican con emperadores y caciques o caudillos en una disputa nacional, a la manera de la Guerra del Peloponeso. Es la Historia de ejemplificar la Confederación, que es la República Federal, ante la amenaza permanente de la tiranía centralista y su imperio. Díaz

ya está en el poder y su primera elección está en marcha. México, no es ya el imperial de Iturbide, o del dictador Santa Ana, pero en el espíritu mexicano está el imperio que se extiende y pretende absorber tierras y pueblos libres de la Ciudad de México.

En Nuño Beltrán, a la manera shakespeariana, se erige la imagen del antagonista general, lleno de maldad y de furor que pretende imponer su dominio sobre todos los bandos, al que se une luego la de Santa Ana, aunque en Navarrete este es negociador y el español impositivo. Pero unidos ambos en el uso personal del poder delegado, uno del Imperio otro de la Nación.

Sobre Nuño Beltrán, hay que agregar que es quien impone las alianzas, no las refina como lo hará Mendoza, él es el que negocia y genera todo el cuadro con el que la expansión se realiza.

Nuño Beltrán de Guzmán es el eje central del furor navarretiano, pues en él se centran muchos de los males que explican la Batalla del Mixtón. Él es el gran protagonista, es la figura porque en él se consumen la maldad como en Santa Ana, gestor del individualismo.

En su *Compendio*, Navarrete construye estas dos figuras, una que se consume fulgurantemente en sus propias ambiciones, y la otra que se consume lentamente en episodios contradictorios. Nuño, además es el gran esquilador, el aventurero que profana a las tierras vírgenes y sagradas de América. Santa Ana, no sabe qué hacer con ellas.

Ahora bien, tanto Nuño Beltrán como Santa Ana son dos figuras que se debaten en su vida por la posesión del poder: el dominio de sus circunstancias, de las voluntades y destinos. En ellos, vía Navarrete, hay una preocupación permanente por el dominio del territorio, la geografía forma una parte importante de la historia de Navarrete, si en Weistman la creación de las alianzas tiene que mucho con los fines relativos del estado, en Navarrete, el estado es impensable sin hombres de carne y hueso, llenos de realidad.

El dominio de Jalisco es la realidad de las cosas, de ahí la importancia del avance de Beltrán contra Cortés y contra los indígenas, así como luego en la lucha entre liberales y conservadores que se unían y desunían para apoderarse sucesiva y alternadamente del territorio jalisciense, no porque carezca de valores humanos, sino porque la tierra es depositaria de tesoros naturales: en la conquista el oro y en el México independiente el cultivo y la crianza de ganado, la cual se desarrolló en la colonia, pero alcanzaría su expansión y madurez en el siglo XIX.

Navarrete cambia abruptamente y despoja a Nuño del protagonismo en su obra, esto también no sólo por razones personales o estilísticas, sino que es historiográfico: aparece Diego Pérez de la Torre quien destituye a Guzmán para nuevamente mostrar una nueva Conquista: la del sometimiento de los indígenas luego de su rebelión por todo el poder imperial. Es decir, Navarrete no solo ha creado la confederación chimalhuacana, sino que también la hace actuar aún después del caudillo de Nuño Beltrán de Guzmán, de ahí el por qué aparece en este trabajo, en su importancia y papel, Guzmán: su desaparición marca la misma acción, hay una continuidad porque no son individuos, sino un imperio como se ha dicho hasta la saciedad, en expansión que actúa casi como por una inercia histórica que se alarga y entonces con la insurrección viene los refuerzos. Al mismo aparece la confederación indígena se hace viva, mientras el imperio se refuerza y se reagrupa para volver a avanzar. Luego de desaparecer Guzmán, regresa Alvarado y a este se le suman otros Oñate y el mismismo Mendoza.

Contra esta ola expansiva del imperio aparece la pequeña confederación en los individuos de Tenamaxtle, Coynan y Guaxícar. Así no sólo funda el concepto, sino que los personaliza, estos individuos y su esfuerzo libertador representan esa confederación y la hacen visible al hacer la lucha de resistencia frente a la ola expansiva del imperio español.

Pero frente a esos indígenas libertarios están los tonaltecas y otros más que Navarrete señala como fieles que se quedaron del lado imperial.

Por otro lado, en la *Historia* de Navarrete se cita con justicia la batalla de Guadalajara, la de Tlacotán, en la que treinta mil guerreros chimalhuacanos dan la batalla contra los españoles y sus aliados, pero que al ser derrotados huirían a las montañas.

Este hecho es importante porque en pleno siglo XIX de conformación estatal y cultural de la nación mexicana, porque rebate el mito fundacional de México que nace con Iturbide de la destrucción de Tenochtitlán casi como una virgiliana a la manera de Cartago. Es la Batalla de Guadalajara la segunda que define el establecimiento de la posesión española.

Más adelante en la obra de Navarrete que los indígenas del Nayar intentarán destruir Guadalajara nuevamente pero que es salvada por Ramón Corona a sus puertas providencialmente salvando a la ciudad de la barbarie, casi como una Constantinopla.

Esta dualidad comparativa entre lucha entre indígenas y las consecuencias fundacionales, parece querer llevar a la idea, en su refuerzo, que Jalisco ha sido construido heroicamente, y que heroicamente debe ser siempre defendido. Pues está un paso de la desaparición, y se salva.

Incluso cuando es ofensivo. Luego de la defensa de la ciudad la guerra se traslada al territorio aún dominado por los indígenas chimalhuacanos y es la batalla del Mixtón donde se rebate la última y donde hay un episodio en la que cita Navarrete Romero un capitán español, deja que huyan algunos miles de indígenas que no se van convencidos por Segovia y Bolonia, frailes que han subido a la fortaleza para convencer a los insurrectos a rendirse a al dominio español, entonces Romero deja partir a los insurrectos y es sometido a concejo y ordenada su ejecución pero salvado por otros capitanes españoles que reconocen el valor del hombre.

Navarrete en cambio refuerza la idea del valor de identidad de Jalisco cuando no reconoce más que la libertad que lo ha forjado en todas las vicisitudes del pasado, cuando es convertido en Departamento y luego en un distrito militar durante los periodos de gobierno de Santa Ana.

Pero ¿en qué influye la Guerra de la Sal en el Federalismo? Pues en que Navarrete —y con esto va a influir a Pérez Verdía y Garibi— construye una identidad. Y esto a pesar de los eventos numerosos de la época, con vaivenes políticos que rebasan la circunscripción de Jalisco y que se ve azotada por factores que viene sobre todo del altiplano mexicano.

Para contestar esa pregunta anterior hay que agregar que hay una línea histórica mantenida desde la fundación de Jalisco: su identidad y autonomía propias frente a México. La reafirmación de las mismas parece ser un sino heredado de la obra de Nuño Beltrán, que se extiende permanentemente a lo largo de la Historia, del Virreinato a nuestros días. Esa misión de formar una nación, pero interrumpida por factores magnos no se ve cejada en su intento debido a la transmisión de la Historia y del objetivo. Esto ayuda, también a explicar porque el *Compendio* de Navarrete es tan importante, ya que en él Nuño Beltrán va a dejar su impronta para el Federalismo mexicano, pues ese se enfrena a Cortés y lo separa dándole un carácter distintivo de identidad frente a lo que se dicta en el altiplano y centro político de la nación mexicana, lo cual fue de suma importancia sobre todo en el siglo XIX.

## CONCLUSIONES

Finalmente, junto a la lógica de las alianzas y el llenado del vacío histórico está el papel que la Guerra de la Sal cumple como símbolo, pues es la imagen de unos pueblos en lucha contra un imperio invasor de oriente que viene hacia el occidente. De esta manera el centralismo mexicano tiene un oponente en la Guerra de la Sal porque esta se configura como ejemplo en la lucha contra un ente opresor.

Como símbolo se originó en la historiografía del cambio de siglos, entre el XIX y el XX, cuando los historiadores, a la manera griega, crean un pasado en la que pueblos de una misma región, como en Tucídides; se ven sometidos a coaliciones y alianzas, que se deshacen y rehacen. No contra medos, sino contra ellos mismos.

El relato mítico de la Guerra de la Sal, revestido de la representatividad del símbolo y la lógica de las alianzas puede situarse como eslabón en la cadena historiográfica de Jalisco, porque la lógica de la política y la guerra, así como los símbolos siempre forman parte de la Historia.

A partir de la aparición y de su divulgación, la Guerra de la Sal, pero ya encadenada a la Historia de la Conquista de Jalisco, ayuda a la fundación de una tradición histórica que legitima una identidad cultural, social, histórica y política. Y los rasgos ideológicos que tiene pueden entenderse por el momento en que se configura la identidad de la nación mexicana durante el s. XIX. Rasgos, que por lo demás, se vinculan profundamente a la lucha generacional entre el Centralismo y el Federalismo en la nación.

Por otro lado, la Guerra de la Sal, como relato mítico, no ha evitado la mitificación de la caída de Tenochtitlán como piedra angular en la fundación de la nación, pero su supervivencia frente al gran ejemplo prototípico nacional recuerda que la nación es más que la caída del cacicazgo prevaleciente.

