a b c d e f g h i k l m n o
p q r 2 ſ s t v u x y z ꝛ ꝓ ꝯ 9.

LIBROS Y LECTORES EN LA NUEVA ESPAÑA

TECNOLÓGICO DE MONTERREY

Libros y Lectores en la Nueva España

COORDINACIÓN Y EDICIÓN
Blanca López de Mariscal
Judith Farré Vidal

TECNOLÓGICO DE MONTERREY

INSTITUTO TECNOLOGICO Y DE ESTUDIOS SUPERIORES DE MONTERREY

RAFAEL RANGEL SOSTMANN
RECTOR DEL SISTEMA

ALBERTO BUSTANI ADEM
RECTOR DE LA ZONA METROPOLITANA DE MONTERREY

LUCRECIA LOZANO GARCÍA
DIRECTORA DE LA DIVISIÓN DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

RICARDO ELIZONDO ELIZONDO
DIRECTOR DE LA BIBLIOTECA CERVANTINA

COORDINACIÓN Y EDICIÓN
Blanca López de Mariscal
Judith Farre Vidal

TEXTOS
Blanca López de Mariscal
Judith Farré Vidal
Claudia Reyes Trigos
José Antonio Cervera Jiménez
Aurelio Collado
Alicia Verónica Sánchez Martínez
Margarita Fernández Larralde
Adrián Herrera Fuentes
Edith Mendoza Bolio
Lourdes V. Barrera Campos
Elizabeth Treviño Salazar

Primera edición, 2005
© Del texto: sus autores
D.R. © De la edición: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey. Eugenio Garza Sada 2501, Col. Tecnológico, Monterrey, N.L. México, 2005.

ISBN 968-891-086-4
Impreso en México, 2005

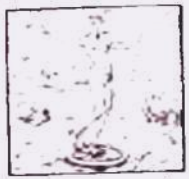
Derechos Reservados: Esta impresión, el diseño y la reproducción de los grabados han sido creados expresamente para uso exclusivo del Tecnológico de Monterrey. Se prohíbe la reproducción total o parcial de este documento por cualquier medio sin previo y expreso consentimiento por escrito del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey.

CONCEPTO GRÁFICO *Ricardo Elizondo Elizondo*
DISEÑO Y MAQUETACIÓN Claudia Garza
CORRECCIÓN Dolore Sáenz
ASISTENTES DE INVESTIGACIÓN
Cátedra Memoria, Literatura y Discurso
Yulalli Rivero, Aurora Tovar y Alejandra Soria

El alfabeto de la portada procede de la *Doctrina Cristiana en Lengua Española Mexicana hecha por los religiosos de la orden de Santo Domingo por encomienda de Fray Juan de Zumárraga*. México, Juan Pablos, 1550; el grabado de la contraportada, del *Confesionario en Lengua Mexicana y Castellana compuesto por el fraile franciscano Fray Juan Bautista*, México, Melchor Ocharte, 1559.

LIBROS Y LECTORES EN LA NUEVA ESPAÑA

TECNOLÓGICO DE MONTERREY



COLECCIÓN
SILVA ÁUREA
II

BLANCA LÓPEZ DE MARISCAL
JUDITH FARRÉ VIDAL
Editoras

Cátedra de investigación
Memoria, literatura y discurso
Departamento de Estudios Humanísticos
División de Humanidades y Ciencias Sociales

ÍNDICE

13 PALABRAS PRELIMINARES

19 LIBROS PARA EL NUEVO MUNDO

21 Imprenta y libros en la Nueva España, ¿un arma para el imperio?
Blanca López de Mariscal

45 La publicación de gramáticas y vocabularios en la Nueva España: Textos fundantes para el conocimiento de las lenguas indígenas
Claudia Reyes Trigos y Lourdes V. Barrera Campos

69 Fiestas, poder y vida cotidiana en la Nueva España. Las relaciones impresas
Judith Farré Vidal

91 Grabado e iconografía en los impresos novohispanos
Margarita Fernández Larralde

111 CENSURA Y TRANSGRESIÓN

113 Noticias desde el Infiernillo: Censura e Imprenta en la Nueva España
Aurelio Collado

135 Lectores subversivos: Fray Bartolomé de Las Casas y Fray Servando Teresa de Mier
Adrián Herrera Fuentes

159 UNA SOCIEDAD QUE LEE

161 Ciencia europea en las colonias españolas de América.
Los libros de matemáticas y astronomía en la Nueva España
José Antonio Cervera Jiménez

185 "Que por un dedo se conoce a un Gigante, y por una uña, un León"
Fragmentos de Vidas en la Nueva España
Edith Mendoza Bolio

207 Tras la memoria de lo cotidiano. Los conventos y el mestizaje culinario
Alicia Verónica Sanchez Martínez

229 Entre "letras, hilar y labrar, que son ejercicios muy honestos". Lecturas femeninas en la Nueva España
Elizabeth Treviño Salazar y Judith Farré Vidal

Theodor de Bry, *Americae*. 13 vols., Francfort, 1590-1634.

Palabras Preliminares

El segundo volumen de la colección *Silva Aurea* surge alrededor de una reflexión desde diversas perspectivas que pretenden indagar en las lecturas y las prácticas de lectura durante la época novohispana. La circulación de lo escrito permitirá que surjan una serie de coyunturas que apuntan hacia un nuevo concepto de cultura. La puesta en marcha de este marco cultural permitirá crear una incipiente infraestructura que, como espacio propicio para la difusión de ideas, será en seguida regulado por los mecanismos de control impuestos desde las órbitas del poder. A pesar de ello, surgirán nuevas prácticas que, gracias a la lectura individual en el espacio íntimo cotidiano, cederán una serie de alternativas al canon oficial.

La colección continúa así con su carácter interdisciplinar, tal como su nombre indica, y se acerca de nuevo a los textos depositados en la Biblioteca Cervantina del Tecnológico bajo un compromiso crítico que favorezca el debate. El proyecto "Silva Áurea. Historia del libro y la lectura", forma parte de la *Cátedra de investigación Memoria, Literatura y Discurso*. Se trata de un proyecto colectivo de investigación de un grupo de profesores que forman parte del Departamento de Estudios Humanísticos del Tecnológico de Monterrey, Campus Monterrey. La "Silva", por oposición a floresta y como término que conceptualmente hacía alusión a un esquema métrico que de forma flexible combinaba heptasílabos y endecasílabos, designaba, además, un tipo de libro que por asuntos, contenido o disposición presentaba un aspecto misceláneo. Dicho carácter misceláneo es el que inspira lacolección en su propósito de ofrecer un panorama crítico amplio, que abarque tanto lo hispano como lo novohispano.

La reconstrucción de las distintas formas de apropiación de los textos se inicia con un artículo en el que Blanca López establece el marco general que vincula los principales poderes, el eclesiástico y el de la corona española, al control de las prensas virreinales. Dichos mecanismos nos permiten hablar de dos formas de conquista, la espiritual y la cultural, como elementos clave para acercarnos a la época. Tras establecer los ejes sobre los que se encuadran los principales intereses que permiten la circulación de lo impreso, Claudia Reyes y Lourdes Barrera se ocupan de la publicación de gramáticas y vocabularios en lenguas indígenas. La necesidad de llevar a cabo la evangelización de los pueblos indígenas por parte de las órdenes religiosas mendicantes motivó uno de los momentos de mayor crecimiento en el conocimiento lingüístico, por lo que la mayoría de los textos que surgieron de las prensas novohispanas eran impresos destinados al conocimiento de las lenguas prehispánicas. Por tanto, los lectores eran los mismos religiosos que, para llevar a cabo su tarea de difusión doctrinal, debían conocer dichas lenguas.

Otra de las formas de conocimiento de la sociedad virreinal es la que se ocupa del tiempo de ocio y, en concreto, de sus rutinas y de sus fiestas extraordinarias. De las relaciones entre teatro, poder y vida cotidiana se ocupa el artículo de Judith Farré, donde queda asentado que las fiestas resultan un eficaz instrumento de propaganda política al servicio de la autoridad establecida. Lo festivo se relaciona, necesariamente, con la imagen y, en esta línea, el artículo de Margarita Fernández se ocupa de lo visual al versar sobre grabados e iconografía en los impresos virreinales. Como puntualiza la autora, dentro de la historia del grabado mexicano, la época novohispana permite una síntesis entre los estilos renacentistas y barrocos que rápidamente sería asimilada y enriquecida por la población indígena.

Encabeza el apartado de censura y transgresión el artículo de Aurelio Collado, en el que se describen las formas de censura que se aplicaban a través del Santo Oficio en una institución, la imprenta, controlada por la Iglesia. El autor apunta que precisamente dichos mecanismos pueden describir, de forma muy sugerente, las bases de un nuevo contexto de comunicación social. Bajo los mismos términos de transgresión, el artículo de Adrián Herrera da cuenta de las lecturas de dos personajes decisivos en la historia de México: fray Bartolomé De las Casas y el Padre Mier. La conclusión del análisis de sus lecturas permite que dos épocas distantes, como fueron los siglos XVI y XIX, encuentren en ambos frailes un espacio de contacto.

Sigue a continuación un apartado sobre las materias de lectura, que se inicia con el artículo de José Antonio Cervera sobre libros de ciencia. Su artículo nos demuestra que efectivamente existió investigación científica y tecnológica durante la época novohispana, además de dar cuenta de los más importantes avances en minería y en los procesos de desecación del lago de Texcoco.

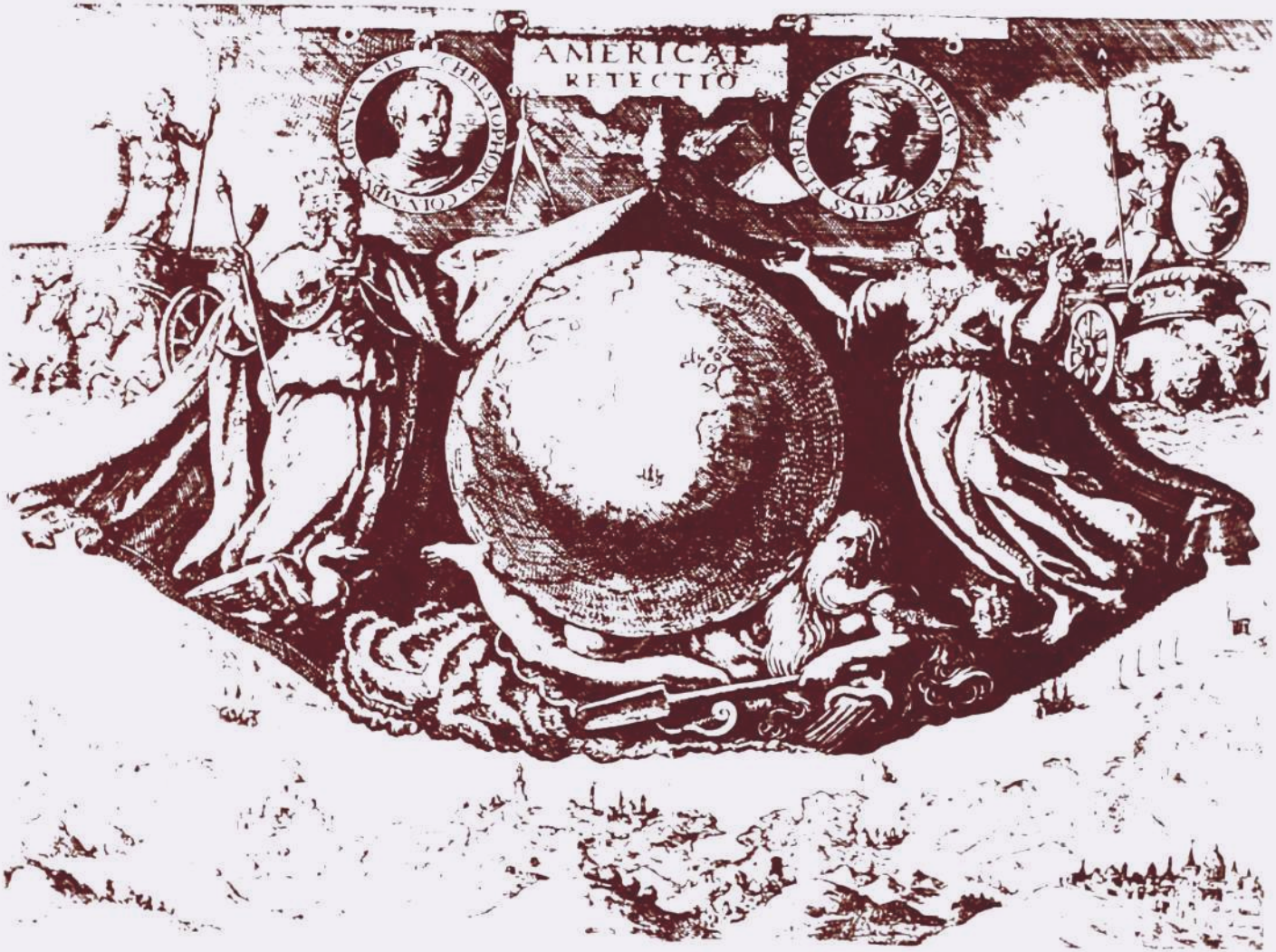
En el polo opuesto a las materias de las lecturas transgresoras, se sitúa otro importante apartado compuesto por las narraciones de vidas. Edith Mendoza nos presenta un interesante artículo sobre estos textos, en su gran mayoría hagiográficos, que tenían valor como ejemplo de vida cristiana. Dicho valor moralizante, acorde con los dictámenes de la conquista espiritual, hizo que fueran profusamente leídos tanto en el ámbito familiar como en los espacios conventuales.

La importancia del marco conventual queda de nuevo resaltada en el artículo de Alicia Verónica Sánchez, que se ocupa de la reconstrucción de la memoria de lo cotidiano a través de las recetas de cocina surgidas en dichos espacios religiosos. La permanencia de los usos culinarios mediante lo escrito nos permite reflexionar no sólo sobre la evolución de los platillos de la cocina mexicana, sino

que también nos brinda la oportunidad de ver las condiciones de la vida diaria en la Nueva España. El espacio de la cocina nos sugiere una presencia femenina, de la que trata el artículo que Elizabeth Treviño y Judith Farré escriben a propósito de las lecturas de mujeres en la época virreinal. La primera pregunta que se plantean las autoras es si realmente existía un público femenino lector. Tras responder afirmativamente a dicha pregunta, las autoras pasan a ocuparse de los intereses lectores de las mujeres durante la época colonial. Dichos intereses deben ajustarse a los dictámenes oficiales del humanista Juan Luis Vives, quien en sus tratados sobre educación se ocupa de enlistar las lecturas permitidas. A pesar de todo, puede decirse, como apuntan las autoras, que en el ámbito de la intimidad circularán también otro tipo de libros que no responden a los fines edificantes y ejemplares que se esperan de la formación femenina.

La presencia femenina y la dicotomía entre lecturas permitidas y transgresoras nos sirve para concluir con el propósito que nos planteábamos para este libro sobre lectores y lecturas en la Nueva España, puesto que cabe recordar que para llevar a cabo la conquista espiritual y cultural, conceptos con los que se abría el libro, era necesario crear ciertos espacios cotidianos alternativos.

Blanca López de Mariscal y Judith Farré Vidal


AMERICAE
RETECTIO
CHRISTOPHORUS COLUMBUS GENUENSIS
AMERICUS VESPUCCIUS FLORENTINUS

Theodor de Bry, *Americae*, 13 vols., Francfort, 1590-1634.

LIBROS PARA EL NUEVO MUNDO

Imprenta y libros en la Nueva España, ¿un arma para el imperio?

Blanca López de Mariscal

San Ildefonso recibe la casulla de manos de la Virgen María mientras los acompañan una serie de personajes femeninos que sostienen los atributos propios del santo.

Fray Maturino Gilberti, *Vocabulario en lengua castellana y mechuacana*, México, Juan Pablos, 1559

IMPRENTA Y LIBROS EN LA NUEVA ESPAÑA, ¿UN ARMA PARA EL IMPERIO?[1]

Blanca López de Mariscal
Doctorado en Estudios Humanísticos

Explorar, conquistar y comerciar fueron tres actividades con enormes posibilidades para la Europa renacentista que se potenciaron a partir de los descubrimientos colombinos en 1492, y de la toma, por Hernán Cortés, de la ciudad de México Tenochtitlan en 1521. Ambos acontecimientos marcaron el inicio y la consolidación de lo que durante el reinado de Carlos V sería el gran imperio español, caracterizado por las empresas de conquista en los territorios de ultramar. Dichas conquistas dejaron una huella indeleble en los pobladores del Nuevo Mundo y fueron el inicio de un proceso histórico que, al poner en contacto a los pobladores de tres de las masas continentales que cubren el planeta, cambiarían la faz de la tierra. En la actualidad dichas ocupaciones continúan siendo, desde distintos enfoques, objeto de reflexión ya que, estudiarlas en sus diversos aspectos, nos permitirá acercarnos a los complejos factores que conformaron el proceso de europeización y cristianización del continente americano.

Muchas páginas se han escrito sobre la conquista armada del Nuevo Mundo, y lo mismo podemos decir de la conquista espiritual[2]. Sin embargo, existe otra forma de conquista, quizá nunca terminada, pero con mayor capacidad de permanencia que la primera: la conquista cultural. Me refiero a ese tipo de conquista que penetra en la idiosincrasia de un pueblo y que, sin anular lo anterior, cambia la cosmovisión y los modos de comportamiento de los pueblos conquistados. La conquista cultural presenta múltiples facetas, ya que aglutina bajo un sólo concepto formas variadas de imposición de una cultura sobre otra. En ella podrían caber la conquista

espiritual ya mencionada (cristianización), la conquista lingüística (castellanización), así como también la conquista tecnológica, en la que podemos observar los cambios que se presentaron a partir de la imposición de nuevas tecnologías y nuevas formas de producción; y, por último aunque no por ello de menor importancia, aquella conquista mediante la cual se impusieron nuevas prácticas culturales y de vida cotidiana.

El propósito del presente trabajo es analizar la llegada de los libros y de la imprenta a la Nueva España como un arma para la imposición de estas complejas facetas de la conquista cultural del Nuevo Mundo. Al reflexionar sobre libros e imprenta, estamos frente a una conquista tecnológica, ya que, la llegada del invento de Gutemberg, cambió definitivamente la forma en que los pueblos amerindios consignaban y transmitían el conocimiento. Presenciamos también una conquista espiritual y lingüística, ya que como más adelante veremos, la llegada de la imprenta a la Nueva España tuvo como motivación principal la producción de libros destinados a la evangelización y castellanización de los indígenas[3]. Se trata también de un instrumento para la conquista en el ámbito de las ideas, de los afectos y de los gustos[4], ya que con la llegada de los libros que se producían y circulaban en Europa, a través del comercio organizado o en los baúles de los pasajeros de la Carrera de Indias, los integrantes de la nueva sociedad colonial tuvieron la posibilidad de nutrir su imaginación y llenar sus espacios de ocio con la producción literaria que circulaba con profusión en la metrópoli. A lo largo de este trabajo, y del volumen completo, exploraremos cómo la imprenta, los libros y la lectura influyeron de forma muy importante en la manera como se llevaban a cabo las prácticas culturales en la Nueva España.

Se trata de una tarea que el acervo de la Biblioteca Cervantina del Tecnológico de Monterrey nos brinda la oportunidad de realizar, ya que en ella se albergan las colecciones de importantes bibliófilos mexicanos, como Salvador Ugarte, Alfonso Méndez Plancarte, Pedro Robredo, G. R. G. Conwey, Junco de la Vega e Ignacio Bernal, entre otros, quienes movidos por el sueño de localizar todos los libros publicados en la Nueva España, desde el momento en que se estableció la primera imprenta en los territorios ultramarinos de la Corona española, construyeron las colecciones que actualmente se albergan en la Biblioteca Cervantina y que nos permiten explorar la memoria de nuestro pueblo. Tarea que desde el proyecto *Silva Áurea* nos hemos planteado emprender[5], a partir del análisis de las prácticas de impresión, circulación, comercialización y apropiación de los textos impresos en la Nueva España.

La imprenta novohispana y sus libros

La primera imprenta que se estableció en el Nuevo Mundo estaba destinada a brindar apoyo a los misioneros

que tenían como encomienda, del Papado y de la Corona, la cristianización de los habitantes de los nuevos territorios. Para los franciscanos, los agustinos y los dominicos, el proceso de evangelización de los indígenas se presentaba como una tarea titánica, por lo que era imprescindible recurrir a cuantos apoyos se encontraran al alcance, y la imprenta se presentaba ya como un excelente instrumento para difundir doctrinas y regularizar las prácticas religiosas.

Gracias a las negociaciones del virrey don Antonio de Mendoza y del primer obispo de México, fray Juan de Zumárraga, se estableció en la Nueva España, en 1539, la primera imprenta a escasos 18 años de que la conquista de la ciudad de México-Tenochtitlan quedara consumada. Ambos dirigentes consiguieron que se trasladara a la ciudad de México el editor Juan Pablos[6], acompañado de su familia, de un asistente y con todos los aparejos necesarios para instalar un taller de impresión. Juan Pablos era empleado del famoso impresor alemán de Sevilla, Juan Cromberger, con quien se hizo el convenio para establecer la primera imprenta oficial de la Ciudad de México. Ésta es la razón por la que los primeros libros que aparecieron en dicha ciudad llevan como pie de imprenta "en casa de Cromberger" o "imprenta de Juan Cromberger" ya que él era, en realidad, el dueño del negocio. Pablos, el oficial a quien Cromberger envió, se estableció en una casa que el mismo obispo le proporcionó y ya para finales del año apareció una *Breve y mas compendiosa Doctrina cristiana en lengua mexicana y castellana*[7].

Éste, que probablemente fue el primer título editado en la Nueva España[8], nos marca el derrotero que habían de tomar las publicaciones que se hicieron en México en el siglo XVI. Destacan en primer lugar las obras que están destinadas a la evangelización, no porque se pensara que los indígenas habían de ser lectores de dichos textos, sino porque, como dije antes, a través de ellos se daba instrumentos a los misioneros para que pudiesen tener acceso a textos bilingües, y así facilitar su acercamiento a los pobladores del Nuevo Mundo. Doctrinas cristianas, manuales de confesor, sermonarios, vocabularios y artes de la lengua son los libros que salieron, con mayor frecuencia, de los talleres de los primeros impresores novohispanos del siglo XVI, destinados a ser herramientas para la evangelización del Nuevo Mundo. Otro tipo de textos que llegaron a la imprenta en este siglo son los que Ernesto de la Torre ha clasificado como libros organizativos o regulativos, en los que se publicaba todo tipo de ordenanzas y disposiciones legales para fijar las pautas a través de las que se había de regir la sociedad colonial[9]. Por último, se produjeron también, aunque en un número mucho menor, libros de carácter científico en los que se daba información sobre la naturaleza de las aguas y los aires, o tratados de medicina y herbolaria.

Durante los primeros veintiún años, entre 1539 y 1560, Cromberger y Juan Pablos tuvieron una clara primacía, ya que sólo encontramos libros cuyo colofón indica que han salido de su taller, y no es sino a partir de 1559 que empiezan a aparecer libros publicados en los talleres de Antonio de Espinoza (1559-1575), originario de Jaén. Para 1563 ya están circulando unas *Prouisio[n]es cedulas ynstruciones de su Majestad: ordena[n]cas d[e] difu[n]tos y audie[n]cia, p[ar]a la buena expedició[n] de los negocios, y administració[n] [de] justicia...*, la primera obra que sale de la imprenta de Pedro de Ocharte (1563-1592), experimentado librero que también había llegado de Jaén. A partir de ese momento los libreros y editores empiezan a multiplicarse, con lo que podemos inferir cierta pujanza en los negocios editoriales. Es así como hacia 1574 aparecen en el panorama Pedro Balli, nacido en Salamanca y que llegó a México en 1569, o Antonio Ricardo que llegó a México en 1570, procedente de Turín, y en cuyo taller se publicó, en 1577, el primer tomo de una *Doctrinalis fidei in Mechuaca nensivm indorvm linga: / aeditus ab admodvm Reverendo Patre Fratre Ioanne Metinensi, Bethico, Augustiniani ordinis & Priore conuentus Cuisensis.*

La imprenta, que aparecía ya como un excelente instrumento de difusión, fue seguramente el más importante de los apoyos para la evangelización, ya que ante la diversidad lingüística de los pueblos mesoamericanos, resultaba indispensable consignar el conocimiento de las lenguas indígenas para posteriormente trasmitirlo a otros misioneros y facilitarles el trabajo. Evangelizar es una labor que no puede llevarse a cabo si no es mediante un proceso de comunicación fluida entre el catecúmeno y el catequista; ¿cómo podrían los misioneros hablar a los indígenas sobre las verdades del cristianismo si no fuese en su propia lengua? ¿Cómo impartir los sacramentos?, especialmente el de la penitencia, que implica comunicación uno a uno[10]. El problema de las lenguas, entonces, era el primer gran obstáculo que habían de librar, y el libro impreso se presentaba como una herramienta adecuada para lograrlo.

Se consolidaba de esta forma la imprenta como una institución novohispana con características propias, y se perfilaba para apoyar uno de los más importantes brazos de la conquista: la conquista espiritual, estrategia capital para que la Corona española arraigara el imperio que, con la llegada de Hernán Cortés en 1519, había iniciado por medio de la conquista armada.

En este orden de cosas, es interesante observar con detenimiento los títulos de los primeros cien impresos novohispanos, consignados por García Icazbalceta,[11] que fueron publicados entre 1539 y 1579[12]. Al revisarlos, encontramos que el 73% de los títulos estaban destinados directamente a la evangelización. Entre ellos el mayor subgrupo está formado por 26 doctrinas cristianas en diversas lenguas: náhuatl o mexicana,

cakchiquel, purépecha, zapoteca, mixteca y huasteca, entre otras[13]. Las primeras fueron publicadas con sellos de Juan Cromberger y posteriormente de Juan Pablos y de Pedro de Ocharte, muchas de ellas son bilingües, de tal forma que presentan el texto en castellano y en alguna de las lenguas indígenas, en páginas opuestas. En sus títulos se hace alusión al público al cual estaban destinadas: "…para instrucción e información de los indios" (1544), "…para el bien de muchos necesario" (1544), "…para gente sin erudición y letras: en que se contiene el catecismo e información para indios" (1546). No está de más decir que, aun cuando el destinatario explícito son los indígenas, los libros de doctrina habían de ser utilizados por los misioneros, de tal forma que éstos podían apoyarse en un texto que se presentaba en forma bilingüe para llevar a cabo su labor evangelizadora. Sin embargo, no podemos pasar por alto que el libro como objeto solía contener un código visual que estaba destinado al catecúmeno, con el cual a partir de pequeños grabados, colocados en las páginas interiores, se ilustraban los pecados capitales, las virtudes cardinales o los castigos infernales. En las portadas y contraportadas, en cambio, los grabados suelen ocupar páginas completas que generalmente son representaciones de la vida y la pasión de Cristo, o representaciones de los santos patronos de la orden a la que pertenece el autor del texto. Entre los primeros es muy común encontrar imágenes del Calvario[14] o del descendimiento de la cruz, y entre los segundos predominan imágenes en las que se representa a San Francisco recibiendo los estigmas;[15] a San Agustín, que suele representarse en presencia de Dios Padre, portando un báculo en la mano derecha mientras en la izquierda sostiene un gran libro sobre el que descansa una pequeña representación de la Iglesia.[16] Otra imagen muy común es la de Santo Domingo con báculo de pastor y acompañado de su perro[17], o bien a San Ildefonso recibiendo la casulla de manos de la virgen María[18].

Existe también un importante subgrupo, formado por quince títulos que está dedicado a la regulación de las prácticas religiosas. Los libros que he identificado en este grupo estaban destinados a dictar la forma cómo había de efectuarse el ritual, por ejemplo el más antiguo de ellos, publicado en 1544 en la casa de Juan Cromberger, es un *Compendio breve que trata de cómo se han de hacer las procesiones;* otros están destinados a regular la forma en que se deben administrar los sacramentos y en más de una ocasión encontramos interesantes subtítulos como: "en esta Iglesia mexicana", que aparece en el *Manuale sacramentorum secundum alme eclesia mexicana*, publicado por el editor Juan Pablos en 1560. Reglamentar la forma cómo habían de administrar los sacramentos resultaba indispensable en una iglesia naciente como la mexicana, que tenía frente a sí el enorme reto de cristianizar a más de veinte millones de

indígenas. Bástenos recordar aquel interesante pasaje en que Fray Toribio de Benavente Motolinía describe alguno de los primeros bautizos masivos que se llevaron a cabo esparciendo el agua bautismal con hisopo, para de esa forma hacer que el agua llegase con presteza a la multitud ahí reunida[19]. En el mismo pasaje Motolinía hace saber a los lectores que muy rápidamente recibieron órdenes del papado de que el bautismo no podía impartirse de esa forma y que tenían la obligación de llevar a cabo el rito completo[20]. Junto a este grupo de textos dedicados a la regulación de las prácticas religiosas es importante incluir cinco Bulas papales, ya que su finalidad regulatoria era muy semejante a la de los textos anteriores.

En el corpus de los libros publicados entre 1539 y 1579, del que hemos venido hablando, encontramos siete devocionarios y catecismos y seis confesionarios. A través de ellos se enseñaban las verdades de la fe y el modo de rezar. Como ejemplo tenemos la *Instrucción del modo de rezar el rosario* de 1576, que incluía algunos milagros e indulgencias de esta práctica mariana. Los catecismos se conocían también como cartillas; en algunos casos estaban dedicadas a los niños y en otras a los adultos, y solían llevar al inicio una representación del alfabeto, similar a la que utilizamos para ilustrar la portada de este volumen, ya que el mismo texto estaba destinado al aprendizaje de las primeras letras. Los confesionarios solían imprimirse en versión breve y en versión larga -los confesionarios largos se llamaban también confesionario mayor-. Alonso de Molina escribió varios de este tipo entre 1565 y 1568, todos en lengua castellana y mexicana. Cuatro fueron publicados en la casa de Antonio de Espinosa y dos en la imprenta de Pedro Ballí.

En este mismo corpus se han identificado catorce títulos destinados a apoyar el proceso de comunicación. Entre ellos destacan los vocabularios y las artes de la lengua, que es el nombre que solía darse a las gramáticas; éstos aparecen siempre publicados en forma bilingüe y en páginas opuestas. Sin ellos, como se dijo antes, la evangelización no hubiera sido posible.[21]

El resto de los libros, el 27% de este primer grupo de cien, o estaba destinado a la regulación de la administración pública y de la vida conventual, o eran textos para ser utilizados como material de estudio por los universitarios[22] y los alumnos de los colegios de religiosos, y sólo como excepción encontramos una relación de sucesos, un libro de emblemática y dos descripciones de fiestas[23].

Como salta a la vista, ninguno de estos títulos estaba dedicado al mero esparcimiento. Todos los publicados en la Nueva España respondían a la agenda dictada por la conquista espiritual y las necesidades imperiosas de ésta; por lo que, para tener acceso a libros de profanidad, los novohispanos del siglo XVI dependían de los libros que llegaban de España a través de la Carrera de Indias.

Tráfico de libros en la Carrera de Indias

Con los conquistadores llegaron los primeros libros a América. Seguramente el primer ejemplar europeo que llegó al territorio mexicano fue un pequeño libro de *Horas* que llevaba consigo Jerónimo de Aguilar, un náufrago que había vivido prisionero por espacio de ocho años en la isla de Cozumel, y que después de ser rescatado por Hernán Cortés se convirtió, junto con doña Marina, en su intérprete. Resulta sumamente conmovedora la descripción que Bernal Díaz del Castillo hace del momento en que Aguilar se reencuentra con Cortés y sus hombres después de vivir ocho años como esclavo entre los Mayas, en los que paulatinamente había ido perdiendo su identidad europea:

> ... porque le tenían por indio propio, porque de suyo era moreno e tresquilado a manera de indio esclavo, e traía un remo al hombro e una cotara vieja calzada y la otra en la cinta, e una manta vieja muy ruin e un braguero peor, con que cubría sus vergüenzas, e traía atado en la manta un bulto, que era *Horas* muy viejas.[24]

Los libros de horas, llamados en el siglo XVI simplemente *Horas*, eran devocionarios en los que se contenía el oficio de Nuestra Señora y otras devociones para que rezaran los seglares que no tenían obligación de rezar el Oficio Mayor. Este librito de *Horas* del que habla Díaz del Castillo es el único elemento que permite identificar a Aguilar como un español. Si hemos de creer la relación de Bernal, podemos considerar que ese devocionario, rescatado de un naufragio, fue el primer libro europeo que llegó a tierras mexicanas. Un libro que, a juzgar por el celo con que lo guardaba, ya que lo "traía atado en la manta," se había convertido, durante ocho años, en el único vínculo que mantenía a Aguilar unido a su identidad española y cristiana.

No es extraño pensar que los conquistadores, en sus largos viajes, llevaran consigo libros, tanto devocionarios y libros religiosos como libros de entretenimiento, que seguramente habrán servido para llenar las largas horas de las travesías. Fray Antonio de Guevara, en su tratado titulado *De los muchos trabajos que se pasan en las galeras, 1539*[25], recomienda "al pasajero que presume de ser cuerdo y honrado, compre algunos libros sabrosos y unas *Horas* devotas, porque de tres ejercicios que hay en la mar, es, a saber, el jugar, el parlar y el leer, el más provechoso y el menos dañoso es el leer." Tanto el parlar como el leer están, en la mente de fray Antonio, relacionados con la producción de textos de imaginación, ya que cuando enumera los posibles temas para las conversaciones en las galeras, encabeza la lista con "contar novelas", algo que no nos resulta en absoluto extraño si consideramos el enorme éxito que por esa época tenían las novelas de caballerías, y la forma como los Amadises, Palmerines, Tirantes y

Oliverios se encuentran presentes en los relatos de los conquistadores como términos de comparación. Dicha práctica llegó a grado tal, que la Corona prohibió que estos libros de caballería, de romances y de materias profanas circularan en el Nuevo Mundo a partir de la real cédula de 1531, que posteriormente fue ratificada en 1536 y 1543. De la misma forma en que se narraban novelas, había ocasiones en las que se improvisaban representaciones teatrales, y no pequeñas por cierto. Un ejemplo de la suntuosidad con que se llevaban a cabo estas puestas en escena lo tenemos en el viaje relatado por Thomas Gage, quien nos narra cómo el día cuatro de agosto, día de santo Domingo de Guzmán, los dominicos que iban en la flota en la que él se embarcó y que viajaban en un navío llamado el San Antonio, celebraron la fiesta de su santo patrón con

> ... un festín opulento de carne y de pescado al que fueron convidados todos los jesuitas [...] y el capitán de la embarcación. Después de la comida se presentó una comedia de Lope de Vega cuyos papeles desempeñaban algunos soldados, pasajeros y religiosos jóvenes, siendo tan brillante la ejecución y tan vistosa la decoración [...] que no se hubiera podido superar ni aun en el mejor teatro de la corte de Madrid. [26]

Todo esto estuvo desde luego acompañado de salvas, luminarias, música y fuegos artificiales. Pero lo que a nosotros nos interesa es la implicación de que para haber logrado poner en escena la pieza teatral del popular dramaturgo era preciso contar con el texto, que seguramente uno de los monjes o de los pasajeros habría embarcado para llevar a América.

Irving A. Leonard nos ha legado en su ya clásico libro titulado *Los libros del conquistador*,[27] información minuciosa sobre los diferentes tipos de libros que cruzaron el Atlántico en los primeros años después de la conquista, utilizando como fuentes de información los inventarios de los libros que se embarcaban para ser comercializados en América. Con estas listas nos podemos dar una idea de cuáles eran los libros más solicitados y seguramente también los más leídos. De la misma manera utiliza información que proviene de los archivos del Santo Oficio para conocer algunos de los nombres de los libros que portaban los pasajeros.

Los libros para ser vendidos, o los libros que los pasajeros llevaban como parte de su equipaje, no viajaban libremente. Leonard hace un estudio minucioso sobre el control que tanto la casa de Contratación de Sevilla como el Santo Oficio tenían de los libros que se embardaban al Nuevo Mundo. Los libreros debían hacer una lista detallada de los libros que estaban embarcando, en la que era prreciso consignar el nombre del destinatario al que iban dirigidos en el Nuevo Mundo; de la misma forma los pasajeros que llevaban libros a título personal debían también declarar sus títulos. Esto se hacía con un afán de controlar que no pasaran lecturas prohibidas o

perniciosas a los territorios de ultramar. A los funcionarios del Santo Oficio les interesaba controlar no sólo las novelas, especialmente las de caballerías, sino también todos aquellos libros prohibidos, que se encontraban en el Índice, o que pudiesen estar relacionados con las nuevas ideas promovidas por las iglesias reformistas, luteranas o calvinistas. Por tal motivo, los libros eran minuciosamente revisados por los comisarios de la Inquisición

> ... que averiguaban si había extranjeros y qué libros vienen en la nao, para rezar o leer o pasar el tiempo y en qué lengua y si saben que alguno sea prohibido, y qué cajas de libros venían y dónde se habían embarcado. Luego subían a hacer su inspección los funcionarios aduanales.[28]

Al conocido impresor Pedro de Ocharte, por ejemplo, se le llevó a juicio "por haber acabado libros en que había opiniones luteranas contra la veneración e intercesión de los santos, afirmando que a un solo Dios se ha de rezar y no a ellos."[29] En los juicios inquisitoriales, que se practicaron a diversos viajeros ingleses durante el siglo XVI[30], una de las primeras cosas que se averiguaba estaba relacionada con los libros a los que el procesado había tenido acceso. Miles Phillips, uno de los miembros de la tripulación John Hawkins, es un buen ejemplo de esto; fue sometido a juicio inquisitorial en 1572 por prácticas luteranas, concretamente por haber participado en los ritos que día con día se llevaban a cabo en la nave capitana de Hawkins durante la travesía hacia el Nuevo Mundo.[31] Una de las primeras cosas que se le cuestiona tiene que ver con las prácticas religiosas y los libros que llevaban a bordo.[32] Todo esto se debía a que el cisma protestante se había convertido en una amenaza para la unidad europea y que se veía como una necesidad imperante el mantener la identidad católica de la naciente sociedad novohispana. Por todo esto el control de los libros que llegaban al Nuevo Mundo debía ejercerse con rigor absoluto.

Para lograrlo se establecieron en España mecanismos que echaban a andar desde el momento en que la flota se preparaba para zarpar:

> El cargador, tras depositar en la Contratación los impresos a embarcar debía acudir al Castillo de San Jorge en Triana, sede de la Inquisición, con una relación detallada de los libros en cuestión. Allí el secretario anotaba en la lista presentada el pase de su titular a los calificadores previstos para el examen sensorio, gestión que recaía en frailes de distintas órdenes religiosas [...] el calificador de turno revisaba la lista y, en caso de no encontrar inconvenientes, otorgaba la autorización pertinente. A continuación se dirigía a la aduana y comprobaba si la memoria manuscrita coincidía con el contenido de la carga. Hechas las verificaciones oportunas, y de ser positivas, estampaba el sello del Santo Oficio en los envases librarios y, junto al permiso de salida, en la lista del cargador.[33]

Esta revisión minuciosa se volvía a efectuar una vez que el navío llegaba al puerto de destino. Los primeros en abordar las naves recién llegadas a San Juan de Ulúa eran los funcionarios del Santo Oficio, quienes tenían la obligación de revisar la relación detallada de los libros y todos y cada uno de los rincones del barco para confiscar a los indeseables con contenidos imaginativos o ideas luteranas que pudiesen haber burlado los controles de la Península.

El tráfico de libros entre España y el Nuevo Mundo se convirtió por lo tanto en otra importante forma de consolidación ideológica del Imperio. Ya fuese por que los libros llegaban en manos de los viajeros, ya porque formaban parte del tráfico comercial regular entre la metrópoli y los virreinatos. Este comercio ha sido ejemplificado por Carlos Alberto González Sánchez y Natalia Maillard en un volumen titulado *Orbe tipográfico. El mercado del libro en la Sevilla de la segunda mitad del siglo XVI*[34]. Utilizando diversos tipos de documentos como protocolos notariales, testamentos e inventarios *post mortem*, provenientes del archivo Histórico Provincial de Sevilla, estos historiadores han logrado reconstruir el mundo comercial de un librero sevillano, Francisco de Aguilar y su socio florentino Andrea Pescioni, que había llegado a Sevilla como representante de los afamados editores italianos Guiunti[35]. Ambos, Aguilar y Pescioni, para cubrir las crecientes necesidades de la sociedad colonial, se dedicaban, entre otras cosas, a surtir a los libreros del Nuevo Mundo de libros religiosos y de edificación; de textos universitarios, ya fueran científicos o gramáticos; y desde luego de obras de entretenimiento, siempre y cuando no fuesen novelas de caballerías. Aguilar poseía en Sevilla una librería situada en la Calle de Génova, donde entre 1574 y 1575 se "exponían a la venta 4,306 libros correspondientes a 489 títulos diferentes.[36]" Tenía relación con los libreros de Flandes y desde luego con los grandes centros de comercialización del libro en España: Medina del Campo y Salamanca. Fue un importante intermediario en el tráfico de libros hacia la Nueva España y los territorios de Nueva Granada y Tierra Firme, a tal grado que llegó a poseer, en sociedad con su cuñado Rodrigo González, un navío llamado "San Juan" que surcó el Atlántico como nave capitana en la flota de Tierra Firme de 1574[37]. Su socio Pescioni, quien también "fue un activo mercader de libros en la Carrera de Indias," también aparece en los documentos estudiados por González y Maillard como propietario de un navío, el "San Lázaro". Aunque sabemos que los comerciantes de esta época no solían dedicarse a un solo tipo de mercancía, es muy significativo el hecho de que ambos socios fuesen propietarios de navíos en los que los cargamentos de libros son una constante ya que:

> Continuamente los reclamaban gentes adiestradas en la lectura, que las necesitaban en sus labores habituales: eclesiásticos, oficiales reales, profesionales

> y mercaderes; menos artesanos, guerreros, o cualquier persona deseosa de satisfacer necesidades anímicas, profanas y sagradas, o la curiosidad intelectual.[38]

El paso de libros a América era una necesidad imperiosa, por tal motivo no es extraño encontrar en las cartas de reclamo de los inmigrantes a Indias que pidan a sus familiares que les hagan llegar los libros que les hacen falta o los que han dejado atrás. Por otra parte, comerciar con ellos era, al menos en apariencia, un negocio tan rentable que cualquiera que tuviese algunos ahorros podía aventurarse a emprender un negocio incipiente. Un buen ejemplo de esto lo encontramos en una de las cartas de reclamo publicada por Enrique Otte, fechada en la Ciudad de México el 29 de marzo de 1574 y firmada por Fray Juan de Mora. En ella el maestro de teología pide a sus hermanos que le envíen a alguno de sus sobrinos:

> ... que fuese tan hombre que me quisiese venir a ver y tuviese ánimo y pecho para salir de esas chozuelas que por allá tienen, me holgaré harto de lo haber, porque no creo habrá ya lugar para poder yo volver por allá.

El clérigo sugiere a su familiar que invierta, el poco dinero que pudiera juntar, en libros porque considera que es una forma segura de multiplicar la inversión:

> Y si quiere traer algún caudal para comenzar, tráigalo empleado en algunas cosas, por industria de algún buen mercader de Sevilla, o de unas biblias que se han impreso, ahora poco ha, en Salamanca, que llaman Ruperto Estéfano, y de otras que llaman Isidoro. Claro que yo les daré acá salida, y se doblará en ellas el caudal que en ellas emplearen. [39]

Doblar el caudal resulta una proposición sumamente atractiva y más aún si, como afirma el fraile a su sobrino, será él mismo el que les dé salida a los libros. Pero... ¿cuáles eran los libros más leídos? y ¿cuáles los títulos que garantizaban un venta segura en el Nuevo Mundo? En vista de que la empresa de importar libros a América implicaba una enorme posibilidad de riesgo ya que la mercancía se encontraba expuesta, a lo largo de la travesía, a los temporales y los naufragios; al ataque de piratas y bucaneros franceses, ingleses o portugueses; o a los escrutinios de los funcionarios del Santo Oficio, el comerciante debería al menos tener la seguridad de que los libros que enviaba eran justamente aquellos que los lectores novohispanos necesitaban para sus labores cotidianas o para su esparcimiento. Gracias a una serie de documentos localizados por Leonard, González Sánchez y Rueda Ramírez, que aparecen como apéndices documentales en los libros por ellos publicados, podemos hacernos una idea del tipo de libros que con más frecuencia cruzaban el Atlántico. Irving Leonard, por ejemplo, en *Los libros del Conquistador* publica nueve documentos que "son típicas listas de libros extractadas de diversas clases de documentos

legales autorizados por notario público"[40]. Entre ellos se encuentra un pagaré de Pablo García y Pedro de Trujillo fechado en México el 21 de julio de 1576, en el cual se consignan ciento treinta títulos y otro pagaré de Alfonso de Lósa, mercader de libros, también fechado en México el 22 de diciembre de 1576, así como un registro de los seis cajones de libros que Luis de Padilla, el comerciante sevillano del que antes hablamos, envía en 1600 a la Nueva España en la nao llamada "La Trinidad"; en este último se registran 678 títulos. González Sánchez, por su parte, publica el inventario de la librería de Francisco Aguilar con 769 títulos y Rueda utiliza documentos del ramo de contratación del Archivo General de Indias. Gracias a este tipo de documentos nos podemos hacer una idea aproximada del tipo de lecturas que privilegiaban los novohispanos:

> Aunque no se identifican todas las obras, mas o menos la mitad del total son libros teológicos, manuales o escritos piadosos para los cuales el clero constituía un público tan numeroso. Esta literatura profesional llenaba los anaqueles de las bibliotecas de conventos y monasterios donde a veces sobrevivían a la influencia destructora de los siglos en tal número que deja la errónea impresión de que la sociedad colonial no se ocupaba de otra clase de literatura.[41]

Entre las listas publicadas se suele presentar una media de 60% de obras con contenido religioso y el resto con contenido profano, lo cual demuestra la hipótesis de que la conquista espiritual resulta el objetivo primordial para la Iglesia y la Corona, las figuras de poder. Por otro lado, para criollos y mestizos resultaba de vital importancia mantener vivos los lazos culturales con la metrópoli por medio de las lecturas destinadas no a la edificación del alma, prioridad de las esferas de poder, sino a su entretenimiento en el espacio del ocio. De ahí el continuo tráfico comercial y privado de libros de esparcimiento.

Las obras devocionales que más solían importar de España eran los libros de *Horas*[42], y son también muy frecuentes los libros escritos por Fray Luis de Granada, entre los que se encontraban su *Libro de la oración y la meditación*, manual que, a decir de Calos Alberto González Sánchez, "llegó a ser uno de los libros más difundidos en las colonias durante los siglos XVI y XVII y, en opinión de M. Bataillon, tal vez, el más leído en el mundo hispánico."[43] En la lista de pedido de Losa que publica Leonard, se mantiene el porcentaje 60-40 del que antes hablamos. Entre las obras de contenido religioso se incluyen veintidós ejemplares de la *Instrucción de curas* y veinte ejemplares de la *Biblia* en diversas ediciones, así como dos *Nuevos Testamentos y dos Concordancias* bíblicas. Ya en esta época, y debido a la amenaza de las iglesias reformistas, la circulación de la Biblia se encontraba muy restringida, pero tal y como Leonard apunta, el constante reclamo de las Sagradas

Escrituras en el Nuevo Mundo seguramente respondía a "la tarea de difundir la palabra de Dios a las lenguas nativas y de difundirla entre los habitantes del Nuevo Mundo, a pesar de la oscura intolerancia y de la persecución enderezada por la Contrarreforma.[44]"

En el rubro de "libros seculares" destacan los de filosofía y los de ciencia, entre los que figuran libros de medicina y de ciencias naturales. En este grupo captan nuestra atención los tratados de filosofía de Aristóteles y del humanista Juan Luis Vives. Podemos destacar también un importante grupo de textos de historia, con autores como Salustio, con 35 ejemplares, 31 obras de Justino, y se pedían 18 ejemplares de Julio César. Aparecen también en la lista de pedido 12 ejemplares de la historia de los judíos de Josefo Flavio, así como textos de Eusebio y los anales de Aragón de Zurita[45].

Entre los textos de poética y retórica, destacan autores como Cicerón, Virgilio -del que se piden en total 68 ejemplares de títulos diferentes-, y desde luego no están ausentes Marcial, Ovidio y Séneca, y el español Nebrija con su *Arte de la lengua* y su *Diccionario*. Entre los representantes de la literatura española destacan el Marqués de Santillana, Jorge Manrique, y obras tan populares como *La Celestina* o *Tragicomedia de Calixto y Melibea*, el *Quijote*, el *Lazarillo de Tormes* y la *Diana* de Montemayor y por último no podemos dejar de mencionar a poetas como Boscán y Garcilaso de la Vega[46].

Como podemos ver a través de estas pequeñas calas, existe todavía muchísimo material por estudiar con respecto a la lectura y circulación de libros en la Nueva España durante los siglos XVI, XVII y XVIII. Autores como Irving A. Leonard y Carlos Alberto González Sánchez han sentado las bases y marcado el camino para este tipo de estudios, pero en el trayecto queda aún un largo trecho por andar, ya que en la medida en que tengamos una idea más clara de los gustos de los novohispanos por la lectura y de los libros que circulaban entre los pobladores de la sociedad colonial, podremos trazar con mayor certeza los derroteros que siguieron la conquista espiritual y la conquista cultural en la Nueva España. Este tipo de estudios son una magnífica herramienta para iluminar la vida cultural de una sociedad en la que se están construyendo las bases de lo que posteriormente será la nación mexicana.

Notas

1 La elaboración de este trabajo ha sido posible gracias al apoyo de Aurora Tovar y Alejandra Soria, asistentes de investigación y estudiantes de la Licenciatura en Letras Españolas. Agradezco profundamente su dedicación y empeño.

2 Para este tema confróntese el texto fundante de Robert Ricard, *La conquista Espiritual de México*, (México, FCE, 1986).

3 Aunque este último no parece ser un movimiento unidireccional, ya que implicó también un proceso inverso que llevó a los misioneros a documentar y aprender los idiomas de los naturales. Cf. más adelante el estudio de Claudia Reyes "La publicación de gramáticas y vocabularios en la Nueva España…".

4 Varios de los estudios que aparecen en este volumen abordan estos temas: Cf. Farré, Sánchez, Herrera y Fernández.

5 El proyecto "Silva Áurea. Historia del libro y la lectura", forma parte de la *Cátedra de investigación Memoria Literatura y Discurso*. Se trata de un proyecto colectivo de investigación de un grupo de colegas que formamos parte del Departamento de Estudios Humanísticos del Tecnológico de Monterrey, Campus Monterrey. En él nos proponemos estudiar, a partir de los fondos novohispanos de la Biblioteca Cervantina, las huellas que la literatura y la historia cultural han dejado en nuestros discursos. El presente volumen es una muestra del avance de dichas investigaciones.

6 Wagner, Klaws, "La imprenta de Gutemberg a las tipografías hispanas en América" en *La cultura del libro en la Edad Moderna, Andalucía y América*, Manuel Peña Díaz, Pedro Ruiz Pérez y Julián Solana Pujalte coordinadores, (Córdoba, Universidad de Córdoba, 2001) 1-20.

7 Cf. García Icazbalceta, pp. 23-35.

8 García Icazbalceta, Toribio de Medina y Millares Carlo, entre otros, no se ponen de acuerdo con respecto al primer impresor y al primer libro impreso en la Nueva España, ya que existen documentos probatorios del Cabildo de la Ciudad de México con los que se puede establecer que para septiembre de 1539 ya existía una imprenta en la Ciudad de México. En el mismo orden de cosas, se disputan el título de primer impresor Esteban Martín, Juan Estrada y Juan Pablos. He optado por ejemplificar este proceso con Juan Pablos, ya que la imprenta de Cromberger, de la que él es el oficial encargado, se da como resultado de un acuerdo entre el poder político y el poder eclesiástico del virreinato.

9 Cf. Ernesto de la Torre Villar, *Breve historia del libro en México*, (México, UNAM, Coordinación de Humanidades, Dirección general de fomento editorial, 1990).

10 La problemática lingüística es una realidad que quedó muy clara a los misioneros franciscanos desde los primeros años en la *Historia de los Indios de la Nueva España*, Fray Toribio de Benavente Motolinía asevera que: "La lengua es menester para hablar, predicar, conversar, enseñar, y para administrar los sacramentos. Y no menos el conocimiento de la gente..." edición de Georges Baudot, (Madrid: Clásicos Castalia, 1991) 232. El tema ha sido ampliamente tratado por Robert Ricard en su obra magistral, *La Conquista espiritual de México*, (México: FCE, 1986).