En el proceso de volverse importante en la Historia ese evento mítico jalisciense recuerda un hecho importante, el cual aparece en la obra de Ignacio Navarrete, la puesta en escena de la lucha entre dos entidades: una confederación indígena menguada por luchas anteriores y el avance inexorable de un Imperio que pleno de energía expansionista utiliza toda su experiencia y fuerza para seguir creciendo.

En la obra de Ignacio Navarrete a los protagonistas hispanos de Nuño Beltrán de Guzmán, Pedro de Alvarado, Cristóbal de Oñate y Antonio de Mendoza, se le suman los coprotagonistas indígenas de Tenamaxtle, Coynan, Guaxícar y Caltzontzin, los tres primeros chimalhuacanos y el otro purépecha. Todos ellos son la fuerza dramática en movimiento que se personaliza por medio de individuos, los cuales representan los papeles de la lucha tanto la defensiva como la ofensiva en el hecho histórico que, si bien como se dijo, es la expansión imperial española, la verdadera fuerza histórica que se abre camino y que no terminará hasta bien entrado el siglo XIX, hasta el arribo de la modernidad a Hispanoamérica.

En el recuerdo, frente a esos indígenas libertarios están otros más que Navarrete señala como fieles que se quedaron del lado imperial, como presuponiendo la inevitabilidad de la Historia.

Por otro lado, y siguiendo la lucha de símbolos que se ha desarrollado en la Historia de México, Ignacio Navarrete cita con justicia la batalla de Guadalajara, la de Tlacotán, en la que treinta mil guerreros chimalhuacanos dan la batalla contra los españoles y sus aliados, a la cual califica como un hecho trascendente, del mismo modo que la caída de Tenochtitlán.

Ese hecho inscrito en el *Compendio* es importante porque en pleno siglo XIX, el de la conformación del Estado y la Cultura de la nación mexicana, la mención rebate nuevamente el mito fundacional de México a partir de la destrucción de Tenochtitlán, que nace con Iturbide; casi como una Cartago de Virgilio. Navarrete no duda en poner a la Batalla de Guadalajara como la segunda batalla principal, pero señala con la importancia debida que el establecimiento definitivo de la posesión española se dio en esa batalla, pues de no haber sido derrotados se presupone una generalización de la insurrección indígena En todo Mesoamérica.

A ese hecho de la Conquista se le une uno análogo, más adelante tanto en la Historia como en la obra de Navarrete, que le tocará a este presenciar: los indígenas del Nayar intentarán destruir Guadalajara; pero que es impedido a la manera de Oñate por el general Ramón Corona a las puertas de la capital jalisciense en La Mojonera. Con ello providencialmente salva a la ciudad de la barbarie, casi como una Jerusalén liberada.

Esa dualidad comparativa de luchas, primero españoles versus indígenas, luego liberales y conservadores, entre ellos la invasión de los indígenas del Nayar; rememora las consecuencias fundacionales, que quiere

llevar a la idea, en su refuerzo, de que Jalisco ha sido construido heroicamente, y que heroicamente debe ser siempre defendido. Pues cuando está a un paso de la desaparición, es salvado de esa manera.

En esta serie de luchas imperiales, la Guerra de Conquista es un hecho que Navarrete trata en diversas etapas, lo hace en el sentido de construir en diversos climas narrativos en los que la guerra es la línea principal, es el gesto heroico. La guerra que fue la traslada de un punto a otro en un territorio aún dominado por indígenas chimalhuacanos, los cuales son combatidos regular e incesantemente por los hombres del imperio. Esto le da un valor singular, porque confirma que detrás de esa incesante lucha está el poder del Imperio, delegado en esos hombres perseverantes y poderosos.

Una mención especial se da en esa serie, es la batalla del Mixtón, episodio donde hay un episodio que cita Navarrete, el cual puede sentar un precedente en la idea de la Conquista, pero al mismo señala el carácter moral de la obra de Navarrete: Romero un capitán español, deja que indígenas se marchen, ante la negativa de Mendoza, luego de que aquellos son convencidos por los frailes de Segovia y de Bolonia, quienes han subido a la fortaleza para convencer a los insurrectos a rendirse a al dominio español. Romero los deja partir, pero es sometido a consejo de guerra y se ordena su ejecución; sin embargo, más tarde será salvado por otros capitanes españoles que reconocen la valía del hombre y que ven en el hecho una necesidad de pacificación.

En ese hecho especial, Navarrete se intuye la idea de la identidad de Jalisco, pues en ese hecho, en el cual está mucho de lo que era apreciado en aquel Jalisco del siglo XIX, cuando se reconocía en la paz y en la libertad, valores aún más grandes que la empresa militar. Esto sin duda, se repite en la obra, baste mencionar cómo Navarrete critica amargamente el hecho de la degradación de Jalisco a departamento y, después, a distrito militar, uno al final del virreinato y el otro, durante la dictadura de Santa Ana.

Finalmente, el mundo indígena de Jalisco, que se debate entre Mesoamérica y Aridoamérica dio origen a esta historia que se transformó en el siglo XIX en un relato histórico de una nación que se debate entre el centralismo y el federalismo. Esa historia sirve también como puente entre el mito y el relato histórico que llenan la narrativa de la expansión en América, del Imperio Español.

## BIBLIOGRAFÍA

- Colección de documentos para la Historia de México*, Centro Virtual Cervantes. Consultado en <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/coleccion-de-documentos-para-la-historia-de-mexico-version-actualizada--0/html/>, del 15 de mayo al 4 de agosto de 2021.
- MATTHEW, Laura, y OUDIJK, Michel R., *Indian Conquistadors, Indigenous Allies in the Conquest of Mesoamerica*, Oklahoma, Oklahoma University Press, 2007.
- NAVARRETE, Ignacio, *Compendio de la Historia de Jalisco*, Guadalajara, R.C, 1872.
- TELLO, Fray Antonio, *Crónica miscelánea de la Conquista de la Sancta Provincia de Jalisco*, Guadalajara, Unidad Editorial del Gobierno del Estado de Jalisco, 1984.
- TORRE, Ernesto de la, *Pérez Verdad, Luis*, 1970. Consultado en: [https://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/lecturas/T2/LHMT2\\_070.pdf](https://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/lecturas/T2/LHMT2_070.pdf), del 18 al 20 de julio de 2021.
- VÁZQUEZ, Josefina Z., *Un viejo tema: el Federalismo y el Centralismo*, México, D.F., El Colegio de México, 1993.
- VELÁZQUEZ GARCÍA, Erik, et al., *Nueva Historia general de México*, México, D.F., El Colegio de México, 2010.
- WEITSMAN, Patricia A., «Wartime Alliances versus Coalition Warfare: How Institutional Structure Matters in the Multilateral Prosecution of Wars», *Strategic Studies Quarterly*, 4.2, 2010, pp. 113-138. Consultado en <https://www.jstor.org/stable/10.2307/26269800>, el 23 de mayo de 2021.

# LA INCULTURACIÓN DEL EVANGELIO EN LA CONQUISTA ESPIRITUAL DE MÉXICO

*Beatriz Eugenia Orozco Celis*  
*Universidad Panamericana*

## INTRODUCCIÓN

Con esta investigación pretendo analizar y evaluar el proceso de inculturación del evangelio, seguido por los primeros misioneros que llegaron a la Nueva España, entendiéndolo por inculturación la «encarnación del Evangelio en las culturas autóctonas y, a la vez, la introducción de estas en la vida de la Iglesia»<sup>1</sup>, de acuerdo con la propuesta de Juan Pablo II en su encíclica *Slavorum apostoli*. La inculturación tiene dos facetas, una en la que el evangelizador aprende a comunicarse con el ámbito cultural al que se dirige, tomando de éste nuevas formas de transmisión de su mensaje, para que puedan ser comprendidas por los destinatarios. La otra faceta de la inculturación se da cuando la evangelización es acogida en el corazón de los destinatarios que la expresan en su propio lenguaje y la incorporan a sus usos y costumbres.

En este estudio abordo a partir del concepto de inculturación el contexto político, social y religioso de Mesoamérica a la llegada de los españoles, así como su cosmovisión o comprensión del universo, con sus mitos, creencias y fiestas. Todo esto fue conocido por los misioneros a

<sup>1</sup> Citado por Martínez Ferrer, 2016, p. 13. Juan Pablo II, *Slavorum apostoli*, n. 21.

partir de los códices prehispánicos y documentado en sus crónicas. Un papel preponderante en este sentido, lo representó Fray Bernardino de Sahagún, misionero franciscano que se valió de sabios indígenas como informantes y con ello escribió su *Historia general de las cosas de la Nueva España*, por lo que centraré en él mi trabajo.

En un segundo momento trato la importancia de la evangelización para los conquistadores, pues justificaba la razón de ser de la conquista. En este capítulo, además de abordar la aportación de los misioneros de órdenes religiosas que llegaron los primeros al nuevo mundo: franciscanos, dominicos y agustinos, destaco la contribución de un clérigo secular de primer orden: el obispo de Michoacán, Don Vasco de Quiroga.

Finalmente profundizo en el fundamental hecho de las apariciones guadalupanas, que resultó clave e indispensable para la inculturación del Evangelio, primero en Mesoamérica y después en todo el continente.