11 García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI: catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 á 1600*, con biografías de autores y otras ilustraciones, precedido de una

noticia acerca de la introducción de la imprenta en México / por Joaquín García Icazbalceta (México: FCE, 1981).
Adiciones a "La imprenta en México" de José Toribio Medina: Puebla, Oaxaca, Guadalajara, Veracruz y de la Insurgencia, 1706-1821 / por Francisco Ziga y Susano Espinosa, (México: Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, UNAM, 1997).

12 1539 es la fecha en la que salió a la luz el primer texto de la imprenta mexicana, García Icazbalceta nos da noticia de una *Breve y más compendiosa Doctrina Cristiana* publicada por órdenes del arzobispo Zumárraga en 1539 en la imprenta de Juan Cromberger y, aunque se trata de un texto del que no ha llegado hasta nosotros ningún ejemplar, lo tomo como punto de partida de la actividad editorial novohispana.

13 Las doctrinas solían ser pequeños libros en cuartos o en octavos que medían alrededor de quince y veinte centímetros, aunque hay algunas doctrinas del siglo XVI que llegan a medir hasta treinta centímetros.

14 Encontramos Calvarios con diversas variaciones en el *Confesionario mayor* de Molina, 1556 y en la *Bulla Confirmaciones privilegium Ordinum Mendicantium*,1568, aunque la escena sigue apareciendo en ediciones más tardías como en la *Psalmodis cristiana* de 1583, y en el *Psalterium* de 1584, entre otros.

15 Ésta es una de las imágenes que más se repite, la podemos encontrar en el *Vocabulario en lengua castellana y mexicana* de Alonso de Molina, 1555, así como en el *Vocabulario en lengua de Michoacán*, 1599, en el *Arte de la lengua mexicana* de Alonso de Molina de 1571 y en el de 1576.

16 Cf. *Reconitio Summularum*, 1554, la *Constituciones Fratrum Haeremitarum*, 1556; en la *Doctrina Cristiana en lengua Guastecacon la lengua castellana*, 1571; así como en la *Doctrina Cristiana* de Fray Juan de la Anunciación, 1575 y en la *Doctrina cristiana muy útil y necesaria en castellano, mexicano y Otomí* de Fray Melchor de Vargas, 1576.

17 Por ejemplo en la *Doctrina Cristiana en lengua zapoteca de Fray Bartolomé Ledesma*, *1567.*

18 Cf. el *Tripartito del Cristianísimo y consolatorio* de Juan Gerson, publicado en Casa de Juan Cromberger en 1544.

19 "... supe de un letrado que pensaba que sabía lo que hacía, que bautizó con hisopo..." Fray Toribio de Motolinía. 231.

20 Fray Toribio de Benavente Motolinía, 232-233.

21 Robert Ricard 117-127.

22 Predominan los tratados de filosofía y teología y sólo cinco del grupo de textos que no estaban dedicados a facilitar la evangelización podrían ser clasificados como textos científicos. Cf. más adelante, en este mismo volumen, el artículo de Antonio Cervera.

23 Cf. más adelante, en este mismo volumen, el artículo de Judith Farré.

24 Bernal Díaz del Castillo, Historia verdadera de la conquista de la Nueva España, edición índice y prólogo de Carmelo Sáenz de santa María, (México: Editorial Patria, 1983) 69.

25 Publicado por José Luis Martínez en *Pasajeros de Indias. Viajes trasatlánticos en el siglo XVI*, apéndice I (México: FCE, 1999) 231- 251

26 Nació en Inglaterra en 1602 y murió en Jamaica en 1656; llegó a la Nueva España en 1623 como fraile dominico, pero se fugó de su compromiso misionero y escapó hacia

Guatemala. Narró su viaje en un relato titulado Gage, T. (1994). *Nuevo reconocimiento de las Indias Occidentales*, (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994) 51.
27 Irving A. Leonard, *Los libros del conquistador*, (México: FCE, 1953).
28 José Luis Martínez 115.
29 Citado por Julio Jiménez Rueda, *Herejías y supersticiones en la Nueva España (Los heterodoxos en México)*, (México: Imprenta Universitaria, 1946) 75.
30 Una serie de viajeros ingleses, burlando las instituciones que regulaban el tráfico de Indias, llegaron a la Nueva España, ya fuera en calidad de "piratas" o de "comerciante", Cf. el artículo de mi autoría "Otros hombres con libros luteranos: viajeros ingleses en la Nueva España" en la *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*, N° 15, otoño de 2003. El tema ha sido ampliamente tratado por investigadores como Georges Baudot, Greenleaf e Ita Rubio, entre otros.
31 "en la cual cada mañana y tarde tomaba el contramaestre un libro en su lengua inglesa, que es ni más ni menos como los que tienen los ministros en Inglaterra y se arrimaba al mástil mayor a cuya redonda, sobre la cubierta, se hincaban de rodillas todos los marineros y soldados, capitán y cuantos ahí venían so pena de veinticuatro horas de prisión y en el cepo, y estando todos de rodillas el dicho contramaestre que se fue con Joan Haquines, cantaba el pater noster y el credo palabra por palabra y después hacía las rogativas que se hacen en Inglaterra." Tomado del proceso de Guillermo Calens citado por Julio Jiménez Rueda en *Herejías y Superticiones en la Nueva España*, (México: Imprenta Universitaria, 1946) 71.
32 Proceso Contra Milles Philips, Boletín del Archivo General de la Nación, vol. 20 pp. 115-117 y 255-300.
33 Carlos Alberto González Sánchez y Natalia Maillar Álvarez. *Orbe tipográfico: El mercado del libro en la Sevilla de la segunda mitad del siglo XVI*, (España: Ediciones TREA, 2003).
34 Carlos Alberto González Sánchez y Natalia Maillar Álvarez.
35 Es un apellido que al llegar a España se castellaniza, de tal manera que la misma familia de editores en España se conocen como los Junta.
36 González y Mallard 40.
37 González y Maillard 75.
38 Carlos Alberto González Sánchez, "Un océano de libros: La carrera de Indias en el siglo XVI" en *La cultura del libro en la Edad Modrena, Andalucía y América*, Manuel Peña Díaz, Pedro Ruiz Pérez y Julián Solana Pujalte coordinadores, (Córdoba: Universidad de Córdoba, 2001) 237.
39 Enrique Otte, *Cartas privadas de emigrantes a Indias*, (México: FCE, 1996) 87.
40 Leonard 269.
41 Leonard 171-172.
42 Aparecen 133 en las actas de visita que maneja González Sánchez, 248.
43 "un océano de libros..." 249.
44 Leonard 176.
45 Leonard, Apéndice, Documento II, Pagaré de Alfonso de Loza, mercader de libros, 279- 289.
46 Leonard, Apéndice, Documento II, Pagaré de Alfonso de Loza, mercader de libros, 279- 289.

Fuentes citadas

Anunciación, Fray Juan de la. *Doctrina Breve muy cumplida*, México: Pedro Balli, 1575.

Benavente, Motolinía, Fray Toribio de. *Historia de los Indios de la Nueva España*, edición de Georges Baudot, Madrid: Castalia, 1991.

Castillo Gómez, Antonio, (ed). *Libro y lectura en la Península Ibérica y en América, siglos XIII al XVIII*, Valladolid: Junta de Castilla y León, 2003.

Dadson, Trevor J. *Libros lectores y lecturas. Estudios sobre bibliotecas particulares españolas del siglo de Oro*, Madrid: Arco libros, 1998.

Díaz del Castillo, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, edición, índice y prólogo de Carmelo Sáenz de santa María, México: Editorial Patria, 1983, p. 69.

García Icazbalceta, Joaquín. *Bibliografía mexicana del siglo XVI : catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 á 1600, con biografías de autores y otras ilustraciones*, precedido de una noticia acerca de la introducción de la imprenta en México, México: FCE, 1981.

Gage, Tomas. *Nuevo reconocimiento de las Indias Occidentales*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994, p. 51.

Gerson, Juan. *Tripartito del Cristianísimo y consolatorio*, México: Juan Cromberger, 1544.

González Sánchez, Carlos Alberto y Maillar Álvarez, Natalia. *Orbe tipográfico: El mercado del libro en la Sevilla de la segunda mitad del siglo XVI*. Gijón: Ediciones TREA, 2003.

González Sánchez, Carlos Alberto. "Un océano de libros: La carrera de Indias en el siglo XVI" en *La cultura del libro en la Edad Modrena, Andalucía y América*, Manuel Peña Díaz, Pedro Ruiz Pérez y Julián Solana Pujalte coordinadores, Córdoba: Universidad de Córdoba, 2001.

Jiménez Rueda, Julio. *Herejías y supersticiones en la Nueva España (Los heterodoxos en México)*, México: Imprenta Universitaria, 1946, p. 75.

Ledesma, Fray Bartolomé. *Doctrina Cristiana en lengua zapoteca*, México, 1567 .

Leonard, Irving A. *Los libros del conquistador*, Meexico: FCE, 1953.

Martínez, José Luis. *Pasajeros de Indias. Viajes trasatlánticos en el siglo XVI*, México: FCE, 1999.

Medina, José Toribio de. *Adiciones a "La imprenta en México"*, México: Coordinación de Humanidades e Instituto de Investigaciones Bibliográficas, UNAM, 1997.

Moll, Jaime. *De la imprenta al lector. Estudios sobre el libro español de los siglos XVI al XVIII*, Madrid: Arco libros, 1994.

Otte, Enrique. *Cartas privadas de emigrantes a Indias*, México: FCE, 1996.

Prieto Bernabé, José Manuel. *La seducción del papel. El libro y la lectura en la España del Siglo de Oro*, Madrid: Arco libros, 2000.

"Proceso Contra Milles Philips" en *Boletín del Archivo General de la Nación*, vol. 20 pp. 115-117 y 255-300.

Rueda Ramírez, Pedro J. "Libros a la mar. El comercio del libro en la carrera de Indias" en Castillo Gómez, Antonio editor, *Libro y lectura en la Península Ibérica y en América, siglos XIII al XVIII*, Valladolid: Junta de Castilla y León, 2003.

Ricard, Robert. *La Conquista espiritual de México*, México: FCE, 1986.

Torre Villar, Ernesto de la. *Breve historia del libro en México*, México: UNAM, 1990.

Vargas, Fray Melchor de. *Doctrina cristiana muy útil y necesaria en castellano, mexicano y Otomí*, México, Pedro Ballí, 1576.

Wagner, Klaws. "La imprenta de gutemberg a las tipografías hispanas en América" en *La cultura del libro en la Edad Moderna, Andalucía y América*, Manuel Peña Díaz, Pedro Ruiz Pérez y Julián Solana Pujalte coordinadores, Córdoba: Universidad de Córdoba, 2001.

La imagen de San Francisco recibiendo los estigmas fue utilizada en diversos libros de factura franciscana.
Fray Maturino Gilberti, *Vocabulario en lengua castellana y mechuacana*, México, Juan Pablos, 1599

En la portada de la Bula de Pío V se presenta una de las muchas versiones de calvarios que encontramos en los textos novohispanos.

Pío V, *Bula de confirmación de privilegios a las órdenes mendicantes*, México, Antonio de Espinoza, 1568

Esta portada es una muestra del preciosismo que despliegan muchos de los grabados de los textos novohispanos. En ella los adornos vegetales se entremezclan con símbolos cristianos enmarcados por una cuidada tipografía gótica.
Fray Alonso de Molina, *Confesionario breve en lengua mexicana*, México, Antonio de Espinoza, 1569

Theodor de Bry representa en este grabado el tráfico marítimo que partía de muelles españoles hacia las costas del Nuevo Mundo

Theodor de Bry, *Americae*, Frankfurt del Meno, M. Merian, 1624-32

La publicación de gramáticas y vocabularios en la Nueva España: Textos fundantes para el conocimiento de las lenguas indígenas

Claudia Reyes Trigos y Lourdes V. Barrera Campos

San Pedro Nolasco aparece en la portada de *La gramática y el vocabulario mame* que fue dirigido a Fray Marcos Salmerón, calificador del Supremo Consejo de la Inquisición.

Arte y vocabulario en lengua mame, México, Francisco Robledo, 1644

La publicación de gramáticas y vocabularios en la Nueva España: Textos fundantes para el conocimiento de las lenguas indígenas.

Claudia Reyes Trigos
Lourdes V. Barrera Campos
Departamento de Estudios Humanísticos

El contacto entre dos mundos abrió las puertas al conocimiento de nuevas culturas y de las lenguas que las acompañaban. Cuando los españoles llegaron a las tierras de América, y en particular de lo que después sería la Nueva España, se enfrentaron al gran desafío de tener que comunicarse con los pobladores locales. Este proceso de comunicación pasó por varias etapas a lo largo de los tres siglos de existencia del virreinato de la Nueva España y en el camino produjo uno de los momentos de mayor crecimiento del conocimiento lingüístico en la historia humana: el conocimiento y estudio del gran número de lenguas de los pobladores indígenas de la región. Si bien el interés por describir, conocer y estudiar más a fondo estas lenguas no fue inmediato, sí fue muy temprano y se extendió desde los años cincuenta del siglo XVI hasta bien entrado el siglo XVIII.

Ante la imposibilidad de lograr una evangelización efectiva de los pobladores indígenas utilizando señas, o el apoyo de los intérpretes y textos doctrinales que habían sido producidos en la península, en español o en latín, los misioneros se vieron ante la necesidad de elaborar y publicar vocabularios, artes de las lenguas y/o gramáticas de las principales lenguas de la zona. Estos vocabularios y gramáticas, que comenzaron a publicarse aproximadamente treinta años después de la conquista, constituyeron, además, la base de todos los estudios posteriores sobre las lenguas indígenas y sobre su evolución histórica. Se trataba de desarrollar un trabajo de suma importancia, ya que la evangelización era uno de los objetivos principales del imperio español y la necesidad de usar las lenguas locales y enseñarlas a los nuevos misioneros como herramientas principales de su tarea, se vislumbraba como una tarea primordial.

Las primeras etapas

De acuerdo con los principales historiadores de las lenguas indígenas de nuestro país, y con base en los cronistas y documentos de la época, sabemos que la primera intención de los españoles y, en particular, de sus monarcas, los Reyes Católicos, era llevar a cabo la evangelización de las nuevas tierras descubiertas por medio de la enseñanza del idioma de Castilla. Recién armado para tal fin con la *Gramática* de Nebrija, publicada en 1492, el mismo año del descubrimiento, el imperio español tuvo de fiel compañera a la lengua. Poder y lenguaje se diseminarían por los nuevos territorios a la par, Nebrija lo describió de manera clara en el prólogo de su *Gramática*: "después que vuestra Alteza metiesse debaxo de su iugo muchos pueblos bárbaros y naciones de peregrinas lenguas, y con el vencimiento aquellos ternían necessidad de recebir las leies quel vencedor pone al vencido, y con ellas nuestra lengua, entonces, por esta mi arte, podrían venir en el conocimiento della" (101-102). La expansión del español con la ayuda de esta *Gramática* debía darse en las nuevas tierras de la misma manera que se estaba dando en los territorios recientemente ganados gracias a la reconquista de la península ibérica[1]. Para los territorios americanos esta intención se expresó claramente en las Leyes de Burgos promulgadas en 1512, las cuales establecían que los encomenderos debían adiestrar a un maestro nativo para que éste, a su vez, enseñara su nuevo lenguaje y religión a los demás naturales[2].

En las primeras etapas de la conquista de la Nueva España, la comunicación se dio primordialmente a través de intérpretes, Cortés tuvo la enorme ventaja de contar con Jerónimo de Aguilar y la Malinche que, gracias a sus conocimientos del maya y el náhuatl fungieron como sus "lenguas". A estos primeros intérpretes siguieron otros, algunos de ellos con toda intención entrenados para tal caso, en especial entre los hijos de los grandes señores indígenas, o bien entre algunos españoles, principalmente comerciantes y misioneros, y más adelante mestizos[3]. Tal es el caso de Alonso de Molina, fraile franciscano que arribó a corta edad al Nuevo Mundo y más tarde publicó un conjunto de obras en náhuatl.

Pilar Máynez en su reseña del libro *Lingüística misionera española* de José Luis Suárez Roca, escribe que "[l]a Iglesia y la Corona se vieron precisadas a buscar una solución para la eficaz y más rápida conversión de los naturales". Así, optaron por el empleo de las lenguas indígenas en los procesos de evangelización y el abandono, por un tiempo, de la imposición del castellano como lengua adoctrinante. Los misioneros confiaban en las capacidades expresivas de las lenguas originales de Mesoamérica, afirmaban que "eran copiosas en metáforas, e incluso, más elegantes que ninguna de las conocidas"[4]. Juan de Mijangos, fraile agustino autor

de obras sobre la lengua náhuatl en el siglo XVII, llegaría incluso a sostener que "no hay cosa en la sagrada escriptura que no se pueda decir en lengua [mexicana]"[5].

Para hacer más eficaz la extensión de la palabra, se requirió muy pronto enseñar estas lenguas al mayor número posible de misioneros. Ya hacia 1578 era tan obvia la necesidad de que los evangelizadores conocieran las lenguas de los indígenas, que fue reconocida una ley que obligaba a los clérigos y religiosos que llevaban la doctrina a los indios, a que conocieran la lengua "en que han de administrar, y presentasen fé…de que han cursado la Cátedra de ella un curso entero, o el tiempo que bastare para administrar o ser curas"[6]. La apremiante enseñanza de la lengua española a los indígenas pasó a segundo plano frente a la necesidad primera de la comunicación en la empresa evangelizadora. Para tal fin se requería conocer las lenguas, así como contar con los materiales necesarios en ellas para impartir la doctrina y los sacramentos.

La llegada de la imprenta a la Nueva España con el apoyo del primer virrey Antonio de Mendoza y del primer obispo de México, fray Juan de Zumárraga, en 1539, hizo posible la publicación de vocabularios, gramáticas y materiales doctrinales y religiosos en las lenguas principales. Zumárraga se afanó en impulsar por igual el estudio del náhuatl y la enseñanza del castellano desde el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, y publicó la primera obra bilingüe de contenido religioso, la *Breve y más compendiosa doctrina christiana en lengua mexicana y castellana*, en el mismo año de la llegada de la imprenta[7].

Según Rosa María Fernández, del Comité Mexicano Memoria del mundo de la UNESCO, existen en el país dos bibliotecas cuyos acervos poseen el mayor número de impresos mexicanos del siglo XVI, la Biblioteca Nacional y la Biblioteca Cervantina del Tecnológico de Monterrey. Esta última alberga las colecciones de Salvador Ugarte, G. Conway y Pedro Robredo. De acuerdo con el *Catálogo de obras escritas en lenguas indígenas de México de la Biblioteca particular de Salvador Ugarte*, publicado en 1954, esta colección llegó a incluir obras escritas en alrededor de 70 lenguas aborígenes. Por esta razón, los materiales en lenguas indígenas conservados en la Biblioteca Cervantina sirven de muestra y nos dan una idea de las necesidades e intereses que se presentaron en las distintas etapas de la colonia y cómo se vieron reflejados en la publicación de vocabularios, gramáticas y textos religiosos en estas lenguas.

Así vemos que, dentro de las publicaciones impresas en la segunda mitad del siglo XVI con que cuenta esta biblioteca, predominan vocabularios, gramáticas y textos religiosos en náhuatl. Esto se debió, principalmente, a que esta lengua ya fungía como lengua franca o lengua de comunicación dentro del territorio mesoamericano, que se encontraba en gran parte dominado por el

poderío azteca. Para los españoles resultó muy útil seguir utilizando la lengua náhuatl como medio de comunicación con los diversos grupos indígenas. Para ellos fue muy clara su importancia desde los primeros años en esas tierras y así lo declararon los cronistas al reportar que en todas partes había intérpretes que entendían y hablaban la lengua mexicana, que era la que se hablaba por doquier, como el latín en Europa[8]. Los españoles no dejaron de aprovechar esta situación para sus objetivos, tanto de conquista y colonización como de evangelización. De ahí que se tratara de la lengua que más pronto estudiaron y de la que más publicaron vocabularios, gramáticas y traducciones de textos religiosos.

Las otras tres lenguas que recibieron la atención de las imprentas virreinales del siglo XVI fueron el purépecha o lengua michoacana, el zapoteco y el mixteco. Esta selección está relacionada con la importancia y tamaño del reino de Michoacán, que no formaba parte del imperio Mexica a la llegada de los españoles en 1521, así como con la importancia relativa del Señorío Mixteco y, dentro de su área de influencia, el grupo Zapoteco, en la zona sur[9]. Como se verá más adelante, fueron los franciscanos los primeros en llegar como grupo evangelizador a la Nueva España, y los que comenzaron y dominaron los estudios y publicaciones pioneras en náhuatl, así como en purépecha en la zona central y occidental del país. Los dominicos, por su parte, se ubicaron principalmente en el sur, en la zona mixteco-zapoteca (lo que ahora es Oaxaca) y comenzaron los estudios y publicaciones en las lenguas de estos grupos. Así, la lengua de Michoacán fue ampliamente estudiada por el fraile franciscano fray Maturino Gilberti, quien a partir de 1558 publicó vocabularios, gramáticas y diversas obras religiosas en purépecha, llegando incluso a ser procesado por la Inquisición, como se detalla más adelante, por su *Diálogo de la Doctrina Cristiana* publicado en esa lengua en 1559.

Por su parte, el fraile dominico fray Pedro de Feria publicó una *Doctrina Cristiana en Lengua Castellana y Zapoteca* en 1567, y fray Francisco Alvarado, también dominico, publicó un *Vocabulario en Lengua Mixteca* en 1593.

Para el siglo XVII disminuyó el número de vocabularios y gramáticas con respecto a los publicados en el siglo XVI, aunque aún aparecen algunas *Artes de lengua mexicana* (náhuatl), por ejemplo la de fray Diego Galdo Guzmán de 1642 y la de Horacio Carochi de 1645, así como un *Arte y Vocabulario en Lengua Mame* de fray Diego de Reynoso de 1644 y un *Arte de la Lengua Maya* de fray Gabriel de San Buenaventura de 1684. Esta disminución en la publicación de vocabularios y gramáticas en lenguas indígenas puede explicarse en parte debido a que durante este siglo, y en especial durante la segunda mitad del mismo, se reforzó la voluntad de imponer el español, o por lo menos disminuyó el empeño en utilizar las

lenguas indígenas por parte de los misioneros[10]. En este segundo siglo de la colonia, lo que predomina, más que la publicación de vocabularios y gramáticas, es la publicación de textos religiosos en lengua náhuatl, la cual se consolida como lengua franca para la comunicación con los indígenas dentro del virreinato. En la primera mitad del siglo aumenta la publicación de literatura doctrinal en esta lengua, con obras como confesionarios, sermonarios y doctrinas de autores como fray Juan Bautista, fray Juan Mijangos, fray Martín de León y Bartolomé de Anda, entre otros.

Durante la primera mitad del siglo XVIII, se reactiva la publicación de textos en lenguas indígenas, pero ahora es mayor el número de lenguas estudiadas. Aparecen entonces doctrinas y confesionarios en lengua Mixe, Chinanteca, Cora, Cahita y Opata, de autores como Nicolás de la Barreda, José de Ortega, fray Agustín Quintana y Diego González. Aparece también un *Arte Novísima en Lengua Mexicana* de Carlos de Tapia Zenteno en 1753, y un *Arte de la Lengua Mexicana* de José Agustín Aldama y Guevara en 1754, así como un *Arte y un Manual de la Lengua Cahita*, de Diego González en 1737 y 1740 respectivamente, un *Arte del idioma maya* de fray Pedro Beltrán en 1746 y un *Arte de la lengua tepeguana* de Benito Rinaldini de 1743. Esta extensión de la publicación hacia otras lenguas en el siglo XVII se explica debido a la expansión de la colonización y de la acción misionera hacia regiones más apartadas del norte y sur del país, tales como los actuales estados de Jalisco, Nayarit, Sinaloa, Sonora y Durango, hacia el norte; y Chiapas, Quintana Roo y Yucatán hacia el sur.

Por otro lado, si observamos la evolución de los impresos en lenguas indígenas durante los tres siglos descritos, podemos notar cómo los vocabularios constituyeron los primeros esfuerzos de dar a conocer una lengua, mientras que las *Artes* o *Gramáticas* fueron las bases de los estudios posteriores de estas lenguas. La organización de estas Gramáticas estaba basada principalmente, por un lado, en el ejemplo de Nebrija, y por otro, en toda la base de estudios sobre el latín, propia de los religiosos de la Edad Media y el Renacimiento. Esta influencia lingüística de las Gramáticas del latín llevó a aplicar los conceptos y patrones básicos de dicha lengua a las nuevas lenguas estudiadas, así como a tratar de entender todos los fenómenos y categorías de estas nuevas lenguas con base en los patrones latinos[11].

En lo que a textos religiosos se refiere, sobresale la publicación de doctrinas y, en segundo lugar, la de confesionarios. Estos últimos eran muy importantes, puesto que su función era guiar muy de cerca este contacto que el evangelizador tenía directamente con el catecúmeno al ir traduciendo paso a paso a las lenguas locales cada expresión que el sacerdote debía repetir durante la confesión. Las ediciones bilingües eran comunes para este fin. Otros textos como sermonarios, catecismos y discusiones de temas religiosos u oraciones

eran menos frecuentes, pero proliferaron principalmente hacia el final del siglo XVI y principios del XVII y recuperaron su importancia durante las primeras décadas del siglo XVIII -en este último siglo principalmente en lenguas distintas al náhuatl-.

El trabajo de los misioneros

El trabajo de los misioneros en el Nuevo Mundo se organizó alrededor de las distintas órdenes mendicantes que fueron llegando paulatinamente para realizar la labor evangelizadora. Los primeros en llegar fueron los franciscanos, que integraron bajo su jurisdicción la mayor parte del territorio del centro de México. Por esta razón fueron los más prolíficos en trabajar la lengua de los aztecas y en determinar una dinámica de contacto para la evangelización basada en el uso de las lenguas locales y en particular del náhuatl.

La orden de los dominicos fue la siguiente en llegar y dirigió su influencia a los territorios mixtecos y zapotecos. Este proceso, mucho más accidentado por las características geográficas y la variedad lingüística del lugar, no permitió una producción tan amplia de materiales. Los agustinos llegaron más adelante y se ubicaron principalmente en las zonas que ahora ocupan los Estados de Hidalgo, Puebla, Guerrero, Michoacán, Jalisco y Guanajuato. Las lenguas que trabajaron fueron sobre todo el náhuatl, el tarasco (purépecha) y el matlazinca. Los últimos en llegar fueron los jesuitas, quienes tenían la encomienda de dedicarse a la formación de criollos y mestizos, fundaron colegios y seminarios de gran importancia, como el de Tepozotlán, el de Veracruz, el de Guadalajara y el de San Luis Potosí, y entre las lenguas que trabajaron se encuentran el náhuatl y el tepehuano.

El trabajo de los misioneros lingüistas no fue sencillo, se enfrentaron a una serie de dificultades que representaron un gran reto en la empresa lingüística emprendida hasta entonces. Suárez Roca, citado por Máynez, las identifica claramente. En primera instancia, tuvieron que dotar de representación gráfica a complejos sistemas fonológicos que no les eran familiares. Algunas características de las lenguas nuevas fueron los fonemas glotales o glotalizados, que implican un uso distinto de áreas corporales, como la glotis, para la producción de sonidos como el salto glotal de las lenguas mayas que aún encontramos en el español de Yucatán, como por ejemplo, en la pronunciación de palabras como *caballo* [k'bayo].

También fueron un reto para los evangelizadores las variantes de tono con funciones fonológicas y gramaticales, ya que el significado de una misma palabra cambia al ser pronunciada con distinta entonación. Mientras que en el español no hay distinción de tonos, los idiomas mixtecanos, por ejemplo, tienen por lo general tres tonos: alto, medio y bajo, y hay incluso variantes con cuatro o cinco[12].

Otra de estas dificultades fue la diferencia entre los sistemas de composición morfológica. Mientras que el español es una lengua flexiva, el náhuatl y el purépecha o michoacano son lenguas aglutinantes. Un ejemplo de estas diferencias es que los posesivos en náhuatl se añaden como sufijos al sustantivo, mientras que en el español son una partícula separada. En cambio, las lenguas mayenses son aislantes, por lo tanto se parecen más al chino que a las lenguas flexivas como el español, por eso es que en el idioma maya las palabras se forman a partir de monosílabos, como por ejemplo *Xel-ha*.

Por otra parte, los evangelizadores se enfrentaron a la ausencia de "un metalenguaje especializado [que] complicaba aún más los ya de por sí difíciles análisis morfosintácticos"[13]. Tuvieron entonces que partir de los conocimientos en trabajo de lenguas que se derivaban del latín, ampliándolos y matizándolos según las exigencias de las lenguas indígenas sobre las que escribían. Suárez Roca trabaja el caso concreto del jesuita Antonio del Rincón, que en la escritura de su *Arte mexicana* creó términos que se pudieran ajustar a las particularidades del náhuatl, denominó, por ejemplo, "semipronombres" a las formas pronominales compuestas con otros morfemas, para así diferenciarlos de los pronombres enteros aislados[14].

En lo que se refiere a la manera de trabajar de estos misioneros, Daniel Kuri Breña (XIII), en el prólogo del *Catálogo de obras escritas en lenguas indígenas de México* de la colección de Salvador Ugarte, menciona cómo los misioneros jugaban con los niños indígenas, cuya educación se les había encomendado, para poder compartir su lengua, y cita la *Historia Eclesiástica Indiana* de Mendieta en la que se describe cómo "traían siempre papel y tinta en las manos, y en oyendo el vocablo al indio, escribíanlo, y al propósito que lo dijo. Y a la tarde juntábanse los religiosos, y comunicaban los unos a los otros sus escritos y lo mejor que podían conformaban a aquellos vocablos el romance que les parecía más convenir".

A continuación presentamos una pequeña reseña de las principales aportaciones de los religiosos de las primeras órdenes que arribaron a la Nueva España.

Franciscanos

Uno de los religiosos franciscanos más importantes fue fray Pedro de Gante, cuyo trabajo, desde su llegada a la Nueva España en 1523, fue fundamental para la labor lingüística de evangelizadores coetáneos y posteriores. Prueba de ello fue que fray Juan de Zumárraga escribió en 1529 a Carlos V acerca del "buen uso que hacía del náhuatl [Pedro de Gante]"[15]. Este franciscano llegó un año antes que el grupo de "los doce" y fue pionero en el aprendizaje del idioma nativo como parte fundamental para el éxito de la misión evangelizadora. De igual modo, encontró de interés primordial asignar caracteres

latinos a los sonidos de las lenguas indígenas, y elaboró en este contexto una *Cartilla para enseñar a leer*, publicada en 1569. La colección Ugarte contiene ejemplares de la obra de Gante en lengua mexicana editados en 1553, *Doctrina cristiana en lengua mexicana*, y en 1582, *Coloquio de paz y tranquilidad cristiana en lengua mexicana*.

Pedro de Gante fundó la primera escuela formal para indígenas en Texcoco y educó a la aristocracia azteca, que facilitó la tarea evangelizadora como informantes. Esta misma aristocracia educada por los españoles ayudó a la comprensión no sólo del lenguaje, sino también de los símbolos culturales que serían aprovechados más adelante para lograr la creación de otro tipo de mecanismos de conversión tales como el teatro de evangelización.

Otro caso particular es el de Alonso de Molina, español que llegó a la Nueva España de niño y que aprendió castellano al tiempo que náhuatl por estar en contacto con niños indígenas como compañeros de juego. Hijo de una viuda española, fue llevado al convento de Texcoco con la aprobación de Cortés y sirvió de intérprete a los frailes, y a los indios, de maestro de la fe cristiana (Brice 40-41). De su obra, la colección de Salvador Ugarte reúne varios ejemplares, el más antiguo de ellos es un *Vocabulario en lengua castellana y mexicana* impreso en mayo de 1555 en memoria de fray Bernardino de Sahagún. En la colección se encuentra también una reimpresión exacta de la *Doctrina Cristiana Breve en Mexicano y Castellano*, publicada por primera vez en 1546, al que se considera, por ende, uno de los más antiguos impresos en lengua indígena de la historia de la Nueva España.

El *Arte de la lengua mexicana y castellana* de Alonso de Molina, impreso por primera vez en 1571, y que también es parte del *corpus* de la colección de Salvador Ugarte, fue la única gramática de la lengua náhuatl impresa dos veces en vida del autor. La segunda edición, en 1576, incluyó algunas correcciones del mismo autor. La obra ha sido también reimpresa en la época moderna. Juan Manuel Lope Blanch, en su reseña historiográfica, refiere las siguientes ediciones: de los Anales del Museo Nacional en 1886, de la Colección de gramáticas de la lengua mexicana en 1904 y del Instituto de Cultura Hispánica en Madrid en 1945.

La importancia del reino de Michoacán en la Nueva España atrajo también la misión evangelizadora de los frailes franciscanos desde 1525. Fray Maturino Gilberti llegó al virreinato en 1542 y publicó las primeras obras sobre el tarasco de Michoacán a partir de 1553. Los suyos son los primeros trabajos en lenguas indígenas de la Nueva España de una lengua distinta al náhuatl. Su *Arte de la lengua de Michoacán* fue editado por primera vez en 1558. Cristina Monzón, estudiosa contemporánea de la lengua purépecha, reconoce las principales inspiraciones del trabajo de Gilberti: Antonio de Nebrija y Donato, sin dejar de hacer mención a la concepción propia del

fraile franciscano que inspirará el posterior trabajo de fray Juan Bautista de Lagunas en 1574 y de fray Diego de Basalenque en 1714[16]. El mismo año de 1558 Gilberti publicó el *Thesoro Spiritual en lengua de Mechuacan*, y un año más tarde, el *Vocabulario de la lengua de Michoacán*, y el polémico *Diálogo de Doctrina Christiana*, que le valdrá ser procesado por la Inquisición en respuesta a la petición del obispo de Michoacán, Vasco de Quiroga, de retener su distribución hasta que la obra se examine. La obra, acusada de "tener errores de lenguaje y hasta pasajes malsonantes y escandalosos" (Benedict Warren 18), fue recogida y puesta a consideración del Consejo de Indias hasta la muerte de Gilberti, aunque en 1575, el obispo electo de Michoacán, Medina Rincón, recomiende su circulación y los inquisidores escriban al Consejo en España señalando que "gran parte del problema se debía a algunas envidias de los clérigos del Obispado de Michoacán contra este fraile con ocasión de que era extranjero"[17]. Un ejemplar del *Diálogo* se encuentra en la Colección de Salvador Ugarte. Este problema con la Inquisición no impidió que se siguieran publicando las obras de Gilberti en purépecha, como lo prueba el caso del *Thesoro Espiritual de los pobres,* que se publicó en 1575. *El Arte de la lengua tarasca* ha sido reimpreso en el Siglo XIX por Joaquín Baranda (1898). Juan Manuel Lope Blanch refiere dos reediciones de su *Diccionario* en el Siglo XX: por Antonio Peñafiel en 1901 y por J. Ernesto Ramos en 1962.

Otros frailes franciscanos que también incursionaron en el estudio del náhuatl fueron fray Juan Bautista y fray Agustín de Vetancourt. Bautista, estudiante y profesor del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, publicó un texto de gran importancia cultural: *Huehuetlatolli. Pláticas morales de los indios para doctrina de sus hijos, en Mexicano* (1600) y se encuentran de su legado tres volúmenes de carácter religioso en el catálogo de la Biblioteca Cervantina del Tecnológico de Monterrey: *Confesionario en lengua mexicana y castellano* (1599), *Libro de la miseria y brevedad de la vida del hombre y sus postrimerías* (1604) y un *Sermonario en lengua mexicana* (1606). De la autoría de fray Agustín de Vetancourt se conocen los textos *Arte de la lengua mexicana*, publicado en 1673, con clara influencia de la gramática de Nebrija, y el texto religioso *Luz para saber andar las Estaciones de la Vida Sacra* (1685)[18].

También los frailes franciscanos Juan Coronel y Gabriel de San Buenaventura publican obras en lenguas indígenas, ellos se especializan en el maya. Fray Juan Coronel se trasladó a Yucatán y escribió en 1620 un *Arte de la lengua Maya* y algunos discursos y tratados espirituales en la misma lengua[19]. Gabriel de San Buenaventura basó su *Arte de la lengua maya* de 1684 en la obra de Coronel, su *Diccionario Maya-Hispano e Hispano-Maya*. Según Ligorred[20], contenía apartados de medicina y botánica, actualmente el volumen se ha perdido. El *Arte* de San Buenaventura también fue reeditado en fascimil por René Acuña en las prensas de la UNAM en 1996[21].

Los Dominicos

Las consideraciones de Ma. Teresa Pita Moreda resultan muy útiles para comprender el contraste numérico y lingüístico de la producción de textos entre franciscanos y dominicos. La primera expedición dominica llegó en 1526 a la Nueva España; sus miembros se hospedaron por algún tiempo en el convento de los franciscanos, pero su actividad misional fue nula debido, en primera instancia, al escaso número de miembros de la Orden. La segunda expedición, de 24 religiosos, llegó dos años después y, a pesar de las diferencias respecto a cómo actuar en la evangelización, optaron por las prácticas que hasta entonces habían desarrollado con éxito los franciscanos, esto es, residir entre los indígenas y aprender sus lenguas originarias. Sin embargo, el avance franciscano era tal en el valle de México, y tal la fidelidad de los indios hacia ellos, que el trabajo misional se vio accidentado. Los dominicos se decidieron entonces a incursionar en el sur, por estar más densamente poblado que el norte, en los valles mixtecos y zapotecos. La Corona, alrededor de 1558, definiría la división territorial perteneciente a cada una de las órdenes: "Florida y Santa Elena se entregaron a los dominicos. Zacatecas y Copala a los franciscanos y las Islas del Poniente a los agustinos. Estas zonas serían en principio exclusivas de las Órdenes asignadas"[22]. La actividad de los dominicos se dio fundamentalmente en las áreas Mixteca y Zapoteca, donde, según la autora, "detentaron un verdadero monopolio"[23]. La zona, sin embargo, les presentó una serie de dificultades que no percibieron en el área mexica. Por una parte, la población se hallaba dispersa entre montañas, quebradas y valles, y por otra, se hablaban en la zona dieciséis lenguas: náhuatl, mazateco, excateco, ojiteco, cuicateco, chinanteco, zapoteco, chocho, mixe, mixteco, huave, triquis, zoquem chantino, amusgo y chontal; además del reto que representaron los diferentes dialectos del zapoteco.

Así, el primer impreso oficial en zapoteco que circuló en la Nueva España fue el del dominico Pedro de Feria, la *Doctrina cristiana en lengua castellana y zapoteca*, publicada en 1567. También, al lado del trabajo de Gilberti, fue uno de los primeros en incursionar en una lengua distinta del náhuatl. Fray Francisco de Alvarado publicó su *Vocabulario en lengua mixteca* en 1593, el primero en su índole. Todos estos ejemplares están reunidos en la colección de Salvador Ugarte. En el rastreo de fuentes de Lope Blanch no se registran ediciones modernas del *Vocabulario* de Pedro de Feria. En el terreno del zapoteco, es también autoridad fray Juan de Córdova con su *Vocabulario en lengua zapoteca* (1578), que Ligorred refiere como "una obra monumental no superada y rica fuente etnográfica"[24].

Agustín de Quintana publicará hasta el Siglo XVIII trabajos en lengua mixe: una *Doctrina christiana y la*

Institución christiana y guia de ignorantes para el cielo, impresas en Puebla en 1729, y un *Confesionario en lengua mixe* publicado en 1733 en la misma imprenta.

Agustinos

Los agustinos llegaron a América en 1533, después de franciscanos y dominicos. Su labor evangelizadora empezó con su establecimiento al sur de la Ciudad de México, donde fundaron el convento de Ocuituco en 1534[25]. Durante los dos años siguientes incursionaron en los estados de Hidalgo y Morelos, y en 1537 establecieron una fundación en Michoacán. Una expedición de doce religiosos más llegó en 1539. Sus fundaciones ascendieron a 108, distribuidas en los estados de Hidalgo, Puebla, Guerrero, Michoacán, Jalisco y Guanajuato. Las primeras fundaciones se establecieron con ritmo acelerado hasta 1580, habiéndose establecido ya 61 de ellas, y el resto se sucedieron hasta el año de 1756.

Los profesores y estudiantes agustinos tenían ordenado estudiar tarasco para poder dedicarse a la evangelización. En un principio, antes de que Agustín de la Coruña trabajara textos propios de la orden, como la *Doctrina christiana y la Doctrina fácil para enseñar a los indios* que publicó en náhuatl, los agustinos siguieron la Doctrina de Gante para esos fines[26].

En la colección de Ugarte, el ejemplar más antiguo de algún miembro de esta orden es el de fray Juan de la Anunciación, que publica un *Sermonario en lengua mexicana* en 1577. En la misma lengua aparecen también las obras de fray Juan de Mijangos, un *Espejo divino en lengua mexicana* de 1607 y la *Primera parte del Sermonario dominical y santoral en lengua mexicana* de 1624, que incluye, según referencias de Ligorred, un apartado que reúne alrededor de doscientas *Frases y modos de hablar elegantes y metafóricos de los indios mexicanos*[27]. Diego Basalenque, que llegó muy joven a la Nueva España con sus padres, trabajó en Michoacán con las lenguas matlazinga y tarasca. Publicó su *Arte de la lengua matlazinga* en 1640, la segunda en esta lengua, y el *Arte de la lengua tarasca* en 1714, gracias a Nicolás de Quixas. Ejemplares de la obra de Baselenque sobre el matlazinca están conservados en la colección de Ugarte y en la John Carter Brown y fueron reeditados por Bribiesca en 1975. Su trabajo en tarasco también fue reimpreso en Morelia en 1962[28].

Jesuitas

Los jesuitas llegaron primero al Perú en 1568 y a la Nueva España después de todas las Órdenes anteriores y los mercedarios, en 1572. Sin embargo, convirtieron en tema prioritario las misiones evangelizadoras hasta 1591, después de la visita del padre Diego de Avellaneda[29]. Para entonces, desde noviembre de 1573, ya se había fundado el colegio de San Pedro y San Pablo. Su

trabajo con los indios se inició en Huitzquiluca y Tepotzotlán hacia 1579, aunque no como una primera evangelización porque los indios nativos ya estaban cristianizados. En Huitzquiluca componían gramáticas y diccionarios al tiempo que trabajaban con los indios, mientras que en Tepotzotlán fundaron el seminario-colegio sólo para niños indios: cinco de los jesuitas trabajaban con niños otomíes, cuatro con nahuas o mexicanos y el resto se dedicaba al estudio de las lenguas[30]. Las clases en el colegio incluían doctrina cristiana, escritura, canto y música para el culto divino y algunos oficios especiales para los nobles, mientras que los *macehuales* se dedicaban al estudio de oficios mecánicos; algunos estudiantes sobresalientes se dedicaban ya a la gramática.

Otro seminario de índole similar fue el establecido en San Gregorio de ciudad de México, de donde egresa uno de los primeros novicios de la Orden en la Nueva España, Antonio del Rincón, descendiente de antiguos reyes de Texcoco y autor del *Arte Mexicana* publicada en 1595. Esta última refleja el dialecto de Texcoco, un ejemplar de ella se encuentra en la colección de Ugarte. Su Arte fue reeditado en 1885 por Antonio Peñafiel y por Acuña en 1996[31]. Miguel de León Portilla reconoce la obra de este fraile jesuita como "la última de grandes aportaciones lingüísticas hechas en el XVI a propósito de un idioma amerindio"[32], por sus aportaciones de carácter fonológico.

De Horacio Carochi, uno de los primeros frailes que se dedicaron al internado de San Martín, recién fundado en 1584, es el *Compendio del arte de la lengua mexicana*, publicado en 1645 en la imprenta de México y el *Arte de la lengua mexicana con la declaración de los Adverbios Della*, del mismo año, ambas reunidas en la colección de Ugarte. Esta última es una obra muy completa que incluye un estudio gramatical compuesto por cinco libros dedicados a nombres, pronombres, preposiciones, verbos y conjugaciones, adverbios y conjunciones de la lengua náhuatl. Sus trabajos fueron reeditados en 1759 en la Biblioteca Mexicana, en 1892 por los Anales del Museo Nacional, en 1904 en la Colección de gramáticas de la lengua mexicana y por la UNAM en 1893, con estudio de Miguel León Portilla[33].

Por su parte, Benito Rinaldini, asignado a las misiones tepehuanas y tarahumaras, legó la primera obra en tepehuano en 1743, el *Arte de la lengua tepeguana con vocabulario*; también forma parte de la colección de Ugarte y fue editado originalmente por la viuda de Joseph Bernard de Hogal. Francisco Pimentel, en su *Tratado de Filología Mexicana*, reconoce la gran ayuda que esta obra le ha proporcionado en su caracterización del tepehuano e incluye un par de anotaciones del jesuita que permiten apreciar la estructura de la obra:

"La pronunciación de la *sc* la explica el padre Rinaldini diciendo: «Usa mucho esta lengua las dos letras *sc*, particularmente cuando hay nota de interrogación, y

es prolija en su clara pronunciación extendiendo algo la lengua por entre los dientes y silbando, y se pronuncian como con alguna fuerza, hiriendo con toda la lengua en el paladar y al modo que el mexicano la *tz* y el italiano el *sci*».”[34]

Otras lenguas y frailes de la Nueva España

Mazahua. En 1637, Diego de Nájera Yanguas, comisario de la Inquisición en el Nuevo Mundo y párroco del Xocotitlán en el Arzobispado de México, publicó la *Doctrina y enseñanza en la lengua mazahua*. Trabajó con indios mazahuas por cuarenta años al sur del Estado de México, y su obra es la única de esta lengua publicada en la época colonial, según referencias de la historiografía de lenguas indígenas en México.

Mame. Fray Diego de Reynoso, fraile mercedario que trabajó sobre una de las lenguas mayas más importantes según su número de hablantes, publicó uno de los dos únicos documentos publicados en esta lengua durante la época colonial, el *Arte y vocabulario en lengua mame* de1644. Este trabajo fue reeditado en 1998 en Chiapas por el Gobierno del Estado, Conaculta Chiapas y el Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas, después de ser encontrado “sepultado” en la Biblioteca Palafoxiana de Puebla de los Ángeles. También la colección de Ugarte cuenta con un ejemplar.

Cora. En cora, de la familia yutonahua, grupo sonorenese y también conocido como cora-huichol, José Ortega, jesuita, publicó las siguientes obras en el siglo XVIII: *Las oraciones y catecismo cristiano en lengua cora* (1731), *Confesionario manual en lengua cora y Vocabulario en lengua castellana y cora*, ambos en 1732 en la imprenta de México. Su obra es el único trabajo colonial en esta lengua.

Cahita. De la lengua cahita, también conocida como yaqui-mayo de Sinaloa, ya extinta[35], son varias las obras que conservó Ugarte. Dos de ellas publicadas en 1737 por “un padre de la Compañía de Jesús” que Emile Riviere identificara como Tomás Basilio, después de ser por mucho tiempo atribuido a Juan B. Velasco[36], el *Arte de la lengua cahita*, el *Cathecismo de la doctrina christiana traducido en lengua cahita*. La obra fue reeditada de manera independiente por Eustaquio Buelna en 1890 y en México fue reeditado fascimilarmente por Siglo XXI Editores en 1989, a cargo de José Moreno de Alba.

Totonaca. De la obra de evangelizadores coloniales sobre el totonaca, Norman A. McQuown detecta los trabajos de Díaz de Anaya que, sin embargo, parecen estar perdidos; entre ellos un *Arte para aprender el idioma totonaca*, un *Confesionario* y un *Vocabulario*. También destacan los trabajos del franciscano Andrés de Olmos, *Arte y Vocabulario de la lengua totonaca*, presuntamente perdido, y la más tardía publicación de 1752 de José Zambrano Bonilla, *Arte de la lengua totonaca*, que sí se

conserva en la biblioteca de Ugarte y que proviene de la imprenta de Puebla. El *Arte* fue editado fascimilarmente en 1990 por la UNAM a cargo de McQuwon.

Otomí. Del otomí Luis de Neve y Molina, catedrático del idioma e intérprete en el Tribunal Eclesiástico de Indios, publica la que se considera la primera obra impresa en otomí, *Reglas de orthographía, diccionario y arte del idioma othomí*, de 1767[37]. Se consigna un ejemplar en la colección de Ugarte, así como la obra de fray Antonio de Guadalupe Ramírez, en la misma lengua, del año de 1785, un *Breve compendio de todo lo que debe saber y entender el christiano*.

Tzotzil. Forma parte del catálogo de Ugarte una *Gramática* anónima en tzotzil. En la misma lengua también figura un *Libro del Santo Rosario,* anónimo.

Náhuatl huasteco. Carlos de Tapia Zenteno, quien fuera comisario del Santo Oficio de la Inquisición y cura en San Luis Potosí, se dedicó al estudio del huasteco potosino. Escribió un compendio gramatical con notas de prosodia y morfología en 1753, el *Arte Novíssima de la lengua mexicana*, y la *Noticia de la lengua huasteca* que incluye una doctrina, una gramática y un vocabulario, en 1767; ambas obras forman parte de la colección de Ugarte. El *Arte Novísima* ha sido reimpresa en 1885 y en 1967, y la *Noticia*, por Bernard Portieren en 1975 y por René Acuña en 1985[38].

* * *

El papel que jugó la publicación de textos en lengua indígena durante los tres siglos de dominación española en la Nueva España, fue central como uno de los instrumentos básicos de la empresa evangelizadora y la extensión de la cultura española en la colonia. Los textos religiosos sirvieron de base a la labor misionera y los vocabularios y gramáticas sentaron las bases del conocimiento lingüístico de las lenguas descritas, al tiempo que permitieron enseñarlas a un mayor número de frailes e intérpretes.

Todos estos textos fueron un instrumento clave para la colonización española y su publicación ha permitido que lleguen todavía hasta nosotros como un registro único de la riqueza lingüística nacional, cuya vigencia hace que sigan siendo consultados por los estudiosos actuales de todas estas lenguas.

Es difícil concebir la empresa llevada a cabo por los españoles, sin la ayuda de estos preciados documentos, los más importantes de los cuales se han reeditado, mientras que otros se conservan como valiosas reliquias en bibliotecas nacionales y del extranjero. Sin embargo, cada día podrán estar más cerca de los investigadores especializados, gracias a importantes proyectos internacionales y nacionales, que tienen como finalidad conservarlos en soporte digital, para que de tal forma puedan ser más accesibles.

Si tomamos en cuenta que debemos a los misioneros el haber registrado el estado en que se encontraban la

mayor parte de las lenguas que existían a la llegada de los españoles en el altiplano, centro y sur de México[39], no es de extrañar el interés de conocerlas a fondo y recuperar sus primeras descripciones. El estudio de su evolución y cambios desde la llegada de los españoles también es un importante tema de interés para los especialistas actuales, y estos documentos son las principales fuentes de información sobre estos cambios. Por otra parte, en el caso de las lenguas desaparecidas, principalmente del occidente y norte del país (Reyes y Valadez), estos documentos son invaluables para su recuperación y estudio, resulta indudable su actualidad y relevancia.

Notas

1 Cifuentes, Bárbara, *Historia de los pueblos indígenas de México*, (México: CIESAS-INI, 1998), 71.
2 Brice Heath, Shirley, *La política del lenguaje en México: de la colonia a la nación*, (México: Instituto Nacional Indigenista, 1986), 27.
3 Cifuentes 74-82.
4 Máynez, Pilar, "José Luis Suárez Roca, Lingüística misionera española". *Estudios de cultura náhuatl*, Vol. 32, (México: UNAM, 2001), 404.
5 Máynez 404.
6 Velasco 38, citado por Cifuentes 76.
7 Ligorred Perramón, Francisco de Asís, *Lenguas indígenas de México y Centroamérica: de los jeroglíficos al Siglo XXI*, (Madrid: Editorial MAPFRE, 1992), 228.
8 Brice 21.
9 Cf. Atlas Nacional de México, citado por Cifuentes 41.
10 Véase Manrique, Leornardo (coord.), *Atlas cultural de México. Lingüística*, (México: Secretaría de Educación Pública-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Planeta, 1988), 86.
11 Cifuentes 127.
12 Manrique 42.
13 Máynez 401.
14 Máynez 403.
15 Ligorred 228.
16 Monzón, Cristina, *Introducción a la lengua y cultura tarascas*, (Valencia: Universitat de Valéncia, 1997), 7.
17 Warren 24.
18 Ligorred 237, 267.
19 Ligorred 244.
20 Ligorred 262.
21 Lope Blanch, Juan Manuel, "De historiografía lingüística mexicana", *De historiografía lingüística e historia de las lenguas*, (México: UNAM/Siglo XXI, 2004), 23.
22 Pita Moreda, María Teresa, *Los predicadores novohispanos del Siglo XVI*, (Salamanca: Editorial San Esteban, 1992), 101.
23 Pita 103.
24 Ligorred 145.
25 Borges, Pedro, *Religiosos en Hispanoamérica*, (Madrid: Editorial MAPFRE, 1992), 78.
26 Borges 86.
27 Ligorred 253.
28 Lope Blanch 24.
29 Santos, Ángel, *Los jesuitas en América*, (Madrid: Editorial MAPFRE, 1992), 26.
30 Santos 34.
31 Lope Blanch 25.
32 León Portilla, Miguel de León, "El destino de las lenguas indígenas de México", *De historiografía lingüística e historia de las lenguas*, (México: UNAM/Siglo XXI, 2004), 54-55.
33 Lope Blanch 25.
34 Pimentel, Francisco, Cuadro descriptivo y comparativo de las lenguas indígenas de México: o Tratado de Filología Mexicana, (México: Tipografía de I. Epstein, 1862), 223.
35 Dakin, Karen, "Contribuciones de las fuentes coloniales a la lingüística comparativa yutoazteca", *Seminario de Lenguas Indígenas*, (UNAM, México).
36 Lionnet 5.
37 Ligorred 255.
38 Lope Blanch 25.
39 Manrique 85.

Fuentes Citadas

Atlas Nacional de México. México: Instituto de Geografía-UNAM, 1990.

Borges, Pedro. *Religiosos en hispanoamérica*. Madrid: Editorial MAPFRE, 1992.

Brice Heath, Shirley. *La política del lenguaje en México: de la colonia a la nación*. México: Instituto Nacional Indigenista, 1986.

Carreño, Alberto María. *Don Fray Juan de Zumárraga Misioneros en México*. México: Editorial Jus, 1961. 49-61.

Cifuentes, Bárbara. *Historia de los pueblos indígenas de México*. México: CIESAS-INI, 1998.

Dakin, Karen. "Contribuciones de las fuentes coloniales a la lingüística comparativa yutoazteca". *Seminario de Lenguas Indígenas*, UNAM, México. Sin fecha: http://www.vjf.cnrs.fr/celia/FichExt/Am/A_19-20_18.htm.

Fernández de Zamora, Rosa María. "Informe de actividades 2001-2002 del Comité Mexicano Memoria del mundo". Junio de 2002, Página del Programa Memoria del Mundo en América Latina y el Caribe, UNESCO. <http://infolac.ucol.mx/mow/informes/>.

García Castro, René. *Indios, territorio y poder en la provincia Matlatzinca : la negociación del espacio político de los pueblos otomianos, siglos XV-XVII*. México: CONACULTA-INAH, 1999.

Gilberti, fray Maturino. *Vocabulario en lengua de Mechuacan*. México: El Colegio de Michoacán, 1997.

León Portilla, Miguel de. "El destino de las lenguas indígenas de México". *De historiografía lingüística e historia de las lenguas*. México: UNAM/Siglo XXI, 2004. 51-70.

Ligorred Perramón, Francisco de Asís. *Lenguas indígenas de México y Centroamérica: de los jeroglíficos al Siglo XXI*. Madrid: Editorial MAPFRE, 1992.

Lionnet, Andres, *Los elementos de la lengua cahita : yaqui-mayo*. México : UNAM, 1977.

Lope Blanch, Juan Manuel. "De historiografía lingüística mexicana". *De historiografía lingüística e historia de las lenguas*. México: UNAM/Siglo XXI, 2004. 21-34.

MacKay, Carolyn J. *A grammar of Misantla Totonac*. Salt Lake City : Univeristy of Utah Press, 1999.

Manrique, Leornardo (coord.). *Atlas cultural de México. Lingüística*. México: Secretaría de Educación Pública-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Planeta, 1988.

Máynez, Pilar. "José Luis Suárez Roca, Lingüística misionera española". *Estudios de cultura náhuatl*. Vol. 32. México: UNAM, 2001. 400-405.

Medina, Miguel Ángel. *Los dominicos en América : presencia y actuación de los dominicos en la América colonial española de los siglos XVI-XIX*. Madrid: Editorial MAPFRE, 1992.

Mendieta, Fray Jerónimo de. *Historia eclesiástica indiana*. México: Editorial S. Chávez Hayhoe, 1945.

Montejano y Aguiñaga, Rafael. *Notas de bibliografía lingüística huasteca y el Paradigma Apologético del Br. Tapia Centeno*. México: Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 1961.

Monzón, Cristina. *Introducción a la lengua y cultura tarascas*. Valencia: Universitat de Valéncia, 1997.

Nebrija, Antonio de. *Gramática de lengua castellana.* Madrid: Editora Nacional, 1984.

Pimentel, Francisco. *Cuadro descriptivo y comparativo de las lenguas indígenas de México: o Tratado de Filología Mexicana*. México: Tipografía de I. Epstein, 1862.

Pita Moreda, María Teresa. *Los predicadores novohispanos del Siglo XVI*. Salamanca: Editorial San Esteban, 1992.

Reyes Trigos, Claudia y Moisés Valadez Moreno. "Identificación geográfico-lingüística de los grupos indígenas del noreste de México (siglos xvi-xix)" en *III Encuentro de Lingüística del Noroeste*. T.1: *Lenguas Indígenas*. V.2. Eds. Zarina Estrada Fernández, Max Figueroa Esteva y Gerardo López Cruz. Hermosillo, Son.: Unison, 1996, pp. 575-594.

Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México*. México: Editorial Jus, 1947.

Santos, Ángel. *Los jesuitas en América*. Madrid: Editorial MAPFRE, 1992.

Suárez Roca, José Luis. *Lingüística misionera española*. Oviedo: Pentalfa Ediciones, 1992.

Ugarte, Salvador. *Catálogo de obras escritas en lenguas indígenas de México o que tratan de ellas de la biblioteca particular de Salvador Ugarte*. México, 1954.

Velasco Ceballos, Rómulo. *La alfabetización en la Nueva España, leyes, cédulas reales, ordenanzas, bandos, pastoral y otros documentos*. México: Secretaría de Educación Pública-Instituto Nacional de Pedagogía, 1945.

Warren, Benedict. "Cronología: el siglo XVI de Maturino Gilberti" en *Vocabulario en lengua de michoacán*. México: Colegio de Michoacán, 1987.

ENLENGVA DE MECHVACAN
do mal puesto enlas escripturas de mis antece
ssores: y paraque mejor se entienda lo que ene
ste arte y vocabulario se pone y la orden que
lleua, sera menester notar los auisos siguiẽtes

AVISO PRIMERO.

¶ Muy gran peligro seria dezir que esta lẽ
gua se puede escreuir y pronunciar como qui
era, y que poco mas o menos se entiende con q̃
les quiera letras, y paraque este error parez
ca mas ala clara notar se han las reglas si-
guientes.

El Aviso primero advierte

¶ EL PERSIGNARSE.

TVmen uchicil, eilich Cruz, tocoon, ticahualob, vumile, caDiose, tukabaDios citbil yetel Dios mehenbil, yetel Dios Spiritusancto, Amen Iesus.

¶ EL PADRE NVESTRO.

CAvum yanech ticaane, sanctocinabac akaba tac auahaulil cokol, utzcinabac auolah tiluum, bateticaane, paca çamal kin uahtoon, helelae çateçix caçipil, bay caçaat çic vçipil, ah çipilob toone, maix auilic calubul, tac tum tabale heuac lukezon, ychil lobil. Amen Iesus,

¶ EL AVE MARIA.

CIciolnem sancta Marie, chupech tigracia, yumilbil yan auokol, paynum acicithanbilil, yokol chuplal tuçinile, paynumix cicithan bilil aual tilesus, sancta Mariae, çuhuye vnaa Dose, payalchinen cokol hele, tukintzilix cacimil, coon ah kebane, Amen Iesus.

Nombre del Libro, 1852
Pie simulado dando una breve explicación

ô mas, y luego se le pregunte lo que se sigue.

VEN *aca hijo mio*	Henqhuamichitzi
quantas vezes	hançhanixi
peccaste	guizoqhe niñene
con la muger	maqhe enttixu
que dexaste	quiçhogue
con la qual	maqhe
querias	guiminemaha
casarte?	toguichethui?

Si fueren mas de vna las mugeres que vbiere dexado examine el confessor quantas, y quantas vezes con cada vna.

De la misma manera dicha se à de preguntar à la muger cerca deste peccado, solamente se mudan algunas palabras en lo siguiente.

HIja *mia*	Michihuetzi
la persona	mahna onttena
con quien peccaste	maqhe guizoqhe niñene
es soltero?	quenamue?
la persona	mahna onttena
con quien peccaste	maqhe guizoqhe niñene
es pariente	que nimehñi
de tu marido?	ninechette?

Si dixere el hombre q̃ no à dexado muger cõ la qual estaua cõcertado casar dirà como se sigue.

PAdre *mio*	Mixmiy hotze
no he dexado	hiroçhogue

Los avisos del *Arte de la lengua de Michoacán* informan al lector sobre la pronunciación de ciertos grupos consonánticos y los usos diferenciados de las grafías.

Fray Maturino Gilberti, *Arte de la lengua de Michoacán,* México, Juan Pablos, 1558

VOCABVLARIO

DESTA LENGVA:

Zaſlohpaſap.

A, vel, ab, prepo-
ſicion, — — vum, tum, tumhi, &c.
A, denotando daño
oprouecho. — te, tih vuih.
A, deſſeando. — a, iſvuit.
A, denotando do-
lor. — — a ſai vuixſia.
amar. — — xtalem.
amor, — — xtalibil, xtalbil.
amador. — — xtalinel, l, xtalvue, l. te, l, xta
lel vue, l, te,
aborrecer. — iſon, iſavuin,
aborrecedor. — iſonel.
abaxo. — — tahaſ texe.
ablandar. — — putzbizam:
abrir. — — haſon.
abierto. — — haſon, haſetna ſabli.
abofatear. — — tzahchalam, puſzam, vel.
tzacham.
abraçar. — — chelem tzulem.
abraſar, hoc eſt,
quemar, — huzum, tzetzam, patim
abraſarſe, quemarſe. tzci.
abuelo. — — icaman.

K abue

Nombre del Libro, 1852
Pie simulado dando una breve explicación

Fiestas, poder y vida cotidiana en la Nueva España. Las relaciones impresas

Judith Farré Vidal

Todas las ilustraciones proceden de los grabados realizados por el escenógrafo Josef Caudí para las fiestas celebradas en Valencia para la defensa del dogma de la Inmaculada Concepción en 1663.

Solemnes fiestas a la Inmaculada Concepción, Valencia, Jerónimo Vilagrassa, 1663 (Colección particular)

Fiestas, poder y vida cotidiana en la Nueva España. Las relaciones impresas

Judith Farré Vidal
Doctorado en Estudios Humanísticos

La progresiva y reciente valoración de la historia cultural ha permitido pasar de una visión estática a una visión dinámica de los hechos, actitudes y relaciones culturales. Bajo este signo, los nuevos estudios en busca de la reconstrucción de la historia de las culturas tienden, sobre todo a raíz de los trabajos de Roger Chartier, a contemplar el análisis de las prácticas de la escritura, tanto públicas como privadas, y sus relaciones con lo visual y la oralidad. Todo ello ha llevado no sólo a plantearse nuevos objetos de estudio, sino también a formular nuevos acercamientos a los materiales ya conocidos. Bajo esta perspectiva se despierta el interés hacia las Relaciones de fiesta, un género de impresos que surgen en los siglos XVI y XVII para describir la puesta en escena, las razones simbólicas y las motivaciones políticas de todos los festejos concertados alrededor de la órbita del poder.

Para el caso de la Nueva España, resultan especialmente significativos ya que nos informan sobre las relaciones entre los imaginarios del poder político virreinal y el de la metrópoli, la vida cotidiana y la organización social de la época o, entre otros muchos aspectos, los cambios en la concepción política del virrey. El primer impreso de este tipo publicado en la Nueva España del que tenemos noticia es la relación sobre las exequias del emperador Carlos V, publicado en 1560 por Francisco Fernández de Salazar bajo el título de *Túmulo imperial*.

Las colecciones de Salvador Ugarte y de Conway depositadas en la Biblioteca Cervantina del Tecnológico contienen algunos ejemplos significativos de Relaciones, que narran desde "singulares y extraordinarios sucesos" (Cristóbal Ruiz de Cabrera, México, 1624), "lo sucedido

en México" (México, 1624 y 1642) u "oraciones fúnebres" (Francisco D. Samaniego, México, 1636 y Juan Rodríguez de León, México, 1640), hasta autos de fe (México, 1648, 1649 y 1659).

* * *

Los espacios y los tiempos propios para la vida social y cotidiana se hallan sujetos a normas expresas o tácitas que permiten regular no sólo las cuestiones administrativas y de gobierno, sino también la jurisdicción de todo lo que podemos considerar como tiempo de ocio. Con las incipientes sociedades modernas que emergen a partir del siglo XVI surge una nueva ordenación en los márgenes entre lo público y lo privado en la que el Estado dictará los parámetros de control para que las actividades sean lícitas o no, es decir, puedan ejercerse públicamente o deban permanecer en el secreto de la intimidad. El Estado marcará una férrea distinción entre lo que debe considerarse como virtudes públicas y las prácticas que deben conminarse como vicios privados. Dicho dominio se ejerce tanto en los tiempos ordinarios y cotidianos como en los extraordinarios y festivos, así como en los espacios colectivos y los individuales. La eficacia de un modelo represivo como el que se instaura después del Renacimiento depende de los mismos mecanismos de escape que genera el propio Estado. La primera fórmula de huida consiste en, precisamente, la tolerancia de ciertas desviaciones a lo reglamentado. Por tratarse de una forma de tolerancia que convive con los tiempos ordinarios, más sutil por permanecer en el espacio de lo cotidiano, se ejerce en un circuito alternativo aunque bajo el amparo de la oficialidad. Un ejemplo ilustrativo para esta doble faz de tolerancia y represión sería, por ejemplo, la publicación de los índices de libros prohibidos que, a pesar de la censura, seguían leyéndose. A este respecto, y para el caso de América, sabemos que:

> Numerosos libros pudieron pasar a América sin trabas ni impedimentos inquisitoriales, incluso muchas obras que *a posteriori* fueron mandadas recoger o expurgar en los índices inquisitoriales españoles de 1583-1584, 1612 (con los correspondientes apéndices de 1614 y 1628), 1632 o 1640. El tiempo que iba de la delación de la obra y el "proceso" a que era sometida por el tribunal, con las calificaciones de los consultores, y la decisión de mandarla recoger podía ser de varios años desde su publicación. Esto permitió que bastantes obras atravesaran el Atlántico como parte de los envíos habituales de libreros y mercaderes sin trabas de ningún tipo[1].

El caso de envío de libros a la Nueva España resulta significativo en tanto que la burocracia que genera la misma organización legislativa propicia, justamente, el efecto contrario que la produce, es decir, hace posible que muchos de los libros registrados en los índices de libros prohibidos coincidan con las listas de obras embarcadas en los navíos con destino a la Nueva España.

Otra de las válvulas de escape que se imponen a los mecanismos represivos se instaura en el tiempo cotidiano para el ocio. Si en la época todo estaba legislado, desde los tiempos de trabajo y descanso, que estaban regidos por el toque de campanas, hasta la alimentación, que venía marcada por el calendario litúrgico, debía imponerse también una ordenación para el tiempo de ocio que distinguiera entre diversiones autorizadas o prohibidas. Los pasatiempos cotidianos de la Nueva España se enmarcaban en el ámbito del espacio público, ya que dependían de las condiciones urbanísticas de las ciudades. Como muestra, sabemos que la mayoría de los habitantes de la capital novohispana vivían en cuartos de una o dos habitaciones, lo cual no constituía un espacio hábil para llevar a cabo reuniones o recibir visitas dentro de las casas. Ya desde mediados del siglo XVI, existe constancia de que:

> …las casas y solares asignados a los españoles por el ayuntamiento de la ciudad comenzaron a fragmentarse para alojar a varias familias y diferentes actividades. Las ordenanzas de algunos gremios y las normas dictadas por el cabildo de la ciudad exigían que las tiendas y talleres con venta al público se estableciesen en lugares abiertos directamente sobre la calle, de modo que fue común que las familias dedicadas a actividades artesanales y comerciales se estableciesen en las accesorias, abiertas sobre las fachadas de las casas y provistas a veces de una segunda pieza interior o de un tapanco, donde también se alojaba la familia. Igualmente hubo talleres-vivienda en los cuartos interiores de los patios o incluso en caballerizas, cocheras, pajares o bodegas[2].

Así pues, el espacio para la diversión es, necesariamente, público. La ausencia de alumbrado en la ciudad fue la razón por la cual el ayuntamiento asumió la responsabilidad de fijar los horarios diurnos para regular paseos, fiestas y espectáculos, hasta el punto de que "andar por la calle a deshora era motivo suficiente para reprender a una mujer, aunque no hubiera pruebas de comportamiento irregular"[3]. Bajo las coordenadas generales que ubican el tiempo de ocio en el espacio público y, preferentemente, en horario diurno, los pasatiempos permitidos en la época eran los paseos –incluso en canoa por los canales de Jamaica y de Iztacalco–, las corridas de toros y las celebraciones civiles y religiosas de carácter ordinario.

Los festejos taurinos, instaurados como costumbre a partir de 1535, se llevaban a cabo en la plaza del Volador[4], un coso efímero construido de forma anexa a la Plaza Mayor y con un pasillo que iba del palacio virreinal hasta el palco. Antonio Rubial García comenta al respecto que:

> La principal atracción era el rejoneo que practicaba un caballero noble (casi siempre el conde de Santiago), aunque al final la muerte del toro se convertía en una carnicería pues todo el mundo desde las gradas bajaba

a dar estocadas, por lo que eran comunes los heridos e incluso los muertos[5].

Entre los festejos religiosos y civiles sobre los que giraba la vida social novohispana cabe destacar la procesión del Corpus, que congregaba a un numeroso público, y en la que participaban todas las corporaciones y gremios de la ciudad. El recorrido de la procesión estaba cubierto por una alfombra de flores, así como por una gran vela de lona, "que se ponía desde la puerta de la Catedral que sale al Empedradillo, y continuaba por las calles de Tacuba, Santa Clara, Vergara, San Francisco o Profesa, las dos de Plateros, parte de la Plaza, hasta la puerta mayor que da entrada a la Basílica"[6]. La primera noticia impresa de que disponemos sobre una procesión de Corpus en la Nueva España está fechada el 21 de mayo de 1526, coincidiendo con la carta de Cortés que anunciaba su regreso de las Higueras[7]. Sobre el carácter festivo que rodeó dicha celebración religiosa, Vicente Riva recoge los siguientes datos:

> Acompañando aquella brillante cabalgata, venían muchos caciques de México y de Michoacán con numeroso acompañamiento, ostentando los más fantásticos trajes que usaban los naturales de la tierra, y multitud de músicas de españoles y de indios.
>
> Llenóse la laguna de canoas, llenas de indios armados, simulando un gran combate, y por todas partes aparecían grandes comparsas de indios mexicanos ejecutando complicados y difíciles bailes y danzas.
>
> Durante el día no cesaron los regocijos y diversiones, y por la noche todas las casas se iluminaron y se pusieron grandes fogatas en las calles y plazas[8].

Otros acontecimientos sobre los que giraba el calendario festivo religioso eran las celebraciones de santos patronales. El testimonio de un viajero que a principios del siglo XIX visitó Caracas nos ilustra a la perfección cómo eran este tipo de festejos religiosos en América, a pesar de que hubieran transcurrido ya cerca de doscientos años, demostrándose así el funcionamiento de una férrea organización en la etiqueta de este tipo de celebraciones religiosas:

> La única diversión caraqueña es ir a la iglesia; del mismo modo que los parisinos van al bulevar y los de otras ciudades se resumen en los paseos, para ver gente y encontrarse con sus conocidos y amigos y con el bello sexo, o para alardear sus vestidos, los caraqueños no se pierden ni una visita a la iglesia, para aprovechar la ocasión y lucir sus mantos y mantillas. El almanaque católico español abunda en fiestas, pero a éstas se añaden en Caracas fiestas locales, procesiones, ciertas fiestas de algunos santos particularmente venerados y las conmemoraciones de terremotos y otros desastres, así como los grandes acontecimientos políticos.
>
> La iglesia en que los extraordinarios festejos tienen lugar, está adornada con velas y flores y en la plaza

> que está delante de ella se levantan arcos de triunfo construidos con hojas de palma, papeles de colores y flores.
>
> Los cañonazos tampoco faltan allí, comienzan temprano en la mañana y se repiten durante ciertas partes de la misa; además de esto –en pleno día– los cohetes son inevitables. La misa dura horas; a pesar del calor agotador de la iglesia y las calles están repletas y las damas no desdeñan la ruta más larga al retornar a sus casas[9].

Entre las fiestas de carácter civil sobresale el paseo del pendón, que cada 13 de agosto, y en la víspera de san Hipólito, conmemoraba la toma de la ciudad. La primera disposición para solemnizar la fiesta data del 31 de julio de 1528 (Cervantes de Salazar, 126). A partir del testimonio de 1651 de Juan Díaz de Arce, contamos con algunos detalles para la reconstrucción de dicho festejo:

> … se adornaban las plazas y calles, desde el palacio hasta san Hipólito, por la calle de Tacuba para la ida y por las calles de san Francisco para la vuelta, de arcos triunfales de ramas y flores, unos sencillos y otros con tablados y capiteles, con altares e imágenes, capillas de cantores y ministriles. Sacábanse a las ventanas las más vistosas, ricas y majestuosas colgaduras, asomándose a ellas las nobles matronas, rica y exquisitamente aderezadas. Para el paseo, la nobleza y caballería sacaba hermosísimos caballos, bien impuestos y costosísimamente enjaezados; entre los más lozanos (que entonces no por centenares, sí por millares de pesos se apreciaban) salían otros no menos vistosos, aunque por lo acecinado pudieran ser osamenta y desecho de las aves, aunque se sustentaban a fuerza de industria contra naturaleza, que comían de la real caja sueldos reales por conquistadores, cuyos dueños por salir aquel día aventajados (por retener el uso del pendón antiguo) sacaban también sus armas, tanto más reverendas por viejas y abolladas, que pudieran ser por nuevas, bien forjadas y resplandecientes. Ostentaban multitud de lacayos, galas y libreas. Clarines, chirimías y trompetas endulzaban el aire. El repique de todas las campanas de las iglesias, que seguían las de la Catedral, hacían regocijo y concertada armonía[10].

Pero además de las marcadas en el calendario ordinario, surgen otro tipo de fiestas extraordinarias, asociadas a las directrices del poder establecido, que consiguen convertir el espacio cotidiano en un espacio festivo, en el que la fiesta logra integrar el divertimento y el elogio a las autoridades. La misma etimología de la palabra extraordinario nos ilustra sobre cómo el ámbito ordinario, que asociamos con la rutina cotidiana del trabajo, se convierte, ante una circunstancia extraordinaria, en un espacio único de diversión: "Dos eran las formas lúdicas: las festividades religiosas del calendario litúrgico –Semana Santa, Corpus Christi, Santos titulares, etc.– o las fiestas públicas o extraordinarias, las "grandes alegrías" o

"días grandes" –proclamaciones de los monarcas, viajes, bodas, nacimientos, y otros felices acontecimientos de la familia real, recibimientos de príncipes y embajadores extranjeros, entradas de prelados en sus diócesis, beatificaciones y canonizaciones, victorias militares y grandes conmemoraciones–"[11]. Pero como toda forma lúdica, se hallan reguladas por una serie de mecanismos. Como afirma Johan Huizinga:

> El juego se aparta de la vida corriente por su lugar y por su duración [...] Se juega dentro de determinados límites de tiempo y de espacio. Agota su curso y su sentido dentro de sí mismo [...] Dentro del campo de juego existe un orden propio y absoluto. He aquí otro rasgo positivo del juego: crea orden, es orden. Lleva al mundo imperfecto y a la vida confusa una perfección provisional y limitada. El juego exige un orden absoluto[12].

Por ello, la fiesta, como una manifestación colectiva que introduce una cesura en la vida cotidiana permanece sometida a las directrices que dicta el poder establecido y, precisamente, el orden en la etiqueta condiciona su eficacia como pasatiempo. La fiesta barroca se convierte en un espacio privilegiado donde el teatro consigue integrar todos sus recursos espectaculares en función de un ideal de ostentación del poder establecido. La función política e ideológica de este tipo de teatro lo convierte en un medio de difusión propagandística de las virtudes del monarca, a través de la fiesta en la que se integra. Dicha función propagandística es esencialmente distinta a la que este tipo de festejos ejercían en el siglo XVI. A grandes rasgos, puede establecerse una clara distinción entre las fiestas renacentistas y las barrocas:

> En la tercera década del siglo XVII los temas de la fiesta cortesana renacentista habían pasado de la contemplación de la armonía cósmica y su reflejo en el estado a la contemplación del monarca como génesis de esa armonía celestial y terrenal. Los *ballets* ejecutados por la corte de Luis XIII, las mascaradas en las que bailaba Carlos I, o los *intermezzi* ofrecidos a los ojos de los últimos grandes duques de Médicis, dejaron gradualmente de representar una aspiración hacia el orden político y se convirtieron en una expresión de su cumplimiento en el príncipe. Quizá pueda tomarse como la línea divisoria significativa en términos de pensamiento político entre el festival renacentista y el barroco[13].

La fiesta se concibe así como un espectáculo envolvente que trasciende su marco inicial más inmediato para implicar al auditorio en la celebración activa de la grandeza de sus gobernantes. A partir de este carácter envolvente, podemos pensar en una serie de transiciones que nos permiten definir este tipo de teatro en función de dos ejes de encuadre, relacionados con el tiempo y el espacio en los que se imaginan (coordenada simbólica) y

sobre los que se escenifican (eje real de la representación). En primer lugar, la transición de lo circunstancial que, como pretexto festivo, permite abstraer un elogio al monarca, formalizado en términos absolutos. Este tipo de traslación concierta la fugacidad del espectáculo efímero que se origina en torno a una determinada circunstancia relacionada con la monarquía (natalicios, onomásticas, enlaces, victorias militares, visitas...) y la definición atemporal de su poder político. El encomio se personaliza en el destinatario de la celebración, con lo que éste se convierte en depositario de los principales valores y virtudes que integran la coordenada simbólica del panegírico. Precisamente en ese aspecto reside el valor dilógico de este tipo de teatro áulico, puesto que la representación efectiva de los valores del elogio adquiere una personificación dramática, confiriéndole así veracidad.

Otra forma de transición en el encuadre temporal que confluye en el espacio de representación permite confundir el tiempo real de la representación con el simbólico del panegírico. Esta confusión de tiempos que, en última instancia, debemos relacionar con la necesidad de implicar de forma activa en el encomio real al auditorio presente en la representación, nos permite pensar en el teatro palaciego como metáfora de poder, puesto que es el espacio en el que, por medio del discurso alegórico y el valor dilógico de la puesta en escena, se superponen el panegírico al poder establecido y la exposición ejemplar sobre las virtudes ideales del gobernante. Así, el teatro como *speculum principis*, consigue que la ficción dramática adquiera un valor de autoridad, puesto que no sólo refleja las virtudes del gobernante ideal, sino que también las deposita en el destinatario de la celebración.

Todo ello exige que el código panegírico se asiente en una tópica recurrente, cuyos valores significativos adquieren pleno sentido por su misma naturaleza fosilizada. La dramaturgia del elogio consiste en una tópica panegírica cuya eficacia significante e ideológica reside en los valores tipificados que ostenta. Así, la metáfora se establece como mecanismo retórico que redunda en la visualidad de los valores del elogio y, gracias a las traslaciones entre el tiempo real y el simbólico, trasciende el marco inicial de la fiesta y se inscribe en una concepción absoluta de todas las artes (música, pintura, escultura, escenografía, emblemática, mitología...) que envuelve todos los aspectos que rodean la representación. Así pues, bajo las directrices que marca el código oficial establecido, los valores de sugerencia panegírica se transmiten, inalterablemente, en todos los ámbitos que integran la *cultura dirigida* de la época. Antonio Bonet precisa que

> ... en una monarquía de carácter teocrático y estamental como fue la española de la época de los Austrias, la fiesta indudablemente tenía que ser realizada de acuerdo con el poder de un rey estrechamente ligado a lo religioso. Desde el emperador Carlos I de España y V de Alemania

> hasta Carlos II, la fiesta fue utilizada en pro de la exaltación del monarca católico, defensor de la Iglesia y de los vastos territorios de su imperio, en el cual, bajo Felipe II, nunca se ponía el sol[14].

El valor efímero de todo este tipo de fiestas, puesto que suceden a raíz de una circunstancia concreta, unido al hecho de que el elogio al poder que las sustenta debe permanecer en el tiempo y en el espacio para que el impacto causado pueda permanecer en la memoria de los que asistieron, hacen que surja la necesidad de imprimir una detallada descripción que relate cómo fueron dichas celebraciones. Esa necesidad de permanencia motiva la aparición en la imprenta de lo que denominamos Relaciones de fiesta. La descripción de los hechos se narra desde la oficialidad, lo que convierte a este tipo de impresos en una eficaz forma de propaganda política. Georges Balandier establece las claves de dicho proceso al decir que

> El objetivo de todo poder es el de no mantenerse ni gracias a la dominación brutal ni basándose en la sola justificación racional. Para ello, no existe ni se conserva sino por la transposición, por la producción de imágenes, por la manipulación de símbolos y su ordenamiento en un cuadro ceremonial. Estas operaciones se llevan a cabo con modelos variables y combinados de presentación de la sociedad y de legitimación de las posiciones de sus gobernantes[15].

La toma de posesión en el cargo de virrey representaba para la Nueva España uno de los argumentos festivos fundamentales en el calendario de celebraciones ocasionales de carácter civil. Bajo dicha circunstancia surge todo un ritual festivo de ostentación y legitimación del poder de la metrópoli que, caracterizado por una serie de códigos, tópicos y estrategias recurrentes, apela a la ocupación espectacular del espacio público mediante un complejo programa iconográfico. En palabras de Octavio Castro, cabe decir que

> Entre los actos de la vida pública de la Colonia, tal vez ninguno alcanzara el esplendor y la importancia que tenía la llegada del virrey. Sería difícil exagerar el papel que se le encomendaba. Se trata del representante del rey, del Soberano al que debía absoluta lealtad. Era imperativo, entonces, conducir los asuntos públicos con resultados inobjetables y satisfactorios. Además de su origen noble, tenían que darse en el virrey virtudes de excepción que aseguraran la honradez en el manejo de los fondos públicos, la preservación celosa de los derechos de los naturales de América, el apoyo de la propagación de la fe, el afianzamiento de las instituciones, la seguridad del territorio y el ejercicio discreto del poder. Entre tales instituciones, sobresale la del virrey, representante del rey, en los espacios ajenos de la metrópoli. De ahí la trascendencia de su papel, de su obra y de su periodo oficial. De ahí también la enorme importancia del relevo[16].

El ritual festivo que envuelve las entradas oficiales del virrey en la capital solía contemplar un desfile conmemorativo, en el que participaban todos los representantes de los principales poderes de la ciudad, según una rigurosa y estricta etiqueta de protocolo. El cortejo recorría los principales lugares de la ciudad donde se habían construido una serie de arcos triunfales que recreaban la simbología del elogio planteada para la ocasión. La costumbre de erigir arcos triunfales se remonta a la Antigüedad clásica. Según han mostrado los hallazgos arqueológicos, los romanos los construían en piedra para poder así inmortalizar las virtudes de sus gobernantes. Dicha costumbre continúa a lo largo de los siglos, y con el Renacimiento y el Barroco éstos pasaron a construirse con materiales efímeros (telas, madera, yeso, estuco, etc.) y se pintaban para conseguir la apariencia de mármol, piedra o cualquier otro material noble –en los textos son frecuentes las metáforas laudatorias que hablan sobre jaspe, mármol, lapislázuli y piedras preciosas–. Se decoraban con elementos escultóricos, pictóricos, inscripciones, blasones y todo tipo de ornamentos que hacían referencia a las virtudes que habían ayudado a conseguir victorias políticas y militares al personaje homenajeado y, a nivel simbólico, tomaban como elemento de referencia la mitología. Este tipo de construcción se sustenta en un ideal político-cristiano, según el cual

> el personaje ritualizado se representa, por un lado, como deidad de la Antigüedad clásica; y por el otro, por decreto del Todopoderoso, se manifiesta como la parte superior y divinizada del cuerpo social. Las palabras de Sigüenza y Góngora en su Teatro de Virtudes Políticas…., arco triunfal erigido en honor del Marqués de la Laguna, no pueden ser más explícitas: «porque como la parte inferior de nuestra mortalidad obsequia a la superior, de que le proviene el vivir, assí las Ciudades y Reynos, que sin la forma vivífica de los Príncipes no subsistieran, es necesario que reconoscan a estas almas políticas que les continúan la vida»[17]

De entrada, podemos decir que los mecanismos y las estrategias de elogio al virrey son idénticos a los de los monarcas hispanos, puesto que la figura del virrey es considerada como un *alter ego* del monarca. Significativo del honor que acarreaba el cargo es el privilegio que ya ostentaba en Sevilla, donde se hospedaba en el Alcázar Real. La Casa de Contratación les transportaba sin que ello les acarreara ningún tipo de costo y por el viaje, tanto de ida como de vuelta, se les había de pagar seis meses de sus sueldos. En la flota donde embarcaban se les otorgaba el privilegio de mando como generales, aunque ya hubiese sido designado el Capitán General (su uso se ejercía desde el puerto de Sanlúcar de Barrameda en Cádiz hasta el de Veracruz en México). Cuando la flota entraba en la sonda de Campeche, se adelantaba una barca de aviso para traer la noticia de la próxima e inminente llegada del virrey, donde un gentilhombre ya

llevaba consigo los pliegos del nombramiento. Tan pronto éste llegaba a Veracruz, el virrey en el cargo era avisado y la noticia se difundía de forma muy solemne. Los repiques de campana empezaban a preparar el recibimiento a cargo de la Audiencia, el Ayuntamiento y el Cabildo eclesiástico. En el camino hasta México, la comitiva se detenía en todas las poblaciones de tránsito donde salían a recibirlo las autoridades y se organizaban diferentes actos festivos. Una comitiva con cuatro batidores y dos correos iba delante[18].

Este tipo de festejos son fundamentalmente visuales y auditivos, lo que permitía que todos los asistentes pudieran participar en la conmemoración del poder, incluso las castas incultas, en gran medida analfabetas. El arco triunfal y todo el aparato festivo a su alrededor se erigen en medios perfectos para el didactismo doctrinal y permiten que de forma ocasional la sociedad novohispana, separada en rígidos estamentos, pueda congregarse en un único grupo social. Una vez terminada la fiesta, las relaciones impresas consiguen fijar mediante el escrito la grandeza del festejo. Esa capacidad del papel impreso permite trascender el momento y de este modo perpetuar, no sólo el boato de toda la fiesta, sino también el elogio a los destinatarios de la celebración. Los lectores de esas relaciones no son sólo la sociedad novohispana, que puede recordar por escrito todas las imágenes de la celebración, sino el resto de sociedades que pueden así admirar la grandeza y el lujo con que se llevaban a cabo dichas celebraciones. Se trata, pues, de un impacto que se proyecta hacia el interior del imaginario social de la Nueva España y, simultáneamente, hacia el exterior. Dicho proceso implica que se cohesione una identidad novohispana al mismo tiempo que se consolida su presencia entre otras sociedades. Todo ello nos lleva a pensar en las relaciones de fiestas como un fenómeno cultural de masas, urbano y conservador que permite la transmisión de un mensaje ideológico que insiste tanto en las virtudes del gobernante como en las de las sociedades que gobierna.

La necesidad de permanencia explica el hecho de que incluso la muerte de un gobernante se convierta en un argumento que ocasionalmente permite festejar la grandeza del difunto. Como ejemplo, la pira funeraria que la ciudad de México construyó en honor del emperador Carlos V en 1559, en la capilla de San José de los Naturales, junto al convento de San Francisco. La descripción fue hecha por Francisco Fernández de Salazar en un impreso publicado en 1560. El Doctor Alonso de Zurita, oidor de la Audiencia Real en México, escribía en el prólogo a la edición impresa del túmulo lo siguiente:

> Costumbre ha sido y es, prudente lector, no menos antigua que usada entre las naciones del universo, dar a los difuntos sepultura y hacer a cada uno las obsequias conforme a su diginidad y méritos en muestra y señal

> del amor que les tenían. Y porque los vivos, viendo la honra que a los virtuosos aun en la muerte se hacía, se incitasen a virtud, se ponían imágenes, letras y figuras en los sepulcros, para mejor conmoverlos a hacer obras dignas y para que se acordasen que eran mortales.

El fragmento es ilustrativo del valor ejemplar que adquieren estas representaciones y que son extensibles a cualquier otro tipo de espectáculo dramático de la época. La pira era de planta de cruz griega, con una capilla central, a modo de cenotafio, a la que se subía por cuatro escaleras de nueve gradas. Tenía dos cuerpos, el primero sostenido por doce columnas dóricas y el segundo con cuatro. La proyectó y la construyó Claudio de Arciniega, que más adelante construiría la catedral de México. Tenía sesenta y cuatro pinturas, todas originales –es decir, no eran copias de otras o de grabados como sucedería más adelante en la pintura colonial posterior–. Fue la primera vez que se ensayó el retrato en México al reproducir a Carlos V, Hernán Cortés, Fernando el Católico, Moctezuma II, Cuauhtémoc y Atahualpa. Quizá para el único que pudo haber un modelo a copiar fue para Carlos V, si es que el cuadro de Tiziano ya había llegado al Real Palacio. Se tardaron tres meses en construirlo. La simbología de elogio al difunto comparaba al emperador con grandes estrategas de la Antigüedad (Alejandro Magno, Aníbal, Pirro, Escipión Africano), con héroes mitológicos (Hércules, Teseo) y con dioses paganos (Júpiter, Apolo). Se le glorificaba igualmente como ideal de príncipe cristiano, el *Miles Christi*, que había conseguido la máxima fama y gloria por medio de sus virtudes. Respecto al tratamiento panegírico que recibe el monarca, podemos extraer el siguiente párrafo de la Relación en prosa, sintomático del uso, o quizá mejor abuso, del tono superlativo del encomio:

> Habiendo el invictísimo y religiosísimo César Carlos quinto deste nombre por todo el discurso de su vida hecho cosas memorables en ampliación de nuestra sancta fe y aumento de sus reinos y señoríos, [...] puso la proa con asidua contemplación y oración en conquistar y ganar el imperio y señorío eterno del cielo.

Desde otra perspectiva, para caracterizar las entradas de virreyes en la ciudad de México y ver cómo eran las ceremonias de toma de posesión en el cargo, podemos tomar como ejemplo la entrada del duque de Alburquerque en la ciudad de México en 1653. La Relación impresa parte de la metáfora que lo identifica con Marte, el dios de la guerra: "Marte católico, astro político, Planeta de héroes y ascendente de príncipes"[19]. La metáfora recurre a la mitología como referente simbólico sobre el que se superpone tanto el panegírico del poder constituido como la proyección ejemplar de las virtudes que se esperan en el gobernante. Francisco Fernández de la Cueva fue virrey durante el periodo comprendido entre el 15 de agosto de 1653 hasta el 16

de septiembre de 1660. El VIII Duque de Alburquerque, Marqués de Cuéllar, Conde de Ledesma y de Huelma, entró muy joven a servir a Felipe IV en los tercios de Flandes como General de la Caballería, y también destacó en el sitio de Barcelona en 1650, por lo que obtuvo el grado de Maestre de Campo de la Infantería española. Estaba casado con Juana Francisca Díez de Aux de Armendáriz, hija del I Marqués de Cadereyta (V virrey de México). Fue también virrey de Sicilia, mayordomo mayor de Carlos II y protector de Agustín de Salazar y Torres, dramaturgo oficial en la corte de Carlos II.

La figura del VIII Duque de Alburquerque supera en excelencia al mismo referente simbólico de Marte, dios de la guerra. La hipérbole mitológica es posible por medio de la cristianización del mito en el referente actual del destinatario:

> Y pues a menos luces de conocimiento les dio la gentilidad tantas veneraciones de aplauso, mejor se logran estos blasones en lo católico, donde se halla dechado lo que en la ficción fue bosquejo, sirviendo la fábula, no a hazañas imitadas, sino a glorias excedidas y celebrando las del excelentísimo Señor Duque de Alburquerque, Virrey desta Nueva España, que en la grandeza heredada, en la virtud adquirida, en el valor invicto, en las hazañas heroicas, en las victorias ilustres, ni tiene más ejemplar que a su brazo ni más imitación que a sí mismo; con razón se puede decir que no es segundo Marte Su Excelencia, sino primero, pues si el antiguo le previno edades, el presente le aventaja coronas, y si los siglos pasados le cantaron a aquél tantos vítores fue porque no tuvieron un Duque de Alburquerque a quien consagrar las armas con mayor dicha[20].

El programa iconográfico del arco triunfal reproduce tres cuerpos: en el primero aparece el dios Marte a la edad de siete u ocho años armado, franqueado a un lado por Júpiter, ciñéndole la espada, y al otro Juno, poniéndole un morrón. La diosa Fortuna aparece en el ángulo inferior ofreciéndole un clavo para sujetarle a su rueda. En el segundo tablero se representa la Gigantomaquia o proceso de rebelión de los dioses contra Zeus. El segundo cuerpo incorpora tres pinturas. En la central se veía, a la puerta de una cueva, salir a Marte armado, sobre un dragón, coronado de flores de lis, y por otro ángulo a Belona, con morrón y plumaje, en su carro tirado de dos leones, con esta letra: *Fungit Amor*. En el inferior se veía la Fama volando, que con una mano tiraba dos bandas que salían del freno del dragón y del freno de uno de los leones, este lema: *Dum fama canit*, y por la parte superior, volando también, la Victoria, con dos coronas de laurel que ponía sobre las cabezas de Sus Excelencias.

La pintura hace alusión a la victoria de Marte sobre un dragón en una cueva –cabe decir al respecto que el virrey tenía en su escudo un dragón y se apellidaba De la Cueva, con lo cual el símbolo parte del referente heráldico del

Duque– y la corona de flores de lis que llevaba el dios aludía, anacrónicamente, a una batalla contra Francia en la que participó el Duque[21]. Belona, que según la tradición es la esposa de Marte, simbolizaba a la duquesa de Alburquerque, doña Juana Francisca Díez de Aux Armendáriz. En la basa del edificio aparecían seis jeroglíficos, tres dedicados al Virrey y otros tres a la Virreina, simbolizados de nuevo en Marte y Belona.

La Relación termina describiendo otro de los lienzos, en el que se pintó la fachada del templo de Jano, en representación de la Iglesia metropolitana de México, y a un lado al dios Marte, simbolizando al virrey, y al otro a Mercurio, retrato del Arzobispo, con alas sobre la museta y sombrero, ofreciendo al Virrey el caduceo de la amistad. A los pies de estas estatuas se pintó otro cuadro en el que aparecían las siete esferas de los planetas con sus respectivos dioses y, en un lugar central, el sol, en el que estaba retratado Felipe IV quien entregaba a Marte su rueda solar, como metáfora de la autoridad que el poder real le confería en México. Este último lienzo, a partir de la presencia de Jano, el dios bifronte que simbolizaba el principio y el fin del año, alude a la nueva etapa que se inicia con la llegada del virrey, quien recibe el beneplácito del poder religioso, simbolizado en el Mercurio-Arzobispo, y del civil de la metrópoli, representado mediante la metáfora del sol o cuarto planeta que evoca a Felipe IV. Esta última representación iconográfica concluye el programa y sintetiza las principales líneas del elogio, pues la figura del virrey queda contextualizada en un marco superior de referencia que incluye no sólo todas las esferas de poder –Iglesia y Estado–, sino que se proyecta verticalmente hacia un marco de referencia simbólico ulterior, a partir de los planetas, con el que se magnifica el imaginario sobre el que se asienta la concepción de la monarquía y de sus representantes en América.

Tras esta panorámica aproximación a la vida de la época novohispana, con sus rutinas cotidianas y sus fiestas extraordinarias, puede decirse, como conclusión, que en esta época las fiestas resultan un eficaz instrumento de propaganda política al servicio del poder establecido. Cualquier circunstancia, civil o religiosa, se convierte en anécdota festiva sobre la que desplegar todo un espectáculo de ostentación en el que surge toda la simbología del elogio hacia el gobernante.

Las Relaciones de fiesta permiten la escritura de dicho festejo,efímero por naturaleza, para que de este modo permanezcan, no sólo el suceso que quiso celebrarse, sino también el fausto que la ciudad ordenó para la ocasión. La publicación de las Relaciones de fiesta ejerce una función conservadora que permite trascender la anécdota festiva y la imagen simbólica del poder sobre la que se asienta. Por ello, el relato impreso se integra en todo el festejo para engrandecerlo, al mismo tiempo que se convierte en un modelo para posteriores fiestas.

Notas

1 Rueda Ramírez, Pedro J. "La vigilancia inquisitorial del libro con destino a América en el siglo XVII" en *Grafías del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, (México: FCE, 2003) 140.

2 Gonzalbo Aizpuru, Pilar. "La vida social urbana del México colonial" en *Grafías del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, (México: FCE, 2003) 596. La misma autora comenta que, para el caso de las familias medianamente acomodadas, éstas "disfrutaban de hogares más amplios, constituidos por tres o más piezas, generalmente en el piso superior, y que se designaban como viviendas. Además disponían de cocina y algún pequeño patio como complemento. Lo más común era que no existiera pasillo o vestíbulo de distribución y que el paso a los cuartos interiores exigiera transitar a través de los demás. Ya en las construcciones de mediados del siglo XVIII se proyectaron pasillos exteriores que permitían cierta intimidad en las recámaras. Sobre la misma escalera, que partía del zaguán, se abrían otros espacios de menor tamaño y categoría designados como entresuelos y covachas" (595-596).

3 Gonzalbo 602. Los horarios regulares para el paseo eran a partir de las cuatro de la tarde, razón por la que a partir de esa hora se fijaban guardias en las puertas y terminaban al atardecer, "cuando a los riesgos de la aglomeración y los abusos de los cocheros se unía la escasa visibilidad [...] Y no es raro que asustasen las aglomeraciones cuando alguien calculó que en días festivos acudían al paseo más de 5000 personas. Antes y después de la oración, es decir, entre las seis y las ocho de la noche, se producían la mayor parte de los encuentros entre amigos [...] Después de esa hora eran más frecuentes los altercados violentos" (602).

4 Rangel, Nicolás. *Historia del toreo en México. Época colonial (1529-1821)*, (México: Imp. Manuel León Sánchez, 1924): "Por primera vez las Corridas de Toros y Juegos de cañas se verificaron en la Plazuela del Volador el año de 1586. El Toril se construyó en la esquina de las Calles de la Universidad y Acequia" (27).

5 "Del teatro de maravillas a universidad de pícaros", 260. Véanse, entre otros, Benjamín Flores. *La ciudad y la fiesta. Tres siglos y medio de tauromaquia en México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1986. Fernando Claramunt en su *Historia ilustrada de la tauromaquia (Aproximación a una pasión ibérica)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1989, comenta sobre la raigambre del toreo como espectáculo popular que "el pueblo llano aprendió a medirse con los astados. El coleo y el jaripeo nacieron de la entraña más popular de México. Era un toreo paralelo, con más savia y fuerza del que pudieran lucir en sus cortesías los caballeros de más alta alcurnia de la ciudad" (vol. 1, p. 100). Desde otro ámbito, sabemos también que la Real y Pontificia Universidad organizó corridas a partir de 1653, cuando a imitación de la salmantina, acordó celebrar la fiesta de la Purísima Concepción. De igual modo, las prohibiciones eclesiásticas en torno al espectáculo se agudizaron a lo largo de los siglos XVI y XVII, pero la recepción a los virreyes, como veremos más adelante al tratar sobre festejos ocasionales, continuó realizándose con corridas de toros, lanzas y cañas. En 1680 ya se habían formado en México cuadrillas de toreros a pie que alternaban con los caballeros.

6 González Obregón, Luis. *México viejo*, (México: Alianza, 1991) 445.
7 González 447.
8 *México a través de los siglos*, (México: Cumbre, 1962) Vol. 2, 139.
9 Rosti, Pol. *Memoria de un viaje a América*, (Caracas: 1969) 64-65.
10 González 60.
11 Bonet Correa, Antonio. "Arquitecturas efímeras, Ornatos y Máscaras. El lugar y la teatralidad de la fiesta barroca", en *Teatro y fiesta en el Barroco. España e Hispanoamérica*, (Barcelona: Serbal, 1986) 43.
12 *Homo ludens* (Madrid: Alianza, 1999) 22-23,
13 Strong, Roy. *Arte y poder*, (Madrid: Alianza, 1988)115.
14 En el Prólogo a *La fiesta cortesana en la época de los Austrias*, Ed. María Luisa Lobato y Bernardo J. García, (Valladolid: Junta de Castilla y León, 2003) 7.
15 *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, (Barcelona: Paidós, 1994) 18-19.
16 Castro López, Octavio, "Los símbolos del orbe novohispano", Prefacio a José Pascual Buxó. *El resplandor intelectual de las imágenes. Estudios de emblemática y literatura novohispanas*. (México: UNAM, 2002) 12-13.
17 Bravo Arriaga, María Dolores. "El arco triunfal novohispano como representación" en *Espectáculo, texto y fiesta. Juan Ruiz de Alarcón y el teatro de su tiempo*, (México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1990.) 86.
18 Véanse, entre otros, José Ignacio Rubio Mañé. *El Virreinato I. Orígenes y jurisdicciones, y dinámica social de los virreyes*, (México: FCE-Instituto de Investigaciones Históricas UNAM, 1983); Antonio de Robles. *Diario de sucesos notables (1665-1703)*, (México: Porrúa, 1972) y Dalmacio Rodríguez Hernández. *Texto y fiesta en la literatura novohispana*, (México: Seminario de Cultura Literaria Novohispana, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, UNAM, 1998).
19 *Marte Católico, astro político, planeta de héroes y ascendente de príncipes* (México: Viuda de Fernando Calderón, 1653), del que manejamos la valiosa edición realizada por José Pascual Buxó en *Arco y certamen de la poesía mexicana colonial (siglo XVII)*, (México: UNAM, 1959, 1-95).
20 Buxó 59-60.
21 Se trata de la batalla del 22 de noviembre de 1650 a la altura de Cambrils (Tarragona) contra cuatro navíos franceses que habían venido a apoyar las fuerzas francesas en su ataque contra Tortosa. Dicha victoria facilitó el camino para que D. Juan de Austria (1629-1679), el único hijo bastardo reconocido por Felipe IV, enviado en 1651 a Catalunya como comandante de las fuerzas españolas. Empezó el sitio de Barcelona en julio y la ciudad capituló el 11 de octubre de 1652. El periodo de 1640 a 1653 viene marcado por las sublevaciones de los reinos portugueses y catalanes que significaron el inicio de la desintegración del sistema político y económico español.

Fuentes citadas

Balandier, George. *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, Barcelona: Paidós, 1994.

Bonet Correa, Antonio. "Arquitecturas efímeras, Ornatos y Máscaras. El lugar y la teatralidad de la fiesta barroca", en *Teatro y fiesta en el Barroco. España e Hispanoamérica*. Ed. José María Díez Borque. Barcelona: Serbal, 1986.

Bonet Correa, Antonio. Prólogo. *La fiesta cortesana en la época de los Austrias*. Ed. María Luisa Lobato y Bernardo J. García. Valladolid: Junta de Castilla y León, 2003.

Bravo Arriaga, María Dolores. "El arco triunfal novohispano como representación" en *Espectáculo, texto y fiesta. Juan Ruiz de Alarcón y el teatro de su tiempo*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1990.

Buxó, José Pascual. *Arco y certamen de la poesía mexicana colonial (siglo XVII)*. México: UNAM, 1959.

Castro López, Octavio. "Los símbolos del orbe novohispano", Prefacio. José Pascual Buxó, *El resplandor intelectual de las imágenes. Estudios de emblemática y literatura novohispanas*. México: UNAM, 2002.

Cervantes de Salazar, Francisco. *México en 1554*, Margarita Peña (ed.), México: Trillas, 1988.

Chartier, Roger. *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Madrid: Taurus, 2004.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar. "La vida social urbana del México colonial" en *Grafías del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*. Ed. Carlos Alberto González Sánchez y Enriqueta Vila Vilar. México: FCE, 2003.