#### SIGNIFICADO Y ALCANCE DEL VOCABLO *INCULTURACIÓN*

El vocablo *inculturación* es de reciente cuño, pero el concepto que refiere a la inculturación es tan antiguo como el cristianismo. Así lo afirma el Decreto *Ad gentes*, del Concilio Vaticano II: «El mismo Cristo por su encarnación se unió a determinadas condiciones sociales y culturales de los hombres con los que convivió»<sup>2</sup>. Y lo constata la Comisión Teológica Internacional en el documento sobre La fe y la Inculturación:

El Hijo de Dios ha querido ser un judío de Nazaret en Galilea, que hablaba arameo, estaba sometido a padres piadosos de Israel, los acompañaba al Templo de Jerusalén, donde lo encuentran «sentado en medio de los doctores, oyéndolos y preguntándoles» (Lc, 2, 46). Jesús crece en medio de las costumbres y de las instituciones de la Palestina del siglo primero, aprendiendo los oficios de su época, observando el comportamiento de los pescadores, de los campesinos y de los comerciantes de su ambiente. Las escenas y los paisajes de los que se nutre la imaginación del futuro rabino, son de un país y de una época bien determinados<sup>3</sup>.

En el origen de la Iglesia en Pentecostés, nos narran los hechos de los apóstoles que «Todos quedaron llenos del Espíritu Santo y comenzaron a hablar en distintas lenguas» (*Hechos*, 2, 4). «Partos, medos y elamitas, los

<sup>2</sup> Citado por Comisión Teológica Internacional, 1987, II. 12. Concilio Vaticano II, Decreto *Ad gentes*.

<sup>3</sup> Comisión Teológica Internacional, 1987, II.13.

que habitamos en la Mesopotamia o en la misma Judea, en Capadocia, en el Ponto y en Asia Menor, en Frigia y Panfilia, en Egipto, en la Libia cirenaica, los peregrinos de Roma, judíos y prosélitos, cretenses y árabes, todos los oímos proclamar en nuestras lenguas las maravillas de Dios» (*Hechos*, 2, 9-11).

En este sentido se ha pronunciado la Comisión Teológica Internacional, en su documento sobre La fe y la inculturación:

El día de Pentecostés, la irrupción del Espíritu Santo inaugura la relación de la fe cristiana y de las culturas como un acontecimiento de cumplimiento y de plenitud [...]. Mientras que la humanidad vive bajo el signo de la división de Babel, el don del Espíritu Santo se le ofrece como la gracia, trascendente y, sin embargo, muy humana, de la sinfonía de los corazones. La comunión divina (*koinonía*) (Hch 2, 42) recrea una nueva comunidad entre los hombres, penetrando, sin destruirlo, el signo de su división: las lenguas<sup>4</sup>.

Para comprender la inculturación, es preciso mencionar la definición del término cultura tal como lo presentó la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*:

todo aquello con lo que el hombre afina y desarrolla sus innumerables cualidades espirituales y corporales; procura someter el mismo orbe terrestre con su conocimiento y trabajo; hace más humana la vida social, tanto en la familia como en toda la sociedad civil, mediante el progreso de las costumbres e instituciones; finalmente, a través del tiempo expresa, comunica y conserva en sus obras grandes experiencias espirituales y aspiraciones para que sirvan de provecho a muchos, e incluso a todo el género humano<sup>5</sup>.

En la historia de la Iglesia, el cristianismo no tiene un único modo cultural, sino que, «permaneciendo plenamente uno mismo, en total fidelidad al anuncio evangélico y a la tradición eclesial, llevará consigo también el rostro de tantas culturas y de tantos pueblos en que ha sido acogido y arraigado»<sup>6</sup>. En este sentido, la inculturación se propone como un proceso de fecundación, valoración y purificación de las culturas por parte del mensaje evangélico que no puede dar ocasión al sincretismo, pues como decía Pablo VI en la *Evangelii nuntiandi*, se trata «de alcanzar y transformar con la fuerza del Evangelio los criterios

<sup>4</sup> Comisión Teológica Internacional, 1987, II.23.

<sup>5</sup> Citado por Martínez Ferrer, 2016, p. 11. Concilio Ecuménico Vaticano II, *Gaudium et spes*, n. 53.

<sup>6</sup> Juan Pablo II, 2001, n. 40.

de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad, que están en contraste con la palabra de Dios y con el designio de salvación»<sup>7</sup>.

Así lo había propuesto Juan Pablo II en su mensaje a los indígenas del 12 de octubre de 1992, V Centenario de la llegada de Colón al Nuevo Mundo:

Hace ahora 500 años el Evangelio de Jesucristo llegó a vuestros pueblos. Pero ya antes, y sin que acaso lo sospecharan, el Dios vivo y verdadero estaba presente iluminando sus caminos. El apóstol san Juan nos dice que el Verbo, el Hijo de Dios, «es la luz verdadera que ilumina a todo hombre que llega a este mundo» (*Jn*, 1, 9). En efecto, las semillas del Verbo estaban ya presentes y alumbraban el corazón de vuestros antepasados para que fueran descubriendo las huellas del Dios Creador en todas sus criaturas: el sol, la luna, la madre tierra, los volcanes y las selvas, las lagunas y los ríos<sup>8</sup>.

Con una visión muy positiva, el Papa subraya que la religiosidad prehispánica se basaba en un influjo de Dios. Y prosigue: «Todo esto, que los Padres de la Iglesia llaman las “semillas del Verbo”, fue purificado, profundizado y completado por el mensaje cristiano, que proclama la fraternidad universal y defiende la justicia»<sup>9</sup>. «Es decir, se hace alusión a la necesidad de purificar algunos elementos no dignos del hombre presentes en aquellas culturas (el fatalismo, los sacrificios humanos, la esclavitud, la explotación de la mujer, etc.)» (Martínez Ferrer, 2016, p. 14).

La inculturación está al servicio de la evangelización, pues no se trata simplemente de un diálogo entre diversas culturas, sino de tomar las «semillas del verbo» que se encuentran en todas las culturas y llevar a cada uno de los destinatarios a encontrarse con el amor de Jesucristo, de forma personal y también comunitaria. Pues como afirmaba Juan Pablo II es «un proceso profundo y global que abarca tanto el mensaje cristiano, como la reflexión y la praxis de la Iglesia. Pero es también un proceso difícil, porque no debe comprometer en ningún modo las características y la integridad de la fe cristiana»<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Pablo VI, 1972, n. 19. Citado por Martínez Ferrer, 2016, p.11.

<sup>8</sup> Citado por Martínez Ferrer, 2016, p. 14. Juan Pablo II, *Mensaje a los indígenas del continente americano*, 18-X-1992.

<sup>9</sup> Citado por Martínez Ferrer, 2016, p. 14. Juan Pablo II, *Mensaje a los indígenas del continente americano*, 18-X-1992.

<sup>10</sup> Citado por Martínez Ferrer, 2016, p. 15. Juan Pablo II, *Redemptoris missio*, n. 52.

## SITUACIÓN SOCIOPOLÍTICA Y RELIGIOSA DEL MUNDO INDÍGENA

El encuentro entre dos mundos que se dio con la conquista de México fue un encuentro inédito, tanto para los conquistadores como para los indígenas. Ambos con diversas cosmovisiones, diversos usos y costumbres, diversas lenguas y diversos prejuicios sobre el otro. Los conquistadores, comenzando con Hernán Cortés tenían profundas convicciones cristianas y aunque no fueron muy ejemplares en su conducta, pusieron todos los medios para que los naturales fueran evangelizados. Por su parte los naturales con una religiosidad muy arraigada que contrastaba fuertemente con la visión de los conquistadores veían con recelo la intervención de éstos en sus creencias, usos y costumbres.

El nuevo mundo no era un mundo homogéneo ni unificado, el imperio azteca se integraba por una triple alianza entre Tenochtitlán, Texcoco y Tlacopan, que dominaban a otros como Tlaxcala, Cempoala o Huejotzingo (Monjaraz, 1995). Había otros pueblos como el purépecha que no habían sido nunca vasallos de los aztecas e incluso hablaban un idioma completamente diferente al náhuatl; con su capital en Tzintzuntzan constituían otro señorío. En la península de Yucatán no había un señorío principal sino diecisiete señoríos mayas en lucha. Hernán Cortés aprovechó las hostilidades existentes entre Tenochtitlán y los pueblos dominados y se alió con los tlaxcaltecas y todos aquellos que aceptaron el liderazgo de los españoles en contra de los aztecas o mexicas. El 13 de agosto de 1521 con la caída de Tenochtitlán se obtuvo la conquista militar sobre el imperio mexica, el más grande de Mesoamérica.

En el Occidente de México, en 1522, Cristóbal de Olid pactó con el cazonci o rey tarasco la unión de forma pacífica del señorío purépecha a los dominios españoles. Si bien años más tarde Nuño de Guzmán volvió a este territorio y causó la muerte a muchos indígenas y grandes destrozos materiales. Hacia el Sur, tras la caída del señorío de Mayapán, el antiguo Imperio maya se había fragmentado, lo que llevó a los españoles a enfrentar a cada uno de los diecisiete señoríos mayas, quienes se resistieron con gran fuerza por muchos años más.