González Obregón, Luis. *México viejo*. México: Alianza, 1991.

Huizinga, Johan. *Homo ludens*. Madrid: Alianza, 1999.

López Cantos, Ángel. *Juegos, fiestas y diversiones en la América española*. Madrid: Editorial Mapfre, 1992.

Rangel, Nicolás. *Historia del toreo en México. Época colonial (1529-1821)*, México: Imp. Manuel León Sánchez, 1924.

Riva, Vicente. *México a través de los siglos*. Vol 2. México: Cumbre, 1962.

Rosti, Pol. *Memoria de un viaje a América*. Caracas: 1969.

Rubial García, Antonio. "Del teatro de maravillas a universidad de pícaros. La Plaza Mayor en las crónicas virreinales" en *Plazas Mayores de México. Arte y Luz.* México: Grupo financiero BBVA Bancomer, 2002.

Rueda Ramírez, Pedro J., "La vigilancia inquisitorial del libro con destino a América en el siglo XVII" en *Grafías del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, Ed. Carlos Alberto González Sánchez y Enriqueta Vila Vilar. México: FCE, 2003.

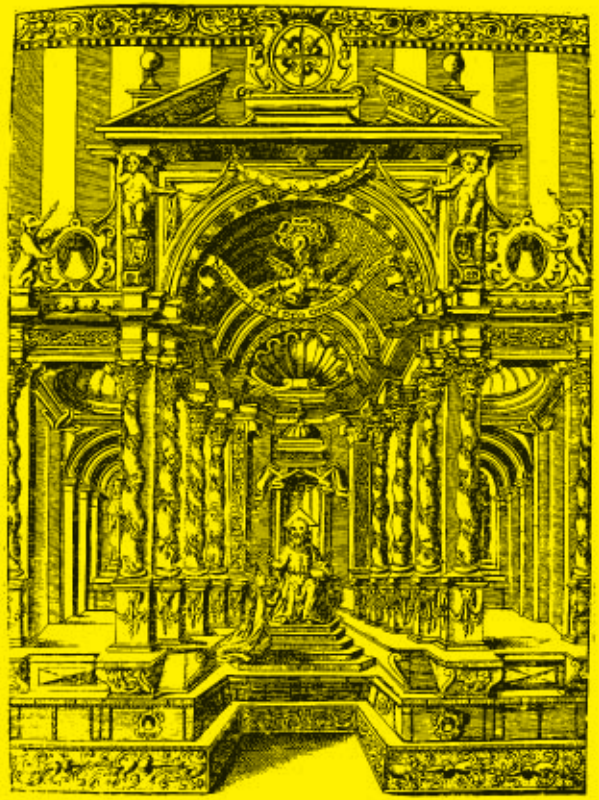
Strong, Roy. *Arte y poder*. Madrid: Alianza, 1988.

Las relaciones impresas solían contener grabados introductorios para la explicación de toda la simbología de la fiesta en los que se combinaban elementos mitológicos junto a los protagonistas que inspiraban la celebración.
Solemnes fiestas a la Inmaculada Concepción, Valencia, Jerónimo Vilagrassa, 1663

Las representaciones teatrales se llevaban a cabo en estos carros móviles que componían el desfile festivo. Carro ofrecido por el gremio de pescadores. *Solemnes fiestas a la Inmaculada Concepción,* Valencia, Jerónimo Vilagrassa, 1663

Las figuras que participaban en los carros solían ser alegóricas (soles, águilas, espejos…), de acuerdo con todo el programa simbólico de la fiesta.

Carro ofrecido por la Universidad. *Solemnes fiestas a la Inmaculada Concepción,* Valencia, Jerónimo Vilagrassa, 1663



Además de los carros móviles, se marcaban puntos específicos en el desfile en los que se construían arcos triunfales o bien altares que reproducían de forma estática la simbología del festejo.
Solemnes fiestas a la Inmaculada Concepción, Valencia, Jerónimo Vilagrassa, 1663

Grabado e iconografía en los impresos Novohispanos

Margarita Fernández Larralde

Capitular en que se muestra a Moisés recibiendo las tablas de la ley.

Religiosos de Santo Domingo, *Doctrina cristiana en lengua española y mexicana*, México, Juan Pablos, 1550

Grabado e iconografía en los impresos Novohispanos

Margarita Fernández Larralde
Departamento de Estudios Humanísticos

La historia del grabado está profundamente ligada al ser humano. Desde sus primeras manifestaciones, el grabado, que supone una marca, rasguño, incisión o huella, ha sido el vehículo para expresar todo aquello que es vital al hombre; su entorno, las bestias que admiraba y temía, los primeros calendarios lunares, sus creencias, han quedado plasmados en las paredes de cuevas, en piedras, fragmentos de madera, hueso, piel o cerámica. El grabado es signo que comunica, a través de la representación, o por medio de textos, la experiencia humana.

Como el dibujo, el grabado es un medio gráfico que sólo difiere del primero porque implica una marca profunda, una incisión o un trazo que afecta la superficie de manera especial. Los ejemplos más antiguos de dibujo y grabado que se conocen hasta hoy son las pinturas rupestres que se encuentran en Francia y España y que son de una antigüedad aproximada de 26,000 años en algunos casos. Estas pinturas incluyen incisión o grabado en sus líneas.

La imagen y el texto se han presentado juntos desde tiempos remotos. Las estelas griegas, egipcias, europeas y americanas del mundo antiguo contienen tanto imágenes como textos. La imagen pictórica es, sin embargo, anterior a la escritura, posiblemente porque aunque, tanto imagen visual como escritura son signos, el lenguaje escrito representa un grado más de abstracción y requiere un conocimiento más específico de sus significados para su comprensión, mientras que la imagen, cuando es figurativa, lleva un significado primario que se comprende de forma inmediata. La mimesis, analogía o representación de la realidad

percibida, es un medio de comunicación visual muy directo.

En la prehistoria y la antigüedad, la imagen grabada fue inicialmente una forma de expresión plástica. Existen además de las pinturas rupestres, imágenes grabadas en madera en la cultura Egipcia y sellos de barro en Babilonia y en Roma. Sin embargo, la función del grabado como medio para la reproducción exacta de una imagen original se utilizó primero en China; la invención del papel, que se supone ocurrió en 105 d.C., inició una revolución cultural de suma importancia. Con la técnica de producción de papel, los sellos y grabados pudieron transferirse y multiplicarse más fácilmente. Este procedimiento fue madurando con el tiempo, y la técnica fue impulsada siglos después por el budismo, que a través de imágenes y textos buscaba proteger, promover y revelar sus verdades esenciales. Una de las xilografías en papel más antiguas es el códice Sutra Diamante de 868 d.C. El códice, en forma de rollo, mide 2.25 metros de longitud y contiene una sucesión de imágenes y textos que originalmente estaban grabados en planchas de madera de 25 x 30 cm[1]. La complejidad de imágenes y textos y el estilo seguro del artista, que transfiere a la madera la caligrafía y el dibujo de la cultura China, muestran esta técnica xilográfica que ya tenía para esa fecha un desarrollo de siglos[2]. El papel llega a Europa a finales del siglo VII.

En la Edad Media se utilizó este tipo de impresión para imágenes religiosas, herbarios y otros documentos, y con el transcurso del tiempo se fueron operando cambios en las imágenes y en su relación con el texto. A veces el texto interfiere o agrega información dentro o fuera de la imagen, y en otras ocasiones es la imagen la que ayuda a concretar el concepto del texto:

> El número de ilustraciones de los textos aristocráticos en lengua vulgar fue creciendo a medida que la miniatura desarrollaba su tendencia a intervenir directamente en la comprensión del texto, asumiendo una función didáctica similar a la de los diagramas que acompañaban la literatura escolástica.
>
> Bajo la forma de cintas, el texto escrito penetraba las miniaturas de los textos vulgares al igual que sucedía en las obras latinas. Y, como en los textos latinos, las cintas en lengua vulgar presuponían la habilidad del lector para descodificar simultáneamente texto e imagen[3].

Resulta indudable que la Edad Media sentó las bases sobre las cuales se desarrolló el humanismo renacentista. Los manuscritos iluminados, que eran realizados en pergaminos o vitelas, empezaron a utilizar el papel de algodón y a incluir estampados que después se iluminaban, en un intento por agilizar la producción. Poco a poco, se fueron desarrollando técnicas que ayudaban a la producción de imágenes y textos. Un ejemplo de esta contribución es descrita por W. M. Ivins Jr:

> Cuando la Edad Media produjo finalmente la prensa de cilindros, la prensa de platina y el molde para vaciar tipos, había creado las herramientas básicas de los tiempos modernos[4].

En el Renacimiento, la invención de la imprenta de tipos móviles a mediados del siglo XV revolucionó la cultura; los manuscritos iluminados, de origen medieval y destinados a los clérigos y la nobleza, fueron gradualmente reemplazados por los libros impresos, que llegaron a un público lector más amplio. En forma similar, la xilografía se utilizó en lugar de las iluminaciones para ilustrar los textos con imágenes repetibles.

Este cambio gradual supuso enormes diferencias en la factura, contenido e intención de la imagen y de los textos, aun cuando las obras fueran copiadas e impresas con apego al manuscrito original. Las xilografías no podían compararse con el refinamiento lineal, la modulación tonal y la riqueza cromática de las miniaturas, ya que los materiales y procedimientos de este tipo de grabado en relieve, requieren de una destreza que no está fundada en trazos delicados, posibilidades tonales o color, sino en la expresión lineal de imágenes sencillas que transmitan o divulguen ideas, emociones, y cánones religiosos o sociales. La fuerza de la xilografía reside en la originalidad y expresión individual del artista, y por eso a fines del siglo XIX y principios del XX, los artistas de la gráfica mexicana a partir de Guadalupe Posada, utilizaron con éxito esta técnica, como también la usaron en esa época algunos románticos, post impresionistas, simbolistas y los expresionistas alemanes.

El grabado sobre planchas de metal también se originó probablemente durante la Edad Media, derivado del trabajo de los armeros y orfebres, y su uso aumentó en el Renacimiento. El buril, que es una herramienta metálica con terminación cortante de forma romboide, es el instrumento que se usó y usa actualmente para grabar las imágenes sobre cobre, zinc y otros metales. Más tarde, se utilizaron ácidos y químicos y a éste procedimiento indirecto se le llamó aguafuerte. El grabado en metal se presta para una expresión lineal más refinada y con mayores posibilidades de texturas y variantes tonales, por lo cual la xilografía fue relegada gradualmente a trabajos más artesanales y populares.

Las xilografías, que en la Edad Media fueron principalmente imágenes individuales en hojas sueltas que se vendían en los centros de peregrinaje, pasaron a ser durante el Renacimiento parte de los libros impresos en países como Alemania, Holanda, Bélgica, Italia, Inglaterra, Francia y España. Además de las imágenes religiosas, las portadas de esos libros venían ornamentadas con imágenes y signos tipográficos que reflejaban el ingenio, no sólo del artista gráfico, sino también del cajista, editor e impresor. Como todas las obras de arte, los libros fueron y son un reflejo de la cultura y pensamiento del momento histórico.

Influencia del grabado en las artes de la Nueva España

Inmediatamente después de la conquista de Tenochtitlán en 1521, los conquistadores y misioneros llevaron a México grabados y libros, primordialmente de temas religiosos, para sus oraciones, y para la evangelización.

Entre las xilografías y grabados que llegaron a la Nueva España figuran los realizados por artistas italianos, españoles y flamencos, de las regiones que hoy incluyen a Alemania, Bélgica y Holanda. Estos artistas grabaron obras con imágenes sagradas, o bien con paisajes, viñetas, temas heráldicos y modelos de construcciones arquitectónicas y fueron de suma importancia para la formación del arte virreinal en la Nueva España, ya que españoles y evangelizadores los utilizaron para las construcciones de casas, edificios, esculturas y pinturas murales de México. En las primeras décadas después de la conquista, llegaron artistas europeos como Simon Pereyns y Andrés de la Concha quienes contribuyeron con su obra en las artes novohispanas:

> Cada artista trajo consigo un repertorio amplio de modelos: los pintores y escultores, cartapacios de grabados de obras famosas; los arquitectos, sus tratados de Alberti, Serlio, Vignola o Sagredo[5].

España recibió durante el siglo XV la influencia del humanismo renacentista italiano. Esta nueva tendencia se dio simultáneamente con el gótico y el mudéjar –estilo morisco modificado con elementos españoles para servir al arte cristiano– estilos que ya existían en ese país. El primer estilo que reflejó la influencia renacentista en España fue el plateresco, un estilo que imitaba ornamentos propios de los plateros, con énfasis en la decoración externa de fachadas, sin integrarla totalmente a la estructura arquitectónica. Los estilos plateresco, mudéjar y gótico existentes en España, pasaron a México a través de las imágenes y libros de españoles y evangelizadores, siendo las xilografías y grabados el modelo para el arte virreinal.

> Los grabados fueron la fuente mayor y más constante. En las primeras décadas después de 1521, fueron los modestos grabados de los libros que las órdenes religiosas sí trajeron en cantidades considerables; grabados generalmente en madera, ilustraciones sencillas, y los propios elementos tipográficos: portadas de libros, cenefas de grutescos, capitulares, viñetas. A partir de esos modelos limitados la población de la Nueva España realizó un increíble esfuerzo constructivo y decorativo: las orlas tipográficas se convirtieron en frisos esculpidos o pintados, las ilustraciones sagradas se volvieron miles y miles de metros cuadrados de pintura al fresco, o imágenes esculpidas en portadas. Las portadas de libros dieron origen a monumentales portadas de iglesias[6].

La inmediatez de la imagen gráfica fue decisiva para el transplante de la cultura europea a México; los indígenas, en medio del derrumbe catastrófico de su cultura, observaron los grabados que los evangelizadores les mostraron y reprodujeron admirablemente la nueva figuración y construcción plástica, con rasgos que claramente revelaban su cultura prehispánica a la vez que demostraban su exuberante talento y creatividad.

> Después que los cristianos vinieron han salido grandes pintores, después que vinieron las muestras e imágenes de Flandes e de Italia que los españoles han traído… no hay retablo ni imagen (por) prima que sea, que no saquen y contrahagan, en especial los pintores de México, porque allí va a parar todo lo bueno que de Castilla viene[7].

Una de las primeras actividades de los evangelizadores en la Nueva España fue la de construir y organizar sus conventos, iglesias y escuelas de entrenamiento y formación para que los naturales asimilaran la nueva fe y colaboraran en las obras de construcción. Fray Pedro de Gante, originario de Flandes y pariente de Carlos V, fue uno de los tres franciscanos que llegaron a México en 1523, dos años después de la conquista de Tenochtitlán por Cortés; otros doce franciscanos arribaron en 1526, seguidos por los dominicos en 1527 y en 1533 por los agustinos. Gante fue uno de los fundadores de la escuela de San José de los Naturales, que favoreció la continuación de las artesanías prehispánicas como el arte plumario y la pintura mural. La iconografía de las imágenes europeas fue incorporada a las técnicas que los indígenas ya conocían, y es clara la influencia del grabado en estas obras.

> Los pintores de estos murales –en su mayoría indios– trabajaban en grupos itinerantes dirigidos por un *tlacuilotecuhtli* (maestro pintor) o por un artista español. Eran adiestrados en las escuelas conventuales de artes manuales y fueron desde tiempos antiguos hábiles en copiar grabados traídos de Europa en cantidades considerables. Estos modelos consistían normalmente en impresos sueltos o frontispicios de libros enviados directamente a las bibliotecas de los conventos o a libreros urbanos[8]."

Aunque muchos grabados y libros llegaron a la Nueva España procedentes de Europa, en 1539 llegó a México Juan Pablos, quien ayudado por el obispo Juan de Zumárraga, estableció la primera imprenta, como representante de Juan Cromberger. Los libros con sus ilustraciones xilográficas comenzaron a publicarse inmediatamente ya que era muy importante producir los textos indispensables para la evangelización. El problema lingüístico, como apuntan Blanca López y Claudia Reyes en sus artículos[9], era una barrera que había que derribar, y en consecuencia, los primeros libros que se producen o son devocionales o tratan de las artes de las lenguas.

Es interesante observar las imágenes que acompañaban estos textos, en los que la lengua nativa se explicaba y traducía a la lengua castellana. Las imágenes son europeas de origen o bien, derivadas de éstas y producidas por frailes, españoles e indígenas en México.

La imagen que se aprecia en la página 97 pertenece a la portada del *Arte de la Lengua de Mechuacan*, obra de fray Maturino Gilberti impresa por Juan Pablos en 1558[10]. Esta portada presenta un ancho borde o cenefa que enmarca el título del libro. El diseño del borde es renacentista del tipo romano, que utilizaba grutescos como ornamentación. En la parte inferior central se ve un blasón con la figura bicéfala de Jano, que representa la prudencia. De la base del blasón surgen hacia los lados dos cornucopias sobre las cuales dos niños sostienen el blasón. De las cornucopias salen hacia arriba ramas con follaje, y les siguen formas serpenteantes con alas y espirales que se entrelazan con otras cornucopias. En el centro de la parte superior, dos niños sostienen una copa o trofeo decorado con una máscara. El fondo de estos ornamentos es negro, y las formas caprichosas están en blanco al no formar parte del relieve entintado.

Los grutescos reciben este nombre por ser parte de los ornamentos encontrados en el subsuelo de Roma, bajo las termas de Trajano, donde a principios del siglo XVI descubrieron las ruinas de la *Domus Aurea* de Nerón. Los frescos de esta Casa Dorada que semejaba una gruta, estaban decorados con monstruos, máscaras, trofeos, arpías, orlas, cornucopias y toda clase de figuras de la época imperial romana[11].

Otro libro con finalidades similares al anterior es la *Doctrina Cristiana en lengua Española y Mexicana*, hecha por los religiosos de la orden de Santo Domingo en 1550.

Un capitular es una imagen pequeña que acompaña al texto. La imagen de la portada de este artículo es una pequeña viñeta, lleva un doble marco en el que la línea exterior es gruesa y la interior es más delgada. La imagen nos muestra a Moisés arrodillado en la cima del monte y recibiendo de Yahvé las Tablas de la Ley. Las dos figuras están delineadas y además llevan conjuntos de líneas paralelas para representar dobleces y sombras en el ropaje. Dios Padre surge de una nube, lleva una corona y sólo se ve la parte superior de su torso y sus brazos. Detrás de la nube hay una serie de líneas paralelas horizontales que dan el efecto de medio tono. La cima del monte presenta líneas diagonales, pasto y lo que parece ser un tronco o una roca. Sobre la cabeza de Moisés se ven dos cuernos, que por un error en la traducción bíblica a principios del Renacimiento así se interpretaron[12], cuando en realidad el texto del Éxodo hablaba de rayos de luz. Las miradas de Dios y Moisés parecen encontrarse, y el rostro de perfil de Moisés refleja gran asombro y respeto, mientras sus manos intentan tomar las tablas. La postura de rodillas de Moisés, el movimiento de sus hombros y brazos, expresan la importancia del momento. Más que deleitar

con bellas imágenes, la línea expresiva y sencilla de esta xilografía realiza su función evangelizadora.

La tinta no se transfería uniformemente al papel por la textura rayada que tenían los tipos de papel de la época. La falta de papel adecuado fue un problema constante en las impresiones xilográficas.

El *Manual de los Santos Sacramentos*, obra del doctor Andrés Sáenz de la Peña, cura beneficiado de Tlaxcala en 1642, es también un libro devocional, que traduce los ritos de administración de los sacramentos a la lengua mexicana, para servicio de los evangelizadores y de los naturales. La portada de este libro lleva un blasón o escudo procedente de la heráldica religiosa que posiblemente perteneció al obispo Juan de Palafox y Mendoza, obispo de Puebla y arzobispo electo de la Ciudad de México en ese tiempo. Sobre el escudo que se reproduce en la imagen de la página 98 se ve el busto de un ángel, que sostiene una cruz griega en su mano derecha, símbolo del obispo. Sobre la cabeza del ángel flota una corona, y sobre ésta el capelo o sombrero obispal. A los lados del sombrero cuelgan cordones que forman nudos ornamentales y se dividen en redes con seis borlas de cada lado, indicando el rango de obispo. El blasón está dividido en cuatro secciones. La sección superior izquierda lleva tres franjas horizontales con cruces griegas. La sección superior derecha tiene tres bandas diagonales. La sección inferior izquierda presenta corazones alineados en tres bandas verticales y la sección inferior derecha lleva tres lengüetas diagonales con brotes de hojas. La heráldica fue un motivo muy frecuente en las artes plásticas, ya que era símbolo de identidad y rango social y religioso en España y en el Nuevo Mundo.

La *Doctrina cristiana en lengua chinanteca* realizada por el doctor D. Nicolás de la Barrera en 1730 contiene la imagen que aparece en la página 99. En ella la virgen María se presenta al centro de una flor o nube. Sobre la nube están la tiara y las llaves pontificias, las cuales son sostenidas por dos ángeles desnudos, que llevan una banda cruzada en el pecho. Detrás de las alas y piernas de los ángeles surgen flores exóticas. En la base de la imagen está un nopal, sobre el cual dos águilas devoran serpientes, mientras que sus alas se cruzan bajo la nube, formando un diseño simétrico que enmarca la flor-nube de la virgen. La obra es a la vez ingenua e ingeniosa, y combina los motivos europeos con la exuberancia de la cultura indígena. Las iniciales del grabador aparecen en la esquina inferior izquierda. La profusión de líneas que serpentean en todas direcciones da un gran dinamismo a la composición.

El final o remate del *Confesionario en Lengua Mixe*, que se reproduvce en la imagen de la página 100, presenta esta bella xilografía. El confesionario fue escrito en 1733 en Oaxaca por el fraile Agustín de Quintana de la Orden de Predicadores.

Los finales de capítulo o remates son adornos que se usan para concluir los textos, de la misma manera

que se adornan los espacios finales de los artículos que conforman el presente libro, con floreros u otras viñetas. Lo que más llama la atención, en los libros novohispanos, es la exuberancia de las formas barrocas perfectamente unidas a la sensibilidad mexicana. En la parte inferior central está una concha de la que nacen, hacia ambos lados, ramas con flores que se enlazan a volutas, así como ángeles sin más ropaje que unas bandas que vuelan con soltura. Sobre sus cabezas portan unos canastos con arreglos florales que recuerdan los penachos de plumas de los aztecas. En el centro, arriba de la concha, otras volutas florales forman espirales que terminan en cabezas humanas. Y en la parte superior se encuentra una cabeza más grande, con el rostro de un indígena ataviado con otro penacho de follaje. Estas fantásticas figuras son mezcla de grutescos italianos y motivos aztecas, sintomáticos de la riqueza que se dio en las artes con la fusión de dos culturas distintas, pero que compartían ciertos rasgos. De hecho, los motivos de follaje rematados con cabezas humanas no son solamente de origen europeo, grutesco, puesto que ya existían en el México prehispánico, como puede observarse en los frescos de Cacaxtla en Puebla, en los que surgen cabezas humanas de las mazorcas de plantas de maíz.

Desde los primeros momentos del dominio español la religión católica fue el máximo común denominador del país, condición que algunos atribuyen a ciertas analogías entre las culturas indígena y española. En ambas sociedades el arte era una función de la religión y se mezclaba de manera muy íntima con la vida, tanto en el nuevo sistema como en el viejo; ambas religiones se caracterizaban por su profundo apego a las imágenes, a la pompa y al ritual[13].

Otro tipo de textos producidos en la Nueva España fueron las Relaciones de Sucesos. Éstos fueron escritos por los conquistadores, los evangelizadores y a veces por los naturales, que escribían por propia iniciativa o a petición de los frailes, para así dejar una memoria de los acontecimientos, costumbres y creencias de los pueblos. Una relación de especial importancia para la Nueva España fue la que se refiere a las apariciones de la Virgen de Guadalupe en el Tepeyac en el año 1531. Aunque se sabe que hubo escritos y relatos orales en los años siguientes a las apariciones, el texto del *Huei Tlamahuicoltica* de 1649 es uno de los documentos que se conservan en la actualidad. Luis Lasso de la Vega, capellán y vicario del santuario, llevó el texto a la imprenta de Juan Ruiz, en donde se imprimió en 1649.

La imagen de la Virgen de Guadalupe aparece en esta xilografía coronada y con algunos de sus atributos originales, que son semejantes a los de la Inmaculada Concepción y la mujer del Apocalipsis. El manto tiene algunas estrellas, pero el vestido no presenta las flores y ornamentos de la imagen original, aunque esta ausencia es comprensible debido a la confusión que puede

resultar con el exceso de líneas y a las dificultades que presenta el desbastado en la xilografía si se incluyen muchos detalles pequeños. Detrás de la mandorla con sus rayos, hay un área de líneas paralelas que dan el efecto de medio tono y esta área sombreada está enmarcada con una nube. El diseño es excelente, la factura es de muy buena calidad y transmite con sencillez la belleza de la Guadalupana. Manuel Romero de Terreros menciona esta xilografía:

> Más conforme al original, es el de la portada de *Huei Tlamahuicoltica*, de Luis Lasso de la Vega, Juan Ruiz 1649, grabado que también circuló aparte como estampa, con el encabezado de "Nra. Sra. de Guadalupe de México" y, al pie, la concesión de indulgencias del Arzobispo[14].

En el bello grabado de la página 102 , que se encuentra también en el relato del *Huei Tlamahuicoltica*, Juan Diego muestra su tilma al obispo Juan de Zumárraga, en el instante en que la Virgen de Guadalupe aparece retratada. Las rosas están esparcidas sobre el piso y las expresiones de cada uno de los personajes transmiten con gran sensibilidad las reacciones humanas ante el milagro. El artista grabador creó una composición interesante por medio de variantes de luz y sombra, líneas y puntos. Ciertas áreas llevan líneas que se entrecruzan formando una trama que sirve para efectos tonales, como la sombra de Juan Diego en el suelo, mientras que otras líneas siguen el contorno redondeado de los ropajes y cortinas. El espacio arquitectónico muestra edificios del renacimiento europeo y está diseñado con perspectiva para crear la ilusión de profundidad. El grabado al buril sobre plancha de cobre le da al artista mayores posibilidades tonales y más variedad y refinamiento en las líneas.

En algunos casos, los primeros impresos novohispanos presentaban imágenes producidas en España, aunque muy pronto hubo xilografías que fueron grabadas en México, pero, a pesar de que copian el estilo europeo, muestran la intervención del indígena en detalles de su factura.

> Para su minuncia y curiosidad –dice Toussaint– , nada difícil era grabar en madera siguiendo las indicaciones o el dibujo del impresor. Por otra parte, los indígenas no desconocían del todo el procedimiento de reproducir numerosas copias con un objeto en que se había dejado en relieve el dibujo que se trataba de obtener; no otra cosa son las *pintaderas* de barro, de que quedan hermosos ejemplares[15].

Gran parte de las xilografías y grabados fueron producidos e impresos en la Nueva España a partir de 1540, creados por artistas españoles, frailes y también por indígenas que habían sido *tlacuilos* en el período prehispánico o que fueron entrenados en las escuelas de los misioneros. El sincretismo cultural que pudo

apreciarse en los murales, la arquitectura y otras manifestaciones artísticas, existe también en los grabados, pero no resulta tan obvio, debido a la función didáctica que éstos desempeñaban y a las muestras de grabados europeos que facilitaban su copia o interpretación sin trasladarlos a otro medio. En los murales es más fácil encontrar signos y motivos claramente prehispánicos, como ocurre por ejemplo en los murales del convento de Malinalco, en los que algunas abejas tienen la filacteria del canto. Los grabados eran obras de pequeño formato, lineales, y los indígenas podían copiar las imágenes de las muestras europeas sin alterar mucho la escala.

> El estilo plano, poco matizado y estático de la pintura precolombina siguió sirviendo para suministrar detalles de la iconografía; pero, gradualmente, los trazos contorneados a la europea, la perspectiva lineal, el modelado en claroscuro y el ilusionismo naturalista fueron reemplazando los rasgos del estilo azteca. El concepto de los códices anteriores a la Conquista (hojas dobladas en forma de biombo), fabricados con papel de amate o con piel de animal, fue desechado para dar paso a los libros cosidos y de papel europeo[17].

Los ejemplos gráficos y textuales de este artículo son sólo algunos ejemplos para mostrar que los estilos renacentistas y barrocos que trajeron los españoles a la Nueva España fueron asimilados rápidamente por la población indígena y enriquecidos con su propia cultura. La época colonial fue uno de los periodos más brillantes en la historia del arte, no sólo de México, sino también de toda Latinoamérica, siendo los grabados europeos el enlace iconográfico entre las dos culturas. Los grabados producidos en México durante este periodo son testimonio de la creatividad y genialidad de los artistas coloniales.

Notas

1 El Sutra Diamante se encuentra en el Museo Británico de Londres, Inglaterra. Cf. Saff, Donald. *Printmaking, history aqnd process* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1978) 8.
2 Cf. Saff 8.
3 Chartier, Roger, *Cultura escrita, literatura e historia*, (México: FCE, 1999) 252.
4 Ivins Jr., W. M, *Imagen impresa y conocimiento*, (Madrid: Editorial Gustavo Gili S.A., 1975) 20.
5 *México: Esplendores de 30 siglos*. New York: Metropolitan Museum of Art, 1990. Jorge Alberto Manrique 241.
6 *México: Esplendores de 30 siglos*. Jorge Alberto Manrique, 240.
7 *México: Esplendores de 30 siglos*. E.I.E de Gerlero 267.
8 *México: Esplendores de 30 siglos*. Elena Isabel E de Gerlero 267.
9 Lopez, Blanca. "Imprenta y Libros en la Nueva España, ¿un arma para el imperio?" y Reyes Trigos, Claudia. "La publicación de gramáticas y vocabularios en la Nueva España", ambos artículos en este volúmen.
10 Todas las imágenes que presento en este artículo forman parte de la colección de impresos novohispanos depositada en la Biblioteca Cervantina del Tecnológico de Monterrey, Campus Monterrey.
11 Tovar de Teresa, Guillermo. *Un rescate de la fantasía. El Arte de Los Lagarto Iluminadores Novohispanos de los siglos XVI y XVII*, (México: Fomento Cultural Banamex, 1988) 55.
12 La escultura de mármol "El Moisés", de Miguel Angel Buonarroti, también presenta dos cuernos siguiendo esta interpretación.
13 *México: Esplendores de 30 siglos*. Johanna Hecht 320.
14 Romero de Terreros, Manuel. *Grabados y grabadores en la Nueva España*, (México: Ediciones Arte Mexicano, 1948) 11.
15 Romero de Terreros 6.
16 Favrot Peterson, Jeanette. *The Paradise Garden Murals of Malinalco,* (Austin: The University of texas Press, 1993) 47.
17 *México: Esplendores de 30 siglos*. Elizabeth Hill Boone 268.

Fuentes citadas

Chartier, Roger. *Cultura escrita, literatura e historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.

Favrot Peterson, Jeanette. *The Paradise Garden Murals of Malinalco*. Austin: The University of Texas Press, 1993.

García Melero, José Enrique. *Influencias artísticas entre España y América*. Barcelona: Mateu Cromo Artes Gráficas S.A. ,1992.

Guglielmo Cavallo, Roger Chartier et al. *Historia de la lectura en el mundo occidental*. Madrid: Grupo Santillana de Ediciones, 2001.

Ivins Jr., W.M. *Imagen impresa y conocimiento*. Madrid: Editorial Gustavo Gili S.A., 1975.

México: Esplendores de 30 siglos. New York: Metropolitan Museum of Art,1990.

Romero de Terreros, Manuel. *Grabados y grabadores en la Nueva España*. México: Ediciones Arte Mexicano, 1948.

Saff, Donald. *Printmaking*, *History and Process.* New York: Holt, Rinehart and Winston, 1978.

Santiago Cruz, Francisco. *Las Artes y los Gremios en la Nueva España*. México: Editorial Jus, 1960.

Sebastián, Santiago. *Iconografía e Iconología del Arte Novohispano*. México: Grupo Azabache S.A., 1992.

Tovar de Teresa, Guillermo. *Un rescate de la fantasía. El Arte de los Lagarto iluminadores novohispanos de los siglos XVI y XVII*. México: Fomento Cultural Banamex,1988.

Westheim, Paul. *El Grabado en madera*. México: Fondo de Cultura Económica, 1954.

ARTE DE-
la lēgua de Michuacā
copilada por el muy
Reuerēdo padre fray
Maturino Gylberti,
dela orden del Seraphi
co padre ſant Franciſ
co, de regular obſeruā
cia. Año de. 1558.

Portada con marco de estilo renacentista, xilografía.
Fray Maturino Gilberti, *Arte de la lengua de Michoacán*, México, Juan Pablos, 1558

Escudo arzobispal de heráldica religiosa.
Andrés Saénz de la Peña, *Manual de los santos Sacramentos*, México, Francisco Robledo, 1642

Esta imagen muestra la fusión de motivos europeos con la imaginación y la exhuberancia de las culturas prehispánicas, xilografía.
Nicolás de la Barrera, *Doctrina cristiana en lengua xinanteca*, San Pedro de Xolos, Oaxaca, 1730

Remate final de capítulo, xilografía.
Fr. Agustín de Quintana, *Confesionario en lengua mixe,* México, 1733

Imagen que forma parte de la portada del *Huei Tlamahuicoltica*, también conocido como el *Nican Mopohua*. Xilografía (grabado en madera).
Luys Lasso de la Vega, *Huei Tlamahuicoltica, Santa María Totlaconantzin Guadalupe,* México, Juan Ruyz, 1649

Juan Diego muestra su tilma al obispo Juan de Zumárraga, grabado en plancha de cobre, buril.
Luys Lasso de la Vega, *Huei Tlamahuicoltica, Santa María Totlaconantzin Guadalupe,* México, Juan Ruyz, 1649

CENSURA Y TRANSGRESIÓN

Noticias desde el Infiernillo: Censura e Imprenta en la Nueva España

Aurelio Collado

Los confesionarios solían presentar imágenes en las que se mostraba la actitud que debía asumir el penitente. Un angel y un demonio complementan la escena.

Fray Joan Baptista, *Confesionario en lengua mexicana y castellana*, Santiago Tlaltelolco, Melchor Ocharte, 1599

Noticias desde el Infiernillo: Censura e Imprenta en la Nueva España

Aurelio Collado
Departamento de Relaciones Internacionales

Discutir el tema de la censura constituye, en cierto sentido, un ejercicio en la cuerda floja. Por una parte, demanda un aparato teórico que aún se construye y está lejos de establecerse de forma consensuada, debido a que se encuentra vinculado a la teoría de la comunicación y ésta a su vez, no ha establecido su relación definitiva con la teoría de la sociedad; por otro lado, el fenómeno está presente y demanda un abordaje que aporte al mismo tiempo explicaciones teóricamente plausibles e históricamente validables.

Parte del problema que plantea la censura se reduce en la medida en que nos alejamos del presente para trasladarnos a la modernidad temprana, pues los siglos XVIII y XIX introdujeron cargas emocionales e ideológicas difíciles de manejar. Lo anterior se confirmaría si tan sólo nos limitáramos a relatar la actuación de la censura, sin buscar un eje integrador que explique qué es o por qué existe. Sin embargo, ello implica dejar de lado el problema de la definición de la noción de censura, como parte del contexto de comunicación en la sociedad. Ese trabajo aún está por hacerse; por el momento, se requiere señalar y justificar algunos cortes en las observaciones históricas que darán consistencia y casuística a la aplicación de un modelo que observe a la censura en esa dimensión. De aquí la importancia de aproximarse a la censura con un aparato conceptual moderno en un contexto premoderno o de modernidad temprana. No se trata de justificar un anacronismo, sino de intentar comprender a la censura como parte de las comunicaciones en la sociedad, e intentar validar las diferentes funciones y actuaciones

que la noción ha desarrollado históricamente. Consiste en observar de otra manera, acto que conlleva una explicación, además de la simple narración.

El siglo XVI significó para el continente americano una etapa de cambios decisivos que también se experimentaron en Europa. Incluso el viejo continente se vio transformado por la evidencia de un mundo que se expandió ante la mirada de la época. Los trasvases entre las dos orillas del Atlántico generaron un sistema de comunicaciones que apenas empezaba a ser global. En este nuevo contexto de comunicación surgirá la censura.

La noción de censura

La censura es una forma de comunicación. De entrada, esto parece implicar una paradoja: ¿cómo es posible que algo que es, aparentemente, suprimido de las comunicaciones pueda implicar un mensaje? Sin embargo resulta evidente que la censura se presenta como tema de las comunicaciones y también como indicio de lo no-comunicado o suprimido; por su parte, lo censurado, se vuelve también tema de la comunicación y objeto de polémica. La censura y lo censurado han dejado sus huellas en la historia y nos invitan, al interpretarlas, a explorar las preocupaciones de lo que hoy entendemos como "opinión pública"[1].

La censura ha existido tanto en la cultura oral como en la escrita e incluso, hoy en día, permanece en la imagen y el sonido. Ha sido un recurso de control para el flujo de la información que ha tomado diversos canales, dependiendo de la época y la región geográfica. Sin embargo, ha sido en la opinión pública en donde la censura mejor se ha reflejado. La naturaleza crítica de la opinión pública, tal y como la define Habermas[2], permite cuestionar por qué hay cosas que no pueden ser comunicadas y, en su evolución desde el siglo XVIII, ha tomado la forma de una estructura jurídica cada vez más compleja, que trata de responder a esa pregunta.

> La Revolución francesa vino a ser entonces el detonador de la pujante politización de una publicidad que había girado primeramente en torno a la literatura y la crítica artística. Esto no sólo vale para Francia sino también para Alemania. La "politización de la vida social", el auge de la prensa de opinión, la lucha contra la censura y a favor de la libertad de opinión caracterizan el cambio funcional de la red expansiva de comunicación pública hasta mediados del siglo XIX. La política de censura, con la que se defendieron los estados de la Federación Alemana contra una institucionalización de la publicidad política que se vio retrasada hasta 1848, arrastra ahora a la literatura y a la crítica, de manera aún más inevitable a la vorágine de la politización.[3]

En la cita anterior, tomada del Prefacio a la edición alemana de 1990 de su *Historia y crítica de la opinión pública*, Habermas se detiene a explicar cómo el tránsito

del siglo XVIII al XIX, a través de la Revolución francesa, abrió la discusión no sólo en Francia sino también en Alemania, acerca de la naturaleza de la publicidad, entendida ésta como "la esfera en donde las personas privadas se reúnen en calidad de público" y de ahí surge la libertad de opinar, inicialmente, en torno al poder. La censura, como mecanismo de control ejercido desde el poder, se ve retada sólo cuando se legitima la libertad de opinar en un espacio concreto, la publicidad, en donde se hace realidad lo público y, por tanto, la opinión pública. La publicidad, en la nomenclatura de Habermas, y su subrogado, la opinión pública, delimitan el espacio de las comunicaciones en la sociedad. Al crearse y permanecer abierto este espacio, se hace necesaria la discusión acerca de lo que es posible que se dirima ahí y, por tanto, excluir lo que no puede ser admitido, es decir, lo que deberá ser censurado.

Roger Chartier ilustra claramente cómo en la Francia de las Luces, en plena efervescencia del enciclopedismo, Malesherbes, director de la oficina de censura, sopesa un artículo del "Código de la Librería" que señalaba lo siguiente: "Se prohibe a todas las personas de cualquier calidad y condición, aparte de los libreros e impresores, hacer el comercio de los libros". Malesherbes concluyó que era necesario, bajo reglamentación y vigilancia, autorizar todas las formas de venta ambulante de librería[4]. Para abordar el tema de la censura, como apuntábamos en líneas anteriores, se debe acudir primero a una delimitación conceptual de la comunicación, puesto que de cómo se conciba la comunicación dependerá la definición de censura. Los modelos que conciben la comunicación han existido por lo menos desde Aristóteles y su *Retórica*. Existen en la actualidad una miríada de ellos que aspiran a describir algunas de las características más distintivas de la comunicación. El modelo tradicional, de base aristotélica, en el que la comunicación es tratada como un proceso, nos habla de un emisor, un mensaje y un receptor, y de la comunicación misma como una acción social[5] y cognitiva en donde se reproduce el sentido. Cuando el proceso, como un todo, o en alguna de sus partes, resulta obliterado o suprimido, hablamos de *censura*. De aquí que, para sostener la tesis de la censura como una forma de comunicación, se deba recurrir primero al expediente de los modelos de comunicación disponibles, para así conocer cómo es que éstos pudieran llegar a plantear el problema de la censura.

Al tomar otro modelo de referencia, la definición de censura puede cambiar. Si incorporamos complejidad en alguno de sus elementos, por ejemplo el emisor o el receptor, la definición de censura también se altera. Así hoy en día está vigente, por ejemplo, la noción de "censura de mercado"[6], como la que sostienen Curry Jansen y otros críticos, que afecta al contexto de emisión-recepción, más que a alguno de los elementos de los modelos básicos.

Otra forma de ejemplificar esta problemática la encontramos en Roger Chartier cuando apunta críticamente a la tesis de que los libros y las ideas de "nuestra Ilustración", es decir de la imagen que construimos *a posteriori* del siglo XVIII, produjeron la Revolución francesa. Chartier señala que esta idea se encuentra ya en autores como Tocqueville y que "Una perspectiva así postula implícitamente que mediante el acto de la lectura los lectores se convierten en lo que los textos quieren que sean"[7]. En otras palabras, se trata de aplicar un modelo de comunicación aunque sea de manera "implícita", como el mismo Chartier reconoce, y, además, él mismo denomina "modelo".

Debido a esta concurrencia de posibles aproximaciones, no es posible tener una sola definición estándar de censura, como tampoco la tenemos de comunicación. De tal suerte, podemos concebir la censura, provisionalmente, como *práctica* que actúa de distinta manera sobre los diferentes elementos del fenómeno comunicativo, entendido éste a partir del modelo básico: se actúa sobre el emisor, obligándolo a decir o a desdecirse (Galileo Galilei); se distorsiona el mensaje (el expurgo); se controla el canal: la imprenta y la circulación de los textos; y se limita al receptor, supervisándolo, inquiriéndolo acerca de los temas censurados (la Inquisición).

La noción de censura, con toda su carga ideológica y su signo negativo, se desplegó en torno al debate sobre los principios liberales hasta el siglo XVIII y se empezó a diluir en los márgenes de la sociedad moderna, que la rechazó hasta la actualidad, momento en el que se niega a hablar de ella aunque se ejerza, al vincularse a totalitarismos y autoritarismos, incompatibles con la corriente dominante de democracia y libertad.

Censura y Renacimiento

La Ilustración anuló la posibilidad *racional* de la censura en los términos en que la encontrábamos desde la Antigüedad clásica hasta el periodo del Renacimiento, al hacerla ideológicamente y, en apariencia, lógicamente incompatible con las premisas ilustradas. La lucha contra el estado despótico y el clero propició que se polarizara el concepto de censura, colocando la libertad y la apertura del lado del bien, y la censura del lado del oscurantismo y el mal. En otras palabras, nadie que quisiera el bien podía estar a favor o promover la censura que impedía el acceso al conocimiento del mundo.

Para la Modernidad, censura e Ilustración son antinómicas. La entonces recién descubierta libertad de pensamiento se vinculó históricamente con la Reforma Protestante y con el rol de la iglesia católica como *censora*, guardiana de la esencia ideológica de las sociedades occidentales que se oponía al desarrollo de un saber opuesto a su propia enseñanza. Aunque anterior en algunas de sus manifestaciones, esta lucha de la iglesia

católica por la pureza de la fe se puede remontar hasta el siglo XIII. Sin embargo, el punto nodal de gran parte de la reflexión historiográfica se encuentra en la invención de la imprenta y con el consiguiente advenimiento de la cultura escrita en el occidente cristiano.

La revolución cultural articulada en torno a la imprenta permanece aún en proceso de ser revalorada[8]. Trajo consigo la posibilidad de la reproducción del texto a gran escala y con ello el desarrollo de dos habilidades fundamentales para la construcción de nuestra civilización: leer y escribir. La observación del mero ejercicio instrumental de ambas dice poco acerca de los procesos cognitivos que se encuentran involucrados. La posibilidad de "leer en silencio", por ejemplo, remite a los primeros años de escuela de los seres humanos contemporáneos, al recordar el momento en que dejamos el susurro de las letras para quedar inmersos sólo en la evocación del significado. De la misma manera, para una reconsideración histórica del papel de la imprenta en la construcción del mundo que hoy vivimos, se requiere remontar el pasado y encontrar el momento en que dejamos de susurrar.

La imprenta abrió las posibilidades que el Renacimiento explotó de repensar el pasado, sistemáticamente, para reconsiderarlo, dibujando mapas de saberes entonces olvidados. Ese periodo y esa tecnología sentaron las bases para el advenimiento de la ciencia contemporánea, pero al mismo tiempo dejaron en entredicho las bases de la fe que hasta entonces habían sustentado el mundo conocido.

Censura e imprenta

La censura es la obliteración en las comunicaciones de ciertos contenidos no considerados aptos para la sociedad o un subconjunto de ella, a partir de los criterios de quienes detentan el control del flujo de información. El clero de todas las orientaciones cristianas, así como el Estado en sus diversas formas desde Grecia y Roma hasta el contemporáneo, han ejercido el poder de censura derivado precisamente del control ejercido sobre toda o una parte de la información. Resulta ampliamente difundido el rol de la iglesia católica en la producción, reproducción y conservación de textos, y en el mismo sentido del control sobre la información.

Fue un lugar común, en las regiones que adoptaron la Reforma en Europa, ligar la invención de la imprenta con la difusión de la lectura, lo cual es cierto, aunque poco después la original afección a la lectura haya dejado espacio a la desconfianza y al recelo. Trabajos recientes han destacado la desconfianza, precisamente, que sobre la práctica de la lectura tenían los mismos Lutero y Calvino, quienes iniciaron la Reforma buscando una lectura directa de las Escrituras y terminaron por reprobar esa intención[9]. La libertad de leer trajo consigo

la de interpretar y de extraer conclusiones diferentes a las marcadas por la ortodoxia.

Luhmann define a la sociedad moderna funcionalmente diferenciada en subsistemas, y ubica su origen precisamente en el advenimiento de los medios de masas que inician con la imprenta y cuya especificidad radica en que "entre el emisor y el receptor no debe haber interacción entre presentes"[10]. La imprenta inicia la carrera que conduce a la sociedad contemporánea, misma que no puede ser ni explicada ni comprendida, sin los medios de masas. Por ello resulta clave poder entender la manera específica en que cada sociedad admitió y asimiló la existencia de estos medios a partir del invento de Gutemberg.

Censura e imprenta se vinculan en torno a las libertades de opinión y expresión. Los textos canónicos, *la Palabra*, reproducidos y reprocesados a través de estas dos libertades fueron los disparadores de movimientos ideológicos que transformaron la sociedad occidental en el siglo XVI.

Infiernillo

Las bibliotecas europeas del siglo XVI, que eran en su mayoría conventuales, disponían de un librero especial llamado "infiernillo"[11], en donde se encontraban resguardados bajo llave todos aquellos textos que habían sido señalados por el Consejo de la Inquisición como peligrosos o inadmisibles por su contenido y sólo apropiados para ser leídos por ciertas autoridades; así como los que esperaban ser quemados o expurgados. En el análisis de esos textos y sus vicisitudes, podemos encontrar uno de los más conocidos capítulos sobre la censura y los censores, y con ello el conocimiento de las preocupaciones, prejuicios y supuestos de una época. El infiernillo simboliza lo proscrito, lo censurado que, curiosamente, no es inmediatamente destruido, sino que pasa por un proceso de revisión, de análisis.

Roger Chartier[12] se pregunta si los libros pueden producir revoluciones. La respuesta parece ser que no, que los libros producen algunas condiciones culturales que eventualmente pueden desencadenar revoluciones. Pero en el pasado y, particularmente, en el más cercano a la invención de la imprenta, la creencia era que los libros, como las personas, podían producir cambios drásticos y había que contenerlos en un librero especial.

Censura eclesiástica: La Inquisición

El siglo XVI en Europa resulta sin duda un periodo clave para comprender la manera en que se difundieron las ideas producto de la Reforma. Son precisamente estas ideas, bajo diversas etiquetas (luteranos, calvinistas, jansenistas, etc.), las que inspirarán algunas de las medidas de censura de la *Sagrada Congregación de la Romana y Universal Inquisición*, llamada *Sagrada Congregación*

del Santo Oficio por disposición del Papa Pío X (1908) y, desde 1965 por disposición del Papa Paulo VI, *Congregación para la Doctrina de la Fe.*

Hay que remontarse al primer tercio del siglo XIII en el sur de Francia para rastrear los inicios de la Inquisición, y al último cuarto del siglo XV para ver su aparición en España. Sin embargo, la Constitución que le da forma a la más antigua de las nueve congregaciones de la curia romana es la de *Licet ab initio* (1542), bajo el reinado pontifical de Pablo III[13]. El Santo Oficio instauró los tribunales inquisitoriales buscando resguardar la ortodoxia de la fe, hasta que la práctica inquisitorial se institucionalizó como parte de la curia. Cada región (sur de Francia, España, Inglaterra, etc.) verá aparecer a la Inquisición bajo diferentes condiciones. Baste señalar, para efectos de este trabajo, aquellas prevalecientes en la península ibérica antes del gobierno de los Reyes Católicos.

Destacan como causas relevantes de la aparición de la Inquisición en España, el fenómeno de la conversión de judíos al cristianismo (los marranos), así como de musulmanes, que al tiempo que se admitía su conversión se sospechaba de su herejía ya que, se afirmaba, sólo buscaban evitar la expulsión y no abrazar la verdadera fe. Algunos autores[14] afirman que se ha magnificado esta causa y señalan otras, tales como los celos que animaron una gran antipatía hacia los conversos, a raíz de su éxito y prosperidad económica. Los viejos cristianos de la península veían con desconfianza la riqueza de muchos conversos. La otra condición prevaleciente al llegar los Reyes Católicos al trono era el racismo. Netanyahu[15], partiendo de la primera observación en este sentido de Leopold Ranke, apunta al prejuicio racista español, particularmente hacia los judíos, como otra de las causas que impulsaron la formación de la Inquisición española.

Sean cuales sean las causas de su origen, no es posible concebir la Inquisición en Europa como una presencia o una práctica homogénea y constante en el tiempo, aunque desde luego, su fuerza motivadora era la misma: luchar contra la herejía en todas sus formas. Para la Inquisición[16], la imprenta fue un arma de doble filo: por un lado difundía la palabra; por el otro, la rasgaba y distorsionaba.

La imprenta y la censura: de España a Nueva España

Con la unificación de los dos reinos del norte español bajo el trono de los Reyes Católicos en 1469, se inició la recristianización de la península que concluyó con la toma de Granada en 1492 y la expulsión de los judíos y musulmanes que se negaron a convertirse. Todo sucedía en el mismo año en el que Colón llegaba a las costas de América. En España, al igual que en el resto de Europa, la preocupación por la herejía impulsó la fundación del Santo Oficio por una cédula real de 1480, y hacia 1483,

fray Tomás de Torquemada era nombrado Inquisidor General. La Inquisición y España quedaron vinculadas por la historia de la lucha de la religión católica contra la herejía que suponían los moros y judíos. El triunfo de España y su casi inmediata articulación como uno de los mayores imperios de la historia permitió que la recién descubierta América quedara bajo la vigilancia de la Inquisición en su versión española.

La llegada de la imprenta a la Nueva España vio condiciones muy diferentes respecto a las que rodearon la implantación de esta tecnología en Europa un siglo antes. Fue fray Juan de Zumárraga quien impulsó el establecimiento en México de la primera imprenta de América. Se producía así, en apariencia una paradoja, ya que él era inquisidor, lo que se destaca aún más al ser el impulsor de la primera biblioteca del Nuevo Mundo[17].

Zumárraga fue nombrado Inquisidor General de la Nueva España en 1535, sólo siete años después de haber sido nombrado también primer Obispo de la ciudad de México. Zumárraga había sido represor de brujas en el País Vasco antes de venir a México[18], y concluyó su actividad como Inquisidor en 1543 al ser sustituido por Francisco Tello de Sandoval. Fue precisamente el Papa Pablo III, quien creó la Inquisición y nombró a Zumárraga primer Arzobispo de México en 1547.

Es importante notar que la Inquisición Española se trasladó a los nuevos territorios de la Nueva España, con una diferencia crucial: los indios fueron excluidos de la jurisdicción del Santo Oficio[19], aunque esta exclusión ocurrió 33 años después de la llegada de Zumárraga[20], hacia 1571.

Al lado de Zumárraga, el primer Virrey, Antonio de Mendoza, apoyó políticamente el proyecto, aunque fue Juan Pablos el primer impresor en México y América. Pablos era oficial en el taller de Juan Cromberger, un impresor alemán establecido en Sevilla que aportó los recursos para traer la imprenta a México, y le otorgó la concesión a Giovanni Paoli (pues era de origen italiano), quien emigró a México y con su mujer estableció la primera imprenta en el recién descubierto continente[21]. Pablos se desempeñaba como oficial "tipógrafo", es decir, se dedicaba a lo que actualmente entendemos como la composición de las planchas de letras de molde.

En México

Después de la muerte de Pablos, las actividades de censura inquisitorial tuvieron un caso relevante con la acusación a Pedro Ocharte (Ochart, nacido en Rouen), su sucesor, casado con una de las hijas del mismo Juan Pablos y asociado con la viuda para seguir operando la imprenta que aquél había fundado en la ciudad de México. Este proceso se inició en 1572 en los *Tribunales de la Fe de México y el Perú*, fundados por Felipe II en 1571 como forma local del Santo Oficio de la Inquisición en América. Ocharte fue acusado de hacer apología de

un libro en donde se decía que debía rezarse sólo a Jesús y no a los santos. Fue uno de los tantos procesos que, por ese motivo u otro similar, se produjeron en el México del siglo XVI y resulta curioso que haya sido precisamente al propietario de una imprenta, la primera del continente.

Con el auge de la imprenta, que en América se instaló por primera vez en México en 1539, se instauraron también las tendencias que circulaban en Europa y, particularmente en España, en donde la Contrarreforma se apertrechaba para la gran guerra contra la herejía.

La Corona española buscaba mantener al margen de la contaminación reformista a las colonias americanas y para ello establecía férreos controles para el tráfico de mercancías y personas. Libros, corsarios e impresores del viejo continente, intentaban llegar a las nuevas tierras, pese a las medidas de control establecidas por la Corona española. A pesar de todo, surgieron vías para burlar la vigilancia, adentrarse en los territorios e incluso establecerse. Varios críticos[22] se han ocupado ya del movimiento de comerciantes y piratas en el siglo XVI, en el que no sólo encontramos españoles, sino también europeos en general que, a veces, llegaban con ideas y libros no bienvenidos. Así lo relata la carta que el alcalde de Veracruz, Juan Bautista de Avendaño, le escribe a Felipe II en 1562 para informarle que habían llegado a la Nueva España "otros hombres con libros luteranos y con opiniones contrarias a Nuestra Santa Madre Iglesia"[23].

Ciertamente, durante los primeros años de la imprenta en México y bajo la vigilancia inquisitorial no había posibilidad de imprimir textos no autorizados expresamente por las autoridades eclesiásticas en Nueva España. Sin embargo, como se deja ver por la carta del alcalde de Veracruz, los textos llegaban bajo el brazo de los viajeros y era poco lo que en la época se podía hacer para evitarlo.

Index librorum prohibitorum e Index Expurgatorious Librorum

La lucha contra la herejía agazapada en los textos tuvo como arma destacada el *Index librorum prohibitorum* cuya primera edición data de 1558, bajo el pontificado de Pablo IV y producto del Concilio de Trento[24]. Este texto listaba libros y autores prohibidos por la iglesia católica al considerarlos una amenaza a la fe y era empleado como referencia para evitar, primero la impresión y luego la circulación de textos considerados no apropiados. El *Index* era consultado por las autoridades de diferentes niveles para asegurarse de leer textos aprobados y para evitar darle entrada a autores no autorizados o posiblemente a libros condenados en otra parte.

Se instala así uno de los más conocidos, aunque desde luego no el único y ni siquiera el más antiguo, de los mecanismos de censura que han existido. De manera

oficial, el *Index* estuvo vigente hasta 1922. Además de los *Index* fechados en Roma, hubo también otros confeccionados en España, Colonia, Venecia, Florencia y Lovaina.

La imprenta traída a México a instancias de Zumárraga estaba sujeta a la autoridad eclesiástica y había pocas posibilidades de imprimir o de que circularan textos sin la autorización correspondiente, con excepción de aquellos que podían entrar de contrabando, en los baúles de los viajeros que llegaban de Europa[25].

Por otro lado, quemar los libros prohibidos fue otro de los mecanismos para impedir su difusión. Los primeros años del *Index* fueron significativos por la enorme cantidad de libros quemados hasta la aparición de una noción nueva: el *expurgo*. Aparece así el *Indice de libros expurgados*, cuya autoría se atribuye a Benito Arias Montano[26], y en donde se indicaban los fragmentos de texto e imágenes que debían ser suprimidos de las ediciones que aspiraban a ser impresas o distribuidas. Los sucesivos *Index prohibitorum* estuvieron complementados por los *Index expurgatorious librorum*.

Las razones que estaban tras las diferentes objeciones que se le ponían a los textos para ser publicados por medio de la imprenta eran fundamentalmente de control sobre la doctrina y, básicamente, de prevención hacia lecturas indeseables de los textos canónicos, como aquellas que habían impulsado precisamente el movimiento de la Reforma. Además, existían otras razones tanto para la censura previa como para los expurgos. Entre ellas estaba, desde luego, la protección de la moralidad cristiana, que velaba por sus valores para evitar la superstición y las ideas o comportamientos lascivos, o considerados perversos, como la homosexualidad, la nigromancia o la pornografía[27].

El control doctrinal estaba vinculado a la necesidad de impedir que se hicieran interpretaciones de la Escritura, fuera de lo establecido por Roma. La imprenta como tecnología de comunicación amenazó el control de la información fundamental de la iglesia católica que era la palabra sagrada[28], y que era también la palabra escrita en general, controlada por la misma iglesia. La preocupación por la ortodoxia se manifestaba en la búsqueda constante del "buen sentido" en todos los textos, incluidos los villancicos que se interpretaban en las navidades, y que eran revisados por los censores inquisitoriales. La lectura subversiva de textos canónicos fue producto de la difusión de la Biblia en traducciones, otra consecuencia indeseable de la imprenta y la Reforma para la iglesia católica. La traducción de los textos sagrados era un fenómeno que debía ser controlado para evitar tergiversar el sentido, se decía, de la Palabra. Adicionalmente, las polémicas teológicas de la época debían ser revisadas para evitar confundir a la feligresía al ser éstas publicadas en forma de libro y distribuidas.

Para el mundo hispano, por ejemplo, uno de los sucesos más relevantes de la segunda mitad del siglo XVI en materia de bibliofilia, fue la publicación en 1569 de la primera Biblia en español, producto del trabajo de Casiodoro de Reyna, y conocida como la "Biblia del Oso"[29], aunque esta edición se produjo fuera de España debido, precisamente, a la intervención de la Inquisición, que se oponía a la existencia de una traducción de la Biblia en lengua vulgar.

La moralidad, por otra parte, se expresaba en la manera de enfocar o abordar diversas temáticas en los textos de la época, como la astrología, la brujería, o la expresión de sentimientos y actitudes considerados inapropiados para un buen cristiano. La pornografía, por ejemplo, empieza a perfilarse precisamente con la difusión de la cultura impresa, estableciéndose como una frontera desde donde partía la inmoralidad. En este punto hay que precisar, sin embargo, que la pornografía como la concebimos hoy no quedó definida sino hasta finales del siglo XVIII e inicios del XIX. No obstante, su trayecto como categoría bibliográfica inició en el siglo XVI[30].

Algunos trabajos han establecido la escasa o nula presencia de textos prohibidos por lo inapropiado del manejo de la moralidad sexual y las "buenas costumbres" en los primeros años de la Colonia. Destaca, sin embargo, que entre finales del siglo XVII e inicios del siglo XIX, se produjera un incremento en los textos prohibidos por esta razón[31]. Habrá que dejar para otro trabajo la exploración de las razones de este incremento, tanto en la producción de dichos impresos como en las prohibiciones.

Otra de las razones o criterios normativos de la censura inquisitorial fue la preocupación por legitimar la figura de la autoridad capaz de *escribir*[32]. Con esta justificación se prohibía la circulación de textos sin nombre e identificación, por lo que libelos y pasquines estaban por su propia naturaleza proscritos. Esta norma de censura estaba doblemente articulada buscando legitimar la autoridad de la escritura restringiendo la libertad de imprimir y protegiendo la reputación de posibles víctimas de la difamación y la calumnia.

La difusión de la cultura escrita impulsada por la imprenta afecta a la Nueva España de manera distinta a como ocurre en Europa. Mientras que allá la base social constituyó un mercado que presionó al aparato editorial hacia la producción de materiales diversos que iban más allá de los canónicos, en la Nueva España la base lectora estuvo muy limitada y así el posible mercado. Esto se puede deducir del reducido número de títulos producidos de este lado del Atlántico entre finales del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII. Diversos estudios apuntan al hecho de que el control de los textos se basaba más en perseguir "a los autores y a los agentes económicos del impreso [más] que a sus obras reprobadas"[33]

"Cuando despertó, el dinosaurio todavía estaba allí"[34]

Son los censores quienes controlan la información en la sociedad. Aunque en la actualidad los que desempeñan este rol han cambiado, la *función* y la *práctica* de la censura continúan con diferentes objetivos.

La Ilustración y la Modernidad trajeron consigo nuevas posibilidades temáticas para la comunicación y nuevos accesos a la información, así como nuevas habilidades tales como escribir y leer[35]. Esto es cierto en general para Europa y se conecta bien con los razonamientos ya elaborados por la historiografía sobre el tema. Sin embargo, en la Nueva España continúa habiendo interrogantes relacionados con la introducción de la imprenta y su impacto en la difusión de la cultura escrita, así como en relación a los temas que preocupaban a esta sociedad y la manera específica en que la Ilustración y la Modernidad llegaron al nuevo continente.

La censura como tal no puede tener ni signo ni estatuto propio. Se trata de un mecanismo que es parte del sistema de las comunicaciones en la sociedad moderna. Tanto Lutero como Calvino consideraban positiva la censura, lo mismo puede decirse de la Inquisición. Hasta la fecha los Estados modernos, así como la iglesia contemporánea, hacen uso de la censura de diversos modos. Los librepensadores de la Ilustración satanizaron la censura y le opusieron diversas libertades; la primera de ellas de opinión, pero también la de prensa. Más recientemente, puede pensarse en la libertad de información que hoy se consagra en las diversas formas constitucionales vigentes en el mundo.

Pocos pondrán objeción a la censura a la que se someten los programas de televisión en horarios familiares, a la clasificación de las películas en los cines, así como a la clasificación de la música y los videojuegos; todo ello en aras de la protección de los niños y la familia. Sin embargo, no resulta socialmente aceptable en las sociedades contemporáneas que ninguna instancia, Estado o Iglesia incluidos, pongan censura a materiales destinados a adultos.

Queda claro que la censura sigue ahí, aunque los temas, los criterios y sus ropajes han cambiado así como la manera de ejercerla que sigue estando ligada, finalmente, al poder. La absoluta libertad de expresión e información es imposible y la explicación de ello puede derivarse de hacer una comparación con el individuo, incapaz de la absoluta conciencia; siempre existe una censura perceptual, una atención selectiva, un umbral de conciencia y atención que deja fuera, aunque sea momentáneamente, al resto de la realidad, seleccionándola para evitarnos la locura. En pocas palabras, el infiernillo sigue habitado.

Notas

1 La *Historia y crítica de la opinión pública* de Jürgen Habermas ubica el nacimiento de la noción de opinión pública históricamente alineado con el advenimiento de la imprenta, aunque no sujeto exclusivamente a ella; sino a una combinación de factores que vinculan el ascenso de una clase social emergente, la burguesía; y de un nuevo sistema económico y político, el mercantilismo; y el Estado moderno, con las condiciones culturales de la época en Europa, finales del siglo XVI e inicios del siglo XVII.

2 Habermas, Jürgen. *Historia y crítica de la opinión pública*. (Madrid: Ed. Gustavo Gili, 1994) 352. (Original en alemán *Strukturwandel der Offentlichkeit Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, editado por Herman Luchterhand Verlag GMBH o KG, Darmstadt y Neuwied, 1962, 1990).

3 Habermas 4.

4 Chartier, Roger. *Sociedad y escritura en la Edad Moderna*, (México: Instituto Mora, 1995) 100-101.

5 Habermas desarrolla su "Teoría de la acción comunicativa".

6 Curry Jansen, Sue. *Censorship. The knot that binds power and knowledge*, (Oxford: Oxford University Press, 1991) 282.

7 Curry Jansen 94.

8 Elizabeth Eisenstein enfatiza esto en su texto *The printing revolution in early modern Europe*.

9 Gilmont, Jean-Francois. "Reformas protestantes y lectura" en *Historia de la Lectura en el Mundo Occidental*. Eds. Guglielmo Cavallo y Roger Chartier. (Madrid: Grupo Santillana, 2001) 384-385.

10 Luhmann, Niklas. *La realidad de los medios de masas*. (Madrid: Anthropos Editorial, 2001) 3. El texto escrito y reproducido por medios mecánicos vuelve innecesaria la presencia de la relación sincrónica de emisor y receptor, es decir, éstos pueden ocupar diferente tiempo y lugar.

11 Dependiendo del tamaño de la biblioteca, no eran sólo libreros cerrados sino estancias completas las dedicadas a almacenar los libros prohibidos en su totalidad. En la Biblioteca Nacional en París es célebre la "Collection de l'Enfer", básicamente referida a libros considerados pornográficos, mientras que en la British Library en Londres, el mismo espacio es conocido como "Private Case".

12 Chartier, Roger. *Sociedad y escritura en la Edad Moderna*, (México: Instituto Mora, 1995).

13 http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_pro_14071997_sp.html.

14 Netanyahu, Benzion. *The Origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain*. (New York: The New York Review of Books, 2001) 949-1054.

15 Netanyahu 1384.

16 Greenleaf, Richard E *La Inquisición en Nueva España*. Siglo XVI. (México: FCE, 1995)

17 Borges, Pedro. "Juan de Zumárraga" en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*. Vol IV, (Madrid: Instituto Enrique Flórez. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1972).

18 Borges, Pedro. Juan de Zumárraga en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*. Vol IV, (Madrid: Instituto Enrique Flórez. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1972).

19 Las actividades inquisitoriales inician con la Conquista

y pueden ser divididas en tres fases: una inicial llamada monástica y llevada a cabo por frailes evangelizadores, otra episcopal en donde encontramos la figura de Zumárraga y la última, propiamente del Tribunal del Santo Oficio establecido oficialmente en 1571. Alberro, Solange, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1988).

20 Greenleaf, Richard E. *Zumárraga y la Inquisición mexicana*, 1536-1543, (México: FCE, 1992)

21 Griffin, Clive. *Los Cromberger: La historia de una imprenta del siglo XVI en Sevilla y Méjico*, (España: Ediciones de Cultura Hispánica, 1991).

22 López de Mariscal, Blanca. "Otros hombres con libros luteranos": viajeros ingleses en la Nueva España del siglo XVI en *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*, N°15, Otoño 2003, 187 .

23 Baudot, Georges. *México en los albores del discurso colonial*. (México: Patria, 1996) En López de Mariscal, Blanca.

24 Julia, Dominique. "Lectura y Contrarreforma" en *Historia de la Lectura en el Mundo Occidental*. Eds. Guglielmo Cavallo y Roger Chartier, (España: Altea, Taurus, Alfaguara, 2001) 418-419.

25 López de Mariscal, Blanca. *Relatos y relaciones de viaje al Nuevo Mundo en el siglo XVI*, (Madrid: Ediciones Polifemo, 2004).

26 Benito Arias Montano (1527-1598), humanista extremeño, nacido en Fregenal de la Sierra entonces provincia de Sevilla y hoy Badajoz. Fue teólogo durante el Concilio de Trento y, posteriormente, capellán de Felipe II en El Escorial, así como el responsable de su biblioteca, es quien cataloga el acervo. Estuvo a cargo de la célebre "Biblia Regia" o "Biblia Políglota de Amberes" o "Biblia Quinquelingüe" pues incluía hebreo, latin, griego, caldeo y siríaco.

27 González Sánchez, Carlos Alberto. "Cerco a la imaginación: Lectura y censura ideológica en la España del siglo XVI" en *La cultura del libro en la Edad Moderna, Andalucía y América*, Manuel Peña Díaz, Pedro Ruiz Pérez y Julián Solana Pujalte coordinadores, (Córdoba: Universidad de Córdoba, 2001).

28 Mejía González, Alma. "Ideas inquisitoriales sobre la literatura: el buen sentido, la ortodoxia y la recepción", en *La otra Nueva España. La palabra marginada en la Colonia*, Mariana Masera, Coordinadora. Colección Azul (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2002) 109-116.

29 Guillén Torralba, Juan. "Introducción general a la Biblia del Oso" en *La Biblia del Oso. Libros Históricos (I). Según la traducción de Casiodoro de Reina publicada en Basilea en 1569*. (España: Altea, Taurus, Alfaguara, 2001) 554.

30 Hunt, Lynn (Ed.). "Introduction: Obsenity and the Origins of Modernity, 1500-1800" en *The invention of pornography. Obsenity and the Origins of Modernity, 1500-1800*, (New York: Zone Books, 1993) 411.

31 Ramos Soriano, José Abel. "Una senda de la perversión en el siglo XVIII: el imaginario erótico en la literatura prohibida de la Nueva España", en *De la santidad a la perversión.. O de por qué no se cumplía la Ley de Dios en la sociedad novohispana*, Sergio Ortega, Editor, (México: Editorial Grijalbo, 1986) 69-90.

32 Gilmont, Jean-Francois, "Reformas protestantes y lectura" en *Historia de la Lectura en el Mundo Occidental*, Eds. Guglielmo Cavallo

y Roger Chartier, (Madrid: Grupo Santillana, 2001) 407.
33 González Sánchez, Carlos Alberto. "Cerco a la imaginación: Lectura y censura ideológica en la España del siglo XVI" en *La cultura del libro en la Edad Modrena, Andalucía y América*, Manuel Peña Díaz, Pedro Ruiz Pérez y Julián Solana Pujalte coordinadores, (Córdoba: Universidad de Córdoba, 2001) 99.
34 Augusto Monterroso. A este texto se le considera el cuento más breve. En el juego de palabras, el dinosaurio representa un arquetipo del temor con el que hemos aprendido a convivir.
35 Indispensable resulta la consideración del texto de Elizabeth Eisenstein *The printing revolution in early modern Europe* (Cambridge University Press).

Fuentes citadas

Alberro, Solange. *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.

Borges, Pedro. Juan de Zumárraga en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*. Vol IV, Madrid: Instituto Enrique Flórez. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1972.

Chartier, Roger. *Sociedad y escritura en la Edad Moderna*. México: Instituto Mora, 1995.

Curry Jansen, Sue. *Censorship. The knot that binds power and knowledge*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

Dominique, Julia. "Lectura y Contrarreforma" en *Historia de la Lectura en el Mundo Occidental*. Eds. Guglielmo Cavallo y Roger Chartier. Madrid: Grupo Santillana, 2001.

Eisenstein, Elizabeth. *The printing revolution in early modern Europe*. Cambridge: University Press.

Gilmont, Jean-Francois. "Reformas protestantes y lectura" en *Historia de la Lectura en el Mundo Occidental*.

Eds. Guglielmo Cavallo y Roger Chartier. Madrid: Grupo Santillana, 2001.

González Sánchez, Carlos Alberto. "Cerco a la imaginación: Lectura y censura ideológica en la España del siglo XVI" en *La cultura del libro en la Edad Modrena, Andalucía y América*. Manuel Peña Díaz, Pedro Ruiz Pérez y Julián Solana Pujalte coordinadores. Córdoba: Universidad de Córdoba, 2001.

Greenleaf, Richard E. *Zumárraga y la Inquisición mexicana*, 1536-1543. México: FCE, 1992.

Greenleaf, Richard E. *La Inquisición en Nueva España*. Siglo XVI. México: FCE, 1995.

Griffin, Clive. *Los Cromberger: La Historia de una Imprenta del Siglo XVI en Sevilla y Mejico*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 1991.

Guillén Torralba, Juan. "Introducción general a la Biblia del Oso" en *La Biblia del Oso. Libros Históricos (I). Según la traducción de Casiodoro de Reina publicada en Basilea en 1569*. Madrid: Grupo Santillana, 2001.

Habermas, Jürgen. *Historia y crítica de la opinión pública*. Madrid: Ed.Gustavo Gili, 1994.

Hunt, Lynn (Ed.) "Introduction: Obsenity and the Origins of Modernity, 1500-1800" en *The invention of pornography. Obsenity and the Origins of Modernity, 1500-1800*. New York: Zone Books, 1993.

López de Mariscal, Blanca. "Otros hombres con libros luteranos: viajeros ingleses en la Nueva España del siglo XVI" en *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*, N°15, Otoño 2003.

López de Mariscal, Blanca. *Relatos y relaciones de viaje al Nuevo Mundo en el siglo XVI*. Madrid: Ediciones Polifemo, 2004.

Luhmann, Niklas. *La realidad de los medios de masas.* Madrid: Anthropos Editorial, 2001.

Mejía González, Alma. "Ideas inquisitoriales sobre la literatura: el buen sentido, la ortodoxia y la recepción", en *La otra Nueva España. La palabra marginada en la Colonia*, Mariana Masera, Coordinadora. Colección Azul. México: UNAM, 2002.

Netanyahu, Benzion. *The Origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain*. Nueva York: The New York Review of Books, 2001.

Ramos Soriano, José Abel. "Una senda de la perversión en el siglo XVIII: el imaginario erótico en la literatura prohibida de la Nueva España", en *De la santidad a la perversión. O de por qué no se cumplía la Ley de Dios en la sociedad novohispana*. Sergio Ortega, Editor. México: Editorial Grijalbo, 1986.

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_pro_14071997_sp.html

Grabado capitular, procedente de la doctrina cristiana de fray Pedro de Gante, que representa el descendimiento del Espíritu Santo.

Fray Pedro de Gante, *Doctrina cristiana en lengua mexicana*, México, Juan Pablos, 1553

Grabado capitular que representa la imagen de Cristo en la Eucaristía.
Fray Alonso de Molina, *Confesionario mayor*, México, Pedro Balli, 1578

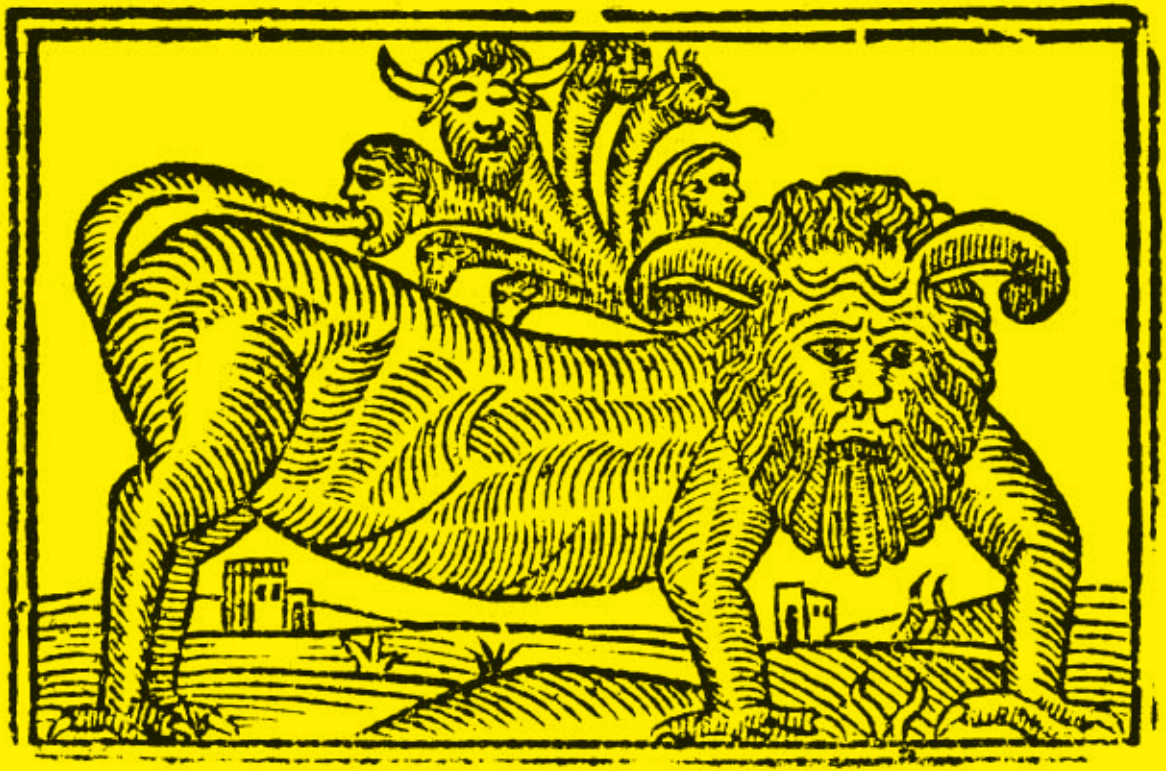


Figura demoníaca con la que se ilustra el capítulo sobre la soberbia.
Fray Alonso de Molina, *Confesionario mayor*, México, Pedro Balli, 1578

Escudo franciscano en el que se entrelazan las manos de Cristo y del santo patrón; ambas muestran los estigmas, que son signos de la redención.
Fray Pedro de Contreras Gallardo, *Manual de administración de los Sacramentos a los españoles y naturales de esta Nueva España*, Joan Ruyz, 1638

Lectores subversivos: Fray Bartolomé de Las Casas y Fray Servando Teresa de Mier

Adrián Herrera Fuentes

Todos los grabados que ilustran el presente artículo han sido tomados del libro de Theodor de Bry, *Americae,* Francfurt del Meno, M. Merian, 1624-32. El artista alemán se inspiró en gran medida en fray Bartolomé de las Casas. Ambos influyeron en la difusión de la leyenda negra.

Lectores subversivos: Fray Bartolomé de Las Casas y Fray Servando Teresa de Mier[1]

Adrián Herrera Fuentes
Departamento de Estudios Humanísticos

Históricamente la escritura ha sido pensada como un posibilidad de rebelión. La lectura es también un mecanismo de transgresión en cuanto medio de acceso a ideas contrarias a un sistema dominante, ya sea al recurrir a textos proscritos o al reinterpretar textos canónicos. En cada acto de escritura y de lectura se abren las vertientes ideológicas que buscan la construcción o destrucción de las categorías en que está fundada la sociedad. Por ello es que un texto puede ser considerado como legitimador mientras que algún otro puede interpretarse como subversivo. Más allá de esta relación queda por dilucidar la concretización que de cada lectura hace un lector: el hipertexto puede ser una continuación del texto, o bien su transgresión.

Con la lectura comienza el proceso de apropiación e individualización del conocimiento, proceso que se acelera a partir de la imprenta de Gutemberg y la difusión del humanismo renacentista. En la primera traducción de la Biblia al alemán vulgar –publicada por Lutero en 1534– se encuentra uno de los primeros cambios en el acto de lectura, transformación que coronó el espíritu de la Reforma protestante y el cisma religioso, y que abrió la puerta a la democratización de la lectura bíblica y la multiplicidad de interpretaciones de las Sagradas Escrituras. Montaigne en sus *Essais* dará ejemplo de aquella conversión de la lectura en un acto de intimidad al decirnos que en ella sólo encuentra "entretenimiento agradable y honesto" y ciencia que le habrá de instruir en el "arte del buen vivir y el buen morir"[2]

Con la interiorización de la lectura surge el riesgo del cisma. Las bulas emitidas por Paulo VI durante su papado instauran en los reinos católicos de Europa un código censor sobre los textos considerados peligrosos. La mirada vigilante sobre los impresos perniciosos al sistema se agudiza; por ejemplo, a finales del siglo XVIII, Nicolás Jamín advierte sobre las "lecturas peligrosas":

> ¡Cuántas personas jóvenes de uno y otro sexo, han perdido su inocencia en ellas!... No mire pues usted jamás a semejantes libros seductores, por bello y elocuente que sea su estilo, porque la serpiente se oculta bajo las flores.[3]

Por otra parte, en los siglos XVII al XIX, el exceso de lectura se consideró peligroso, independientemente de la calidad del texto. El hecho de que Don Quijote se volviera loco gracias a que leía muchas novelas de caballerías sugiere el riesgo latente que existía tras la sumisión a los libros, más allá de decirnos cuán burlados y temidos eran los libros de caballerías en el XVI y XVII[4]. Del otro lado del Atlántico, en la segunda mitad del siglo XVII, sor Juana Inés de la Cruz fue criticada y admirada por su erudición; se la criticó por escribir, pero también por leer: se sabe que su biblioteca fue la primera en sufrir las consecuencias de su inclemente actividad intelectual y las agresiones que éstas provocaron en las altas esferas del clero novohispano y el régimen de lo femenino, donde no cabía la educación[5]. La invención de la imprenta abre más aún el venero en que se venía ahogando lentamente la Edad Media. Se vuelve evidente que los libros ya no son exclusividad del clero y que la difusión de textos que retan al poder, llámese eclesial o político, crece tanto en Europa como en América. El imperio español, fundado sobre la base de la institución monárquica y religiosa, se ve en la necesidad de interceptar dichos textos a través de la Inquisición. Al mismo tiempo, el privilegio que da a la Iglesia el control de la imprenta permite la continuación de la cultura occidental en los nuevos territorios conquistados y las lecturas habrán de dar a luz escrituras rebeldes. Sea a partir de un texto prohibido o de uno canónico, la posibilidad de la transgresión está latente.

Bajo estos derroteros pueden situarse dos figuras prominentes en la historia de la Nueva España, cuyo pensamiento fue de vital importancia para la construcción del México moderno. Su actividad intelectual tuvo qué ver con el cuestionamiento del mundo que les tocó vivir: fray Bartolomé de Las Casas y fray Servando Teresa de Mier atizaron con su obra una llama rebelde que fue temida y odiada por sus contemporáneos. Mucho se ha estudiado sobre sus respectivas escrituras: al primero, por su ferviente defensa de los indios; al segundo, por su causa independentista. Pero también hace falta reflexionar sobre sus lecturas. Nos interesa indagar qué leyeron el

padre Las Casas y el Padre Mier, ya que sin duda sus libros tuvieron un papel determinante en la escritura de su obra y por ende en sus respectivas causas rebeldes.

Las lecturas de Fray Bartolomé de Las Casas

Lo primero que encontramos en Las Casas es una poderosa arma para la difusión del pensamiento humanista. Su trabajo en defensa de los indios de América es ampliamente conocido por su *Brevíssima relacion de la destrucción de las Indias* y por su *Apologética historia summaria*, el cual lo ha convertido en una referencia imprescindible en el sustento teórico de los derechos humanos en el mundo actual. Desgraciadamente, hasta este momento, no hemos tenido acceso al inventario de libros que leyó o los cuales pudo haber leído el padre Las Casas; pero un vistazo a sus obras más significativas arroja luz sobre lo que el dominico sevillano pudo haber leído y que –sin duda– influyó sensiblemente en su forma de mirar el Nuevo Mundo y en su postura frente a los métodos implementados por los europeos en la conquista y colonización de América.

Podría parecer obvio que un fraile del siglo XVI tuviese siempre acceso a una biblioteca entera. Pero al saber de las dificultades que implicaba cruzar el Atlántico y más aún viajar dentro de un territorio recién explorado y conquistado –como lo era la zona maya– resulta algo inverosímil que entre la miscelánea básica del predicador español se encontraran libros, y a su vez que fueran considerados objeto de primera necesidad para un viajero incansable como lo fue Las Casas, quien cruzó ocho veces el océano en búsqueda de respuestas para su inquietud indigenista. Como muestra de ello contamos con el testimonio de fray Tomás de la Torre, comisionado a escribir "las cosas más notables" que sucedieran durante el camino emprendido por aquel grupo de frailes que acompañaron a Las Casas hasta el actual estado mexicano de Chiapas, luego de haber rechazado éste el Obispado de la próspera ciudad peruana de Cuzco. Es gracias al diario de viaje de La Torre, *Desde Salamanca, España, hasta Ciudad Real, Chiapas*[6], escrito de 1544 a 1545, que sabemos de primera mano la importancia que tenían los libros en el equipaje que trajeron consigo aquellos misioneros hasta los altos de Chiapas. La constante mención de los libros que venían en su equipaje está relacionada con dos catástrofes: en la primera, los libros se estropean por una inundación en Sevilla, previa a su embarcación y, en la segunda, por un naufragio ocurrido en la isla de Términos, en el actual estado de Tabasco. La información nos dice que el grupo de Las Casas viajaba al menos con diez o doce cajas de libros y cuadernos de apuntes, seguramente destinados al proceso de evangelización y a la celebración del ritual propio de la vida conventual:

> Hallamos a nuestros compañeros buenos, ya habían pasado grandísimos trabajos en buscar los libros. Hallaron diez o doce cajas que echó allí la tormenta. Estaban enterradas en cieno en las orillas de aquella laguna, y para sacarlas, ellos se metían en el río, que les daba a veces a la garganta.[7]

Las narraciones sobre dichas catástrofes y el sentimiento que expresa De la Torre por los libros perdidos y dañados, nos sugieren la alta estima que ocupaban los actos de lectura y escritura entre el grupo lascasiano. Pero para conocer exactamente a qué libros tenía acceso el padre Las Casas, es necesario asomarnos a sus propios textos, en los cuales refleja su profunda erudición. A lo largo de la obra lascasiana encontramos numerosas referencias eruditas, propias de su cultura renacentista, que revelan las lecturas que el dominico pudo haber hecho. Destacan particularmente las citas y comparaciones con el mundo clásico, el cual conocía con profundidad y detalle a través de sus grandes textos. No podían faltar tampoco las lecturas bíblicas, ya que en su papel de pastor de la Iglesia y evangelizador de las nuevas tierras debía utilizar dichos textos como parámetro de sentencias morales y prédicas religiosas, así como los de los doctores de la Iglesia medieval para discutir cuestiones relativas a la teología católica. Del mismo modo que los humanistas de su tiempo, Las Casas demuestra una apropiación íntima y reinterpretación personal de dichas obras, las cuales traduce a su realidad y circunstancia en las ignotas tierras americanas.

En años recientes se ha visto un creciente interés por el estudio de la tradición clásica en América[8], y es en este marco donde podemos colocar al análisis reciente de las lecturas grecolatinas de Las Casas: estudios previos de Lewis Hanke[9] y de Bruno Rech[10] nos ilustran sobre las obras de la Antigüedad grecorromana a las que Las Casas recurrió. Martínez Lacy[11], además, esboza en su breve artículo "El clasicismo de Las Casas" cómo el dominico sevillano utilizó a los clásicos como un parámetro cultural: es decir, las obras antiguas le dieron un marco de referencia teórico en la interpretación de las culturas del Nuevo Mundo y en la elaboración de un juicio general sobre las culturas europea y americana[12].

Intentar abarcar la cantidad de fuentes que implican tanto los *Tratados* como la *Apologética historia,* resulta una labor titánica para un trabajo como el nuestro; de manera que nos enfocaremos únicamente en sus *Tratados*, específicamente en el tercero y cuarto, que acompañan a la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias.*

Lecturas bíblicas y teológicas

A saberse, la labor en defensa de los naturales americanos emprendida por Las Casas causó en su tiempo una gran controversia, particularmente entre los

encomenderos. Inmediatamente surgieron reacciones destinadas a desprestigiar a Las Casas e intenciones abiertas de refutar y desmentir sus ideas. Su más destacado enemigo fue el doctor Juan Ginés de Sepúlveda, cronista del emperador, quien como réplica a la Brevísima relación redacta sus *Proposiciones temerarias, escandalosas y heréticas que notó el doctor Sepúlveda en el libro de la conquista de India, que fray Bartolomé de las Casas hizo imprimir sin licencia.*

Parte de dicha polémica se resume en el "Tratado tercero" que Las Casas publicó en Sevilla en 1552, con un prólogo del maestro fray Domingo de Soto en contra de las razones del doctor Sepúlveda. Añade también un prólogo o "Argumento de la presente obra" donde explica que se trata de un libro escrito "en forma de diálogo, en latín muy elegante, guardadas sus leyes o reglas y polideza de retórica (como sea tan docto y eminente en la lengua latina)"[13]. Asimismo remarca las dificultades que tuvo dicho libro para ser impreso: tanto el Consejo de Indias como el Emperador y las universidades de Salamanca y Alcalá se negaron a publicar dicho libro por considerarlo pernicioso. Finalmente, según Las Casas, valiéndose de sus amigos en Roma y del apoyo del obispo de Segovia, Sepúlveda publicó su texto en forma de *Apología* en aquella ciudad. Enterado el Emperador de dicha impresión, se recogieron los volúmenes en toda Castilla; ante esto, Sepúlveda escribe un *Summario* de aquello, a lo que Las Casas responde con otra *Apología*. Finalmente, el Consejo Real de Indias convoca a ambos en Valladolid para que discutiesen sus razones y expusieran sus respectivas causas.

Luego de exponerse el *Summario* con las razones de Sepúlveda para justificar la opresión y conquista de los territorios americanos y sus pobladores, Bartolomé de las Casas responde con doce réplicas y treinta proposiciones "muy jurídicas" –como él las califica– para resolver el problema de la evangelización y conquista de los territorios españoles de ultramar. Dado el alto nivel cultural de ambos personajes, no es de extrañar que sea en estos fragmentos de los *Tratados* que encontremos la mayor cantidad de citas eruditas que ambos usaron para fundamentar sus argumentos. Pero no debemos pensar exclusivamente que el propósito de dichos textos era hacer uso de sus lecturas y conocimientos para sustentar sus razones; también debemos considerar a los oidores del Real Consejo de Indias y al Emperador, a quienes Las Casas califica de "cristianísimos y doctísimos"[14].

En las réplicas del padre Las Casas, se trasluce su profundo conocimiento de los textos bíblicos y teológicos. Cita, en su primer argumento, el Deuteronomio y los textos de dos padres de la Iglesia, Santo Tomás y San Agustín. En este argumento cuestiona la violencia de los españoles al entrar en pueblos indígenas donde se les recibe pacíficamente. Inmediatamente hace referencia tanto a la Biblia como a

los teólogos medievales, donde no se justifica la violencia contra pueblos pacíficos, legitimando su argumento a través de obras fundantes de la fe y la teología cristianas:

> Ítem, ¿qué razón dará el doctor de la diferencia que hizo Dios en el testimonio que él alega del Deuteronomio, cap. 20, donde mandó que cuando saliesen a hacer guerra contra alguna ciudad de los questaban procul y lejos, conviene a saber, las de fuera de la tierra de promisión, lo primero que hiciesen fuese ofrecérsela, sino extirparlos todos, chicos y grandes, a cuchillo, ofrecelles paz; pero a los moradores de la dicha tierra no podían pues no se contenta el doctor con las razones que Sancto Tomás, y Sant Augustín, y el Nicolao, y el Tostado dan? *Si quando (inquit) accesseris ad expugnandam civitatem offeres ei primum pacem.* Et infra. *Sic facies cunctis civitatibus que a to te procul valde sunt et non sunt de his urbibus quas impossessionem accepturus es. De his autem civitatibus que dabuntur tibi, nullum omnino permittes vivere, sed interficies in ore gladii.* [15]

Al acudir tanto Sepúlveda como Las Casas a fuentes similares, encontramos casos particulares donde, recurriendo a los mismos pasajes, ambos debatientes realizan distintos procesos de apropiación del mismo texto: la interpretación de cada uno se adapta a las necesidades de cada cual. Uno de estos casos es la alusión a una cita de Santo Tomás que alude al emperador Constantino, emperador que, como sabemos, instaura el Cristianismo como religión oficial en el imperio romano. En el caso de Sepúlveda, éste usa dicha cita para justificar que por derecho se debía hacer la guerra a todos los gentiles para extirpar su idolatría y posteriormente se les predicasen los evangelios:

> Y así Sancto Tomás, 2ª 2e, questión 10, art. 11, alludiendo el hecho de Constantino, dijo: ritus infidelium non sunt alicualiter tollerandi. Quamvis aliquando fuerint ab ecclessia tollerati, quando erat magna multitudo infidelium, id est antequam essent principes christiani qui cogere possent.[16]

Sobre este mismo pasaje, en su cuarta réplica, Las Casas responde que Sepúlveda ha incurrido en un error de interpretación:

> A lo demás que dice Sancto Tomás, 2ª 2e, q. 10 art. 11, que alude al hecho de Constantino (según él dice): *videlicet, quod ritus infidelium non sunt aliqualiter tollerandi* en los gentiles propios súbditos, concedémoslo cuando se puede hacer sin escándalo y sin muertes e detruición de los pueblos, y sin impedimento de la conversión dellos, o sin estorbar otro gran bien como allí Santo Tomás, no por ambajes ni con glosas del doctor Sepúlveda, sino expresamente dice: y son éstas sus palabras, las cuales el doctor debiera de temer referirlas y no dalles la glosa de su torcido y escuro sentido.[17]

Las Casas reprocha a su adversario que interprete las fuentes según su conveniencia, lo cual refuerza más adelante al reproducir la cita completa y textual de Santo Tomás. En este pasaje, acusa de forma más directa a Sepúlveda de alterar el texto: "Éstas son las palabras de Sancto Tomás. ¿Qué más claro se puede mostrar el estilo que el doctor tiene en adulterar y retorcer las auctoridades de los santos, como hace de las de la Escriptura Divina?"[18] Consciente de la gravedad que implica alterar un texto sagrado, a una autoridad de la teología y la interpretación de lo divino, reclama también…

> Luego contraria es la doctrina de Santo Tomás, que el mismo doctor Sepúlveda por sí allega, de los errores que dogmatiza. Y así las saetas venenosas con que trabaja y muere por enclavar con infamia y estorbar la ley evangélica, contra sí mismo se le vuelven y en sus mismos pechos se le aflijan.[19]

Tanto los textos bíblicos como los textos de los doctores de la Iglesia son para Las Casas parámetro moral y argumento de autoridad para fundamentar sus ideas. Al considerarse como fundamentos del dogma católico, deben ser vehículos de la verdad y parámetros de actuación cristiana. Por ello mismo, Las Casas considera que argumentar la defensa de los indios en tales textos concede a sus ideales la vigencia y la autoridad necesarias para cambiar el sistema jurídico a favor de los naturales de las Indias y detener las prácticas esclavizantes de los encomenderos. A partir de sus lecturas bíblicas, Bartolomé de Las Casas funda –junto con otros frailes que defendieron causas similares, incluso antes que él, como fray Pedro de Córdova y fray Antón de Montesinos en La Española, en 1510– toda una tradición teórica de los derechos humanos en América Latina que se basa en los más pobres y que tiene, como ya lo hemos comprobado, un fundamento bíblico y teológico[20].

Los clásicos de la antigüedad grecolatina

Como ya es sabido, el Renacimiento trae consigo una oleada de relecturas y revaloraciones de los textos de la Antigüedad clásica. Se convierten en un nuevo parámetro de civilización y cultura y en punto de partida del progreso de la civilización europea. Los textos clásicos, en la tradición humanista americana, funcionan básicamente para darle un lugar a los pueblos indígenas en el conjunto de pueblos conocidos, tanto antiguos como modernos, y adquieren en Las Casas un uso básicamente apologético, siendo la *Apologética historia* el trabajo donde esto es más evidente[21]. Por esto no es de extrañar que Las Casas recurra a las autoridades clásicas para apoyar sus argumentos en contra del doctor Sepúlveda.

En su réplica undécima, Las Casas aborda el tema de

los sacrificios humanos entre los naturales de las Indias, una práctica ya olvidada entre los europeos del siglo XVI y que es motivo de un importante choque cultural entre españoles y americanos[22]. Sepúlveda parte de dicha incomprensión entre dos sistemas de pensamiento diferentes para argumentar que las muertes provocadas por los españoles no eran mayores a las que resultaban de los sacrificios humanos practicados durante los rituales religiosos indígenas: según él, antes de la llegada de los españoles, los pueblos indios ya sacrificaban a mayor número de personas en dichas ceremonias. Sepúlveda también acusa a Las Casas de excusar a las víctimas humanas sacrificadas en dichos rituales. Ante ello, Las Casas se defiende diciendo que no los excusa, sino que desea probar que los indios simplemente "padecen ignorancia" de la manera en que se debe adorar a Dios. Para apoyar su argumento, cita a varios clásicos latinos, donde remarca cómo en la Roma imperial, cuya cultura fue considerada como matriz de la civilización europea a lo largo de toda la Edad Media y el Renacimiento, se llegaron a realizar sacrificios humanos:

> Y ellos mismos, los romanos, viéndose vencidos y en gran manera de Aníbal atribulados, para aplacar los dioses que estimaban estar contra ellos airados, sacrificaron un francés y una francesa y un griego y una griega en el foro boario, como allí dice Plutarco y Tito Livio, en el 2° libro de la 3ª década .[23]

De esta manera, a partir de los textos de Plutarco y Tito Livio, Las Casas demuestra ante el Real Consejo de Indias y en respuesta al doctor Sepúlveda que la práctica de los sacrificios humanos no resulta un medidor de nivel civilizatorio, sino de ignorancia sobre la manera correcta de alabar a Dios verdadero. De este modo, ¿por qué a la civilización romana no se la acusa de bárbara por ofrecer seres humanos en sacrificio y a los pueblos de Indias, por ello, se les considera no sólo bárbaros sino dignos de pecado? ¿Por qué una práctica que fue común en Roma es justificación del genocidio americano?

Su ejemplificación continúa, en esta ocasión recurriendo a los antiguos galos e hispanos, considerados junto a los romanos como antecesores de la civilización en sus respectivos países. A partir de los antiguos historiadores latinos Julio César, Strabo y Dionisio Sículo, Las Casas demuestra cómo también se realizaban sacrificios humanos en los territorios actuales de España Francia e Italia:

> Y los franceses usaban mucho este sacrificio, mayormente cuando se veían en algunas graves enfermedades o en otros peligros de muerte, como los de las guerras. Y la razón que daban era porque les parecía que para remediar o salvar la vida de los hombres, si no se ofrecía vida de hombres no se aplacaban los dioses inmortales. Así lo testifica Julio César en sus *Comentarios*, libro 6, *De bello gallico*...[24].
>
> Y en Italia, por las necesidades que de hambres y

> otros infortunios padecían, fueron convencidos a dar las primicias de los hombres en sacrificio, aunque se les hacía de mal, según refiere Dionisio Sículo halicarnaseo en el lib. 1 de la *Historia de los romanos*[25].
>
> Y no hubo nación en el mundo, o muy pocas menos de todas (y la misma España, como muestra Strabo, libro 3, *de situ orbis*) que no usase ofrecer a los dioses sacrificio de víctimas humanas, inducidos por la razón natural. Porque a Dios eso y más se le debe por todos los hombres, y aunque estudie el doctor [...] no hará evidencia que sacrificar hombres a Dios verdadero (o falso, si es por verdadero estimado) sea contra ley natural, *scelus, a omni lege positiva divina vel humana.*[26]

Nótese cómo remarca "*y la misma España*", apelando a la propia memoria histórica de la antigüedad española y en general europea: ¿Por qué juzgar a los naturales de Indias por los sacrificios humanos, si los propios antepasados europeos los practicaban motivados por su razón natural, ya fuera en el marco del derecho romano o el derecho propio de las culturas gálica e hispánica previas al Imperio latino?

Tanto para Martínez Lacy como para Kohut, Las Casas recurre a la autoridad clásica para crear un parámetro cultural que mida el mundo de su tiempo. Nosotros añadiríamos, al menos en los casos mencionados arriba, que apelar a los antepasados romanos y bárbaros de las mismas grandes naciones europeas del siglo XVI –como en este caso España, Francia e Italia– es recordar el pasado idólatra de todos los pueblos, de recordar cómo alguna vez aquellos ahora defensores de la fe católica fueron paganos, y por lo tanto ignorantes de la doctrina cristiana y la verdad revelada. Asimismo, de alguna forma, apela al derecho de todos los pueblos a convertirse, así como hispanos, galos e italianos fueron cristianizados en su momento.

Consciente del poder de la imprenta y azuzado por el interés que generaron en la corte sus relatos sobre la situación de los nativos de Indias, supo entonces que debía poner todo aquello "por scripto". Supo que era "cosa conveniente ponella en molde, porque Su Alteza la leyese con más facilidad". La recepción de sus *Tratados* en Europa es por demás conocida y ha sido bastante estudiada. Inmediatamente se le tradujo a varios idiomas europeos, funcionando en la Inglaterra protestante para desprestigiar tanto a la Iglesia Católica como al Imperio español[27]; gozó de gran popularidad en la Francia iluminista del siglo XVIII y fundamentó propagandísticamente a muchos de los movimientos de independencia en Hispanoamérica, a inicios del siglo XIX[28].

Fray Bartolomé de las Casas, como humanista, nos ha demostrado ser un lector profundo. A semejanza de otros humanistas del Renacimiento se ha apropiado de sus referencias clásicas y bíblicas para fundamentar su interpretación cultural de las Indias, buscar un entendimiento de la cultura europea hacia la americana e

introducir pacíficamente la religiosidad católica al Nuevo Mundo. De la misma forma que otros intelectuales de su tiempo, como Erasmo de Rotterdam o Petrarca, rompe con la coraza medieval en que venían empacados los libros de la Antigüedad y de la teología patrística para vaciarlos en su época, pues sabemos que para los renacentistas, aquellos eruditos monjes medievales "consideraban estos textos como componentes de un sistema único (...), no como obras de personas que habían vivido en una época y lugar determinados, sino como conjuntos impersonales de proposiciones"[29]. Las Casas fue un amplio conocedor de aquel legado intelectual, un lector inquieto que con agudeza y erudición construye un discurso humanitario que transgredió los intereses de los encomenderos, que puso bajo cuestión los métodos evangelizadores, y que, en general, removió fibras sensibles entre los hombres poderosos de aquella época. La influencia de su obra y su persona es tal que, 250 años después, fray Servando Teresa de Mier –otro dominico subversivo colocado en el extremo final del Imperio español– editó y prologó su *Brevísima relación*[30], texto que sin duda fue vital en la formación intelectual del independentista criollo que a continuación abordaremos.

Padre Mier: subversor y lector

El 8 de octubre de 1763 nace Servando Teresa de Mier, mejor conocido como Padre de Mier, en Monterrey, México, en ese entonces una remota villa colonial del noreste novohispano. Abandonó su ciudad natal a los 16 años, para ingresar en un convento dominico de la Ciudad de México. Su trabajo intelectual y político a favor de la independencia de la Nueva España se desarrolla todo hacia finales del siglo XVIII e inicios del siglo XIX, en una época donde el racionalismo ilustrado echa raíces en América, pero que pronto, al evidenciarse las consecuencias de la Revolución Francesa de 1789, comienza a tener sus detractores entre los partidarios conservadores de la Corona Española.

Sus primeras letras las recibe en el convento franciscano de Monterrey, en un ambiente educativo fragmentado por la expulsión de los jesuitas de todos los territorios españoles acaecida en 1767. Pero, aún así, y por lo que podemos saber de los estudios que se han hecho sobre la cultura regiomontana de la época, el joven Mier pasó sus primeros años en una sociedad con flujo suficiente de ideas para sembrar en él una importante inquietud intelectual que suponemos fue motivo para que se lo enviase a estudiar a la Ciudad de México. Si bien la capital del Nuevo Reino de León no era más que una pequeña villa de tránsito hacia el Nuevo Santander y Texas, en la ciudad existía en aquel entonces un curso de gramática latina y varias bibliotecas privadas, como la de fray Cristóbal Bellido y Fajardo, rector del convento donde estudió Mier, y de la que se sabe tenía varios volúmenes de astronomía[31].

Sabemos, además, que incluso existía una librería en la ciudad, hacia finales del siglo XVIII, fundada por Llanos y Valdés, comerciante de libros venido de la Ciudad de México[32].

Ampliamente conocida es la labor independentista del Padre Mier, la cual realizó tanto dentro como fuera de México. Su vida como activista comenzó en su homilía profundamente patriótica pronunciada en México el 12 de diciembre de 1794, donde afirmaba que santo Tomás había estado ya en América en la forma de Quetzalcóatl, y que la Virgen de Guadalupe ya se adoraba en México desde hacía casi 1750 años en el cerro del Tepeyac, donde el mismo Santo Tomás le había construido un templo[33]. Dicho discurso provocó un escándalo por lo que el arzobispo de México, Nuñez de Haro, lo expulsa del país y lo condena al exilio en el convento dominico de Caldas en Santander. Esta homilía es una construcción simbólica que fundamenta el derecho de las colonias americanas a autogobernarse: desde este punto de vista, funcionó básicamente para legitimar que no era la Nueva España un apéndice de Europa, sino un mundo con capacidades propias que, sin la intervención europea, recibió la verdad del Cristianismo. Curiosamente, al llegar a España, el Padre Mier se convierte en anti-aparicionista, aparentemente después de leer un estudio del historiador Juan Bautista Muñoz, leído en la Academia de Historia, en Madrid, el 18 de abril de 1794, donde este cosmógrafo considera la aparición como una leyenda. Del contacto epistolar que mantuvo con Juan Bautista Muñoz, Brading indaga cómo Mier concluyó que la historia de la aparición de Guadalupe tenía su origen en la imaginación del indio Valeriano, maestro del Colegio de Santiago de Tlatelolco[34]. En ese mismo epistolario, encontramos cómo Mier también rechazaba la imaginación religiosa de los creyentes al relatar un milagro acaecido en Monterrey y atribuido a una imagen de la Virgen María[35]. Al terminar su relato, Mier explica a Muñoz cómo encontraba repulsiva dicha milagrería, y que a partir de entonces buscó en la historia y en la razón, guiado por el tomismo, la verdadera fe católica[36].