Para mantener sometidos a los antiguos dominios mexicas y tarascos, así como a sus aliados de conquista, Hernán Cortés decidió aprovechar la organización política, social y económica de los señoríos a través de su repartición en encomiendas. Cada encomienda quedaba a cargo de un conquistador, con la obligación de mantener esos territorios bajo el dominio español y facilitar la evangelización de los indígenas. El enco-

mendero por su parte recibía y administraba el tributo generado. Muchos abusaron de los indígenas obligándolos a trabajos excesivos y servicios personales. Los españoles llamaron pueblos de indios a los señoríos y caciques o principales a sus autoridades locales. Más tarde al llegar los misioneros, aprovecharon también la organización indígena en pueblos de indios a los que llamaron Doctrinas y a los religiosos doctrineros. Debido a que los encomenderos debían favorecer la evangelización, los doctrineros se enfrentaron con los encomenderos, a quienes denunciaban por los excesos que cometían con los indígenas.

#### LOS PRIMEROS MISIONEROS

La conquista espiritual propiamente dicha inició con la llegada de los misioneros franciscanos en 1524, si bien antes otros religiosos como Fray Bartolomé de Olmedo o Fray Pedro de Gante habían iniciado la evangelización del nuevo mundo. Ricard (2017, p. 84) señala quiénes fueron los doce franciscanos:

Martín de Valencia, Francisco de Soto, Martín de Jesús o de la Coruña, Juan Suárez (o mejor Juárez), Antonio de Ciudad Rodrigo, Toribio de Benavente (Motolinía), García de Cisneros, Luis de Fuensalida, Juan de Ribas, Francisco Jiménez, Andrés de Córdoba y Juan de Palos. El superior era Fray Martín de Valencia; Fray Francisco Jiménez recibió las órdenes a poco de llegado a la Nueva España; Fray Andrés de Córdoba y Fray Juan de Palos permanecieron como legos.

En julio de 1526 llegaron a las tierras mexicanas, integrantes de la orden de los dominicos. Algunos de ellos murieron en poco tiempo a consecuencia de lo cansado del viaje y a las inclemencias del tiempo, y otros emprendieron el regreso por causas de enfermedad: «En 1528 llegó Fray Vicente de Santa María con seis compañeros y, a partir de esa fecha, la provincia se fue desarrollando de manera normal» (Ricard, 2017, p. 86).

Los agustinos fueron los últimos en llegar, desembarcaron en el Puerto de Veracruz el día 22 de mayo de 1533, y arribaron a México el 7 de junio; en total, fueron siete frailes.

Fácil de ver es cuán modestos fueron los principios: eran muy pocos operarios para tan abundante mies; pero, sin llegar a ser tantos como exigía el volumen de población, cada año, sin embargo, aumentaba el número de misioneros. Quedaban así compensados los que morían o tenían que regresar a la patria. Más tarde comenzaron a entrar los mo-

radores del país en las órdenes dando principio a los religiosos criollos. Para todo México había en 1559: 380 franciscanos, en 80 casas; 210 dominicos, en 40 casas; y 212 agustinos, también en 40 casas (Ricard, 2017 p. 87).

Por otra parte, los primeros evangelizadores habían llegado a Mesoamérica en un momento crucial para su fe. Lutero acababa de ser condenado por su rebelión contra la Iglesia y en respuesta se convocó el Concilio de Trento que se celebró entre 1545 y 1563. Además, entre los religiosos se dieron estrategias distintas para abordar la evangelización: mientras algunos se inclinaron por utilizar las bases que ya existían para construir el edificio lo que concretaron en investigar las creencias de los naturales y sus usos y costumbres, otros decidieron extirpar la idolatría, es decir, utilizar bases nuevas para construir el edificio.

#### PRIMERA FASE DE LA INCULTURACIÓN

Para iniciar el proceso de inculturación el evangelizador ha de partir del conocimiento del lenguaje y del universo cultural del grupo humano al que se dirige para emprender el diálogo a partir de los términos, símbolos y formas de transmisión del mensaje que lo hagan comprensible a los destinatarios, pues como bien dice Javier García González (2014, p. 208):

Es ésta una primera fase muy creativa en la historia de la misión: el evangelizador echa mano del mundo cultural al que se dirige, de su lenguaje religioso, de los términos propios referentes a Dios, a la comunidad, al amor, a la caridad, aprende formas de transmisión de un mensaje como pueden ser pinturas, glifos, símbolos —como instrumentos comunicativos—, pero dándoles nuevos contenidos [...] En esta primera fase han florecido catecismos pictográficos, cantos, tonadillas, traducción de catecismos y del texto bíblico en diversas lenguas indígenas, autos sacramentales y teatro sacro e incluso elementos más elaborados como pintura, escultura y arquitectura catequética: allí están los grandes ciclos bíblicos y catequéticos de los retablos barrocos, de las fachadas de tantas iglesias que son libro abierto para el pueblo llano. Todo el continente latinoamericano está sembrado de estas primeras flores de inculturación.

COSMOVISIÓN O COMPRESIÓN DEL UNIVERSO INDÍGENA:  
FRAY BERNARDINO DE SAHAGÚN

En esta primera fase de la inculturación tuvieron un lugar preponderante los primeros franciscanos y entre ellos destaca Fray Bernardino de Sahagún, quien acudió a los sabios indígenas como informantes, para conocer sus creencias, usos y costumbres y comprender a fondo la cosmovisión del mundo indígena.

Fray Bernardino de Sahagún (1500-1590) estudió en la Universidad de Salamanca y en 1529 se desplazó a América e inició el estudio de la lengua náhuatl, con objeto de comunicarse con los indígenas y a partir de ese conocimiento darles a conocer la doctrina cristiana. Su principal obra es *Historia general de las cosas de Nueva España*. «Lo más destacable de este tratado es el método de investigación empleado, precursor del que aun hoy aplican los etnólogos, ya que confeccionó un cuestionario previo, seleccionó a los informadores y recurrió a intérpretes nativos que escribían al dictado náhuatl»<sup>11</sup>.

La *Historia general de las cosas de Nueva España*, siguió tres etapas a lo largo de los cuarenta años de su composición, como señala Ángel García Garibay en su Proemio (2019):

En Tepepulco, región texcocana, comenzó su obra de reunir materiales hacia 1548. El método consistió primero en que los antiguos sabios le pintaran y recogieran los datos en la forma que solían [...] A propuesta suya y tras deliberación del pueblo, al otro día le presentaron diez o doce principales ancianos, para que con ellos tratara y que le darían razón de todo lo que preguntase. Por su parte estaban allí también hasta cuatro latinos, a los cuales pocos años antes había enseñado la gramática en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco.

La segunda etapa fue en Tlatelolco. [...] Ahí le señalaron hasta ocho o diez principales, «con los cuales y con cuatro o cinco colegiales, se enmendó, declaró y añadió todo lo que de Tetepulco truje escrito» [...] Fue trasladado a San Francisco de Granada, acaso por el 1565. «Por espacio de tres años pasé y repasé a mis solas estas mis escrituras y las torné a enmendar y las dividí por libros, en doce libros y cada libro por capítulos»

<sup>11</sup> Voz «Fray Bernardino de Sahagún». Recuperado el 20 de abril de 2021 en <https://www.biografiasyvidas.com/biografia/s/sahagun.htm>.

Los títulos de los doce libros son:

Libro I: De los dioses que adoraban los naturales.

Libro II: Del calendario: fiestas y ceremonias, sacrificios y solemnidades

Libro III: Del principio que tuvieron los dioses.

Libro IV: De la astrología o arte de adivinar.

Libro V: De los agüeros y pronósticos.

Libro VI: De la retórica, filosofía moral y teología de la gente mexicana.

Libro VII: De la astrología natural que lograron los naturales.

Libro VIII: De los reyes y señores: elecciones y gobierno.

Libro IX: De los mercaderes de oro, piedras preciosas y plumas

Libro X: De los vicios y virtudes de esta gente.

Libro XI: De las propiedades de los animales, aves, peces, árboles, hierbas, flores, metales y piedras y de los colores.

Libro XII: De la conquista de México (desde la perspectiva de los indígenas).

La obra de Sahagún además de seguir los cánones exigidos a los documentos científicos actuales tanto en sus fuentes como en su estructura se distingue por su valor historiográfico, etnográfico, arqueológico y lingüístico, que contribuye a conocer el pensamiento náhuatl, sus creencias y costumbres, así como a precisar el sentido de sus vocablos. Todo esto abona a la primera faceta de la inculturación en la que el evangelizador busca conocer lo que caracteriza a la cultura del otro, para comunicarse con sus destinatarios a partir de sus propias concepciones y lenguaje.

Queda por verificar si los destinatarios acogieron el mensaje cristiano y lo incorporaron a su vida y a sus costumbres, no por imposición sino por asimilación. Podemos suponer que esta asimilación se dio de manera más eficaz en unas personas que en otras, tanto por sus disposiciones personales como por los comunicadores del mensaje. La falta de coherencia de vida de los conquistadores de seguro afectó a este proceso de recepción, así como la conducta y estilo de vida de los evangelizadores.

LA EVANGELIZACIÓN, COMO RAZÓN DE SER DE LA CONQUISTA.  
LAS LEYES INDIAS

Para los conquistadores la evangelización fue de suma importancia, pues por ella se justificaba la conquista. De hecho, el Papa Alejandro VI en 1493, mediante la Bula *Inter coetera* otorgó a los Reyes Católicos el dominio sobre las tierras que fueran descubiertas, con el objeto de convertir a sus habitantes a la fe cristiana.