Basta con conocer estos acontecimientos para escudriñar la mentalidad del Padre Mier: independentista, liberal, ilustrada y racionalista, empeñada en legitimar sus ideas a través de la teología y la historia de México, gracias al estudio de trabajos históricos como los del jesuita Athanasius Kirchner, del historiador Juan Bautista Muñoz y del dominico Gregorio García[37]. Fue también prologador de la obra de Bartolomé de Las Casas, a quien admiraba profundamente por su lucha en favor de los indígenas y su amplio reconocimiento de las antiguas culturas prehispánicas. Los ideales de Mier se avivaron aún más gracias a las fructíferas relaciones que sostuvo con otros intelectuales liberales de la época[38], como José María Blanco White, Simón Rodríguez y el obispo francés Henri Gregoire[39].

Resulta interesante analizar los libros que a Mier le fueron confiscados por la Inquisición cuando llegó a México a través de Soto La Marina, en 1817. Tras la inspección realizada por el Santo Oficio, le fueron arrebatados todos los volúmenes que traía consigo, además de que se le confiscó la imprenta que trajo desde Londres y se arrestó al impresor que contrató en Baltimore, Samuel Bangs. Tanto la imprenta como el impresor fueron remitidos a Monterrey, mientras que su biblioteca fue encerrada en el arzobispado de México hasta 1823[40]. Una parte importante del inventario de aquellos volúmenes ha sido publicada por Zapata Aguilar en *Bibliotecas antiguas de Nuevo León* (1996). Estudiar detenidamente el listado de libros arroja información interesante que corrobora su mentalidad jansenista[41]; sus contactos y amistades intelectuales, como la que sostuvo con Henri Gregoire. Los idiomas en que dichos libros están publicados son resultado de su exilio en Londres y sus contactos en Francia. Dicho inventario es, sobre todo, una prueba fehaciente de todo aquello que fue considerado escandaloso y transgresor durante la época de la separación de las colonias españolas en América.

Terminada la guerra de Independencia y establecido el primer Congreso Constituyente, Mier reclama la devolución de su biblioteca. Zapata Aguilar[42] reproduce un par de cartas donde un juez de letras, licenciado Pedro Galindo, y Ramón Gutiérrez del Mazo, intendente del ejército, tramitan la devolución de los libros al Padre Mier. En dichas cartas, Gutiérrez del Mazo reproduce un listado de los textos confiscados, y los clasifica en cuatro categorías: "1°. Libros prohibidos", "2°. Libros que parece deben examinarse y calificarse, y no se encuentran en el Expurgatorio pero que por calidad de sus materias, y los idiomas diversos en que están escritos, se hace indispensable esta circunstancia, pues no todo lo prohibible fue denunciado a la Inquisición de España", "3°. Libros correspondientes", "4°. Libros que tratan de Revolución y asuntos del día".

Al analizar tales listados, encontramos básicamente libros de seis tipos: religiosos –como biblias, nuevos testamentos, evangelios–, históricos, literarios, legales y políticos y, en menor cantidad, libros científicos. En total son ciento treinta volúmenes –de algunos títulos, aclara Gutiérrez del Mazo en su carta, hay varios ejemplares–, más varios legajos con manuscritos, correspondencia y fragmentos sueltos de otros libros.

Dentro de la categoría de libros prohibidos, nos encontramos una biblia y un nuevo testamento en inglés, así como unos "santos evangelios" en francés. Seguramente se trata de ediciones de las iglesias reformistas. También bajo la lista de "prohibidos", se halla un tomo de Rousseau. En el inventario no se especifica el título, pero el solo autor basta para remitir a muchas de las ideas liberales que fundamentaron la Revolución Francesa[43]. Encontramos también una *Moral*

práctica de los Jesuitas y un texto francés publicado en 1814 titulado *Du Pape et des Jesuites*, orden que había sido expulsada de los territorios españoles en 1767. Otros títulos encontrados sugieren disidencia de la Corona y de la Iglesia Católica[44], como lo son la *Revolución de América*, en francés, de Reynal y *La libertad de la Iglesia Galiciana*, de Pierre Dupay.

El jansenismo de Mier y su catolicismo progresista se reflejan claramente en la propiedad de varias obras que sugieren el debate de temas que incluso hoy en día siguen siendo controversiales para el Vaticano, como por ejemplo *Los inconvenientes del Celibato de los Presbíteros*, de John Adams, impreso en francés en 1790; una *Correspondencia de dos Eclesiásticos, sobre el Celibato de los Presbíteros*, también en francés, impreso en 1807; e *Inconvenientes sobre el Celibato de los Clérigos*, impreso en Londres, en español, en 1815.

Mier buscó en sus lecturas una base teórica e histórica para la independencia de la Nueva España y la abolición de la esclavitud: títulos como *Tratado de la esclavitud de los negros*, en francés; *La causa de los esclavos negros y de los habitantes de la Guinea*, en francés; la *Destrucción de las Indias Occidentales* del Padre Las Casas; y los *Ensayos Políticos sobre la Nueva España*, del barón von Humboldt, son testimonio de ello[45].

Finalmente, el inventario está compuesto por varias obras de corte independentista, la gran mayoría de ellas escritas en inglés o francés y publicadas en Londres, París y Filadelfia, desde donde ideólogos independentistas como Mier y Mina estuvieron trabajando. Algunos de los títulos son *La Revolución de Nueva España*[46], publicada en Londres en 1813, del Dr. José Guerra –pseudónimo de Mier–; *La Independencia de la Costa firme justificada*, Venezuela, 1811; *Exposición sobre las disenciones de los españoles de América*, en inglés, por William Walton, 1814. Tales lecturas demuestran el interés del Padre Mier por conocer lo que sucedía en otros frentes libertadores, así como la bulliciosa actividad editorial que propiciaron las guerras de independencia.

La revisión del inventario bibliográfico del Padre Mier nos habla de la importancia que adquirió para éste contar con un fundamento histórico y teórico que apoyara sus ideales de independencia. Sus lecturas reflejan su modo de pensar, sus inquietudes intelectuales más urgentes y la dirección de sus acciones. Bien es conocida la difusión por la causa independentista que hizo en Londres y en los Estados Unidos, de la gran actividad bibliográfica que llevó a cabo al publicar sus obras disidentes fuera del ámbito hispanoparlante y su posterior importancia como miembro del Congreso Constituyente durante los primeros años de la independencia mexicana. Asomarnos a sus lecturas es constatar la fuerte influencia que tuvo la actividad bibliográfica a finales del siglo XVIII e inicios del XIX para impulsar la independencia de México.

Conclusiones

La lectura y el libro tienen un papel oculto, aunque importante, en los procesos de transformación social. En los *Tratados* de Las Casas las referencias eruditas son la pieza fundamental para la defensa de los indígenas y la reconstitución de su dignidad humana; en las voces de la Antigüedad, Las Casas legitima lo que el iluminismo denominó derechos humanos y nos ayuda a comprender la grandeza de las civilizaciones americanas. Por otro lado, con el Padre Mier nos damos cuenta del enorme poder propagandístico de la actividad librera, de lo increíblemente rápido que podía circular información a través del libro y de la forma como éstos dieron un marco de referencia intelectual para este ideólogo mexicano. El análisis de las lecturas de Las Casas y del Padre Mier abren la puerta hacia el inicio y el final de un imperio: el siglo XVI y el siglo XIX. Curiosamente, ambos extremos temporales se tocan a través de ambos frailes: Las Casas fue una figura decisiva en la construcción del Imperio español; a pesar de que se le viera como subversivo, su lealtad a la Corona y la Institución Católica no estuvieron en tela de duda; propuso la fundación de un imperio y la evangelización de los naturales americanos con métodos pacíficos. En sus ardientes textos, casi tres siglos más tarde, Mier halló un primer argumento contra la esclavitud y a favor de la independencia. De este modo, el libro y el acto de lectura protagonizan de forma indirecta momentos clave en la historia de México y en la configuración del mundo moderno.

Notas

1 Agradezco a Blanca López de Mariscal la iluminación otorgada durante la escritura de este trabajo, así como a Benito Pastor Montero la traducción de las citas latinas.

2 Montaigne, Michel de, *Ensayos escogidos*, Prólogo de Enrique Azcoaga (Madrid: Edaf, 1999) 179.

3 Nicolás Jamín, *Verdadero antídoto contra los malos libros de estos tiempos o Tratado de la lectura cristiana*, (Madrid: Imprenta de don Miguel Escribano, 1784) 11.

4 Bien se sabe que estuvieron prohibidos en las colonias americanas, por lo que era considerado un exceso de fantasía.

5 Sobre el tema de las lecturas femeninas en general y la biblioteca de sor Juana Inés de la Cruz en particular, véase más adelante el artículo de Elizabeth Treviño Salazar y Judith Farré Vidal, "Entre *letras, hilar y labrar, que son ejercicios muy honestos*. Lecturas femeninas en la Nueva España".

6 Torre, Fr. Tomás de la, *Desde Salamanca, España, hasta Ciudad Real, Chiapas. Diario del viaje. 1544-1545*, Prólogo y notas de Frans Blom (México: Editora Central, 1944-1945).

7 Torre 148.

8 El estudio de la tradición clásica en América ha sido ampliamente estudiado y un antecedente importante de ello es el ambicioso proyecto de Reinholds, Fears y Haase titulado *The Classical Tradition and the Americas* (New York-Berlín-Amsterdam: De Gruyter, 1993).

9 Lewis Hanke, *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo: Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*, trad. Mariana Orellana (México: SEP, 1974).

10 Bruno Rech, "Bartolomé de las Casas un die Antike", *Humanismus und Neue Welt*, Ed. Wolfgang Reinhard (Weinheim, 1987). Actas del coloquio sobre Humanismo y el Nuevo Mundo celebrado en Augsburg, Alemania, octubre de 1986.

11 Martínez Lacy, Ricardo, *Historiadores e historiografía de la Antigüedad clásica* (México: FCE, 2004) 88.

12 Martínez Lacy 89.

13 Las Casas 219.

14 Las Casas 335.

15 Las Casas 339. Traducción: "Cuando (dijo) tengas que ocupar una ciudad, primero, le ofrecerás la paz. Y abajo. Así procederás con todas la ciudades que están muy lejos de ti y que no pertenecen a las que vas a recibir en posesión. Pero en aquellas ciudades que se te dará, de ninguna manera permitirás, que algo sobreviva, sino que todo lo matarás a espada."

16 Las Casas 297. Traducción: "de ningún modo se deben tolerar los ritos de los infieles. Aunque en alguna ocasión fueron toleradas por la iglesia, cuando era grande la muchedumbre de infieles, esto es, antes que hubiesen príncipes cristianos que pudieran obligar."

17 Las Casas 359. Traducción: "esto es, que los ritos de los infieles de ninguna manera deben ser tolerados".

18 Las Casas 361.

19 Las Casas 361.

20 Torre Rangel, Jesús Antonio de la. "La concepción de los derechos humanos en los defensores de los indios de la naciente iglesia novohispana". *Saber Novohispano* 1995: 2, p. 24.

21 Karl Kohut, "El humanismo español y América en el siglo XVI", *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, Barcelona 1989*, Tomo I, Ed. Antonio Vilanova. http://cvc.cervantes.es. Accedido: 31 de julio de 2005.

22 Los sacrificios humanos fueron una práctica común a muchos de los pueblos de la antigüedad europea y de Medio Oriente. Es a partir de la Edad Media que el avance del Cristianismo comprime la necesidad del sacrificio en la figura del Cristo sacrificado, en quien todos los pecados de la humanidad se sintetizan y se absuelven, según el dogma. Hernán Cortés en sus *Cartas de relación*, así como Bernal Díaz del Castillo en su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, manifiestan respectivamente un profundo horror ante los sacrificios humanos que llevaban a cabo los indígenas en sus prácticas religiosas.
23 Las Casas 399.
24 Las Casas 401.
25 Las Casas 399.
26 Las Casas 401. El subrayado es nuestro. Traducción: "*delito, (alejado) de toda ley positiva divina o humana...*"
27 E. Shaskan Bumas, "The Cannibal butcher shop: Protestant uses of las Casas' Brevissima relacion in Europe and the American colonies", *Early American Literature* (35:2) 2000:2, 107-136.
28 Hanke, Lewis, "La actualidad de Bartolomé de Las Casas", Prólogo, *Tratados*, Las Casas, fr. Bartolomé de. México: FCE, 1965. XVI.
29 Grafton, Anthony , "El lector humanista", *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Eds. Guglielmo Cavallo y Roger Chartier (Madrid: Taurus, 2001) 322.
30 Casas, Bartolomé de las, *Breve relación de la destrucción de las Indias*, con edición y discurso preliminar de Servando Teresa de Mier (Londres: Schulze and Dean, 1812).
31 Zapata Aguilar, *Bibliotecas Antiguas de Nuevo León,* 102. Bellido y Fajardo realizó una importante labor cosmográfica al trazar en 1791 un mapa de la ciudad de Monterrey. Dicho mapa se ha publicado como anexo facísimil en Gerardo Zapata Aguilar, *Monterrey en la época colonial 1596-1810* (Monterrey: Conarte, 2001).
32 Zapata Aguilar, *Bibliotecas Antiguas de Nuevo León*, 120
33 Mier, Servando Teresa de, "Sermón sobre la aparición de Nuestra Señora de Guadalupe, 12 de diciembre de 1794", *Colección de documentos para la historia de la guerra de Independencia de México* (CDHGIM), comp. Juan E. Hernández y Dávalos (México: José M. Sandoval Impresor, 1879).
34 Brading 50.
35 Según la leyenda, la lluvia asolaba la ciudad y una mujer india detuvo la venida de las aguas que bajaban el antiguo cerro de la Chepe Vera (Obispado, actualmente) con una imagen de la Virgen. Como consecuencia, se construyó en ese sitio una capilla para rememorar el milagro. Aproximadamente en el mismo sitio, se encuentra hoy en día la Basílica de la Purísima.
36 Domínguez 63.
37 De Kirchner, consideró que, según este pensador jesuita, Santo Tomás estuvo presente en la India (Athanasius Kirchner, *La Chine*, Amsterdam, 1679). De Juan Bautista Muñoz, la ya mencionada refutación de la aparición histórica de la Virgen de Guadalupe (Juan Bautista Muñoz, *Memoria sobre las apariciones y el culto de Nuestra Señora de Guadalupe de México* (Madrid, 1817); y finalmente de García, las hipótesis de que los indígenas de América tenían su raíces en Europa y Asia (Gregorio García, *Origen de los indios de el Nuevo Mundo* (Madrid, 1729). Brading, 51.

38 Brading 50.

39 Con este último, sostuvo un significativo intercambio epistolar. Gregoire tuvo un papel preponderante en la Revolución Francesa; defendió siempre la idea de un clero cercano a la sencillez de los primeros años del Cristianismo pero inmerso en la modernidad ilustrada; defendió, además, la causa de los negros frente a la esclavitud, uno de sus puntos en común con el Padre Mier –tuvo incluso un papel importante en la abolición de ésta en los territorios franceses de ultramar–, y pretendió reivindicar la imagen de los judíos en la sociedad francesa. Fue incluso diputado de las Juntas Generales en 1789 y es autor de varios libros de corte liberal, como por ejemplo el *Essai sur la regeneration physique et morale des juifs* (1788), donde reivindica a los judíos y los defiende de la persecución; *De la influence du christianisme sur la conditiones des femmes* (1821) y *De la littérature des nègres* (1808), éste último por cierto encontrado en la biblioteca personal del Padre Mier cuando ésta le fue confiscada. Véase: J. M. Miquel I Vergés y Hugo Díaz-Thomé, *Escritos inéditos de fray Servando Teresa de Mier* (México: El Colegio de México, 1944), 504-505.

40 Zapata Aguilar, *Bibliotecas antiguas de Nuevo León,* 153.

41 En el Imperio español, aquellos miembros del clero que estuvieron a favor de una reforma ilustrada de la Iglesia y de la sociedades española y colonial, se les dio el nombre de "jansenistas": "los jansenistas, así se llamaban en Europa todos los hombres sólidamente instruidos en la religión y amigos de la antigua y legítima disciplina de la Iglesia". Mier, Memorias, I, pp. 17.

42 Zapata Aguilar 155-162.

43 Paradójicamente, en la sesión parlamentaria del 9 de agosto de 1822, cuando se discutía la quema de unos libros que el Arzobispado de México consideraba como contrarios a la religión, Mier comenta: "que era muy justo se prohibiesen los libros contrarios a religión, y que de ningún modo y por ningún pretexto se les debía dar pase; e hizo ver el desprecio en que están en Europa los que citan a los Rousseau, Voltaire, y otros autores de igual calaña que se han merecido la general execración" Edmundo O'Gorman, *Fray Servando Teresa de Mier* (México: Imprenta Universitaria, 1945), 60.

44 Esto constituye otra de las paradojas de Mier, ya que éste, al terminar la guerra de Independencia, pasa sus últimos años reconciliado con la Iglesia Católica mexicana.

45 Sabemos que Mier editó y prologó una edición de la *Brevísima destrucción* de Las Casas, publicada en Londres en 1812 y que contó con 700 ejemplares. En cuanto a Humboldt, es conocido el tono crítico con que habla de las condiciones de los menos favorecidos en la Nueva España, su planteamiento sobre la necesidad de los americanos por autogobernarse, así como sus observaciones sobre el nacionalismo de los criollos novohispanos. En cuanto a los textos sobre la esclavitud de los negros, muy probablemente éstos hayan sido proporcionados por el padre Gregoire a Mier.

46 Es digno de mencionarse que de este título se tiraron 1,000 ejemplares, cantidad significativa para la época considerando el público tan estrecho. Fray Servando Teresa de Mier, *Historia de la Revolución de la Nueva España*, Coords. Saint-Lu y Bénassy-Berling (París: Publications de La Sorbonne, 1990). XCV.

Fuentes citadas

Brading. David. *Los orígenes del nacionalismo mexicano*. México: Era, 2000.

Bumas, E. Shaskan. "The Cannibal butcher shop: Protestan uses of las Casas' Brevissima relacion in Europe and the American colonies". *Early American Literature* (35:2) 2000:2, 107-136.

Casas, Fray Bartolomé de las. *Tratados*. Prólogos de Lewis Hanke y Manuel Giménez Fernández. México: Fondo de Cultura Económica, 1965.

Domínguez Michael, Christopher. *Vida de Fray Servando*. México: Era, 2005

Grafton, Anthony. "El lector humanista". *Historia de la lectura en el mundo occidental*. Eds. Guglielmo Cavallo y Roger Chartier. Madrid: Taurus, 2001.

Hanke Lewis. *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo: Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*. trad. Mariana Orellana. México: SEP, 1974.

Hanke Lewis. "La actualidad de Bartolomé de Las Casas". Prólogo. *Tratados*. Las Casas, fr. Bartolomé de. FCE: México,1965.

Jamín, Nicolás. *Verdadero antídoto contra los malos libros de estos tiempos o Tratado de la lectura cristiana*. Madrid: Imprenta de don Miguel Escribano, 1784.

Kohut, Karl. "El humanismo español y América en el siglo XVI". *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, Barcelona 1989*. Tomo I. Ed. Antonio Vilanova. 475-483. http://cvc.cervantes.es. 30 julio 2005.

Martínez Lacy, Ricardo. *Historiadores e historiografía de la Antigüedad clásica*. México: FCE, 2004.

Mier, Fray Servando Teresa de. *Historia de la Revolución de Nueva España*. Edición, introducción y notas por Saint-Lu, Bénassy-Berling, Chenu, Clément, Pons, Rieu-Millan, Roche. París: Publications de la Sorbonne, 1990.

Mier, Fray Servando Teresa de. *Escritos inéditos*. Introducción, notas y ordenación de textos por J. M. Miquel I Vergés y Hugo Díaz-Thomé. México: El Colegio de México, 1944.

Mier, Fray Servando Teresa de. *Memorias*. Tomo I. Edición y prólogo de Antonio Castro Leal. México: Porrúa, 1982.

Mier, Fray Servando Teresa de. "Sermón sobre la aparición de Nuestra Señora de Guadalupe, 12 de diciembre de 1794." *Colección de documentos para la historia de la guerra de Independencia de México* (CDHGIM). Comp. Juan E. Hernández y Dávalos. México: José M. Sandoval Impresor, 1879.

Montaigne, Michel de. Ensayos escogidos. Prólogo de Enrique Azcoaga. Madrid: Edaf, Zapata Aguilar, Gerardo. *Monterrey en la época colonial*: 1596-1810. Monterrey: Conarte, 2001.

O'Gorman, Edmundo. *Fray Servando Teresa de Mier*. México: Imprenta Universitaria, 1945.

Rech, Bruno. "Bartolomé de las Casas und die Antike". *Humanismus und Neue Welt*, Ed. W. Reinhard. Actas del coloquio sobre Humanismo y el Nuevo Mundo celebrado en Augsburg, Alemania, octubre de 1986. Weinheim, 1987.

Reinholds, Fears y Haase, eds. *The Classical Tradition and the Americas*. New York-Berlín-Amsterdam: De Gruyter, 1993.

Torre Rangel, José Antonio de la. "La concepción de los derechos humanos en los defensores de los indios de la naciente iglesia novohispana". *Saber Novohispano 2*: 1995.

Torre, Fr. Tomás de la. Desde Salamanca, España, hasta Ciudad Real, Chiapas. Diario del viaje. 1544-1545. Prólogo y notas de Frans Blom. México: Editora Central, 1944-1945.

Zapata Aguilar, Gerardo. *Bibliotecas antiguas de Nuevo León*. Monterrey: Universidad Autónoma de Nuevo León, 1996.

Zapata Aguilar, Gerardo. *Monterrey en la época colonial: 1596-1821*. Monterrey: Conarte, 2001.

Theodor de Bry fue autor de la visión gráfica de América más difundida a finales del XVI y durante el XVII, inspirada, en gran medida, en la obra de Fray Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias.*
Theodor de Bry, *Americae,* Francfurt del Meno, M. Merian, 1624-32

Fernando de Soto toma como esclavos a los indígenas de la Florida.
Theodor de Bry, *Americae,* Francfurt del Meno, M. Merian, 1624-32

De Bry representó en sus grabados la exhuberancia de la naturaleza americana y las prácticas de sus habitantes.
Theodor de Bry, *Americae,* Francfurt del Meno, M. Merian, 1624-32

UNA SOCIEDAD QUE LEE

Ciencia europea en las colonias españolas de América. Los libros de matemáticas y astronomía en la Nueva España

José Antonio Cervera Jiménez

Grabado alegórico relativo a los cursos en la Academia de matemáticas de la Ciudad de México.

José Ignacio Bartolache, *Lecciones matemáticas*, México, 1769

Ciencia europea en las colonias españolas de América. Los libros de matemáticas y astronomía en la Nueva España

José Antonio Cervera Jiménez
Doctorado en Estudios Humanísticos. Ciencia y cultura

El estudio de la historia de la ciencia y la tecnología en México es una disciplina relativamente reciente. El investigador más reputado dentro de la historia de la ciencia mexicana es Elías Trabulse. Algunos historiadores y filósofos habían dudado e incluso negado que hubiera existido un desarrollo científico y técnico continuo y original en el México colonial. Trabulse inicia su investigación "poniendo en tela de juicio la aseveración de que el proceso mexicano tenga que parecerse al europeo para ser 'científico'"[1]. Fue Elías Trabulse el que mostró al mundo académico que no es cierto que en México no se desarrollara la ciencia en la época colonial.

Como parte de la periferia europea, y en su papel de colonia española, el mayor interés de los españoles en México dentro del campo científico se dirigió a algunos aspectos de la tecnología y de las ciencias aplicadas. Existieron dos retos tecnológicos fundamentales en la Nueva España que canalizaron en gran parte los esfuerzos de los científicos de la época: la minería y la desecación del lago de Texcoco en el Valle de México.

El proceso de extracción de la plata de las minas llevó al desarrollo de varios campos científicos y técnicos. Por una parte, el proceso del *beneficio* de la plata, con las técnicas metalúrgicas asociadas. Por otra parte, los aspectos de la ingeniería de minas, desde la geometría subterránea hasta los métodos de desagüe[2].

Se considera que la mayor aportación de la Nueva España a la tecnología mundial es el método de amalgamación llamado "de patio", por medio del cual el mineral de plata se baña en mercurio, que al amalgamarse con la plata, facilita su extracción. El

descubrimiento lo realizó Bartolomé de Medina en 1557 en Pachuca[3]. El método consiste fundamentalmente en mezclar la mena molida y húmeda con sal y mercurio, en presencia de piritas de cobre calcinadas que actúan como catalizador, con lo que se obtiene una amalgama de plata, que se disocia por calentamiento. Comparado con el método anterior de fundición, se ahorra una gran cantidad de combustible vegetal. De hecho, la eficacia del método fue tal que pervivió hasta el siglo XIX.

Por otra parte, hubo un gran interés por contar con métodos matemáticos para la construcción de los túneles de las minas y para poder llevar a cabo con éxito la construcción de socavones para permitir el desagüe de las minas. Se llamó a esta disciplina *geometría subterránea* y gracias a su desarrollo se consiguió una gran exactitud y precisión en la construcción de los túneles durante el siglo XVIII[4]. De hecho, la inundación de las minas fue probablemente el mayor problema para la minería en la época colonial. Una mina se podía inundar debido a una multiplicidad de factores naturales y eso podía provocar la ruina de la mina. Entre los varios métodos para desaguar minas, el más eficaz era el de socavón, es decir, la construcción de túneles de desagüe de las minas anegadas. Pero éste requería un buen conocimiento de geometría subterránea, sobre todo cuando ese socavón tenía que articularse con otro u otros túneles para desaguar galerías concentradas en un área determinada[5].

En 1792 se fundó el *Real Seminario de Minas*, que es sin duda la institución más importante dentro de la eclosión científica del siglo XVIII en la Nueva España. Aunque su intención primigenia fue formar técnicos e ingenieros metalúrgicos para poder explotar mejor las minas, el programa de estudios de los estudiantes era muy completo, haciendo mucho énfasis en materias de matemáticas y física[6]. De hecho, se puede considerar que el Seminario de Minas fue el germen de la institucionalización de la física en México[7].

El desagüe del Valle de México también fue uno de los problemas en que se aplicaron las matemáticas de la época colonial. Ya desde la época prehispánica, la capital azteca primero, y novohispana después, se anegaba de forma regular. Los esfuerzos desplegados para conjurar este peligro fueron enormes, hasta el punto de haber sido calificados por Humboldt como "una de las obras hidráulicas más gigantescas que han ejecutado los hombres"[8]. En el siglo XVIII se empezaron a emplear técnicas geodésicas de alta precisión, siendo algunos de los científicos involucrados en este proyecto José Antonio Alzate y Velázquez de León, así como Diego de Guadalajara, que en 1795 elaboró un plano orohidrográfico de todo el desagüe. Por último, según el mismo Trabulse, también la construcción de vías de comunicación entre las distintas ciudades de la colonia novohispana constituyó un problema donde se llevó a cabo una aplicación práctica de las matemáticas.

Por otro lado, desde muy temprano, en la época de la colonia, se establecieron en México academias y tertulias científicas. Los científicos de la Nueva España pertenecieron en general a los estratos urbanos medios y fueron en su mayor parte criollos[9]. Sin embargo, no es fácil determinar cuándo los nuevos paradigmas iban siendo aceptados por las comunidades científicas mexicanas. Según Trabulse,

> Los científicos de la época colonial hispanoamericana consagrados a los estudios de ciencias exactas forman uno de los más selectos y brillantes grupos de sabios que laboraron en esa época. Casi todos ellos fueron a la vez matemáticos y astrónomos.[10]

Así pues, no es posible separar la astronomía y las matemáticas[11]. En cuanto a éstas últimas, los campos teóricos que suscitaron el interés de los científicos entre los siglos XVI y XVIII fueron el estudio y desarrollo de la *trigonometría esférica, el álgebra y el cálculo infinitesimal*.

Matemáticas y astronomía en los primeros dos siglos de la época colonial

El primer libro sobre matemáticas publicado en México es el titulado *Sumario compendioso de las quentas de plata y oro que en los reinos del Pirú son necessarias a los mercaderes y todo género de tratantes. Con algunas reglas tocantes al arithmética*. El autor fue Juan Díez y fue impreso en 1556 por Juan Pablos. Parece que el autor conocía el *Ars Magna* (1545) de Cardano (1501-1557)[12]. La obra tiene 124 páginas de tablas, reducciones y una breve sección de problemas de aritmética con un apéndice donde hace uso de algunos métodos algebraicos según los avances de la época. Así, Díez aborda la solución de ecuaciones cuadráticas del tipo $x^2 - 15^3/_4 = x$, o también $x^2 + x = 1260$, ambas planteadas en forma de problemas prácticos[13]. Este tipo de manuales útiles en operaciones mercantiles fueron de gran uso en toda la época colonial, ya que se usaban en la conversión de valores, en los cálculos de los impuestos reales y para otras operaciones aritméticas. Así, fueron los complementos ideales de los tratados sobre el beneficio de la plata que se imprimieron en la época colonial[14].

Otra obra matemática del siglo XVI es la titulada *Nuevas proposiciones geométricas* de Juan de Porres, cuya tabla de latitudes y longitudes fue utilizada por Bartolomé de la Hera en su *Repertorio del mundo particular, de las spheras del cielo y orbes elementales* (1584)[15]. Hay que recordar que las matemáticas, la astronomía, la física y otras ciencias formaban un conjunto indiferenciado. La obra de Porres también influyó en el célebre *Tratado de matemáticas* de Juan Pérez de Moya[16].

Un hecho que influyó decisivamente para el desarrollo de las matemáticas novohispanas fue la *Reforma*

Gregoriana de 1582[17]. El rey de España acató enseguida la disposición papal y ordenó que el nuevo calendario gregoriano fuese introducido desde el principio en las colonias americanas. Lo interesante es que esto permitió que los astrónomos americanos pudieran conocer las obras matemáticas y astronómicas de Clavio, el científico jesuita que jugó el papel más importante en la Reforma Gregoriana. Gracias a eso, los científicos americanos pudieron elaborar ellos mismos obras sobre matemáticas y astronomía[18].

A principios del siglo XVII, se seguían publicando en México textos tradicionales de matemáticas, hechos a menudo con fines prácticos. Podemos citar como ejemplos el *Arte menor de arithmética* (1623), de Pedro de Paz, primer libro americano dedicado exclusivamente a la aritmética, y el *Arte menor de arithmética y modo de formar campos*, de Atanasio Reaton[19]. Sin embargo, este siglo está marcado por la figura de dos de los científicos más importantes de la América colonial. Nos referimos a Fray Diego Rodríguez y a Carlos de Sigüenza y Góngora.

El autor que más ha estudiado la vida y obra del fraile mercedario Fray Diego Rodríguez (1596-1668) no es otro que Elías Trabulse[20]. Según él, "Rodríguez asimiló la astronomía kepleriana y la física galileana y disertó acerca de su validez y alcances lo que le hizo ser el primer astrónomo mexicano que abrazó las teorías copernicanas"[21].

Sus obras matemáticas se enmarcan en un contexto enciclopédico, donde se nota claramente la relación con la astronomía, la gnomónica y la mecánica. A nivel filosófico, impugnó la autoridad de Aristóteles, lo cual lo coloca en el extremo opuesto de muchos de sus contemporáneos.

Rodríguez estudió a fondo los nuevos métodos matemáticos, sobre todo de álgebra y de trigonometría. En sus obras se encuentran soluciones de ecuaciones de cuarto y quinto grado, así como la aceptación de las raíces con números imaginarios. De esta forma, Rodríguez desarrolló los descubrimientos de los algebristas italianos del siglo anterior. Además, fue el primero en el mundo hispano en elaborar unas tablas logarítmicas de las funciones trigonométricas y en darles un uso astronómico. También realizó estudios de trigonometría esférica y cronometría.

Gracias a Diego Rodríguez, se conocieron y difundieron en la Nueva España las ideas de Copérnico, Tycho Brahe, Kepler, Galileo, Gilbert, Landsberg, Magin, Reinhold, Maestlin y Longomontano, en astronomía y física, y las de Tartaglia, Cardano, Clavio y Napier en matemáticas[22].

En 1637 se creó en la Escuela de Medicina de la Real y Pontificia Universidad de México la cátedra de astrología y matemáticas[23], siendo Fray Diego Rodríguez su primer titular.

Casi todas sus obras circulaban en forma manuscrita[24]. Entre sus obras matemáticas, figuran las siguientes:

Tractatus proemialium mathematices, Tratado de las equaciones, fabrica y uso de la tabla algebraica discursiva, De los logaritmos y aritmética, y un *Tratado del modo de fabricar reloxes*[25].

Una de las mayores aportaciones de Rodríguez fue la determinación de la longitud de la Ciudad de México[26], obteniendo un valor de seis horas, 45 minutos y 50 segundos, con un error increíblemente pequeño (menos de un segundo) con respecto al valor real. Para la obtención de ese valor hizo cuidadosas observaciones de los eclipses de 1638 y 1641 mediante instrumentos fabricados en buena parte por él mismo, y realizó cálculos con tablas de logaritmos de funciones trigonométricas también hechas por él[27].

La obra de Rodríguez fue olvidada, ya que, como se dijo antes, casi toda circulaba en manuscritos. Sin embargo, cuando murió en la Nueva España existía una nueva forma de ver el mundo físico; sin duda tuvo gran influencia en los autores posteriores, especialmente en otro de los científicos más destacados en el ámbito novohispano, Sigüenza y Góngora.

Rodríguez fue un científico excepcional, en nada inferior a otros científicos de su época en los centros europeos más importantes. Su propia existencia pone de manifiesto que la colonia novohispana tenía un ambiente más propicio y tolerante para la discusión y aceptación de las nuevas ideas que la propia España[28]. Más aún, la influencia de Diego Rodríguez no se circunscribe a México, ya que la introducción de la ciencia moderna en Perú tuvo lugar de la mano de un discípulo de Rodríguez, Francisco Ruiz Lozano, que aunque peruano de nacimiento estudió en México antes de volver a su país, donde ocupó la cátedra de matemáticas y fue un importante cosmógrafo del reino[29].

Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700) fue sucesor de Fray Diego Rodríguez al frente de la cátedra de matemáticas en la universidad. Al contrario que Rodríguez, que fue básicamente olvidado durante siglos, Sigüenza es uno de los científicos mexicanos más reputados de todos los tiempos. Fue astrónomo, matemático, físico, ingeniero, médico y hasta poeta, y llegó a especular con la existencia de sistemas planetarios asociados a estrellas lejanas[30].

Sigüenza no llegó a la altura de Rodríguez en cuanto al estudio de las matemáticas puras. Su labor se orientó sobre todo hacia la astronomía. Relacionados con esta disciplina, escribió un *Tratado de la esfera* y un *Tratado de los eclipses de sol*, aunque su obra más importante sin duda fue la *Libra astronómica y filosófica*. Las observaciones y el cálculo de efemérides también sirvieron a Sigüenza para elaborar almanaques[31], lunarios y pronósticos anuales. Aunque él no era muy partidario de hacer pronósticos, ya que según él era cosa de astrólogos y charlatanes, a veces los problemas económicos le obligaron a estos menesteres[32].

La discusión más famosa de Sigüenza se relaciona con la polémica sobre los cometas que ocurrió a

finales del siglo XVII, y que le enfrentó no sólo a las supersticiones populares, sino a algunos de los científicos más reputados de la época en la Nueva España[33].

A finales de 1680 apareció un cometa que alarmó a los habitantes de la colonia, entre ellos a la virreina condesa de Paredes. Sigüenza escribió un folleto breve titulado *Manifiesto filosófico contra los cometas despojados del imperio que tenían sobre los tímidos*. A este escrito contestaron tres autores: el jesuita Eusebio Francisco Kino (1645-1711), con la *Exposición astronómica de el cometa*, publicado en 1681; el astrólogo José de Escobar Salmerón y Castro; y el astrónomo flamenco Martín de la Torre. Los textos de esos autores reivindicaban el maleficio de los cometas y los declaraban anunciadores de desastres futuros. Para ello, usaban tanto argumentos de las autoridades más reputadas de la antigüedad, como observaciones propias[34]. Sigüenza reaccionó violentamente contra estos ataques dialécticos. Consideró que no merecía la pena contestar a José de Escobar Salmerón, pero sí lo hizo a los otros dos autores. Escribió *Belerofonte matemático contra la quimera astrológica de Martín de la Torre y la Libra astronómica y filosófica*. Esta última obra fue publicada en 1690 y constituye uno de los libros más importantes de toda la época colonial.

Existen ejemplares originales de las obras de Kino y Sigüenza en la *Biblioteca Cervantina* del Instituto Tecnológico de Monterrey, que son los que se han usado para esta investigación. La *Exposición astronómica* de Kino tiene diez capítulos. En los primeros nueve habla sobre los cometas y en particular sobre sus observaciones del cometa de 1680 y 1681. El último capítulo, titulado *De lo que pronostica el cometa de 1680 y 1681, ó que anuncie prospero, o infeliz amague*, es el más importante. Tiene cuatro partes: en la primera se dan los *Fundamentos de la opinión que dize, que los Cometas no indican mal alguno futuro*; en la segunda los *Fundamentos, y razones, con que se establece, que los cometas por la mayor parte son precursores de siniestros, tristes, y calamitosos sucesos*. Tras exponer las dos posturas, Kino se pone del lado de la segunda, y así, en la tercera parte, *se responde a los argumentos de la primera opinión, que defiende ser los cometas indicios de felicidad*. La cuarta y última parte es una *Congetura Pronostica, o congetural juicio de el cometa del año de 1680, y 1681*. Ahí podemos leer:

> Siendo este Cometa tan desusadamente grande, que según creo no le ha visto el mundo mayor, es probable, que indica, i significa, y amaga muchas, y grandes calamidades à muchos Reynos, y Provincias, especial a tres, ó quatro de las de Europa, en alguna manera más septentrionales, pues, según se dexa ver mas dilata el lucido follage de su cauda azia aquella parte, y está como perpendicular sobre su punto vertical. *(...El cometa presagia*) penuria de bastimentos, tempestades, inundaciones, y en algunas partes temblores de tierra, tormentosos vientos exorbitantes, ... Presagia también

> a lo que parece enfermedades, y de verdad no poco contagiosas, y lo que de aquí suele originarse, qual es la muerte de innumerables mortales (2 5v).

Está claro que Sigüenza y Góngora no podía dejar que una persona que él creía de mentalidad moderna dijera esas cosas. Su *Libra astronómica y filosófica* es una respuesta al libro de Kino. Al principio del libro, entre las páginas 8 y 19, reproduce el *Manifiesto Philosophico contra los cometas despojados del imperio que tenían sobre los tímidos*. Ahí trata de hacer ver que si bien se pueden buscar desgracias ocurridas después de la aparición de un cometa, en realidad siempre hay desgracias en el mundo, y ocurren muchos desastres en épocas en que no se ve ningún cometa. Dice Sigüenza al respecto:

> Las guerras con que estos passados se ha horrorizado la Europa, las pestes y hambres, que ha llorado España, la rebelión y alzamiento del Nuevo México, y cosas semejantes en otras provincias, de que aun no tenemos noticia, que Cometa las denoto? Ninguno, porque ninguno se ha visto[35].

Continúa su discurso diciendo que si un cometa estuviera sólo sobre una región o ciudad y allí ocurriera una gran catástrofe, quizá podría descubrirse algún mal presagio en estos fenómenos. Pero es un hecho que los cometas se ven en todo el mundo y que siempre hay desgracias. Si buscamos, siempre podemos encontrar grandes catástrofes y hechos felices en el mundo. La *Libra astronómica y filosófica* continúa con un resumen del libro de Kino para, posteriormente, rebatir sus argumentos uno a uno.

Ahora lo importante es que comprendamos por qué Kino y Sigüenza escribieron sus obras. Más concretamente, tenemos que intentar encontrar a quiénes iban dirigidas, es decir, a qué lectores escribían los científicos de la época. O más bien, en este caso concreto, habría que distinguir entre la motivación primigenia de los autores al escribirlas y la motivación al publicarlas. Básicamente, Sigüenza compuso su *Libra* como una especie de reto personal. No podía dejar que Kino dijera cosas que le parecían absolutamente falsas. Así, al principio de su libro, Sigüenza dice, refiriéndose a la obra de Kino:

> Corrieron finalmente los días hasta que salió à luz publica su *Exposición Astronómica* la qual vino à mis manos por las del R. P. que me la dio con toda liberalidad un dia que (como otros muchos lo hazia) me visitó en mi casa, y despidiendose para irse aquella misma tarde à las Provincias de Cinaloa me preguntó, que en qué me ocupaba entonces? Y respondiendole, que no tenía cosa particular que me precisase al estudio, me instò, que en leyendo su libro no me faltaría que escribir, y en que ocupar el tiempo, con lo qual confirmé la verdad de los que me lo havian prevenido, y me di por citado para el literario duelo à que me emplazaba.[36]

Como vemos, Sigüenza escribió su *Libra* como una respuesta al duelo literario que le proponía el propio Kino. Probablemente el primer objetivo de Sigüenza no era la difusión de sus ideas entre un círculo grande de personas, sino quizá entre sus allegados. Sin embargo, años después, se consideró que la *Libra* era suficientemente interesante como para que se dirigiera a un público mucho más amplio. Entonces fue publicada, en 1690. En el *Prólogo a quien leyere*, escrito por Sebastián de Guzmán y Córdoba, podemos leer:

> Debeseme à mi, haverse escapado desde naufragio la presente *Libra astronómica y filosófica*. Porque haviendola escrito â instancias mias, y de otros amigos a los fines del año de 1681, y conseguidas luego el año siguiente las licencias para publicarlo, sin poder convencer à su Autor para que la imprimiese sin pension del gasto, con gusto suyo me la lleve à mi casa, donde sin temor de que se perdiese se conservò hasta ahora, que me parecio conveniente que salga en publico.
>
> No es otro mi motivo, ò Letor discreto, en hazerlo assi, que darte en nuestra lengua castellana lo que falta en ella, que es este escrito. Mas quiero decir en esto que lo que suena. Carecimos hasta ahora de quien tan metodica, astronomica y philosophicamente, como aquí se ve, aya llenado en ella este especioso asunto, y jusgando ocioso buscar de aqui adelante lo que Autores extranjeros publicaron en sus proprios idiomas, ò en el latino en esta materia, teniendo en este Libro lo que hasta aqui nos faltaba, quise (bien sè que me lo estimaràn los doctos) hazer comun à todos lo que mi diligencia en guardarlo, hizo proprio mio, seguro de que no abrá quien lo lea, que no dè asenso luego al instante à tan bien fundamentada opinión.[37]

Aquí ya se hace obvio que los lectores a los que iba dirigida la publicación de la *Libra* eran los científicos o en general las personas con cierta educación (los *doctos*, como los llama Guzmán en el prólogo) en la Nueva España. E incluso pudieron plantearse que podría llegar a la metrópoli, ya que la idea que subyace es que un libro de esas características existía en otros idiomas europeos, pero no en español, quizá ni siquiera publicado en España. En la segunda mitad del siglo XVII, en la Nueva España, existía ya el germen para una institucionalización científica que se impondría definitivamente durante el siglo siguiente.

La polémica entre Kino y Sigüenza es muy interesante. El jesuita alemán Kino nació en el Tirol austriaco, estudió en varias universidades europeas y en 1676 le propusieron la cátedra de matemáticas en la universidad de Ingolstadt, que no aceptó debido a su vocación misionera. En Cádiz, poco antes de embarcarse hacia América, pudo observar el cometa. Visitó en la Ciudad de México a Sigüenza, que lo recibió con gran entusiasmo y le dio una copia de su *Manifiesto filosófico*, a raíz de lo cual se desarrolló la disputa posterior[38]. Lo más interesante es que los argumentos

de la nueva astronomía los sostiene el científico criollo, en lugar del erudito europeo, que muestra un fuerte contenido tradicionalista y hermético en su obra[39].

Según Trabulse[40], podemos hablar de tres tradiciones filosóficas o visiones del mundo que convivían en la Nueva España durante el siglo XVII: una tradición *organicista*, otra *mágica*, y una tercera *mecanicista*. De hecho, la polémica que hemos descrito no fue otra cosa sino una confrontación entre esas diferentes formas de ver el mundo y la vida.

Una de las intelectuales más famosas de la época colonial fue, sin duda, Sor Juana Inés de la Cruz, contemporánea y amiga de Sigüenza y Góngora. Tiene una obra breve, titulada *Primero Sueño*, que ha recibido diversas interpretaciones. Elías Trabulse opina que el *Primero Sueño* es una obra científica, aunque se trata del conocimiento científico tal y como lo concebían los filósofos herméticos de los siglos XVI y XVII[41]. Actualmente se la considera dentro de una tradición mágica, con una visión del mundo unitaria, organicista y con tendencias místicas. Grandes científicos de la época como Copérnico, Kepler, Paracelso o incluso Newton tomaron parte en este movimiento[42].

La institucionalización de las matemáticas en el Siglo de las Luces

En la primera mitad del siglo XVIII, destaca Antonio de Alcalá, que en 1748 escribió un *Tratado en que se contienen los problemas hasta hoy no resueltos en la geometría con la práctica y la observación de la estrella para saber el grado de longitud en la que uno se halla*. Su contribución se enmarca totalmente dentro del problema de la longitud, uno de los más importantes del siglo XVIII. El propio Alcalá también escribió sobre la cronometría y el uso de los relojes para la determinación de la longitud geográfica[43]. La cátedra de matemáticas se seguía impartiendo, aunque ya con menor nivel que en tiempos de Rodríguez y Sigüenza. Los que más se ocuparon por enseñar matemáticas fueron los jesuitas. Uno de los más importantes fue Francisco Javier Alegre.

En la segunda mitad del siglo XVIII, hubo personajes más importantes para la historia de la ciencia y en particular de las matemáticas. Uno de ellos es Agustín de la Rotea. Sólo nos queda de él una obra titulada *Elementorum geometriae*, inserta dentro de otra obra. Sin embargo, según Alzate, Rotea elaboró un tratado de geometría fuera de los principios euclidianos que, desgraciadamente, se perdió ya en tiempos de su autor[44]. Nunca sabremos si esta obra podría haber sido del tipo de las que realizaron más tarde los creadores de las geometrías no euclídeas.

Uno de los matemáticos más importantes del siglo fue, sin duda, José Ignacio Bartolache (1739-1790), el cual intentó defender y difundir la física moderna o

newtoniana. En sus escritos, Bartolache hizo hincapié en el origen mental de muchas enfermedades y en el papel de la medicina como ciencia preventiva más que curativa[45]. Es un prototipo del ilustrado novohispano, basó sus afirmaciones en el método científico y siempre procuró la utilidad y el provecho para la gente. Sus escritos no son oscuros, sino que son asequibles para los lectores. En este sentido, Bartolache se sitúa ya muy lejos de la tradición hermética.

En 1769, Bartolache publicó *Lecciones matemáticas*, en las que se dedica a explicar qué son las matemáticas y cuál es su método. Hay un ejemplar en la Biblioteca Cervantina del Instituto Tecnológico de Monterrey, que es el que se ha utilizado para la descripción de esta obra. El libro está organizado de forma rigurosa, por párrafos numerados, los cuales son definiciones, postulados, escolios o corolarios. La obra está dividida en dos capítulos. El primero se titula *Idea de este método bien entendido*, y trata sobre el método matemático. Especifica lo que es *definición, axioma, teorema, postulado, problema, escolio, corolario,* etc. Casi al final de ese capítulo, aparece el postulado con el número 31, que dice que *En cualquier ciencia puede usarse del método matemático*. Está clara la influencia que autores del siglo anterior, como Descartes o Galileo, ejercieron sobre Bartolache.

El segundo capítulo se titula *De las ciencias matemáticas*. Se tratan aquí aspectos mucho más filosóficos, que podríamos colocar dentro de la teoría del conocimiento. Se define *conocimiento*, se distingue entre *conocimiento claro y conocimiento confuso*, puntualiza conceptos como *certidumbre y evidencia*, y en la definición 50 se dice que *Ciencia es un conocimiento claro y evidente*. Se distingue entre ciencia natural y ciencia sobrenatural, y finalmente, en la definición 54, se dice que "Ciencias matemáticas son aquéllas, en que por el método más exacto y riguroso se deducen conclusiones evidentes de principios evidentísimos". Después añade que

> Matemáticas puras son aquéllas, de cuyo objeto tenemos ideas claras, distintas, y adecuadas, como tenemos de la cantidad, y Matemáticas mixtas son todas aquéllas, donde se trata de algún objeto físico, de quien no tenemos las mejores ideas; sin embargo de conocerle por algunos efectos, o propiedades suyas".

Ya casi al final se dice en el número 61 que "si todas las ciencias naturales se trataran con método matemático, todas serían ciencias matemáticas. Este texto de Bartolache es muy indicativo de lo que se estaba haciendo en la Nueva España en cuestiones matemáticas. La obra está claramente influida por las ideas cartesianas y muestra hasta qué punto su autor estaba situado dentro de las corrientes ilustradas mayoritarias en la Europa de su tiempo. Por otra parte, la existencia de este libro se sitúa ya totalmente dentro del proceso de la institucionalización científica que vivía Europa y con ella también la Nueva España durante

el siglo XVIII. El texto ya no iba dirigido a meros intelectuales novohispanos como individuos (como la *Libra astronómica y filosófica* de Sigüenza y Góngora un siglo antes), sino a todos los matemáticos y los estudiantes de la universidad como grupo. El propio título del libro nos lo dice: *Lecciones matemáticas, que en la Real Universidad de México dictaba D. Josef Ignacio Bartolache*. Y en la Dedicatoria a don Carlos Francisco de Croix, podemos leer:

> Ecelentisimo Señor,
> Este primer Cuaderno de Lecciones Matemáticas, que presentámos hoi à V.E. los Cursantes de la R. Universidad, no es un obsequio en que huviese deliberacion; sino un débito, que exigía de nosotros el Superior respéto de V.E. Son, Ecelentisimo Señor, estas las primicias de una Academia, cuio institúto será recomendable, aún quando ella dejáre de subsistir por algun accidente. Su objéto ha sido la instruccion de la Juventud en las Ciencias mas sensiblemente útiles á la sociedad, quales son las matemáticas; el servicio del Rei i del Público, i el honor de la Nacion.
> Firmado: El Sustitúto, i los Cursantes Académicos

La misma idea de la institucionalización de las matemáticas aparece en la Introducción de la propia obra, donde podemos leer:

> No es menester recomendaros difusamente en este Prólogo aquella nobilissima porcion de Ciencia, i literatura humana, que lleva como por excelencia el nombre de *Matemática*. El mundo está bien desengañado en esta parte, i hace la justicia que debe, prefiriendo las matemáticas á todo el resto de las ciencias humanas, en quanto á la pureza, metodo, i precision que todos confiesan hallarse en aquellas. I en quanto á la utilidad, se sabe que los mejores inventos, aquellos que mas hán interesado al hombre politico por mar, i tierra: la florescencia del comercio, la direccion i comando de tropas militares, el ataque i defensa de las plazas, la construccion de bellos edificios: todo esto se ha adelantado á un punto de perfeccion, que no parece admitir mas, después que se hán cultivado en Academias públicas, fundadas i altamente protegidas de los Principes, las Ciencias Matemáticas.[46]

Vemos que es muy clara la alusión a las nuevas instituciones científicas existentes en la Nueva España, las Academias públicas donde, por primera vez, se enseñaban las matemáticas. Los lectores a los que iban dirigidos los libros científicos de la época empezaban a conformar un grupo cada vez más amplio, compuesto no sólo por intelectuales y científicos, sino también por estudiantes. El libro que acabamos de ver se dirigía específicamente a este último tipo de lectores.