La reina Isabel de Castilla, quien auspició los viajes de Colón, anotó en su testamento de noviembre de 1504 que su intención fue desde el principio convertir a los indígenas, a quienes consideraba súbditos de la Corona. Esto influyó posteriormente en la promulgación de las Leyes de Indias, que recogieron además las reflexiones del dominico Francisco de Vitoria. Fue éste un teólogo español que profundizó en la legitimación de la conquista española en el nuevo mundo. A partir del hecho de que los naturales tenían su propia organización social y política, afirma que tienen derecho a conservar sus tierras y a gobernarse a sí mismos. Rechaza la idea de que los españoles fueran superiores a los indios y afirma que la conquista se justifica por el derecho a predicarles el Evangelio y que estos se convirtieran por su propia voluntad, no por la fuerza. En su obra *Relectio de Indis*, aboga por los derechos de los indios y denuncia los abusos de los conquistadores<sup>1</sup>.

Este espíritu de respeto hacia los nativos de las regiones recién conquistadas también alcanzó a Carlos V hacia 1543, que, como afirma Leticia Mayer (2015, p. 66), en su *Instrucción para los nuevos descubrimientos* ordena: «Habéis de trabajar con las dichas gentes por las mejores vías y maneras lícitas y convenientes, que pudieran de traerlos a ellos y a sus pueblos a nuestra amistad y obediencia [...] guardándoles sus privilegios, preeminencias, señoríos, libertades, leyes y costumbres».

En el mismo año de 1543, en Valladolid, el rey firmó las *Leyes y Ordenanzas para la gobernación de las Indias y el buen trato y conservación de los nativos*, promulgadas en 1544.

En 1573 Felipe II a través de sus ordenanzas, también se manifestó en favor de relacionarse con los indios de la mejor manera posible y afirmó que «se les comiencen a persuadir quieran entender las cosas de nuestra santa fe católica y se les comience a enseñar con mucha prudencia y

<sup>1</sup> Simposio Internacional. Valladolid, 2018. Recuperado el 20 de abril de 2021 en: <https://www.aceprensa.com/resenas-libros/isabel-la-catolica-y-la-evangelizacion-de-america/>.

discreción [...] usando de los medios más suaves para los aficionar a que las quieran depender: para lo cual no comenzarán reprendiéndoles sus vicios, ni idolatrías, ni quitándoles las mujeres, ni sus ídolos, porque no se escandalicen ni tomen enemistad con la doctrina cristiana» (cit. por Zavala, 2006. p. 62).

Pero estos mandatos de los reyes no tuvieron el efecto deseado en la vida práctica. Es proverbial la frase: «se acata, pero no se cumple». De ello dan testimonio desde el Discurso de Fray Antonio de Montesinos en 1511, en el que denuncia los malos tratos que recibían los indígenas en Santo Domingo hasta los discursos apasionados del obispo de Chiapas, Fray Bartolomé de las Casas, a favor de los aborígenes. En una nueva junta convocada en Valladolid en 1550 Juan Ginés de Sepúlveda cronista del emperador, asume la defensa de los conquistadores y sostiene la teoría de la servidumbre natural de los indios por su baja condición mental y sus costumbres bárbaras. Frente a la prolongada controversia, la Corona buscó conciliar la práctica con el derecho natural. Se aceptó la condición de seres libres de los indios insistiéndose en que el primer objetivo de la presencia de España en las Indias era la evangelización que debía lograrse por la persuasión y no por la fuerza de las armas (Grenni, 2023).

La recopilación de las Leyes de Indias fue el resultado de casi doscientos años de gobierno en América. Esta obra legislativa, de avanzada para su época, consta de nueve libros en los que se proclamaron los derechos de los naturales, se afirmó la igualdad jurídica de las distintas etnias y la misión tutelar de los españoles. Como afirma Héctor Grenni: «Los indios fueron considerados para el derecho indiano, personas con derechos, en condiciones de igualdad con los españoles de la península» (Grenni, 2023, p. 16).

El contenido de las Leyes de Indias hacía gran énfasis en el tema de la evangelización. Establecían la educación de los naturales en la doctrina católica, que asistieran a misa los domingos y participaran en la celebración de las festividades. Se declaraba de manera expresa, el retiro de sus ídolos y la prohibición de todo sacrificio humano.

En cuanto al matrimonio, se protegía la libertad de los indígenas para casarse con quién quisieran, las mujeres indígenas podrían hacerlo con españoles y siempre que tuvieran edad para ello. Se prohibió expresamente a los naturales vender a sus hijas a quien quisiera casarse con ellas.

En el libro cuarto, se advierte un trato desigualitario, ya que, en la provisión de oficios se prefería a los conquistadores, y los maestros de hacer armas tenían prohibido de enseñar su oficio a los indígenas. Por otra parte, se señalaba el buen trato que siempre se debía dar a los integrantes de las comunidades indígenas y existieron por ley protectores, que debían brindarles amparo y defender a los naturales. Se dispuso también no hacer guerras con ellos, no generarles daño y respetar sus bienes. La insistencia en el texto de que los indios sean bien tratados y que no se les haga injusticia revela la intención de la Corona en este aspecto.

En esta legislación se reguló especialmente la figura de los encomenderos. Quedaba claro que no eran propietarios de los indígenas, debían proporcionarles un buen trato e instruirlos en la fe cristiana. Se normaba el derecho a la retribución por las jornadas laborales que realizaban los indígenas y aunque debían pagar un tributo, se prohibía a los indígenas que dieran en pago a sus hijas.

En materia de libertad y propiedad privada, se estableció «podían poseer tierras, tributar, decidir en cuestiones comunales, conquistar, ejercer cargos públicos, etc.» (Grenni, 2023, p. 12).

Las leyes nuevas de 1542, n. 21 reafirmaban: «ordenamos y mandamos, que de ahora adelante, ni por causa de guerra ni otra alguna, aunque sea so título de revelión, ni por rescate ni de otra manera, no se pueda hazer esclavo indio alguno y queremos sean tratados como vasallos nuestros de la Corona de Castilla, pues lo son» (citado por Grenni, s. a. p. 11).

#### DON VASCO DE QUIROGA: LOS PUEBLOS HOSPITALES Y EL COLEGIO DE SAN NICOLÁS

Mucho antes de este momento, hubo quienes atendieron con solici-tud a los indígenas y buscaron su integración a la sociedad novohispana. Mención especial merece don Vasco de Quiroga (1470-1565), mejor conocido como Tata Vasco, quien aun siendo laico fue nombrado primer obispo de Michoacán. Pablo Arce Gargollo (2015, p. 75) considera al obispo Quiroga como «un ejemplo de la transmisión e inculturación de la fe en el nuevo mundo» y añade:

Tenía don Vasco un sentido muy práctico. Buscaba el medio adecuado para proporcionar a los naturales una formación doctrinal muy cuidada, que fuera algo más que aprender unas sentencias de memoria. Estaba con-

vencido que la Doctrina de la Fe que escuchaban por vez primera los indígenas, debía llevarlos a practicar esas verdades en su vida diaria y en sus circunstancias (2015, p. 75).

Vasco de Quiroga había nacido en 1470, en Madrigal de las Altas Torres, provincia de Ávila. Él nunca perteneció a una orden religiosa, fue un laico, abogado de profesión, nombrado como oidor (miembro de la segunda audiencia) en 1530, era una persona cristiana como cualquier otra en esos tiempos, que bajo esa condición fue nombrado obispo de Michoacán en 1536.

Arce Gargollo (2015, p. 19) comenta que «como obispo, fue notable por su intenso y organizado trabajo pastoral, lleno de celo por las almas, cuyos efectos son palpables hasta el día de hoy». Falleció el miércoles 14 de marzo de 1565, agotado y cansado de años, luego de una vida ejemplar de intenso trabajo.

Su primer biógrafo fue Cristobal Cabrera, quien vivió con Tata Vasco por más de diez años, y pudo dar testimonio de lo impresionados que estaban con él los indígenas:

Quando aquellos innumerables indios —ya instruidos en la fe y bautizados— volvían a sus casas y daban a conocer a otros indígenas infieles la bondad y nobleza, la compasión y generosidad del Obispo, la fama de este celeberrimo varón cundía por todas partes llegando hasta regiones y fracciones distantes, y de tal modo se divulgaba de boca en boca, que muchos indios, humanos y bárbaros, a los que ningún ejército había podido dominar, sujetar o vencer, tan sólo por la fama de este santo Obispo, espontánea y libremente acudían y se acercaban a él, dando grandes muestras de regocíjo. Yo mismo fui testigo de cómo estas multitudes de nativos venían a buscarle<sup>2</sup>.