José Antonio Alzate (1737-1799) fue uno de los mayores críticos de la filosofía escolástica de su tiempo[47]. Es comúnmente considerado como el más prolífico

científico de los criollos ilustrados. Realizó multitud de observaciones astronómicas, geográficas, químicas, físicas, mapas, etc.[48]. También fue un típico ilustrado en el sentido de que siempre buscó compartir sus conocimientos para el bien y el progreso de la comunidad. Dirigió varias publicaciones periódicas y escribió muchos artículos sobre los más diversos temas científicos[49].

Alzate escribió bastante, y en sus obras se aprecian dos características fundamentales: su carácter científico y la condición enciclopédica[50]. Según Moreno, Alzate, a diferencia de Bartolache, buscaba la aplicación de la ciencia más que demostrar los caminos seguros del saber. Moreno, en su análisis, llega a decir que Alzate casi se opuso al método científico. En nombre de la ciencia moderna, casi negó la ciencia de su época. Su visión no cabe en el mecanicismo, sino en un individualismo científico[51].

Tanto Bartolache como Alzate publicaron sendas revistas científicas como instrumento para la difusión de la ciencia moderna. *El Mercurio Volante*, de Bartolache, mostraba las ventajas de la física newtoniana con respecto a la tradicional. Éste es el primer periódico científico publicado en la Nueva España del que aparecieron 16 números[52]. Las *Observaciones sobre la física, historia natural y artes útiles*, de Alzate, mostraba que había que dar muerte a la filosofía escolástica porque se dedicaba a estudiar cosas ficticias y asuntos sin substancia[53]. Del mismo Alzate son las *Gacetas de Literatura*.

Otro de los matemáticos de la época es Antonio de León y Gama, que escribió un texto de respuesta a una persona anónima que publicó en 1785 la que según él era la solución al problema de la cuadratura del círculo. León y Gama demuestra en su escrito grandes dotes de calculista[54].

En 1772, un autor anónimo desarrolló un instrumento aritmético al que llamó rueda calculatoria. Se sitúa en la tradición, de la época, de la construcción de máquinas calculadoras, de las cuales la más famosa es la de Blas Pascal de 1642[55].

El sustituto de Sigüenza al frente de la cátedra de matemáticas en la Universidad fue el cubano Marco Antonio de Gamboa y Riaño. Cuando Cassini publicó las *Memorias* de la Real Academia de Ciencias de París (1729), incluyó las observaciones de astronomía de Gamboa y Riaño[56].

Juan Benito Díaz de Gamarra (1745-1783) fue otro de los que también opugnaron la filosofía de Aristóteles. Escribió un texto de filosofía, *Elementa Recentoris Philosophiae*, que en realidad trataba cuestiones de filosofía, lógica, psicología, metafísica, ética, geometría, física y cosmología[57]. En esta obra se cita a muchos científicos europeos de la época, lo cual indica que Díaz de Gamarra estaba al corriente de los últimos descubrimientos científicos en Europa.

Juan Wenceslao Barquera (1779-1840) fue uno de los continuadores de la línea de Alzate. Publicó también una revista, el *Semanario Económico*, y escribió sobre diversos temas, pero prefirió los de mayor utilidad y pragmatismo[58]. En 1810, calculó la población de la Nueva España en 5 810 005 habitantes[59].

José María Mancilla trabajó en Guadalajara, compuso varios escritos sobre la cuadratura del círculo, sobre la naturaleza de las curvas y sobre las relaciones del diámetro de un círculo con su área, desde el punto de vista del cálculo integral[60].

En el siglo XVIII, la enseñanza de las matemáticas recayó en gran medida en las órdenes religiosas, sobre todo en la Compañía de Jesús. A pesar de los grandes logros del siglo anterior, se siguió enseñando solamente aritmética, geometría, álgebra, trigonometría, secciones cónicas y otros temas tradicionales. Según Rivaud[61], en ese tiempo la Nueva España ya tenía un rezago en el desarrollo científico y técnico, el cual era compartido con la metrópoli.

La situación cambió a finales de siglo con la creación del *Real Seminario de Minería* (1792-1821). El texto utilizado habitualmente en las clases era *Elementos de matemáticas*, de Benito Bails, publicado en 1772, donde se expone tanto la geometría analítica como el cálculo diferencial. Fue en 1802 cuando quedó incorporado definitivamente el cálculo infinitesimal en el segundo curso de matemáticas del Seminario de Minería[62]. De hecho, los egresados de este Seminario ayudaron a la difusión del cálculo infinitesimal en México[63].

El Seminario de Minería dio un gran impulso a la investigación científica de varias ramas, constituyendo un caso único en la América colonial. Se estudiaban materias tales como aritmética, álgebra, geometría, trigonometría, dinámica e hidrodinámica, química, mineralogía y metalurgia, física subterránea y laboreo de minas[64]. En este momento es cuando Alexander von Humboldt visitó la Nueva España, llevándose una excelente opinión de las instituciones científicas con que contaba. Según él, las cátedras de matemáticas, química, física y botánica eran las más adelantadas del continente americano, incluidos los Estados Unidos[65].

Una rama de las matemáticas que fue ampliamente estudiada y utilizada en la Nueva España durante el siglo XVIII fue la *estadística*. Entre 1740 y 1821 se realizaron numerosas relaciones estadísticas en el virreinato, consecuencia lógica de las reformas administrativas de los Borbones. El virrey Conde de Revillagigedo puede ser considerado como el auténtico propulsor y sistematizador de la estadística pública[66]. Se realizaron relaciones estadísticas metódicas para conocer la población por lugares, etnias, etc. Así, han llegado hasta nosotros *Relaciones geográficas, Descripciones geográficas generales*, etc. Unas de las más conocidas y difundidas son las *Tablas geográficas políticas del reino de Nueva España*, realizadas en 1804 por Humboldt[67].

Conclusión

En este estudio hemos hecho un recorrido rápido por algunos de los autores más significativos en cuanto al desarrollo de las matemáticas y la astronomía en la época del México colonial. Aunque todavía queda mucho por estudiar, salta a la vista que en la Nueva España sí se desarrollaron las ciencias y las técnicas. En algunos casos, el nivel que se llegó a alcanzar es comparable al nivel de los centros europeos más importantes.

En general, y tras el periodo de conquista del territorio en el siglo XVI, fue en el siglo XVII cuando surgieron algunos de los más eminentes científicos novohispanos. En este sentido, quizá los más destacados son Fray Diego Rodríguez y Carlos de Sigüenza y Góngora. Diego Rodríguez fue el primer ocupante de la cátedra de matemáticas y astrología en la Universidad de México y sus conocimientos matemáticos se pueden calificar como acordes a su época. Sigüenza y Góngora fue su sucesor y se dirigió más hacia el estudio de la astronomía, destacando como uno de los que lucharon por hacer penetrar la modernidad en México, oponiéndose a las ideas tradicionales y supersticiosas que seguían siendo habituales entre la mayor parte de la población de la colonia.

A principios del siglo XVIII, la Nueva España perdió un cierto empuje con respecto a la época anterior, situándose cada vez más rezagada con respecto de Europa. En la segunda parte del siglo, sin embargo, figuras como Bartolache o Alzate volvieron a llevar a México a la modernidad ilustrada, concluyendo el siglo con la creación de la Escuela de Minas, que colocó a la Nueva España como el territorio americano más avanzado a nivel de desarrollo y enseñanza de las ciencias matemáticas y astronómicas.

Queda mucho por investigar, pero espero que esta breve semblanza pueda dejar constancia del desarrollo de las ciencias, y en particular de las matemáticas y la astronomía, durante la época del México colonial.

Notas

1 Trabulse, E. *Historia de la Ciencia en México. Estudios y Textos*, Volumen II. (México: CONACYT & Fondo de Cultura Económica. Siglo XVII, 1984b), 13.
2 Trabulse, E. *Historia de la Ciencia y la Tecnología. Lecturas de "Historia Mexicana" I*, (México: El Colegio de México, 1991), xiii).
3 Menchaca, A. "La física en México. Los temas y las instituciones". *Las ciencias exactas en México*, (México: Fondo de Cultura Económica & CONACULTA, 2000), 107.
4 Rivaud, J. J. "Las matemáticas. Antecedentes". *Las ciencias exactas en México*, (México: Fondo de Cultura Económica & CONACULTA, 2000), 21.
5 Trabulse, E. *El círculo roto*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1984), 168.
6 Trabulse, E. *Historia de la Ciencia en México*. *Estudios y Textos*, Volumen 3. (México: CONACYT & Fondo de Cultura Económica. Siglo XVIII, 1985), 23.
7 Menchaca 108.
8 Trabulse, E. *Ciencia y tecnología en el Nuevo Mundo*, (México: Fondo de C.ultura Económica & El Colegio de México, 1994), 141.
9 Trabulse, E. *Historia de la Ciencia y la Tecnología. Lecturas de "Historia Mexicana" I*, (México: El Colegio de México, 1991), ix.
10 Trabulse, E. *Ciencia y tecnología en el Nuevo Mundo*, (México: Fondo de Cultura Económica & El Colegio de México, 1994), 72.
11 Durante los siglos XVI y XVII, eran muy comunes los Corpus de carácter enciclopédico, que se solían clasificar bajo los rubros de *microcosmos* (que trataban la botánica, la zoología, la antropología, la geología, la meteorología, la física y la química) y *macrocosmos* (sobre la astronomía y el sistema del mundo) Trabulse, E. *El círculo roto*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1984), 11.
12 Rivaud 15.
13 Trabulse, E. *Historia de la Ciencia en México. Estudios y Textos*, Volumen I, (México: CONACYT & Fondo de Cultura Económica. Siglo XVI, 1983), 58.
14 Trabulse, E. *Ciencia y tecnología en el Nuevo Mundo*, (México: Fondo de Cultura Económica & El Colegio de México, 1994), 77.
15 Rivaud 16.
16 Trabulse, E. *Historia de la Ciencia en México. Estudios y Textos*, Volumen I, (México: CONACYT & Fondo de Cultura Económica. Siglo XVI, 1983), 58.
17 Por bula del papa Gregorio XIII del 24 de febrero de 1582, se ordenó añadir al calendario 10 días, saltando del 4 al 15 de octubre de ese año, además de suprimir tres años bisiestos cada 400 años. El Calendario Gregoriano es el que utilizamos en la actualidad.
18 Trabulse, E. *Ciencia y tecnología en el Nuevo Mundo*, (México: Fondo de Cultura Económica & El Colegio de México, 1994), 73.
19 Trabulse 78.
20 En la obra *Historia de la Ciencia y la Tecnología*, editada por el Colegio de México en 1991, hay un estudio monográfico sobre la vida y la obra de Fray Diego Rodríguez (páginas 146-179).

21 Trabulse, E. *Historia de la Ciencia y la Tecnología. Lecturas de "Historia Mexicana" I*, (México: El Colegio de México, 1991), xii.
22 Trabulse, E. *Historia de la Ciencia en México. Estudios y Textos*, Volumen I, (México: CONACYT & Fondo de Cultura Económica. Siglo XVI, 1983), 62.
23 Puede parecer extraño que se uniera la astrología con las matemáticas y la astronomía, pero hay que recordar que era algo corriente en la época. De hecho, algunos de los contertulios de Fray Diego Rodríguez sufrieron juicios por parte de la Inquisición, basados sobre todo en la prohibición de las prácticas adivinatorias, muy relacionadas con la *astrología judicial* (Rivaud 17). Esto era algo común en toda Europa; hay que recordar que incluso Kepler practicó de forma común la astrología.
24 Afortunadamente, se han conservado casi todas las obras manuscritas de Fray Diego Rodríguez, menos dos. Se sabe que una de ellas trataba acerca de los logaritmos (Rivaud 17).
25 Trabulse, E, *Historia de la Ciencia en México. Estudios y Textos*, Volumen I, (México: CONACYT & Fondo de Cultura Económica. Siglo XVI, 1983), 62.
26 Hay que recordar que uno de los problemas científicos fundamentales durante los siglos XVI y XVII fue el llamado *problema de la longitud* y que sólo se llegó a una solución satisfactoria en el siglo XVIII con el desarrollo de los cronómetros de precisión.
27 Rivaud 18.
28 Rivaud 19.
29 Trabulse, E. *Ciencia y tecnología en el Nuevo Mundo*, (México: Fondo de Cultura Económica & El Colegio de México, 1994), 80.
30 Menchaca 108.
31 El almanaque más antiguo publicado en América de los que conocemos fue elaborado por Fray Alejo García e impreso en México en 1579 con el título de *Calendario perpetuo*. Conforme avanzó el tiempo, y sobre todo ya en el siglo XVIII, los almanaques fueron perdiendo el contenido astrológico que tenían y se convirtieron en textos rigurosamente científicos dedicados exclusivamente a las efemérides astronómicas (Trabulse, 95).
32 Trabulse, 83.
33 La controversia del cometa de 1680, especialmente la polémica entre el Padre Kino y Sigüenza y Góngora, es objeto de un libro entero del propio Elías Trabulse, *Ciencia y religión en el siglo XVII*, (México: El Colegio de México, 1974).
34 Trabulse 85.
35 Sigüenza y Góngora 16.
36 Sigüenza y Góngora 3.
37 Véase página 3 del prólogo.
38 Rivaud 20.
39 La controversia entre Kino y Sigüenza no fue la única de esta naturaleza en la Nueva España. A mitad del siglo XVIII, en 1752, se desató una polémica entre dos astrónomos poblanos. José Mariano de Medina publicó un texto titulado *Destierro de temores y sustos, vanamente aprehendidos en el eclipse quasi total futuro del año de 1752*. En él, el autor negaba el influjo maligno de los astros. Casi inmediatamente fue atacado por Francisco Pacheco Mora, en un panfleto en el

que mostraba a los eclipses como fenómenos infaustos y rebatía con argumentos astrológicos el racionalismo ilustrado de Medina (Trabulse 92).

40 Trabulse, E. *El círculo roto*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1984), 10.

41 Trabulse, 82.

42 Uno de los más famosos científicos herméticos del siglo XVII fue Athanasius Kircher, que mantuvo relación epistolar con Sor Juana Inés de la Cruz.

43 Trabulse, E. *Ciencia y tecnología en el Nuevo Mundo*, (México: Fondo de Cultura Económica & El Colegio de México, 1994), 135.

44 Trabulse 137.

45 Trabulse, E. *Historia de la Ciencia en México. Estudios y Textos*, Volumen 3, (México: CONACYT & Fondo de Cultura Económica. Siglo XVIII, 1985), 18.

46 1-2

47 Beuchot, 97.

48 Trabulse 19.

49 De todas formas, Alzate era muy religioso, aunque supo mantener el equilibrio entre la ciencia y la religión. Para él, la Biblia era la única fuente de autoridad. Sin embargo, no fue un fanático, sino que mantuvo siempre la actitud científica y crítica (Trabulse, 19).

50 Moreno 115.

51 Moreno 138.

52 Rivaud 22.

53 Beuchot 91.

54 Trabulse, E. *Ciencia y tecnología en el Nuevo Mundo*, (México: Fondo de Cultura Económica & El Colegio de México, 1994), 138.

55 Trabulse 139.

56 Trabulse 89.

57 Trabulse, E. *Historia de la Ciencia en México. Estudios y Textos*, Volumen 3. (CONACYT & Fondo de Cultura Económica. Siglo XVIII, 1985), 17.

58 Trabulse 20.

59 Curiosamente, en ese mismo año, apareció una nota en un periódico de la Habana donde aparecía la población de los Estados Unidos de América, que era de 5 867 211 habitantes, es decir, casi lo mismo que la Nueva España (Trabulse 153).

60 Trabulse, E, *Ciencia y tecnología en el Nuevo Mundo*, (México: Fondo de Cultura Económica & El Colegio de México, 1994), 140.

61 Rivaud 22.

62 Trabulse 139.

63 Rivaud 23.

64 Trabulse, E. *Historia de la Ciencia en México. Estudios y Textos*, Volumen 3. (CONACYT & Fondo de Cultura Económica. Siglo XVIII, 1985), 23.

65 Trabulse, E. *Ciencia y tecnología en el Nuevo Mundo*, (México: Fondo de Cultura Económica & El Colegio de México, 1994), 134. Una de las expediciones científicas más famosas de la época de la Ilustración es, sin duda, la de *Alexander von Humboldt*. Aunque fue una iniciativa privada, contó con el apoyo de la Corona española. Humboldt partió de España rumbo a Sudamérica en 1799, donde permaneció varios años.

A la Nueva España llegó el 22 de marzo de 1803, por Acapulco, y permaneció en esta colonia hasta el 7 de marzo de 1804, cuando partió desde Veracruz. Durante algún tiempo colaboró con el Seminario de Minería, dando conferencias y realizando informes. Ayudó a clasificar la colección de minerales y realizó muchos mapas. Su influencia en México y en buena parte de Latinoamérica fue enorme y se extendió durante todo el siglo XIX (Trabulse, 1985, 25).

66 Trabulse, E. *Historia de la Ciencia en México. Estudios y Textos*, Volumen 3. (CONACYT & Fondo de Cultura Económica. Siglo XVIII, 1985), 149.

67 Trabulse 151.

Fuentes citadas

Bartolache, José Ignacio. *Lecciones matematicas, que en la Real Universidad de México dictaba D. Joseph Ignacio Bartolache, Primer Quaderno, dedicado al Ecelentisimo Señor Don Carlos Francisco de Croix*. México: Imprenta de la Biblioteca Mexicana, 1769. Ejemplar de la Biblioteca Cervantina (Monterrey)

Beuchot, M. *Filosofía y ciencia en el México dieciochesco*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

Kino, Eusebio Francisco. *Exposición Astronomica de el Cometa, que el Año de 1680, por los meses de Noviembre, y Diciembre, y este año de 1681, por los meses de Enero y Febrero, se ha visto en todo el mundo, y le ha observado en la Ciudad de Cadiz, el P. Eusebio Francisco Kino De la Compañía de Jesus*. México: Francisco Rodríguez Lupercio, 1681. Ejemplar de la Biblioteca Cervantina (Monterrey)

Menchaca, A. "La física en México. Los temas y las instituciones". *Las ciencias exactas en México*. Colección "Biblioteca Mexicana", serie Ciencia. México: Fondo de Cultura Económica & CONACULTA, 2000. pp. 97-118

Moreno, R. "La concepción de la ciencia en Alzate". *Historia de la Ciencia y la Tecnología. Lecturas de "Historia Mexicana" I*. México: El Colegio de México, 1996, pp. 113-145.

Rivaud, J.J. "Las matemáticas. Antecedentes". *Las ciencias exactas en México*. Arturo Menchaca, coordinador. Colección "Biblioteca Mexicana", serie Ciencia. México: Fondo de Cultura Económica & CONACULTA, 2000. pp.15-80.

Sigüenza y Góngora, Carlos. *Libra Astronomica y Philosophica en que D. Carlos de Sigüenza y Góngora Cosmographo y Mathematico Regio en la Academia Mexicana, examina no solo lo que a su manifiesto philosophico contra los cometas opuso el R.P. Eusebio Francisco Kino de la Compañia de Jesus, sino lo que el mismo R.P. opinò, y pretendió haver demostrado en su Exposición Astronomica del Cometa del año de 1690*. México: Herederos de la Viuda de Bernardo Calderón, 1690. Ejemplar de la Biblioteca Cervantina (Monterrey)

Trabulse, E. *Ciencia y religión en el siglo XVII*. México: El Colegio de México, 1974

Trabulse, E. *Historia de la Ciencia en México. Estudios y Textos*. Volumen I. México: CONACYT & Fondo de Cultura Económica. Siglo XVI, 1983.

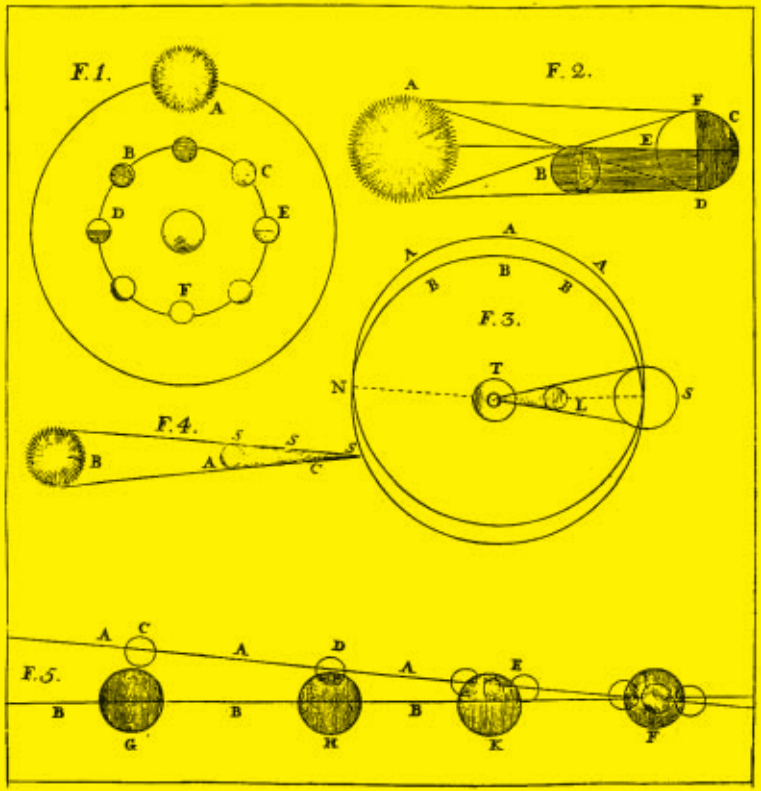
Trabulse, E. *El círculo roto*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.

Trabulse, E. *Historia de la Ciencia en México. Estudios y Textos*. Volumen II. México: CONACYT & Fondo de Cultura Económica. Siglo XVII, 1984b.

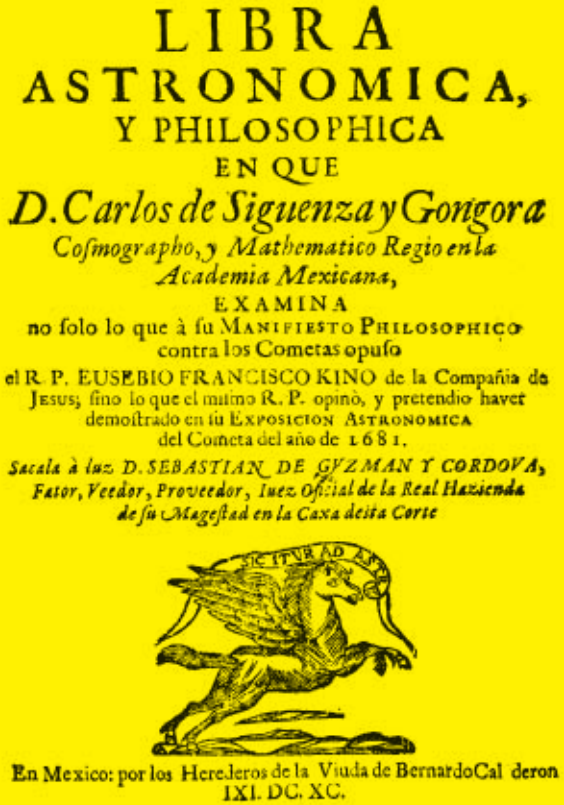
Trabulse, E. *Historia de la Ciencia en México. Estudios y Textos*. Volumen 3. CONACYT & Fondo de Cultura Económica. Siglo XVIII, 1985.

Trabulse, E. *Historia de la Ciencia y la Tecnología. Lecturas de "Historia Mexicana" I*. México: El Colegio de México, 1991.

Trabulse, E. *Ciencia y tecnología en el Nuevo Mundo*. México: Fondo de Cultura Económica & El Colegio de México, 1994.



Grabado explicativo del ciclo lunar y de los eclipses.
Abad M. Pluche, *Espectáculo de la naturaleza o conversaciones acerca de las particularidades de la historia natural,* Madrid, Joachin Ibarra, 1757 (Colección particular)



LIBRA
ASTRONOMICA,
Y PHILOSOPHICA
EN QUE
D. Carlos de Siguenza y Gongora
Cosmographo, y Mathematico Regio en la
Academia Mexicana,
EXAMINA
no solo lo que à su MANIFIESTO PHILOSOPHICO
contra los Cometas opuso
el R. P. EUSEBIO FRANCISCO KINO de la Compañia de
JESUS; sino lo que el mismo R. P. opinò, y pretendio haver
demostrado en su EXPOSICION ASTRONOMICA
del Cometa del año de 1681.
Sacala à luz D. SEBASTIAN DE GVZMAN Y CORDOVA,
Fator, Veedor, Proveedor, Iuez Oficial de la Real Hazienda
de su Magestad en la Caxa desta Corte

En Mexico: por los Herederos de la Viuda de Bernardo Cal deron
IXI. DC. XC.

La *Libra astronomica y filosofica* es considerada una de las obras científicas más importantes de la Nueva España.
Carlos Sigüenza y Góngora, *Libra Astronomica y Philosophica,* México, Herederos de la Viuda de Bernardo Calderón, México, 1690

Grabado de una esfera armilar, con la cual se explicaban los movimientos celestes.
Diego García de Palacio, *Instrucción náutica para el buen uso y regimiento de las naos*, México, Pedro de Ocharte, 1587.

"Que por un dedo se conoce a un Gigante, y por una uña, un León". Fragmentos de Vidas en la Nueva España.

Edith Mendoza Bolio

Grabado en cobre del obispo Vasco de Quiroga.

Juan Joseph Moreno, *Fragmentos de la vida y virtudes de ... D.* Vasco de Quiroga, México, 1766

"Que por un dedo se conoce a un Gigante, y por una uña, un León". Fragmentos de Vidas en la Nueva España.

Edith Mendoza Bolio
Centro de Investigaciones Humanísticas

A través de los siglos, la intención de romper con el silencio y exaltar las virtudes susceptibles de ser repetidas han sido razones suficientes para la escritura de *Vidas*[3]. En España, durante la Edad Media, el interés por narrar la vida de una persona se derivaba del carácter ejemplar de ésta. Sus virtudes y acciones reproducían "la Vida por excelencia, que es la vida de Cristo[4]. […] El plano que invade el relato hagiográfico es el del acontecimiento y su protagonista, el santo [a] […] es a quien le suceden los acontecimientos"[5]. Las *Vidas* de santos en la España de la Edad Media "fueron lectura primordial, la lectura por antonomasia"[6], que llenaban el tiempo de leer o de escuchar lecturas, especialmente de los monjes, en los oficios religiosos, en el refectorio de los monasterios, en los caminos de las peregrinaciones[7]. Estas *Vidas* se difundían como parte de la formación religiosa pues era "el clero [el que] compartía estos relatos con los fieles, mediante la predicación y puede que también en las romerías"[8]. Su valor ejemplar hizo que estas narraciones se integraran a la vida cotidiana de las personas hasta hacerlas propias.

> La vida de los santos aporta a la comunidad un elemento festivo, se sitúa del lado del descanso y del solaz, corresponde a un "tiempo libre", lugar puesto aparte, apertura "espiritual" y contemplativa […] La hagiografía oscila entre lo creíble y lo increíble, propone lo que es agradable para pensar o hacer. Bajo estos dos aspectos, crea, fuera del tiempo y de la regla, un espacio de "vacación" y de posibilidades nuevas[9].

Se pretendía, con la lectura de *Vidas*, presentar vidas modélicas, dignas de imitar. Cabe hacer notar

que la hagiografía ocupó "la primera posición entre la narración escrita"[10] y era, además, "un componente esencial de la literatura espiritual"[11]. La divulgación de estas *Vidas* facilitaba la catequización y buscaba brindar a la sociedad ejemplos de comportamiento y apego a la religión cristiana.

En la España del siglo XV, la hagiografía amplió sus posibilidades de difusión con el surgimiento de la imprenta y el público se extendió de manera considerable. Los textos hagiográficos eran recibidos como verdad, además de por la fe religiosa, "porque todo lo escrito era digno de crédito, mientras que lo contado de boca en boca no lo era tanto"[12]. La palabra escrita adquirió mayor peso en la conciencia de la nueva sociedad lectora europea y el carácter impreso de este tipo de obras, reforzó su valor como "texto ejemplar" e incrementó la credibilidad entre los lectores.

La literatura hagiográfica a partir del siglo XVI en la Nueva España.

La evangelización de los naturales de la Nueva España propició diversas formas de catequización. Los misioneros promovieron el teatro popular religioso que pretendía que "los indios conocieran y vivieran la religión católica"[13], incluso con algunas obras escritas en lenguas indígenas[14]. Era común, también, utilizar lienzos pintados que mostraban diferentes pasajes de la Biblia. Otro de los medios de catequización era la lectura de *Vidas*. Las *Vidas* se contaban entre los libros permitidos por la Inquisición; su lectura ya no se limitaba a los monasterios, sino que su circulación se amplió a las bibliotecas particulares e instituciones. Las *Vidas* "se difundían oralmente haciéndose presentes en el imaginario de todas las etnias que formaban la variada población de la Nueva España"[15]. A decir de Muriel[16] "las *Vidas* de los santos y las santas, individuales o en colecciones, como el *Flores sanctorum* [o santorales] eran leídos en familia", con su lectura se pretendía lograr la reflexión personal, la formación de convicciones y "traducir a forma de vida lo reflexionado tras la lectura"[17].

Entre la población novohispana existía devoción por los santos peninsulares; sin embargo nuevos personajes modélicos empezaron a formar parte de la conciencia colectiva en la Nueva España. La ejemplaridad de algunos de sus habitantes, sin importar su etnia, generó la necesidad de perpetuar sus *Vidas* a través de la escritura. Muchos de ellos no llegaron a ser canonizados, sin embargo, su admiración y veneración aún subsiste.

En el estudio realizado por Josefina Muriel[18] comenta que este tipo de obras formaban parte de las principales bibliotecas novohispanas, aspecto que confirma su circulación impresa en el virreinato:

> Existían numerosas biografías de diversos santos y mártires, en particular las que se refieren a los que vivieron en los primeros años de la Iglesia y a quienes

> iban sucediendo en el santoral hasta llegar a los canonizados en el periodo virreinal como lo fueron por ejemplo San Juan de Dios, Santa Teresa, Santa Rosa de Lima, San Francisco Xavier, San Ignacio de Loyola, etc. Entre estos libros ejemplares hay muchos referentes a hombres y mujeres que no llegaron a los altares, pero cuyas vidas eran tan loables que gozaron del título de Venerables[19].

De manera que esos "Venerables" eran a quienes los novohispanos rendían culto. Visitaban sus tumbas, adoraban sus reliquias y conservaban sus imágenes como consta en numerosos tratados hagiográficos cuya lectura fomentaba el fenómeno de "devociones religiosas espontáneas"[20] y eran el medio por el que se preservaba la memoria de estos "santones".

Entre los tratados acerca de estos personajes "venerables" podemos mencionar el del madrileño eremita Gregorio López[21]; o el agustino criollo, martirizado en Japón, Bartolomé Gutiérrez[22]. Destacan también, otros dedicados a monjas y misioneros de diversas órdenes religiosas, Sor María Magdalena de Lorravaquio y Muñoz[23], la monja concepcionista María de Jesús Tomellín[24], las místicas María de San José[25] y Francisca de Carrasco Ramírez[26], el misionero franciscano Antonio Margil de Jesús[27], las monjas carmelitas Micaela Josefa de la Purificación[28] e Isabel de la Encarnación[29], la monja franciscana Sebastiana de Maya[30], la controversial Catarina de San Juan[31] y Obispos como el de Puebla Juan de Palafox y el de Michoacán Vasco de Quiroga[33], en el que nos concentraremos en este estudio.

A partir del siglo XVI se pretendía, a través de los estudios hagiográficos, presentar un discurso con un mayor rigor histórico; tal "parece como si de la historia se desprendiera la función didáctica y epifánica"[34]. Lo que generó, según Michel de Certeau, dos tipos de estudios: las "Biografías" eruditas y las *Vidas* edificantes; las primeras críticas, menos numerosas, tratan de santos más antiguos; las segundas, se difunden mucho y se consagran a contemporáneos muertos en "olor a santidad"[35]. Lo que muestra, de alguna manera, la polaridad de los hombres doctos y las creencias populares.

El Humanismo renancentista y la Reforma, a decir de Antonio Rubial, influenciaron notablemente la literatura hagiográfica generada por la creciente exaltación del individualismo, y la preeminencia "del hombre de acción frente al hombre contemplativo, del hombre virtuoso frente al hombre milagroso"[36]. Además del uso de las descripciones psicológicas y el ejercicio del criticismo que demandaba acudir a fuentes históricas fidedignas. Al respecto menciona:

> La iglesia postridentina [...] imponía una serie de reglas que ceñían la hagiografía a un mayor control por parte del papado. Quizás el pontífice que mayores reformas hizo a este respecto fue Urbano VIII, al

> exigir que todos los tratados hagiográficos incluyeran una protesta de no dar autoridad alguna a hechos sobrenaturales y de sólo hacerse eco de opiniones humanas[37].

Entre las hagiografías de "corte moderno"[38], podemos mencionar la *Vida del Ilustrísimo Don Juan de Palafox y Mendoza*, obispo de Puebla, escrita por González Rosende, "más cercana a la historia de corte moderno que a la literatura novelesca"[39]. Característica que es posible identificar también en la obra de Juan Joseph Moreno, *Fragmentos de la vida, y virtudes del V. Illmo. y Rmo. Sr. Dr. D. Vasco de Quiroga, Primer Obispo de la Santa Iglesia Catedral de Michoacan, y fundador del Real y Primitivo Colegio de S. Nicolás Obispo de Valladolid*[40] publicada en 1766 y sobre la que nos centraremos a continuación.

Fragmentos de Vida

El Lic. Juan Joseph Moreno[41], Rector del Colegio Primitivo de San Nicolás de 1761 a 1767, inicia su estudio con un epígrafe bíblico del Evangelio de San Juan, "*Colligite, quae superaverunt fragmenta, ne pereant*" esto es "Recoged los fragmentos sobrantes, para que nada se pierda", lo que da una idea de su actitud investigadora en la búsqueda de la información relevante para su estudio, recopiló trozos sobrantes de memoria que en la letra impresa se perpetuaron. Moreno presentó su obra como *Fragmentos de la vida*, pues era consciente de la imposibilidad de abarcar la vida toda, por tal motivo incluye sólo algunas de sus partes.

> Fragmentos, que significa cosa imperfecta, y aun la parte menor de un todo que ha sido destrozado y ha padecido algún incidente adverso. Así han padecido las acciones de mi héroe por las injurias del tiempo[42].

Moreno reprueba que no hayan sido escritas las fatigas y virtudes de Don Vasco de Quiroga. En 1765, cuando se habían conmemorado doscientos años de su fallecimiento, Moreno decidió recrear los principales acontecimientos de su vida, y se avocó a dar a conocer la santidad en el ejercicio de las virtudes de su Héroe, más que centrarse en eventos sobrenaturales. Con estas palabras justifica la realización de su estudio:

> Son pues las causas que me han movido a este corto trabajo, demostrar la gratitud, así de este Colegio, como de toda la Iglesia Michoacanense, a su infatigable Fundador: [...] inspirar hacia este Héroe los sentimientos de gratitud y veneración que corresponden a sus beneficios y santidad; y finalmente dar a conocer ésta: porque a la verdad no se tiene de ella sino una idea demasiado baja[43].

Ajustándose a las disposiciones señaladas por la Iglesia, incluyó las licencias y aprobaciones de las instituciones

seculares y religiosas, pudiéndose leer la autorización tanto de la Compañía de Jesús como del Santo Oficio de la Inquisición, que desde 1600 "tenía un firme arraigo en tierras americanas"[44]. Juan Joseph Moreno, siguiendo los lineamientos señalados por el papa Urbano VIII, redactó la *Protesta del Autor*, que a la letra dice:

> Arreglándome en todo a los Decretos venerables del Señor Urbano VIII, no quiero, ni pretendo, que a las cosas que en esta historia se refieren, se de más fe, que a la que se debe a cualquiera autoridad humana, aunque exacta, falible por su naturaleza. Ni en los milagros, visiones y cosas de este género, ha sido mi ánimo prevenir el Juicio Supremo de nuestra Madre la Santa Católica y Romana Iglesia. Finalmente en los apelativos de Venerable, Santo, etc. que en esta obra he usado, no ha sido otro mi fin, que conformarme a las locuciones de los que han escrito las virtudes de sujetos, que no han sido todavía canonizados por la Iglesia, Columna y apoyo de la verdad de nuestra creencia[45].

Moreno, como intelectual de la época, conocía la postura del Santo Oficio de la Inquisición que examinaba rigurosamente los textos y restringía "materiales de lectura y de circulación de ideas"[46]. A sabiendas que la Iglesia tendría la última palabra, robustece intelectualmente su estudio con la consulta de documentos manuscritos, testimonios y la revisión bibliográfica de diversos autores entre los que menciona a:

> D. Juan Díez de la Calle que escribió su Memorial de Noticias Sacras e Imperiales en 1646, el M.R.P. Fr. Agustín Betancourt que escribió su Teatro Mexicano en 1697, y 98. Don Ignacio de Salazar y Olarte que continuó la Historia de D. Antonio Solís en 1742, el caballero Lorenzo Boturini Benaduci en su Idea General de la Historia de las Indias, publicada en 1746 y finalmente el Sr. Dr. D. Juan Joseph de Eguiara en el primer tomo de su Biblioteca que sacó a luz en 1755, fuera de otros que me han suministrado tal cual noticia suelta. Entre los manuscritos, aunque he conseguido muchos [...] me han hecho principalmente la costa el Testamento del Venerable Señor que se conserva en este Colegio, autorizado en toda forma, y los Autos de su residencia, que aunque diminutos se conservan en el Archivo de esta Santa Iglesia[47].

Esta Vida muestra en su discurso una actitud historicista, a diferencia de "la hagiografía medieval [...] que contenía desde la reproducción de relatos bíblicos hasta las más fantásticas invenciones"[48]. Aunque Moreno incluye testimonios y creencias de los vecinos de la región acerca de los milagros realizados por De Quiroga, o de sucesos inexplicables que se relacionan con la devoción a la memoria del Obispo, este estudio permite observar el trabajo metódico, —que a decir de Michel De Certeau— considera "la introducción de la crítica en la hagiogafía: la búsqueda sistemática de manuscritos, la clasificación

de fuentes, la conversión del texto en documento"[49]. Moreno incluye también cédulas reales y documentos notariales. Es frecuente encontrar de la pluma de Moreno, frases tales como "Esta dificultad me trajo perplejo por mucho tiempo, principalmente cuando leía […] hasta que conseguí ver originales sus títulos y recados que aclararan esta materia"[50].

Fragmentos de la vida está dividida en tres apartados principales. El libro primero titulado: "De la vida del venerable e ilustrísimo Sr. D. Vasco de Quiroga. Primer Obispo de Michoacán y fundador del Real Colegio de San Nicolás Obispo de Valladolid". El libro segundo, "De las virtudes del Señor D. Vasco de Quiroga"; seguidos por la edición crítica de uno de los documentos más reveladores del hacer de De Quiroga: "Las Reglas y Ordenanzas para el gobierno de los hospitales de Santa Fe de México y Michoacán dispuestas por su fundador el Reverendísimo y Venerable Sr. D. Vasco de Quiroga, Primer Obispo de Michoacán", transcritas del borrador escrito por Don Vasco.

El Libro primero: "De la vida del venerable e ilustrísimo Sr. D. Vasco de Quiroga. Primer Obispo de Michoacán y fundador del Real Colegio de San Nicolás Obispo de Valladolid".

El Libro primero de *Fragmentos de la vida* está integrado por veintiún capítulos —foliados 1-150— que de manera cronológica abarcan los principales datos biográficos de Don Vasco de Quiroga, su nombramiento como Oidor de la Segunda Audiencia, el motivo de su viaje a Nueva España, la fundación de los Hospitales de Santa Fe de México y Michoacán, su nombramiento como Obispo de Michoacán, sus viajes, logros y regulaciones hasta llegar a su muerte y las noticias de sus reliquias.

Al momento de escribir *Fragmentos de la vida*, Moreno desconocía muchos datos que hacían referencia a la vida de Don Vasco de Quiroga en España; el hagiógrafo salva este vacío de información, y lo resuelve de la siguiente manera:

> Nació Don Vasco de Quiroga en la Villa de Madrigal […] No se nos ha conservado memoria del día fijo, ni aún del mes en que nació, y sólo se sabe que vio la luz del mundo, en el año de 1470. Se ignoran también los nombres y cualidades de sus padres, aunque deben haber sido nobles, honrados y sobre todo muy cristianos que es el carácter de la verdadera nobleza, tenemos testimonio irrefragable, ya en el género de educación honrosa que dieron a su hijo; ya en los generosos sentimientos de piedad y gratitud, que él conservó para con sus padres, dando a entender que les debía otro más noble ser, que el de la naturaleza[51].

Moreno ensalza la personalidad de Don Vasco por dos vías, la del hombre de acción y la del hombre

de oración que impregnó todos sus quehaceres con virtudes cristianas. El autor destaca la Fundación de los Pueblo-Hospitales, como organizaciones sociales ejemplares, que a manera de cofradías acogían a los naturales para organizarlos en pueblos, brindándoles servicios de salud y educación cristiana. Las características del gobierno de estas fundaciones pueden ser analizadas al leer las Ordenanzas para su gobierno, incluidas por Moreno al final de la Vida, y de las que por razones de espacio en este estudio no nos detendremos a revisar.

El autor menciona que es en el año de 1537 cuando "la prudencia, blandura, integridad y amor a los indios, que el Señor De Quiroga manifestó en la visita de Michoacán, resultó que su Majestad le presentara para Obispo de esta Provincia"[52] en donde fundó el Colegio de San Nicolás Obispo y el Hospital de Santa Martha y de la Asunción. Moreno se detiene especialmente en la fundación del primero y presenta una recapitulación de la tradición histórica del Colegio.

Aunque Moreno, por lo general, observa un escrupuloso rigor historicista, incluye también algunas narraciones fantásticas relacionadas con la veneración del pueblo michoacano a Don Vasco de Quiroga, como la siguiente:

> Queriendo un párroco ejemplar que hubo por este tiempo en Pátzcuaro, que se desbastase la Imagen [Nuestra Señora de la Salud] a causa de que con el ropaje, formado de la misma pasta, no podía admitir otros vestidos, lo resistieron sobremanera los Indios, y entre los Españoles con particularidad un Eclesiástico llamado el Licenciado Pedraza: fundándose en la veneración que se debía a las obras del Señor Quiroga, teniendo por sacrilegio poner las manos en ellas, para añadirles o quitarles. Efectivamente la Señora también hizo sus demostraciones, pues habiendo llegado la primera vez a querer ejecutar esta operación, se llenaron los circunstantes de un pavor sagrado que los retrajo, y más cuando advirtieron el rostro de la Imagen sudando y afligido[53].

La fundación del Hospital de Santa Martha, modelo que se repetiría en diversas poblaciones de la Provincia, tiene también una justificación milagrosa.

> Lo que movió a nuestro Venerable Obispo a fundación tan útil fue que hubo en aquel tiempo un indio tenido en el vulgo por hechicero, que hizo grandes estragos en los de su Nación. Arrebatado de un entusiasmo diabólico ponía con fiereza increíble los ojos en un pobre Indio y le decía en su lengua: *ni vari anda muérete,* con esto se dejaban aquellos miserables poseer de un terror, pánico y profunda melancolía, que les quitaba la vida. Constó ser esta la causa fatal, pues el Señor Obispo conociendo judicialmente del caso, halló no haber causa alguna física de que aquel hombre se valiese para quitarles la vida. Y vemos regularmente

> ser en estos Indios poderosísima la imaginación. […] Y así para que se socorriese a la miseria de los muchos enfermos y se les asistiese, tanto en lo temporal como en lo espiritual, desvaneciéndoles sus perniciosas preocupaciones y errores[54].

A través de la narración se muestra la lucha entre el bien y el mal, la dominación de las fuerzas diabólicas, lo que da al personaje rasgos de santidad que Moreno considera conveniente mencionarlos en su estudio hagiográfico. Los milagros —a decir de Baños Vallejo— son "*exempla*, ilustración y demostración de que el protagonista ha tenido éxito en la búsqueda de la santidad"[55]; en este caso la narración es prudente y se concreta a relatar acontecimientos milagrosos que persisten en la memoria de los vecinos de la región.

Hacia 1565, De Quiroga redactó su "memoria o declaración de última voluntad". Moreno presenta una síntesis de este documento, y cierra su primer libro con la narración de las reacciones de los habitantes de la provincia ante la muerte de De Quiroga, muestra fehaciente del interés de promover la santidad de su hagiografiado.

El libro segundo: "De las virtudes del Señor D. Vasco de Quiroga"

El Libro segundo "De las virtudes del Señor D. Vasco de Quiroga" consta de diez capítulos —folios 151-196— en los que se destacan las cualidades humanas de Don Vasco y algunas de las acciones que denotan su fe, su caridad, el amor particular a los indios, su religión y piedad.

Gran parte del trabajo de Moreno está basado en el análisis de las ordenanzas para el gobierno de los pueblo-hospitales y en el Testamento de Don Vasco. De ahí que se observe un marcado énfasis en las acciones. La muestra de amor más singular del "hacer" de Don Vasco, es la relativa a sus fundaciones de Santa Fe de México y Michoacán. Las virtudes se desprenden de la "manera de hacer" de Don Vasco. Del testamento Moreno comenta que "es el rasgo más magnífico, y aún la idea más cabal, que se puede dar de su caridad, su celo, su magnificencia, y todas las virtudes en un grado muy eminente"[56].

Son varias las virtudes destacadas, especialmente aquella que muestra el amor "tierno y particular" que Don Vasco profesaba a los naturales de estas tierras:

> los comenzó a amar desde que los vio y esto fue en las circunstancias de que todo el común de nuestra Nación los miraba con tal desprecio que todas sus ideas eran hacerlos esclavos, herrarlos inhumanamente y servirse de ellos para aquellos ministerios en que se emplean los brutos. […] Pero como en ellos no amaba sino a Jesucristo, era este un amor que le vendaba los ojos para no ver en los Indios, o aquellos motivos

> de desprecio que otros veían, u otras imperfecciones que en la realidad pudieran resfriarle o impedirle su caridad[57].

Así mismo, también se presenta el grado en que Don Vasco ejerció las virtudes cardinales: prudencia, fortaleza, justicia, templanza. Moreno relata situaciones y maneras de proceder de De Quiroga que destacan su humildad y pobreza, además de su tiempo de oración:

> Tiene el primer lugar entre éstas la Prudencia, por ser como una virtud general, y que las trasciende a todas: ella fue en las acciones del Señor Don Vasco la que al modo de la sal todo lo sazonó y dirigió, de modo que aún teniendo que disponer cosas muy difíciles y nuevas, se hizo todo sin estrépito ni alteración. Esto traía su origen de una sabiduría profunda en el aconsejar y de una piadosa inventiva para los medios que tenían su asiento en aquella cabeza. Estas fueron las que arbitraron en el Reino los medios para pacificarlo, tranquilizar a los indios y aumentar en ellos el Cristianismo. Las mismas se consiguieron el medio de doblegar a cuanto se quiso a los Indios Michoacanenses que se habían insolentado y perdido todo respeto[58].

Otro apartado importante hace referencia a las creencias colectivas que ratifican la santidad de Don Vasco; tanto de los vecinos de la región como de autores reconocidos que "han dejado a la posteridad perpetuado en las prensas"[59] las "gracias que nuestro Señor le comunicó" y que "aunque estas no son virtudes, son señales poco equívocas de la santidad. Son aquellos caracteres con que Dios suele marcar a sus Santos, y hacerlos recomendables entre los hombres"[60].

> Pero singularmente en lo que no ha tenido que dudar jamás la piadosa persuasión de los expresados vecinos es en otro prodigio que se ha experimentado constantemente con una campana que allí se conserva, la cual fue consagrada por nuestro Obispo. Se ve y es público a cuantos allí habitaban que tiene ésta tan singular eficacia para disipar las tempestades, que al punto que la tocan, si las nubes que amenazan el daño van subiendo, se retiran con una presteza increíble; y si ya están sobre el hemisferio, se deshacen en abundantes y suaves lluvias, o cuando más en inocentes rayos. [...] Todo esto se atribuye, no sólo por el vulgo ignorante sino por las gentes más ilustradas, a la consagración de aquella campana y a los méritos e intercesión de quien la consagró[61].

Moreno, con el propósito de hacer más sólidos sus argumentos de enaltecimiento a De Quiroga, sin basarse sólo en relatos milagrosos, incluye una relación de intelectuales reconocidos que, a su parecer, ratifican las acciones virtuosas y la santidad de Don Vasco. Entre los que menciona se encuentra Francisco López de Gomara (1535), Bernal

Díaz (1630), Juan de Torquemada (1614), Juan de Grijalva (1624), Alonso de la Rea (1643), Diego Basalenque (1673), Francisco de Florencia (1693), Pedro Sarmiento (1742).

Finalmente, Moreno considera "las acciones y demostraciones que nos significan la opinión de santidad que han tenido de él toda clase de personas"[62] y menciona la conservación, a manera de reliquias, de las cenizas del cadáver de Don Vasco, así como algunas cosas "santificadas con su contacto"[63]: un báculo de madera y uno de sus zapatos y otros objetos que son considerados preciosos: trece monedas que servían de arras en matrimonios indígenas, dos anillos y una cajita de madera adornada con cuentas de vidrio.

Como otra muestra de la veneración por los legados quiroguianos destaca la devoción y cuidado de los habitantes de la región a la imagen de la Virgen de la Salud y a la campana del templo de Pátzcuaro. Además de las muestras de respeto y amor en la celebración de las fiestas a los santos patronos de los pueblos y de las fundaciones y la proliferación de retratos de Don Vasco en lugares públicos o privados.

En el transcurso de la lectura de *Fragmentos de la Vida* el momento en que el héroe se convierte en "santo" se diluye, quedan los acontecimientos y emerge la figura ejemplar, virtuosa, milagrosa, santa. Fusión de "alabanza y ejemplaridad"[64], cumpliéndose así la finalidad de la hagiografía.

A manera de conclusión

La lectura de *Vidas* ocupó un lugar privilegiado en la literatura medieval en España, por lo que esta tradición llegó a Nueva España como parte del proceso de evangelización, la lectura de las *Vidas* de personajes modélicos surgidos en estas tierras ocupó la imaginería de sus pobladores, fortaleció las creencias religiosas y estableció una nueva relación con lo sagrado. Contar con *Vidas* propias, cercanas, denotaba su identidad regional, y al mismo tiempo les brindaba una posición en ámbitos de la sociedad más amplios, las *Vidas* de Venerables iniciaban el camino largo y difícil hacia la beatificación[65].

El ejemplo que hemos utilizado, *Fragmentos de la vida*, es un modelo hagiográfico tardío, donde el hagiógrafo, apegándose con singular atención a las exigencias clericales del momento, muestra en su narración los resultados de la investigación. Dicho estilo modificó la tradición del discurso barroco y lo acercó hacia un discurso histórico.

Al incluir sólo algunos renglones de *Fragmentos de la vida*, hemos confiado en la máxima "Que por un dedo se conoce a un gigante y por una uña, un león"[66]. Que baste con leer una *Vida* para entender el gusto de los novohispanos por su lectura en una sociedad tan necesitada de vidas modélicas.

Notas

1 Cirlot, Victoria y Garí, Blanca. *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias de la Edad Media*, (Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1999) 12.

2 Moreno, Juan Joseph. *Fragmentos de la vida, y virtudes del V. Illmo. y Rmo. Sr. Dr. D. Vasco de Quiroga, Primer Obispo de la Santa Iglesia Catedral de Michoacán, y fundador del Real y Primitivo Colegio de S. Nicolás Obispo de Valladolid* (México: Imprenta del Real y más Antiguo Colegio de San Ildefonso, 1766) XIX.

3 Para una revisión histórica del género hagiográfico véase "Una variante: la edificación hagiográfica" en Michel De Certeau. *La escritura de la historia*, 257-269.

4 Al respecto Antonio Rubial en "Espejo de virtudes, sabrosa narración, emulación patriótica. La literatura hagiográfica sobre los venerables no canonizados de la Nueva España", 96 señala que en Europa: "al ser Cristo el modelo tipológico, (y desde el siglo XI la imitación del Hombre-Dios fue el eje de la espiritualidad)".

5 Cirlot y Garí 32.

6 Baños Vallejo, Fernando. *Las vidas de santos en la literatura medieval española*. (Madrid: Ediciones Laberinto, 2003) 9.

7 Véase Fernando Baños. *Las vidas de santos en la literatura medieval española*, 60 (Camino de San Millán) y 68 (Camino de Santiago).

8 Baños 9.

9 De Certeau, 261.

10 Baños 9.

11 Baños 29.

12 Baños 47.

13 Parodi, Claudia, "Teatro de monjas", en *De palabras, imágenes y símbolos. Homenaje a José Pascual Buxó*, Eds. E. Ballón y D. Rodríguez. (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2002) 234.