Por otra parte comenta Joseph Benedict Warren (2005, p. 23) que para la evangelización de los tarascos en Michoacán Don Vasco creó dos tipos de instituciones: hospitales y colegios:

En la mente de Quiroga estas dos formas de beneficencia cristiana estaban estrechamente unidas en finalidad y modo de operación. Con los hospitales no aspiraba solamente a curar a los enfermos, sino también a instruir a los ignorantes, propósito este último expresamente afirmado en la apología que de dichas instituciones hace en su juicio de residencia: doc-

<sup>2</sup> Citado por Arce Gargollo, 2015, p. 21: Cristóbal Cabrera, *De solicitanda indidelium conversione*.

trinar los ignorantes. La importancia que concedía al aspecto educativo de los mismos la revela en las Ordenanzas elaboradas para los de Santa Fe: «en la cual agricultura, como dicho es, también a los niños que se criaren en el hospital, juntamente con las letras del ABC, y con la doctrina cristiana y moral de buenas costumbres y prudencia, que les ha de enseñar, y enseña con gran diligencia, cuidado y fidelidad [...] y conviene se haga, que es y ha de ser conforme a la calidad y necesidades y capacidad, conservándoles siempre lo bueno que tengan y no destruyéndoselo, ni troncándoselo por lo que no les cuadra ni conviene».

Las construcciones indicadas por Vasco de Quiroga se basaron en el influjo de la *Utopía* de Santo Tomás Moro y albergarían a la familia extensa integrada por parientes de línea paterna, según comenta Warren (2005, p. 27):

La descripción material que se hace de estas casas familias —«con un patio pequeño, y alrededor de casas pequeñas, y no más de una puerta por donde saliesen y entrasen, a manera de corrales»— es la única que poseemos al respecto. La distribución interna de los hogares, diez en una de las casas, y alrededor de quince en la otra, concuerda con lo prescrito en las Ordenanzas redactadas por Quiroga para los pueblos de Santa Fe, en las que dispuso que cada familia estuviese integrada por ocho, diez o doce matrimonios.

El radio de acción de los pueblos-hospitales se prolongaba más allá de sus estrictos límites geográficos, pues como anota Warren (2005, p. 30):

Los indígenas que formaran el núcleo de habitantes, con residencia permanente en el poblado, instruían a los que acudieran a él desde las montañas o llanuras vecinas. Estos últimos, una vez instruidos tras la suficiente permanencia en los pueblos, regresarían a su lugar de procedencia para, a su vez, influir beneficiosamente sobre los demás.

Don Vasco también instauró el Colegio de San Nicolás que fue el primero en considerarse como de estudios de alto nivel y Warren comenta al respecto (2005, p. 42):

La primera descripción que poseemos acerca de él la proporciona la real cédula de 1543 en estos términos: «un colegio donde los hijos de los españoles legítimos y mestizos, y algunos indios, por ser lenguas, para que puedan mejor aprovechar con ellos, depren dan gramática y juntamente con ella los indios hablar nuestra lengua castellana, cosa muy útil y necesaria»

Este empeño de Tata Vasco dio frutos patentes en la incorporación de los indígenas a la cultura occidental y en la incorporación de las tradiciones cristianas a su mundo indígena, En cuánto a la cultura lo podemos constatar en la especialización de cada una de las poblaciones de Michoacán en diversas artesanías: las guitarras de Paracho, el cobre martillado de Santa Clara del cobre, la madera tallada de Zitácuaro, las piñas y cerámica de Patamban. En cuanto a las tradiciones se distingue la danza de los viejitos, la celebración del día de muertos en Pátzcuaro, la Epifanía o día de Reyes y el día de la Candelaria o la Semana Santa. Es también característica la gastronomía michoacana: como las carnitas, las corundas, los uchepos, el guacamole y los dulces típicos como la cajeta de leche de cabra, el ate y la capirotada, frutos del mestizaje de ambas culturas.

#### NO CONFUNDIR LA INCULTURACIÓN CON EL SINCRETISMO

Mientras los indígenas se adaptaban a la nueva vida occidental, los españoles adoptaban vocablos, costumbres culinarias y se incorporaban a los espacios arquitectónicos motivos indígenas, como frutos o flores de la tierra y a las celebraciones símbolos y rituales indígenas. En concreto podríamos afirmar que se dieron casos de sincretismo en ambos sentidos.

El vocablo *sincretismo*, de origen griego, tuvo su origen en la isla de Creta, donde los cretenses, divididos entre sí, se aliaban temporalmente para luchar contra un enemigo externo. Esta unión ocasional y forzada no tenía raíces profundas. En teología pastoral se considera sincretismo a la yuxtaposición entre el cristianismo con otra religión o cultura.

Suele darse este sincretismo al inicio del proceso de evangelización, en el que conviven elementos cristianos con otros paganos aún no purificados, pero puede también encontrarse al final del proceso, cuando se considera haber logrado una buena síntesis entre el Evangelio y la cultura indígena, pero en realidad no es así.

Algunos ejemplos de sincretismo los refiere Leticia Mayer, en su obra *Rutas de incertidumbre*:

Para los mexicas, la cruz fue fácil de aceptar, incluso cuando Cortés logró colocarla, con permiso de Moctezuma, en lo alto del templo mayor. Para los nativos ésta fue símbolo de las cuatro direcciones del universo y atributos de los dioses del viento y de la lluvia. Por su parte la crucifixión como tal fue aceptada por los indios, pero con una preocupación exagerada por los detalles del sacrificio, al grado de hacer necesario cambiar la imagen del cuerpo de Cristo por símbolos de la pasión (Mayer, 2015, p. 71).

Mención especial merece el teatro misionero, que fue instrumento de evangelización por excelencia sobre todo para los franciscanos, en el que sin embargo se pudo dar lugar al sincretismo, de acuerdo a la interpretación de Mayer:

Desde épocas muy tempranas hubo artesanos y pintores indígenas que montaban teatros para escenificar obras masivas con decoraciones, pinturas, música, danzas y efectos especiales que seguramente impactaban en la memoria de los observadores (2015, p. 72).

Cada día se ritualizaba más la vida cotidiana en Tenochtitlan. En las fiestas cristianas se involucraban los indígenas con sus propias tradiciones [...] hubo una serie de adaptaciones de rituales y lugares prehispánicos a la nueva fe cristiana; baste mencionar los más conocidos: Tepeyac, Chalma, Cholula, etcétera (2015, p. 76).

Algunos dioses se relacionaron con advocaciones de santos pues, como afirma Mayer:

A estos se les veía como padres de su pueblo [...] Además, debemos señalar que la devoción a los santos no fue recibida por los indios como una intermediación entre Dios y los hombres, sino como un panteón de deidades antropomórficas (2015, p. 76).

Al respecto afirmaba Fray Diego Durán que «fingiendo estos celebrar las fiestas de nuestro Dios y de los santos, entremetan y mezclen y celebren las de sus ídolos»<sup>3</sup>.

Por su parte los españoles fueron aceptando símbolos prehispánicos. Por ejemplo,

en 1535 se colocó en el atrio de la Iglesia de San Francisco una piedra en la que se representaba el águila azteca [...] en 1556 Alonso de Montúfar —arzobispo de México— colocó los nopales, representativos de Tenochtitlan, bajo el símbolo de sus armas [...]. También fue Montúfar quién, aparentemente, toleró de manera temprana devociones poco ortodoxas como la de la Virgen de Guadalupe (Mayer, 2015, p. 80).

<sup>3</sup> Citado por Mayer, 2015, p. 77. Ver Durán, *Historia de las Indias de la nueva España e islas de la tierra firme*, p. 17.

## LAS APARICIONES DE LA VIRGEN DE GUADALUPE, MODELO PERFECTO DE INCULTURACIÓN

Precisamente, la devoción a la Virgen de Guadalupe, a la que se opusieron varios religiosos, entre ellos Bernardino de Sahagún, por considerarla peligrosa para la fe, lejos de ser una idolatría, responde de manera perfecta a la inculturación, ya que el pueblo por evangelizar acoge en su corazón y hace suya la Buena Nueva de Jesucristo a la que expresa con su propio lenguaje y mediante sus cantos, tradiciones, usos y costumbres que manifiestan su religiosidad. La nueva cultura ha sido fecundada por las semillas del Verbo presentes en el pensamiento y arte de la cultura original.

El 12 de diciembre de 1531, fecha de la última aparición de la Virgen de Guadalupe, en la que quedó impresa su imagen en el ayate del indio Juan Diego y presentada al primer arzobispo de México Fray Juan de Zumárraga, era una fecha clave para los mexicas, que conmemoraban por esos días hechos importantes de la historia náhuatl, como la salida de Aztlán del pueblo azteca y la fundación de Tenochtitlán.

Las apariciones de la Virgen de Guadalupe tuvieron lugar «entre cantos y flores» que hacen referencia a la poesía y a la verdad, pues como dice el historiador José Luis Guerrero:

En la cultura azteca *In Xóchitl in Cuícatl*, Flores y Cantos, es un difrasismo que expresa el concepto de verdad, de verdadero, que viene siendo «lo que tiene raíz», «lo que está sólidamente fundado»<sup>4</sup>.

El relato del *Nican Mopohua*, atribuido a Antonio Valeriano es, ante todo «flor y canto», que de acuerdo a Miguel León Portilla (2000, p. 56) son «símbolos que, como el poema de inspiración prehispánica, entretienen “la antigua sabiduría”, in *huehue tlamatiliztli*, con el mensaje evangélico que los frailes daban a conocer a los indios»:

Y al llegar cerca de un cerrito llamado Tepeyac ya amanecía. Oyó cantar sobre el cerrito como el canto de muchos pájaros finos; al cesar sus voces, como que les respondía el cerro, sobremanera suaves y deleitosos, sus cantos sobrepujaban el del cóyotl y del tzinítzcan y al de otros pájaros finos (Valeriano, 1998, pp. 7-8).

<sup>4</sup> Citado por García González, 2014, p. 212. Ver Guerrero Rosado, 1980, p. 35.

Juan Diego, protagonista del relato, es el mensajero elegido por la señora para llevar su mensaje al obispo, el cual requiere al indio que le pida a ella una señal. Y la señal que le da la señora son rosas de Castilla que ha recogido el indio en su tilma y después de ser tocadas por ella las presenta al obispo. Para los pobladores de Mesoamérica, los mensajes han de llevarse acompañados de flores y así la Virgen se inserta en sus tradiciones y sensibilidad empleando su propio lenguaje. Hay, pues, una clara voluntad de la señora del cielo para inculturar la fe en el nuevo pueblo mestizo que estaba naciendo.

Juan Diego, el mensajero elegido por la Virgen, era un macehual, un campesino humilde, nacido en Cuautitlán, que hacía poco había recibido el bautismo en la fe católica. La Virgen se le aparece en el cerrito del Tepeyac, al norte de la gran capital del imperio azteca, Tenochtitlán, y de la nueva ciudad que comenzaba a edificarse junto al lago de Texcoco:

Ella le dice que es la madre del Dador de la vida, *Ipalnemohuani*, Dueño del cerca y del junto, *Tloque Nahuaque*. En seguida le encarga obtenga del obispo de México, Fray Juan de Zumárraga, se le edifique un templo en el llano, al pie del cerro. El indio se sorprende hondamente. Piensa que tal vez se halla en la Tierra florida, *Xochitlalpan*, en la Tierra de nuestro sustento, *Tonacatlalpan*, de la que hablaban los ancianos. Luego acude al obispo en dos ocasiones, pero no logra persuadirlo de la misión que le ha confiado la que ya sabe es la Virgen María. Lo más que obtiene del obispo es la petición de que esa señora, para él no conocida, le haga llegar alguna señal que pueda convencerlo. La señal serán las flores preciosas que la Virgen le ordena corte en la cumbre del Tepeyac, donde sólo se daban abrojos, nopales y mezquites. Juan Diego las recoge y las coloca en el hueco de su tilma o capa y las lleva ante la presencia del obispo. Extiende entonces su tilma y contempla cómo las flores se esparcen. El relato concluye diciendo que en ese momento quedó pintada en la tilma del indio la imagen de la Virgen ante los ojos asombrados del obispo y de cuantos estaban con él (León Portilla, 2000, pp. 19-20).

En la colina del Tepeyac había un templo donde se rendía culto a *Tōnantzin*, literalmente «Nuestra venerable Madre». La noble Señora que se aparece a Juan Diego asume la función materna de la diosa azteca y afirma en su diálogo con el indio que ella es «la Madre del verdadero Dios por quien se vive» (Valeriano, 1998. p. 26). El pueblo no tendrá que cambiar nombre, podrá seguir llamándola *Tōnantzin*, pero con un contenido nuevo, pues se dirige a *Tōnantzin Guadalupe*, nuestra venerada Madre de Guadalupe, Madre del Verdadero Dios por quien se vive.

La finalidad de Santa María de Guadalupe era pedirle al obispo, a través de su mensajero Juan Diego, que le construyera un templo, «una casita sagrada» para mostrar en él su amor materno a cuantos viven en estas tierras: en México, en Mesoamérica, en todo el nuevo continente y a cuantos acudan a ella en busca de ayuda, y para mostrar en esa casita a su hijo Jesucristo: «En esta santa casa Lo mostraré [a Él, a Jesucristo], Lo ensalzaré al ponerlo de manifiesto, Lo daré a las gentes en todo mi amor personal, en mi mirada compasiva, en mi auxilio, en mi salvación, porque yo en verdad soy vuestra Madre compasiva» (Valeriano, 1998, p. 27). Es, pues, su intención hacer irradiar en la «casita santa» su maternidad divina intercediendo ante su Hijo, el Salvador de todos.

La narración de las apariciones se atribuye al indio Antonio Valeriano en la crónica escrita en náhuatl conocida como *Nican Mopohua*, ‘Aquí se narra’. Sobre él comenta Miguel León Portilla (2000, p. 34):

Respecto a la persona de Antonio Valeriano existe amplia documentación. Consta que nació en Azcapotzalco entre 1511 y 1526, pues ingresó entre los primeros estudiantes, hacia 1536, en el recién fundado Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco [...] tuvo como maestros a los franciscanos Andrés de Olmedo y Bernardino de Sahagún.

En apoyo a que fuera Valeriano el que lo compuso, comenta León Portilla (2000, p. 34):

este relato solo pudo ser escrito por un conocedor de un buen número de textos de la antigua tradición indígena y así mismo de la estilística inconfundible del náhuatl clásico. En el *Nican Mopohua* aflora el rico universo de sus metáforas, muy frecuentes en esta lengua, sus difrasismos o palabras yuxtapuestas de las que brota una particular significación, así como sus expresiones paralelas que iluminan desde doble perspectiva lo que quiere decir. Conocedor de todo esto fue Antonio Valeriano al que Sahagún calificó «el principal y más sabio» de entre sus antiguos estudiantes.

La imagen de Santa María de Guadalupe es un retrato de la Virgen María, tal como se presentó en vida, que aparece impresa en el ayate del indio Juan Diego cuando éste lo despliega para mostrar al obispo las rosas de castilla que traía como señal de parte de la señora del cielo. La imagen está impresa en el ayate o tilma hecha de material vegetal, que normalmente se pulveriza en unos veinte años. En cambio, la tilma de Juan Diego, sin ningún aparejo ni tratamiento, lleva ya cuatrocientos

noventa años hasta la fecha de 2021. La duración de la tilma es ya, en sí, un primer mensaje.

Este retrato es además un códice a la manera indígena, una síntesis en sus colores, en el sol que la viste, las estrellas del manto, las flores de la túnica, la luna negra sobre la que baila, el angelito que la presenta etc., que refiere al mundo religioso, cosmogónico, antropológico y cultural de los pueblos indígenas americanos y les da a su vez, al asumirlos en sí, su justa significación religiosa: Ella es la Madre del Único Dios verdadero que ha creado el cosmos con todos sus elementos y al hombre como centro de este cosmos; más aún, ella es la Madre del Dios encarnado, hecho hombre, que es el verdadero Señor y Rey de todo lo creado (García González, 2014).

Puede haber diversas lecturas iconográficas de la Virgen de Guadalupe: para los europeos se trata claramente de la mujer descrita en el capítulo 12 del Apocalipsis: «En el cielo apareció una señal, una mujer vestida de sol, con la luna debajo de sus pies y una corona de doce estrellas sobre su cabeza» (*Apocalipsis*, XIII, 1). Los indígenas la leían como un amoxtli o códice que respondía a sus tradiciones religiosas y se identificaba con cada uno de ellos como reina y madre del verdadero Dios por quien se vive.

En 2002, en la Basílica de Guadalupe, fue canonizado Juan Diego Cuauhtlatotzin, por el papa Juan Pablo II. En esta ocasión, el sumo pontífice afirmó:

El acontecimiento guadalupano, como ha señalado el episcopado mexicano, significó el comienzo de la evangelización con una vitalidad que rebasó toda expectativa. El mensaje de Cristo a través de su Madre tomó los elementos centrales de la cultura indígena, los purificó y les dio el definitivo sentido de salvación. Así pues, Guadalupe y Juan Diego tienen un hondo sentido eclesial y misionero y son un modelo de evangelización perfectamente incultrada.

Así pues, en la imagen de Guadalupe y en todo el hecho histórico guadalupano se funden la cultura indígena y la cultura cristiana, por lo que la consideramos un modelo de incultración perfecta.

## CONCLUSIONES

En el presente trabajo hemos cuestionado el proceso de incultración del evangelio que siguieron los primeros misioneros que llegaron a la Nueva España.

La inculturación es un proceso por el que los evangelizadores toman las «semillas del Verbo» presentes en todas las culturas y llevan a los destinatarios del mensaje cristiano a comprender y experimentar el amor de Jesucristo. La inculturación está al servicio de la evangelización, para no caer en un sincretismo que afecte a la integridad de la fe cristiana.

Para evaluar el proceso de inculturación, hemos partido de la situación sociopolítica y religiosa de los indígenas, tal como fue percibida por los primeros misioneros, entre ellos hubo algunos que vieron incompatible la cosmovisión indígena con la fe cristiana, en especial por los sacrificios humanos y se propusieron erradicarla y sustituirla por la propuesta católica. Muchos de ellos, sin embargo, buscaron comprender la cultura y cosmovisión indígena para a partir de ello mostrar el Evangelio. El esfuerzo de estos misioneros es la primera fase de la inculturación.

Entre los evangelizadores que pusieron todos los medios a su alcance para conocer el universo indígena, antes de proceder a la evangelización e integración de los pueblos originarios a la cultura occidental, destaca Fray Bernardino de Sahagún, fraile franciscano que aprendió la lengua náhuatl para comunicarse con los naturales y profundizar en el estudio de sus códigos pictográficos. Reunió a sabios informantes y estudiantes nativos que conocían además del náhuatl, el latín y el castellano, para investigar sus mitos, creencias y fiestas y así tratar de comprender las razones de sus costumbres y tradiciones. Se le considera el primer etnólogo latinoamericano. Queda por verificar si los destinatarios acogieron el mensaje cristiano y lo incorporaron a su vida y a sus costumbres, no por imposición sino por asimilación. Podemos suponer que esta asimilación se dio de manera más eficaz en unas personas que en otras, tanto por sus disposiciones personales como por los comunicadores del mensaje. La falta de coherencia de vida de los conquistadores de seguro afectó a este proceso de recepción, así como la conducta y estilo de vida de los evangelizadores.

Otro personaje que se distingue por su apertura a la inculturación del Evangelio fue Vasco de Quiroga, abogado que llegó a la Nueva España como oidor de la segunda audiencia y fue ordenado obispo de Michoacán, diócesis en la que aplicó los principios para una sociedad ideal propuesta por el humanista inglés Tomás Moro en su obra *Utopía*. Fundó pueblos hospitales como Santa Fe de la Laguna, que persiste en la actualidad junto al lago de Pátzcuaro y el colegio de San Nicolás, semilla de lo que ahora es la Universidad de San Nicolás de Hidalgo, en

la ciudad de Morelia. Fue un gran educador y promotor de los indios, a los que enseñó diversas técnicas artesanales que son características de los diversos pueblos de esa zona. Podemos concluir que este personaje consiguió además que la evangelización fuera acogida en el corazón de los destinatarios que la han incorporado a sus usos y costumbres y la expresan en su propio lenguaje. El impacto conseguido por la evangelización en Michoacán contrasta con el de otras zonas del país que estuvieron más dispersas por su situación geográfica, como los huicholes o wixaricas y muchas otras etnias del norte y sureste de México en las que se llegó más bien a un sincretismo.

Las apariciones de la Virgen de Guadalupe y en concreto la impresión de su imagen en la tilma del indio. Se considera un modelo de inculturación perfecta. Todo es importante en el hecho guadalupano: desde la fecha de las apariciones, la elección de Juan Diego —un indio sencillo y humilde— como mensajero, la poesía del relato en el que la señal se da entre «flores y cantos», el lugar de las apariciones donde se daba culto a *Tonantzin*, la imagen: retrato de la Virgen en el ayate del indio que funciona como código y sintetiza la cultura náhuatl y el mensaje cristiano. La Virgen respondió a las inquietudes de los indios que veían desaparecer el mundo heredado de sus ancestros y la confianza en sus dioses y con la impresión de la imagen retrato de Santa María de Guadalupe en la tilma de Juan Diego, comprendieron a través de la lectura e interpretación de los *tlatimime* que ella es la madre del verdadero Dios por quién se vive. Durante todo el año y en especial el 12 de diciembre, aniversario de su última aparición, acuden a la Villa, al pie del cerro del Tepeyac, miles de peregrinos de diversos lugares a venerarla y solicitar su intercesión. En pocas palabras, podríamos aseverar que la evangelización no hubiera sido posible, aun con la fe y el tesón de los evangelizadores, si no se hubiera presentado la Virgen María de Guadalupe y dejado su imagen plasmada en el ayate del indio Juan Diego.

#### BIBLIOGRAFÍA

- ARCE GARGOLLO, Pablo, *La vida santa de Vasco de Quiroga: su proceso de canonización*, México, Asociación Mexicana de Promoción y Cultura Social, 2015.
- Comisión Teológica Internacional, «La fe y la inculturación», 1987. Recuperado el 19 de abril de 2021 en: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_1988\\_fede-inculturazione\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1988_fede-inculturazione_sp.html).

- CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constitución Pastoral Gaudium et Spes. Sobre la iglesia en el mundo actual*, 1965. Recuperado el 19 de abril de 2021 en: [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_sp.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html).
- CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Decreto Ad gentes. Sobre la actividad misionera de la Iglesia*, 1965. Recuperado el 19 de abril de 2021 en: [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decreet\\_19651207\\_ad-gentes\\_sp.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decreet_19651207_ad-gentes_sp.html).
- DURÁN, Diego, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de la tierra firme*, tomos I y II, México, Porrúa, 2006.
- Fray Bernardino de Sahagún. Recuperado el 20 de abril de 2021 en: <https://www.biografiasyvidas.com/biografia/s/sahagun.htm>.
- GARCÍA GONZÁLEZ, Javier, «Guadalupe, modelo perfecto de inculturación», *Perseitas*, 2, 2014, pp. 204-232. Recuperado el 22 de abril de 2021, en: <https://www.redalyc.org/pdf/4989/498951553005.pdf>.
- GRENNI, Héctor, «Las Leyes de Indias: un intento por considerar a los indígenas como personas con derechos», *Teoría y Praxis*, 4, 2023, pp. 103-122. <https://doi.org/10.5377/typ.v1i4.15460>.
- GUERRERO ROSADO, José Luis, *Flor y canto del nacimiento de México*, México, Porrúa, 1980.
- JUAN PABLO II, *Carta encíclica Slavorum Apostoli. Sobre la obra evangelizadora de los santos Cirilo y Metodio*, 1985. Recuperado el 17 de abril de 2021 en: [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_19850602\\_slavorum-apostoli.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_19850602_slavorum-apostoli.html).
- JUAN PABLO II, *Carta encíclica Redemptoris missio. Sobre la permanente validez del mandato misionero*, 1990. Recuperado el 20 de abril de 2021 en: [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_07121990\\_redemptoris-missio.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html).
- JUAN PABLO II, *Mensaje a los indígenas del Continente americano*, 18-X-1992. Viaje apostólico a Santo Domingo. Recuperado el 17 de abril de 2021 en: [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/pont\\_messages/1992/documents/hf\\_jp-ii\\_mes\\_19921012\\_indigeni-america.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/pont_messages/1992/documents/hf_jp-ii_mes_19921012_indigeni-america.html).
- JUAN PABLO II, *Carta apostólica Novo milenio ineunte. Al concluir el gran jubileo del año 2000*, 2001. Recuperado el 22 de abril de 2021 en: [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost\\_letters/2001/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_20010106\\_novo-millennio-ineunte.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_letters/2001/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte.html).
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, *Tonanzin Guadalupe: pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el Nican Mopohua*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- MARTÍNEZ FERRER, Luis, «Cultura e inculturación. Apuntes sobre el magisterio pontificio y el pensamiento de Víctor Andrés Belaunde», *Mercurio Peruano*,

- 529, pp. 9-19. Recuperado el 17 de abril de 2021 en: file:///C:/Users/Beatriz%20Orozco/Downloads/Dialnet-CulturaElInculturacionApuntes-SobreElMagisterioPonti-5613017%20(2).pdf.
- MAYER CELIS, Leticia, *Rutas de incertidumbre*, México, Fondo de Cultura Económica, 2015.
- MONJARAZ RUIZ, Jesús, «La Triple Alianza», *Arqueología Mexicana*, 15, 1995, pp. 20-25.
- PABLO VI, *Exhortación apostólica postsinodal Evangelii nuntiandi*, 1975. Recuperado el 20 de abril de 2021 en: [https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/apost\\_exhortations/documents/hf\\_p-vi\\_exh\\_19751208\\_evangelii-nuntiandi.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html).
- RICARD, Robert, *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- SAHAGÚN, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 2019.
- VALERIANO, Antonio, *Nican Mopohua*, trad. Rojas, Mario, México, Ed. Fundación La Peregrinación, 1998.
- WARREN, Joseph Benedict, *Estudios sobre el Michoacán colonial*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2005.
- ZAVALA, Silvio, *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*, México, Porrúa, 2006.



## Estudios Indianos, 28

El 13 de agosto del 2021 se cumplieron 500 años de la caída de la ciudad de Tenochtitlán, capital del imperio mexica, hecho trascendental para la historia, no solo de México, sino también universal. Considerando la importancia de repensar esta serie de acontecimientos a trasluz del tiempo, se presentan en este volumen diferentes perspectivas y temáticas que nos ayudan a comprender el cambio radical vivido en el México del siglo XVI. La reflexión acerca de la Conquista y el inicio de la Época Novohispana sigue siendo un acercamiento histórico necesario para entender la actualidad mexicana y española. Este libro es una invitación a adentrarnos en aspectos de interés general a través de una perspectiva histórica, literaria y filosófica, que, sin duda, será de utilidad para investigadores, profesores y estudiantes que quieran seguir dialogando en el encuentro de dos culturas.

Yadira Munguía, SNI I, es doctora en Literatura Hispanoamericana por la BUAP. Ejerce como profesora-investigadora en la Universidad Panamericana Guadalajara y es profesora por asignatura en el Departamento de Letras de la Universidad de Guadalajara. Maestra en Literatura Mexicana por la BUAP y Maestra en Historia de México por la UdeG. Es autora de la edición crítica de *Enigmas ofrecidos a la Soberana Asamblea de la Casa del Placer de Sor Juana Inés de la Cruz. Estudio, edición y notas*, además de artículos científicos y obra de creación. Actualmente realiza investigación acerca de literatura femenina ibérica y novohispana de los siglos XVI al XVIII.



Universidad de Navarra | GRUPO DE INVESTIGACIÓN SIGLO DE ORO



UNIVERSIDAD DEL PACÍFICO



ESTUDIOS INDIANOS