14 Véase Sergio López. "La pastorela de Lagos" en *De palabras, imágenes y símbolos. Homenaje a José Pascual Buxó*.291-297; también el ensayo de Héctor Azar, "El teatro medievista en la conquista espiritual de América" en *La literatura novohispana. Revisión crítica y propuestas metodológicas*, (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1994) 31-42.

15 Rubial García, Antonio. "Espejo de virtudes, sabrosa narración, emulación patriótica. La literatura hagiográfica sobre los venerables no canonizados de la Nueva España", *La literatura novohispana. Revisión crítica y propuestas metodológicas*, 109.

16 Muriel, Josefina. *Cultura femenina novohispana* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1994b).

17 Muriel, Josefina (1994b) 162.

18 "Lo que leían las mujeres de la Nueva España" en *La literatura novohispana. Revisión crítica y propuestas metodológicas*.

19 Muriel, Josefina (1994a) 167.

20 Myers, Kathleen. "¿Testimonio para la canonización prueba de blasfemia?", *De palabras, imágenes y símbolos. Homenaje a José Pascual Buxó*, 368.

21 Véase Antonio Rubial. "Espejo de virtudes, sabrosa narración, emulación patriótica. La literatura hagiográfica sobre los venerables no canonizados de la Nueva España", 101-103, que hace referencia a la obra *Vida que el siervo de Dios Gregorio López hizo en algunos lugares de la Nueva España*, escrita por Francisco Losa (1613), publicada en México. De

esta obra se encuentran seis ejemplares, depositados en la Biblioteca Cervantina del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, campus Monterrey, uno editado en México en 1613; dos ejemplares impresos en Madrid en 1642 y 1727; dos que datan de 1674, en francés, editados en París por Pierre Le Petit; el sexto de 1740, en italiano editado en Roma por Komarek al Corso.

22 Véase Antonio Rubial. "Espejo de virtudes, sabrosa narración, emulación patriótica. La literatura hagiográfica sobre los venerables no canonizados de la Nueva España", 99-101, en que incluye comentarios del estudio hagiográfico de la autoría de Martín Claver (1638), acerca de este agustino criollo. *El admirable y excelente martirio en el reyno de Japón de los benditos padres fray Bartolomé Guetiérrez, fray Francisco de Gracia y Fray Thomás de San Agustín*, publicada en Manila.

23 Véase Josefina Muriel (1994b) en Mística y Teología, *Libro en que se contiene la vida de la madre María Magdalena, monja profesa del convento del Señor San Jerónimo de la ciudad de México, hija de Domingo de Lorravaquio y de Ysabel Muñoz su legítima mujer*. 319-329.

24 Véase Josefina Muriel (1994b) en Mística y Teología, 331-356. Revisa las diferentes hagiografías de Sor María de Jesús Tomelín publicadas; y en Antonio Rubial. "Espejo de virtudes, sabrosa narración, emulación patriótica. La literatura hagiográfica sobre los venerables no canonizados de la Nueva España", 103-104. Comenta específicamente la *Vida y virtudes heroycas de la madre María de Jesús*, publicada por Francisco Pardo en 1676. Se encuentra un ejemplar depositado en la Biblioteca Cervantina del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, campus Monterrey.

25 Véase Josefina Muriel (1994b) en Mística y Teología, *Vida de la venerable virgen María de San José*, 375-398. Compendio elaborado por el P. Sebastián de Santander y Torres. Se encuentra un ejemplar depositado en la Biblioteca Cervantina del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, campus Monterrey.

26 Véase Josefina Muriel (1994b) en Mística y Teología, *Compendio breve de la vida y virtudes de la V. Francisca de Carrasco del Tercer Orden de Santo Domingo, Escrita por el Rev. P. Domingo de Quiroga*. 365-375.

27 Véase Antonio Rubial. "Espejo de virtudes, sabrosa narración, emulación patriótica. La literatura hagiográfica sobre los venerables no canonizados de la Nueva España", *El peregrino septentrional atlante*, escrita por Isidro Félix de Espinosa en 1737, 106-107. De esta obra se encuentran dos ejemplares depositados en la Biblioteca Cervantina del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, campus Monterrey.

28 Véase Josefina Muriel (1994b) en Mística y Teología, *Vida de la Venerable Madre Michaela Josepha de la Purificación, religiosa de velo y coro de el observantísimo Convento del Señor San Joseph de Carmelitas descalzas de la ciudad de Puebla*, escrita por Fray Agustín de Miqueorena en 1755, 398-403. Se encuentra un ejemplar depositado en la Biblioteca Cervantina del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, campus Monterrey.

29 Véase Josefina Muriel (1994b) en Mística y Teología, *Vida de la V. M. Isabel de la Encarnación. Carmelita descalza natural de la ciudad de los Ángeles*, escrita por Pedro Salmerón en México

en 1675, 356-359. Se encuentra un ejemplar, depositado en la Biblioteca Cervantina del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, campus Monterrey.

30 Véase Josefina Muriel (1994b) en Mística y Teología, *Vida admirable y penitente de la V. M. Sor Sebastiana Josepha de la Santísima Trinida*, escrita por el P. Eugenio Valdés en 1765, 416-430. Se encuentra un ejemplar, depositado en la Biblioteca Cervantina del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, campus Monterrey.

31 Véase Kathleen Myers. "¿Testimonio para la canonización o prueba de blasfemia?", 367-399. En este estudio Myers analiza los trabajos hagiográficos de Catarina de San Juan, el realizado por el jesuita Alonso Ramos (1689) y el de José de Castillo Graxeda (1692). Se encuentra depositado un ejemplar de cada uno de los estudios mencionados en la Biblioteca Cervantina del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, campus Monterrey.

32 Véase Antonio Rubial, Espejo de virtudes, sabrosa narración, emulación patriótica. La literatura hagiográfica sobre los venerables no canonizados de la Nueva España, *Vida del ilustrísimo Don Juan de Palafox y Mendoza*. Escrita por Antonio González de Rosende en 1666, 105-106. Se encuentra un ejemplar editada en Madrid en1671, depositado en la Biblioteca Cervantina del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, campus Monterrey.

33 Juan Joseph Moreno. *Fragmentos de la vida, y virtudes del V. Illmo. y Rmo. Sr. Dr. D. Vasco de Quiroga, Primer Obispo de la Santa Iglesia Catedral de Michoacán, y fundador del Real y Primitivo Colegio de S. Nicolás Obispo de Valladolid*. (México: Imprenta del Real y más Antiguo Colegio de San Ildefonso, 1766). Ejemplares depositados en la Biblioteca Cervantina del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, campus Monterrey.

34 De Certeau 256.

35 De Certeau 259.

36 Rubial 98.

37 Rubial 97.

38 Rubial 105.

39 Rubial 106.

40 Las obras consultadas de este texto de 220 pp., miden 20x14 cm., constan de: portada + epígrafe + dedicatoria + licencia + prólogo + tabla capitular + protesta del autor + grabado del obispo De Quiroga + libro primero (1-150) + libro segundo (151-202) + apéndice, presentación de las reglas y ordenanzas + prólogo al apéndice + ordenanzas (1-29) + fe de erratas.

41 Véase Ricardo León Alanís. "Juan José Moreno: Catedrático, rector e historiador nicolaíta" Estudio introductorio en *Fragmentos de la vida y virtudes de don Vasco de Quiroga*. (Edición facsimilar de la impresa en 1766). (Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1988).

42 Moreno: s/p. Modernizo la ortografía y puntuación de la edición Juan Joseph Moreno. *Fragmentos de la vida, y virtudes del V. Illmo. y Rmo. Sr. Dr. D. Vasco de Quiroga, Primer Obispo de la Santa Iglesia Catedral de Michoacán, y fundador del Real y Primitivo Colegio de S. Nicolás Obispo de Valladolid*.

43 Moreno s/p.

44 Myers 369.

45 Moreno s/p.
46 Myers 370.
47 Moreno s/p.
48 Baños 10.
49De Certeau 2 59.
50 Moreno 85.
51 Moreno 2.
52 Moreno 39.
53 Moreno 64
54 Moreno 71.
55 Baños 55
56 Moreno s/p.
57 Moreno 159.
58 Moreno 167.
59 Moreno 189.
60 Moreno 183.
61 Moreno 184.
62 Moreno 196.
63 Moreno 197.
64 Baños 75.
65 En la Iglesia de Nuestra Señora de la Salud, donde están depositados los restos mortales de Don Vasco de Quiroga, aún ahora, se sigue promoviendo la causa de su canonización a través de esta oración: "Oración para pedir la canonización del Siervo de Dios Vasco de Quiroga" ¡Oh Dios! Que gracias al amor visceral de Don Vasco de Quiroga, primer Obispo de Michoacán, encendiste en esta tierra la luz de la verdadera fe, comunicaste a sus habitantes la vida cristiana, los enseñaste a invocar con piedad de hijos de la Inmaculada Virgen María, bajo la advocación de la Salud, y estableciste un digno orden social. Concédenos la gracia de que tu siervo Vasco sea inscrito en el catálogo de santos, para que podamos venerarlo en nuestros altares y alcanzar su intercesión y que con el ejemplo de sus virtudes sea nuestra fe más profunda, nuestra vida más abundante, nuestra devoción a la Santísima Virgen María más ardiente y el orden social sea restablecido conforme a las normas de justicia y de la caridad cristianas y así llegar a la posesión completa del reino de los cielos, donde con tu hijo y el espíritu santo vives y reinas por los siglos de los siglos. Amén. Los fieles depositan sus exvotos, que a la letra dicen: "Doy infinitas gracias al muy ilustre Sr. Don Vasco de Quiroga, por haber intercedido por mi ante Dios nuestro Señor para sacarme con bien de una operación"; "Doy gracias al ilustrísimo Señor Don Vasco de Quiroga por el milagro que me hizo por un familiar que se encontraba en situación crítica y me hizo el milagro"; "Gracias Don Vasco por haberme ayudado en mis estudios y con su favor y el de Dios seguir mis estudios y que me siga ayudando en mis estudios. Gracias de todo corazón".
66 Moreno s/p.

Fuentes citadas

Baños Vallejo, Fernando. *Las vidas de santos en la literatura medieval española*. Madrid: Ediciones Laberinto, 2003.

Cirlot, Victoria y Garí, Blanca. *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias de la Edad Media*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1999.

De Certeau, Michel. *La escritura de la historia*. (Original francés, 1993) (Trad. J. L. Moctezuma). México: Universidad Iberoamericana, 1999.

Moreno, Juan Joseph. *Fragmentos de la vida, y virtudes del V. Illmo. y Rmo. Sr. Dr. D. Vasco de Quiroga, Primer Obispo de la Santa Iglesia Catedral de Michoacán, y fundador del Real y Primitivo Colegio de S. Nicolás Obispo de Valladolid*. México: Imprenta del Real y más Antiguo Colegio de San Ildefonso, 1766.

Moreno, Juan José. *Fragmento de la vida y virtudes de don Vasco de Quiroga. Edición facsimilar de la impresa en 1766*. (Estudio introductorio de Ricardo León Alanís). Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1998.

Myers, Kathleen. "¿Testimonio para la canonización prueba de blasfemia?". En *De palabras, imágenes y símbolos. Homenaje a José Pascual Buxó*. Eds. E. Ballón y D. Rodríguez. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.

Muriel, Josefina. "Lo que leían las mujeres de la Nueva España". En *La literatura novohispana. Revisión crítica y propuestas metodológicas*. Eds. J. P. Buxó y. A. Herrera. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1994a.

Muriel, Josefina. *Cultura femenina novohispana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1994b.

Parodi, Claudia. "Teatro de monjas". En *De palabras, imágenes y símbolos. Homenaje a José Pascual Buxó*. Eds. E. Ballón y D. Rodríguez. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.

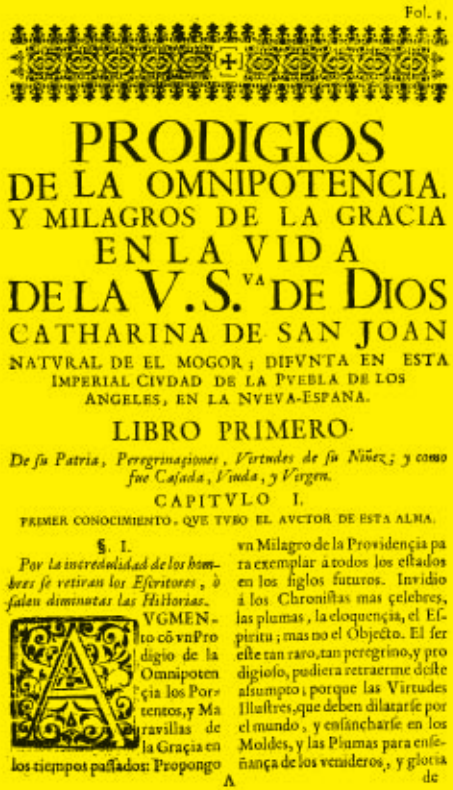
Rubial García, Antonio. "Espejo de virtudes, sabrosa narración, emulación patriótica. La literatura hagiográfica sobre los venerables no canonizados de la Nueva España". En *La literatura novohispana. Revisión crítica y propuestas metodológicas*. Eds. J. P. Buxó y. A. Herrera. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.

El grabado reproduce una escena en la que el fraile Miguel enseña la doctrina a los indígenas. Al fondo se observa un grupo de campesinos realizando sus labores cotidianas.
Coloquios de la paz y la tranquilidad cristiana en lengua mexicana, México, Pedro de Ocharte, 1582

La imagen representa a san Francisco. En una de sus manos puede observarse el estigma, mientras que en la otra porta un crucifijo. Dicha imagen aparece por primera vez en la Bula de 1568.

El grabado representa a Fray Vicente Ferrer, paradigma de virtudes.
Fray Agustín de Quintana, *Confesionario en lengua mixe, Puebla,* Viuda de Miguel Ortega, 1733

Imagen de Catharina de san Juan, también conocida como la China poblana.
Prodigios de la omnipotencia y milagros ... de Catharina de san Joan, México, Diego Fernández de León, 1690



Fol. 1.

PRODIGIOS
DE LA OMNIPOTENCIA.
Y MILAGROS DE LA GRACIA
EN LA VIDA
DE LA V.S.VA DE DIOS
CATHARINA DE SAN JOAN
NATVRAL DE EL MOGOR; DIFVNTA EN ESTA IMPERIAL CIVDAD DE LA PVEBLA DE LOS ANGELES, EN LA NVEVA-ESPAÑA.

LIBRO PRIMERO.

De su Patria, Peregrinaciones, Virtudes de su Niñez; y como fue Casada, Viuda, y Virgen.

CAPITVLO I.

PRIMER CONOCIMIENTO, QVE TVVO EL AVCTOR DE ESTA ALMA.

§. I.

Por la incredulidad de los hombres se retiran los Escritores, ò salen diminutas las Historias.

AVGMENTO cô vn Prodigio de la Omnipotencia los Portentos, y Maravillas de la Graçia en los tiempos passados: Propongo vn Milagro de la Providençia para exemplar a todos los estados en los siglos futuros. Invidio á los Chronistas mas çelebres, las plumas, la eloquençia, el Espiritu; mas no el Objecto. El ser este tan raro, tan peregrino, y prodigioso, pudiera retraerme deste assumpto; porque las Virtudes Illustres, que deben dilatarse por el mundo, y ensancharse en los Moldes, y las Plumas para enseñança de los venideros, y gloria de

A

Primera página la *Vida* de Catharina de san Juan.
Prodigios de la omnipotencia y milagros ... de Catharina de san Joan, México, Diego Fernández de León, 1690

Tras la memoria de lo cotidiano: Las recetas de cocina en los conventos

Alicia Verónica Sánchez Martínez

“La que muele [...] que hace los guisados muy sabrosos;
tiene también por oficio vender asados”
Fray Bernardino de Sahagún.

Códice Florentino, Libro IV, Lámina XXXII

Tras la memoria de lo cotidiano: Las recetas de cocina en los conventos

Alicia Verónica Sánchez Martínez
Departamento de Estudios Humanísticos

La permanencia de una cultura no se puede entender sin la mirada a su pasado, ya que es a través de los recuerdos que la cultura perdura al mantener un intenso diálogo entre el presente y su pasado. Uno de los aspectos más importantes en la preservación de la memoria cultural es el legado que, a través de distintos documentos tales como manuscritos, libros, crónicas y cartas han permitido plasmar las prácticas sociales que a través de sus distintos momentos históricos han dado lugar a la conformación de la identidad cultural de una nación.

El libro es un vehículo importantísimo para poder entender la conformación de una sociedad que reinicia su historia a partir del mestizaje y que no estaba preparada para tantas nuevas tareas que un proceso de este tipo implica. A través de los libros de recetas es posible asomarse a la época colonial y "leer" cómo se generan nuevas prácticas, entre las que destaca la invención de nuevas formas culinarias que van definiendo uno de los rasgos más importantes de una cultura: su alimentación.

La memoria escrita que se plasma en los libros es, como plantea Chartier[1], la historia de las formas, usos y efectos de la cultura escrita en las sociedades de la primera modernidad, entre los siglos XVI y XVIII. El origen de México como nación no puede entenderse sin la participación de los diferentes actores que, ya sean españoles, indígenas, criollos o mestizos, tuvieron una parte activa en la conformación de la identidad cultural. En este sentido, la etapa colonial en México es importante pues, es el inicio del contacto de dos culturas con visiones cosmogónicas muy diferentes; la

época colonial de la Nueva España no se entendería sin la ayuda de los documentos escritos que han quedado archivados en las bibliotecas o en colecciones privadas.

Long considera que la alimentación proporciona el medio para evaluar el intercambio que se produce en los sistemas alimentarios cuando las sociedades están en contacto[2]. ¿De qué forma en los conventos entre los siglos XVI y XVIII, la circulación de textos escritos e impresos transformó las prácticas culinarias y posibilitó y/o modificó las relaciones sociales hasta el grado de transformarlos en parte de la identidad de una nación? ¿Cuál es la importancia de las recetas de conventos para que deban ser mantenidas a través de manuscritos y libros? ¿Qué representaron esos manuscritos en una época de encuentro entre dos culturas que dio origen a una nación? Estas son algunas de las preguntas sobre las que versará este artículo, que tiene por objeto analizar las prácticas culinarias en los conventos a través de su memoria escrita, ya que como apuntábamos en líneas anteriores, es innegable el papel central que la comida juega en la vida social, política, religiosa y económica de una sociedad.

Se trata de un aspecto que nos permite comprender que prácticas tradicionalmente orales, como la elaboración de los alimentos, se inscriban en libros para preservar la memoria cultural. La historia de la alimentación y la cocina en los conventos permite analizar la evolución del gusto alimenticio así como las prácticas socioculturales de una época; los libros y manuscritos del siglo XVI y XVII permiten rescatar la historia del proceso de construcción de un nuevo régimen de prácticas culturales[3].

Pero ¿qué es una receta? Ramos define la receta como una fuente escrita –algunas veces manuscrita y otras veces impresa–, firmada o anónima, cuyo tiempo y lugar de origen raras veces es posible precisar con certeza. Se inicia con una selección de datos prácticos que conocemos como ingredientes, los cuales el autor incluye una vez organizados, junto con la manera de manipularlos, y se transforma en una respuesta concreta para la elaboración de un platillo. Una receta es *dar sentido* a la palabra escrita; no es sólo manejar los ingredientes reportados en el texto es, sobre todo, rescatar olores, sabores y texturas; es también rescatar en el tiempo, los gustos de otras épocas, porque las recetas se *reinventan* continuamente[4].

Los vencedores en la conquista de los sabores

La llegada de los españolas a América afectó el desarrollo natural y la evolución de la cocina prehispánica. Se puede decir que la primera *nueva* cocina surgió en el siglo XVI, a partir del encuentro y de la capacidad de adaptación entre dos mundos; la cocina mestiza fue una aportación de todos los actores de la Nueva España[5].

Son interesantes los análisis que a través de las crónicas hacen los protagonistas de ese encuentro. Uno de esos testigos fue Fray Bernardino de Sahagún (1499-1590) franciscano quien vivió en la Nueva España y escribió la *Historia General de las Cosas de Nueva España*, obra que terminó en 1570. Gracias a sus detalladas descripciones podemos conocer la manera de vivir y cómo eran las comidas que hacían los nativos de estas tierras. Sahagún es considerado también el primer paremiólogo de México, pues se dio a la tarea de conocer la lengua náhuatl y hacer una excelente traducción de los nombres de los alimentos de los nativos. A continuación extraemos algunos ejemplos:

> Las tortillas se llamaban *totonqui tlaxcalli tlacuelpacholli* quiere decir tortillas blancas y calientes, y dobladas; comían también tamales de muchas maneras, unos de ellos son blancos y a manera de pella, hechos no redondos, no bien cuadrados, tienen en lo alto un caracol, que le pintan frijoles, con que está mezclado… otros que son colorados, y tiene su caracol encima, hácense colorados porque después de hecha la masa la tienen dos días al sol o al fuego y la evuelven y así se para colorada… Comían los señores estas maneras de pan con muchas maneras de gallinas y cocidas; una de ellas en pibiles empanada, en que está una gallina entera… También muchas maneras de cazuelas: de gallina hecha a su modo, con chile bermejo y con tomates, y pepitas de calabaza molidas que se llama ahora manjar pipián; otra manera de cazuela comían gallina hecha con chile amarillo… comían muchas maneras de potajes de chiles: ..de chile amarillo, otra …*chilmolli* y tomates, usaban para comer peces en cazuela… comen ranas, con chile verde …peces pardos …con chile bermejo… de langostas… también hormigas aludas con *chiltécpitl*… gusanos que son de maguey, con *chiltécpitl molli* …usaban los señores comer muchas maneras de frutas …ciruelas coloradas, arillas …mazorcas tiernas comestibles y cocidas, que se llaman *élotl*, también mazorcas ya hechas ...*exotl* quiere decir frijoles cocidos en sus vainas... y acabando de comer luego se sacaban muchas maneras de cacaos, hechos muy delicadamente …cacao hecho con miel de abejas, colorado, bermejo, naranjado, blanco[6].

Esta descripción de Fray Bernardino de Sahagún permite conocer las costumbres alimenticias de los nahuas antes de la introducción de los alimentos que los españoles traerían posteriormente, para producir el mestizaje culinario de México. En esta descripción se pueden observar los elementos que todavía perduran en la dieta diaria del mexicano como: tortilla, tamales, salsa o chilli, el pipián, los tomates, diferentes chiles y el insuperable *xocoatl*.

El siglo XVI es crucial para explicar el inicio de la globalización alimentaria actual, tanto de México como del resto del mundo. El intercambio cultural que

se produjo, la variabilidad de las plantas, animales y los productos empleados como alimentos permitieron la adaptabilidad y las modificaciones que afectaron la conformación biocultural de la población mexicana[7].

El siglo XVI marca el inicio de una revolución en las cocinas del mundo. Los cambios ocurridos en México durante esos primeros años de la dominación española han influido profundamente en qué y cómo comemos. Para el final del siglo XVI ya se habían dado importantes substituciones en la alimentación debido a la adopción de nuevos instrumentos y tecnología proporcionada por los españoles; la introducción de la ganadería produjo cambios en el modo de preparar y consumir la comida. Por otra parte, en los conventos se presenta la inclusión de algunos productos indígenas en la dieta española, criolla y mestiza que vive en dichos espacios sociales.

La cultura define qué se puede o no comer, así como la manera de preparar los alimentos, además de cómo y con quién se debe comer. En la época colonial, la Iglesia domina el pensamiento de la sociedad en la Nueva España; es precisamente en los conventos donde se puede observar cómo se manifiestan las reglas que gobiernan en esos lugares y que se difunden a toda la naciente cultura mexicana. En la época posterior a la conquista, los conventos fueron los lugares de producción e invención de nuevas recetas; de ahí la importancia de revisar los libros y manuscritos conventuales de esa época, ya que permiten analizar las prácticas tanto cotidianas como festivas y entender el valor simbólico de las comidas a través de las recetas de cocina. Las comidas son entonces prácticas que representan el valor que para las monjas tenía la preparación de los guisos y postres. Estas prácticas identifican gustos que vienen de España que, en el Nuevo Mundo, deberán adaptarse a los nuevos elementos culinarios que les ofrece la Nueva España.

El contacto entre el Viejo y el Nuevo Mundo permitió el inicio de la verdadera globalización alimenticia; gracias a este encuentro, las especies, los granos, los vegetales, los productos cárnicos como el ganado vacuno, etc. se combinaron para producir las comidas tradicionales de las diferentes culturas. El efecto que tuvo el encuentro sobre el sistema de alimentación forma parte esencial de la identidad nacional.

Atreverse a comer ingredientes desconocidos y probar el nuevo sabor es parte importante en el desarrollo de la gastronomía novohispana. Las mujeres de distintas clases sociales jugaron un importante papel en el mestizaje culinario, las privilegiadas, generalmente las criollas y españolas, mandan hacer los platillos y vigilan su elaboración; otras, las indias, son quienes ejecutan las recetas. Las criollas con sus manuscritos nos han dejado el legado histórico de la gastronomía nacional, pero son las indias quienes ejercieron una influencia definitiva en la constitución de la cocina mexicana[8].

Escribir una receta, que tradicionalmente es transmitida de manera oral, sólo se explica por el interés de dejar la memoria de una práctica que se considera importante; es también un esfuerzo por impedir la pérdida irremediable de la tradición que busca plasmar los sabores de la infancia que ya han desaparecido, pero que se pretende conservar. La labor que realizaron las órdenes religiosas es muy importante ya que supieron aprovechar los productos de cada zona, propagaron su cultivo y consumo y dieron lugar a nuestra variada cocina regional.

El virreinato duró tres siglos y durante esa época se transformó la vida de la sociedad de la Nueva España, creando una nueva nación. En las fiestas cívicas, religiosas y privadas se fue experimentando una nueva cocina. Un ejemplo de ello es el mole, invento que se produjo en el convento de Santa Rosa de Puebla, por una mera casualidad, si hemos de dar crédito a un documento encontrado en el Archivo General de la Nación y publicado por Elisa Vargas en colaboración con Berta Ulloa. Guadalupe Muriel y Estela Villalba:

> Habiendo sido invitado el arzobispo a comer y habiendo enfermado la religiosa encargada de la cocina, ésta fue suplida por una monja auxiliar quien en su apuro mezcló chiles, especies, semillas de ajonjolí, almendras, pasas, chocolate y un buen guajolote, y así creó nuestro famoso mole poblano[9].

El convento, lugar de inventos culinarios y origen de la identidad mexicana

Las comidas en los conventos eran abundantes y sanas y a ellas se agregaban platillos extraordinarios en los muchos días de fiesta. Los conventos son el lugar donde las prácticas culinarias entre dos culturas, la española y la indígena, dieron paso al auténtico mestizaje de los sabores, ya que es en dichos espacios donde se desarrollan los inventos y la experimentación culinaria.

Aunque algunos autores han especulado que las especias se utilizaron primordialmente para conservar la comida, es más probable que su valor radique en que marcan los alimentos con un sabor distintivo que llega a identificarse con la cultura[10]. Las salsas, por ejemplo, incorporan la cebolla y el perejil junto a los nativos tomates o jitomates y los productos del puerco se encuentran en numerosos platillos[11]. La labor de la Iglesia y sus instituciones monacales fue de vital importancia para la evolución de la gastronomía mexicana, ya que no siempre fueron las monjas las inventoras de las recetas, pues de acuerdo con su estatus económico, podían tener "mozas" ayudantes, aunque al tener acceso a la lectura y a la escritura, sí tuvieron la primacía de redactar las recetas y ostentar su autoría.

Sor Juana Inés de la Cruz, poetisa y científica cocinera

Las crónicas de Sor Juana Inés de la Cruz son testimonios de una labor gastronómica muy cercana a la racional química renacentista, descubridora de ricos postres que inventó y preparó para curas, frailes, obispos y virreyes[12]. Sor Juana era una ardiente devoradora de tratados de ciencias, de música y teología; pero también desde su niñez leía los volúmenes de gastronomía que su abuelo guardaba en la biblioteca. En su provincial Nepantla, Sor Juana aprendió de indias y mestizas los secretos culinarios que después la llevaron a inventar exquisitos platillos, ya que aseguraba haber descubierto mezclas, guisos y confituras de gran ricura[13].

La evolución de la cocina mexicana está ligada a la población económicamente pudiente, ya que preparaban su comida a las costumbres española o criolla europea, tomaban los consejos de los voluminosos recetarios extranjeros[14]. Sor Juana aprendió en dichos tratados, pero también menciona sus inventos culinarios. A través de sus recetas, Sor Juana nos deja ver su refinado gusto y sus vastísimos conocimientos sobre la confitería poblana. Se sabe que Sor Juana consultaba libros de cocina como el *Libro de Coch*, escrito en catalán por Maese Rupert, cocinero real del rey de Nápoles, Aragón y Sicilia, Alfonso V; también los sabios escritos de Don Francisco Martínez Montiño, mayoral de las cocinas de Felipe IV; el *Libro de guisados* de Ruperto de Nola, impreso aún bajo el rudimentario procedimiento tipográfico inventado por Guttenberg[15].

Algunos de sus antojos se relacionan con la elaboración de sabrosos helados, debido a la larga tradición aprendida en su niñez al pie de los volcanes de Anáhuac[16]. Otras recetas que le gustaba elaborar eran los finos "recados de chocolate" que, según costumbre novohispana, enviaba a la excelentísima virreina de Paredes dentro de un chapín de seda bordado al estilo del siglo XVII; Sor Juana creaba redondillas y villancicos como el siguiente:

¿Qué mágicas infusiones
de los indios herbolarios
de mi patria, entre las letras
el hechizo derramaron?

Bajo el título *Libro de cocina del convento de San Gerónimo*, se publicó el 30 de mayo de 1979 un importante documento del siglo XVII cuyo original se titulaba "Recetario del Convento de San Jerónimo". Se trata de una versión paleografiada de una colección de recetas transcritas, aparentemente, por Sor Juana Inés de la Cruz. El documento se encontró en la casa del señor don Joaquín Cortina y fueron las historiadoras Guadalupe Pérez San Vicente y Josefina Muriel quienes lo rescataron, lo paleografiaron y añadieron un prólogo y un epílogo. El documento original se envió a la

Procuraduría General de la República para lograr su autentificación; el resultado fue que el papel de ese cuadernillo era del siglo XVIII. Para nuestros fines, sin embargo, es importante dicho documento ya que aparentemente se trata de una copia de un documento más antiguo, posiblemente de autoría de Sor Juana. Es justamente ella misma, en su *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, quien nos confirma su labor culinaria y nos deja ver su afición por la investigación:

> Pues qué os pudiera contar, Señora, de los secretos naturales que he descubierto estando guisando.
> Ver que un huevo se une y fríe en la manteca o aceite y, por contrario se despedaza en el almíbar: ver que para que el azúcar se conserve fluida basta echarle una mínima parte de agua en que haya estado membrillo u otra fruta agria; ver que la yema y clara de un mismo huevo son tan contrarias, que en los unos, que sirven para el azúcar, sirven cada una por sí y juntas no. Pero no debo cansarlos con tales frialdades, que sólo refiero por daros entera noticia de mi natural y creo que os causará risa; pero Señora, qué podemos saber las mujeres, sino filosofías de cocina. Bien dijo Lupercio Leonardo; que bien se puede filosofar y aderezar la cena. Y yo suelo decir viendo estas cosillas: si Aristóteles hubiera guisado, mucho más hubiera escrito.

Mediante el recetario podemos saber que sor Juana practicaba el arte de la cocina y por la *Respuesta a sor Filotea*, sabemos que no sólo fue buena cocinera sino que observaba los fenómenos que ella llamó "filosofías de cocina". Por el tipo de recetas que se encuentran en este recetario, se observa que la autora tenía una especial predilección por el dulce, ya que de las 37 recetas que aparecen en el libro, 27 son postres y entre ellas una regla para todo género de cajetas. El concepto de receta virreinal se manifiesta por la mezcla de ingredientes autóctonos con los que arribaron del Oriente a bordo de la Nao de China, y de Occidente en los galeones españoles que llegaban de Veracruz.

Del Libro de *Cocina del Convento de San Jerónimo de México*, Sor Juana seleccionó algunas recetas que copió en lo que hoy consideramos el manuscrito más antiguo de cocina conocido hasta ahora[17].

También los hombres cocinan, o noticias de Fray Gerónimo de San Pelayo

Un documento importante para la gastronomía mexicana es el recetario de fray Gerónimo de San Pelayo, que data del año 1780, manuscrito recuperado por Castelló Yturbide (2003). Su lectura puede darnos una imagen de su época. Es el primer documento que se ha encontrado en México escrito por un fraile, posiblemente franciscano, conjetura que Castelló sustenta debido a las constantes referencias a los santos de la orden: San Francisco, Santa Clara y San Felipe de

Jesús. No hay duda de que el recetario fue escrito en México, ya que menciona muchos de los ingredientes que utilizaba en la cocina como: guajolotes, chiles, epazote y otros más elementos de estas tierras, además de otro importante dato: la mención a la Virgen de Guadalupe.

En ese documento se observa que la comida se servía en el comedor o refectorio mientras se leía algún pasaje bíblico o Vidas de Santos; los textos hablan de las prácticas que seguían los frailes: una vez que se tomaba la cena, ellos podían retirarse a estudiar, practicar devociones particulares o sentarse a oír confesiones. Otro aspecto importante de este documento es que permite además reconstruir la vida religiosa a través de los platillos que se servían a lo largo del calendario católico.

El recetario de fray Pelayo nos permite reconstruir la vida religiosa a través de los platillos que se servían a lo largo del calendario católico y en ciertas fiestas específicas como el día de San Fernando, patrono del convento. En este recetario puede observarse el interés que tenía Fray Pelayo por trasmitir sus recetas a otros, pues se presentan con un índice y contienen los tiempos, las cantidades y técnicas precisas para la elaboración. Se observa también que está dirigido a cocineros expertos ya que hay referencias como "dar el punto", que implica algo sabido, aunque también se dan consejos: "cuando se fríe cualquier cosa no se deja de la mano para que no se siente o queme, dándole vueltas"[18].

Otro aspecto interesante en este recetario es que a través del mismo se pueden indagar los aspectos económicos, pues junto con las cantidades de ingredientes se enumeran también los costos. Hay ingredientes que se adquieren por pieza, como ocurre con la mantequilla; no es extraño encontrar frases como: "se utilizará una o dos mantequillas"[19].

En la elaboración de los alimentos se evidencia la influencia española, marcada a su vez por la árabe: escabeches y alcaparrados. El clemole y el que contradictoriamente aparece como "mole de Castilla", habla de la continuidad de los "mulli" o salsas indígenas, aunque ya mezclados con los condimentos nuevos. La cocina francesa está presente también: fricasés y fricandós; aparece algún estofado italiano; también hay recetas de fideos, mismos que recomiendan quebrar con las manos. La receta de frijoles aparece ya con las mismas características de la receta actual, ya que como en muchos hogares contemporáneos se recomienda condimentarla con epazote[20].

Entre los ingredientes que se mencionan se puede observar ya el mestizaje culinario con las carnes de vaca, cerdo y carnero; de aves como gallinas y guajolotes; pescados de agua dulce y salada; las especies más mencionadas son: blanco, bagre, trucha, pámpano o bacalao. Se comían en los días de vigilia, al igual que los revoltijos, las lentejas, las papas, las habas y los huevos preparados en diversas formas. La mayoría de las

verduras mencionadas son de origen europeo: betabel, acelgas, espinacas, chícharos, zanahorias, lechugas, apio, coliflor, escarola y coles. Otras son originarias de estas tierras: chayotes, las calabacitas y la calabaza de Castilla, el jitomate[21].

En dicho recetario se especifica que para espesar la salsa se utilizan tanto la masa de maíz como el migajón de pan, el pan rallado, el pan tostado o frito, y la harina de trigo; se cocinaba con leña para obtener el fuego manso o el fuego fuerte; se usaban "ollas de barro, aunque al final los guisos se pasen a un cazo. Los asados se preparan en el horno, en otras recetas se habla de cocer en asadores, rejas y parrillas".[22]

Se empleaban tablas para picar, machetes para aplanar la carne, ralladores y molinos y como medidas se usan los pozuelos; las masas se extienden con palos (palotes). Aparecen "toda suerte de salsas, días específicos para servir sopas, los días de arroz y las comidas de Pascua (...), los pastelones, pasteles y empanadas estaban hechos de masa de hojaldre, rellenas de diversas carnes muy condimentadas"[23].

Dulces tentaciones: Los gustos unidos a los excesos

Los seres humanos tienen preferencia por las sustancias dulces y resulta interesante que fue la cultura árabe la responsable de introducir en España los postres en los que abundaba el azúcar. El sabor dulce pasó a ser un ingrediente fundamental de la comida mexicana, ya que el azúcar se combinó con las frutas locales para producir ates, orejones, conservas y acitrones. En el siglo XVI se encuentra el origen de lo que será más tarde la intensa afición de los mexicanos por los dulces. Es interesante notar que en los manuscritos y libros de recetas de los conventos, los postres son uno de los temas culinarios que se repiten de manera insistente.

El *xocoatl* o chocolate que era para los nahuas una bebida tradicional, no fue del agrado de los españoles en un principio. Un ejemplo de esto es el testimonio del jesuita José de Acosta, que publicó su *Historia natural y moral de las Indias* en 1590. El título resulta significativo ya que ahí habla de los alimentos y es el más claro ejemplo de la importancia que daba a los valores morales. En dicho tratado, el jesuita escribió que no podía entender por qué a alguien le podría gustar tomar chocolate y aseguraba que a quienes no habían nacido en América no les gustaba:

> El principal beneficio de este cacao es un brebaje que hacen que es cosa loca lo que en aquella tierra le precia y algunos que no están hecho a él les hacen asco [...] Y en fin es la bebida preciada y con que convidan a los señores que vienen o pasan por su tierra, los indios y los españoles, y más las españolas hechas a la tierra, se mueren por el negro chocolate[24].

Con el tiempo, el consumo del chocolate en la Nueva España se constituyó en una bebida doméstica, como lo demuestra el libro del médico Juan de Cárdenas, quien en 1591 se admiraba de que siendo "frío el Cacao, haga en nosotros effectos de mucho calor"[25]. En dicho libro, el médico también nos explica las costumbres de esa época:

> Es ya costumbre antigua, al tiempo de hazer el chocolate, moverlo, y batirlo en tanto grade q venga a levantar vna gran *f*puma, y en tanto *f*e tiene por mejor el chocolate, en quanto es mas *f*pumoso. Yo côfieffo fer muy *f*ano el batirlo, y quebrantarlo, por quanto con aquel continuo moulmiento *f*e adelgaza la gro*ff*edad y crudeza del cacao...[26].

Como se puede observar en la cita anterior, los españoles estaban acostumbrados al chocolate; era costumbre aún vigente en las primeras décadas del siglo XX tomarlo a media tarde, costumbre que desgraciadamente se ha perdido a raíz del triunfo de la "nueva estética".

Existe una correlación entre la disponibilidad y consumo de azúcar y un elevado ingreso económico[27]. En los conventos, los documentos históricos permiten confirmar el alto consumo de chocolate, dulces y postres entre las monjas y monjes, lo que confirma que había una economía que permitía su uso. Sin embargo, fue tal su consumo y tanto el abasto de chocolate a los conventos, que cuando tenían la posibilidad ponían sus propias plantaciones de cacao[28]. Había ocasiones en que los superiores se escandalizaban de la cantidad de chocolate que se gastaba en sus conventos y, para ahorrarse algún dinero, trataron de reducir su consumo.

Las monjas carmelitas del convento de Santa Teresa de la Ciudad de México tenían prohibido tomar chocolate debido a la fama que éste tenía de inflamador de pasiones y, al tiempo de tomar las órdenes, la novicia debía prometer: "Yo, N... hago mi profesión y así mismo hago voto de no beber chocolate ni ser causa de que otra lo beba"[29].

Por otra parte, ya que los religiosos formaban uno de los grupos de alto consumo de chocolate en la Nueva España, eran los primeros en sufrir los efectos de la escasez o carestía del cacao y siempre sus quejas eran escuchadas con mayor atención que las de los civiles:

> No se pueden oír sin quebranto del corazón los lamentos de los moradores de estas bastas regiones –decía un comerciante– y en particular los de los pobres religiosos o religiosas siempre que el cacao asciende a un precio excesivo por el monopolio o la carestía (AGN, Correspondencia de Virreyes. Versículos 121, (f, 124 v) [30].

En el recetario del hermano fray Gerónimo de San Pelayo se menciona, por otra parte, que las religiosas

de las distintas órdenes se hicieron famosas por los *antes* de leche nevada, de coco o de jícama, hojaldres y buñuelos, el bienmesabe, la torta de cielo y la de ángeles, el manjar blanco, la jericalla y la torta mestiza. Estas recetas de frailes y monjas nos demuestran un avanzado mestizaje entre la cocina popular española, italiana y francesa con la mexicana, pues en ellas se mencionan numerosas voces nahuas como *metate, totopostles, epazote, chiles, tequesquite, jitomates, clemole, pípilas y guajolotes.*

En la Nueva España existía un santo patrono de cocineros y cocineras: San Pascual Baylón, aragonés que se distinguió por su fe en la Eucaristía y fue nombrado por ello patrono de todas las asociaciones y congresos eucarísticos. Nada hay en su biografía que lo relacione especialmente con la cocina, pero se le presenta siempre levitando en actitud de adoración a la Eucaristía, rodeado de fogones y cazuelas, y a su intercesión se encomiendan los guisos. Es difícil saber cuándo y cómo surgió esta devoción, aunque ya a principios del siglo XIX estaba tan aceptada que fray José Francisco Valdés, custodio de la provincia de franciscanos descalzos de San Diego en México, dispuso la impresión de un "Exercicio devoto en obsequio de San Pascual Baylón" en el que encontramos versos que unen la Eucaristía con la cocina[31]:

> Cual lince tu tierno amor
> hacia la mesa divina,
> de la huerta y la cocina
> haces templo del Señor.
> De este horno vivo has tomado
> el fuego que en tu alma ardía
> que no me falte en la muerte,
> el pan de la eucaristía.

La función del ayuno en los conventos

Todas las culturas están ligadas a los aspectos morales que marcan y definen las costumbres alimenticias. Los tabúes o prohibiciones tienen la función de expresar y transmitir rituales simbólicos culturales; son reglas que se traducen en prácticas religiosas que delimitan claramente lo permitido y lo prohibido. El aspecto moral es, de acuerdo con Garrido Aranda (1996), el que ha marcado o definido la conducta alimentaria en el ayuno eclesiástico como una manera de purificación prescriptiva[32].

Podemos darnos cuenta en su *Apologética Historia Sumaria*, cómo Fray Bartolomé de las Casas relataba las costumbres de los nativos, las cuales debieron parecerle que eran semejantes al ayuno eclesiástico:

> No comían sino una vez a mediodía, no carne, no pescado, no frutas, ni miel, ni cosa dulce, ni axi, que es lo que por más riguroso hallan, sino una tortilla de maíz e bebían una escudilla de *atulli*, que ya dejimos ser como unas zahinas o poleadas. De veinte en veinte

días, que eran sus días festivales, como es a nosotros el domingo, podían comer de todo lo que tuviesen y carne y pescado[33].

El ayuno eclesiástico fue introducido por la Iglesia como medio para despertar y mantener el espíritu de penitencia, de devoción y de abnegación. Así, el ayuno es parte de las prácticas cotidianas en los conventos, junto con la meditación y el rezo, el ayuno propicia la comunión con Dios.

Un aspecto interesante con respecto a la obligación de ayunar se establece en el *I Concilio Mexicano* que se celebró en 1555, en el que se prohíbe comer carne en Cuaresma y Viernes Santo. Este precepto canónico, sin embargo, admite su exención a los enfermos que la justificaran, con un parte médico o de un religioso. La prohibición debía de tener sus fallas, de otra manera no se entiende que se mandara "a los carniceros que fuesen diputados en las cuaresmas, para proveer de carne a los enfermos, que no la diesen a ningún enfermo sin cédula de un sacerdote, so pena, de 10 pesos de minas para obras pías y denunciador"[34].

Otros castigos que sufrían los novicios están registrados en un documento del año 1775, donde encontramos las penitencias que se les imponían si quebraban algún plato, escudilla o cántaro. Éste consistía en mostrar los pedazos a toda la comunidad a la hora del refectorio.

Terminada la bendición de la mesa, el novicio se salía y regresaba con las alzaderas del hábito al cuello, con los pedazos de lo que había quebrado, y se presentaba al prelado diciendo: *Padre, digo mi culpa*. Después volvía a salir del refectorio a quitarse los tepalcates que llevaba al cuello y regresaba a comer[35].

Conclusiones

El valor del libro es de tal importancia que aun en las prácticas menos valoradas como son las recetas de comidas han permitido presentar esta tradición desde una doble mirada: la oral y la escrita. Como todo libro, los recetarios de cocina o sus manuscritos se editan como espejo de las prácticas sociales de una época. Este aspecto debe interpretarse como prescripción del Deber Ser de las comidas, pero también es la memoria cultural y religiosa de una sociedad que está surgiendo.

Uno de los temas más interesantes es analizar a través de los escritos cómo se manifiestan las prácticas cotidianas y festivas en los conventos; así, a través de las comidas se revelan los gustos y las memorias de una comunidad que se encuentra en los albores de su nueva identidad. La historia de la gastronomía en México es el relato no sólo de recetas y de las invenciones culinarias, sino la visión de un mestizaje donde los conventos se presentan como lugares de inventos a través de los

distintos alimentos e ingredientes que tenían a la mano.

Sin embargo, hay prácticas dietéticas que afectan de manera negativa las costumbres de las poblaciones. Éste es el caso del consumo excesivo de azúcar y grasas que se reflejan en los recetarios de los conventos en la época de la Nueva España, donde se observa la gran cantidad de grasas, productos lácteos, cremas y azúcares que se consumían en exceso.

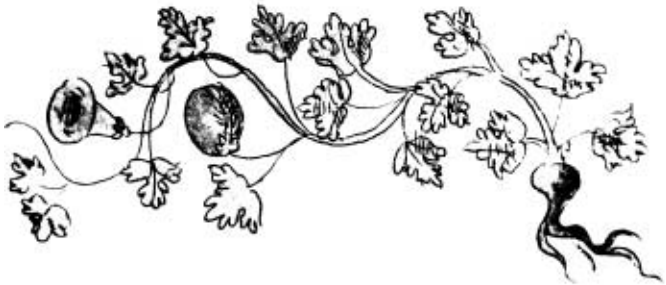
En nuestro análisis de los textos sobre la comida cotidiana y festiva en los conventos, observamos que las recetas son muy elaboradas, así como las reglas del comer, las leyes de la hospitalidad, la separación de los sexos y de las clases sociales, la residencia comunal y otros aspectos de una sociedad particular: los monasterios en la Nueva España. Las formas de preparación de los alimentos evidencian la influencia española, tan marcada a su vez por la árabe.

Es interesante observar la importancia de los libros en materia culinaria, ya que se puede ver la evolución de muchos platillos de la cocina mexicana, en relación con las condiciones de la vida diaria, del siglo XVI y compararlos en la actualidad. Otro aspecto sugestivo es observar cómo se repiten recetas, mientras que otras se han olvidado o perdido en el tiempo, además, en los nombres de las recetas, se manifiesta la influencia de otras culturas como la árabe, francesa, italiana.

Notas

1 Chartier, Roger. *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeu, Marin*. (Argentina: Ediciones Manantial, 1996) 10.
2 Long, Janet (coordinación). *Conquista y comida. Consecuencias del encuentro de dos mundos*, (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996) 123.
3 Chartier 47.
4 Ramos Medina Manuel (compilador). *Hazme cazón. Los historiadores y sus recetas de cocina*, (México: Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1997) 26, 27.
5 Ramos 27.
6 Sahagún, Hist., libro VIII. Cap. XIII, 463.
7 Long 124.
8 Muriel, Josefina, *Cultura femenina novohispana*, (México: Universidad Autónoma de México, 2000) 476.
9 *Formulario de la cocina mexicana. Puebla, siglo XIX*, Colección Recetarios Antiguos, (México: CONACULTA, 2002) 7.
10 Long 117.
11 Vargas Luis Alberto. Leticia E. Casillas. "El encuentro de dos cocinas: México en el siglo XVI" en Janet Long (coord.). *Conquista y comida. Consecuencias del encuentro de dos mundos*, (México: Universidad Nacional Autónoma de México. 1996) 160.
12 Flores y Escalante, Jesús (coord.). *Breve historia de la comida mexicana*, (México: Random House Mondadori. Primera edición Debolsillo, 2004) 104.
13 Flores y Escalante 120.
14 Flores y Escalante 113.
15 Flores y Escalante 116.
16 Flores y Escalante 117.
17 Muriel 477.
18 Buenrostro Marco y Cristina Barros. "Notas sobre la cocina conventual. Técnicas, ingredientes y utensilios." En *Gerónimo de San Pelayo. Libro de cocina del hermano fray Gerónimo de San Pelayo. México Siglo XVIII*, Colección Recetarios Antiguos, (México: CONACULTA, 2003) 21.
19 Buenrostro y Barros 21.
20 Buenrostro y Barros 21.
21 Buenrostro y Barros 22.
22 Buenrostro y Barros 23.
23 Buenrostro y Barros 24.
24 Acosta, Joseph de. *Historia natural y moral de las Indias*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1979) 180.
25 De Cárdenas, Juan. "De los Problemas, y secretos maravillosos de las India". (México: 1591)105.
26 De Cárdenas 115.
27 Armelagos George. "Cultura y contacto: el choque de dos cocinas mundiales". En Janet Long (coord). *Conquista y comida. Consecuencias del encuentro de dos mundos*, (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996) 111.
28 González de la Cara, Martín. "Origen y virtudes del chocolate", en Long, Janet (coordinación). *Conquista y comida. Consecuencias del encuentro de dos mundos*, (México: Universidad Nacional Autónoma de México. 1996) 298.
29 González 300 -301.
30 González 301.
31 Frost 18.
32 Garrido 79.
33 De Sahagún, Fray Bernardino. *Historia General de Nueva España*, (México: Porrúa, 1982) 94.

34 Garrido 165.
35 Castelló Yturbide, Teresa. *Libro de cocina del hermano fray Gerónimo de San Pelayo México siglo XVIII*. (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2003) 18.



Fuentes citadas

Acosta, Joseph de. *Historia natural y moral de las Indias*. Edición preparada por Edmundo O'Gorman. México: Fondo de Cultura Económica, 1979.

Anónimo. *Formulario de la cocina mexicana. Puebla, siglo XIX*. Colección Recetarios Antiguos. México: CONACULTA, 2002.

Armelagos George. "Cultura y contacto: el choque de dos cocinas mundiales" en Long, Janet (coord). *Conquista y comida. Consecuencias del encuentro de dos mundos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

Buenrostro Marco y Cristina Barros. "Notas sobre la cocina conventual. Técnicas, ingredientes y utensilios." en *Gerónimo de San Pelayo. Libro de cocina del hermano fray Gerónimo de San Pelayo. México Siglo XVIII*. Colección Recetarios Antiguos. México: CONACULTA, 2003.

Cárdenas, Juan de. *De los Problemas, y secretos maravillosos de las India*". México, 1591.

Castelló Yturbide, Teresa. *Libro de cocina del hermano fray Gerónimo de San Pelayo México siglo XVIII.* México: CONACULTA, 2003.

Chartier, Roger. *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeu, Marin*. Argentina: Ediciones Manantial, 1996.

Cruz, Sor Juana Inés de la. *Libro de cocina del convento San Jerónimo*, texto paleografiado por las doctoras Guadalupe Pérez San Vicente y Josefina Muriel de González Mariscal. México, 1979.

Flores y Escalante, Jesús (coord.). *Breve historia de la comida mexicana.* México: Random House Mondadori. Primera edición Debolsillo, 2004.

Frost, Elsa Cecilia. "La pobre comida de los frailes" en Gerónimo de San Pelayo. *Libro de cocina del hermano fray Gerónimo de San Pelayo. México Siglo XVIII*. Colección Recetarios Antiguos. México: CONACULTA, 2003.

Garrido Aranda, Antonio (compilador). *El ayuno como ritual de paso. El ayuno eclesiástico en España y América*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

González de la Cara Martín. "Origen y virtudes del chocolate" en Long, Janet (coord.). *Conquista y comida. Consecuencias del encuentro de dos mundos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

Muriel Josefina. *Cultura femenina novohispana*. México: Universidad Autónoma de México, 2000.

Ramos Medina Manuel (comp.). *Hazme cazón. Los historiadores y sus recetas de cocina*. México: Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1997.

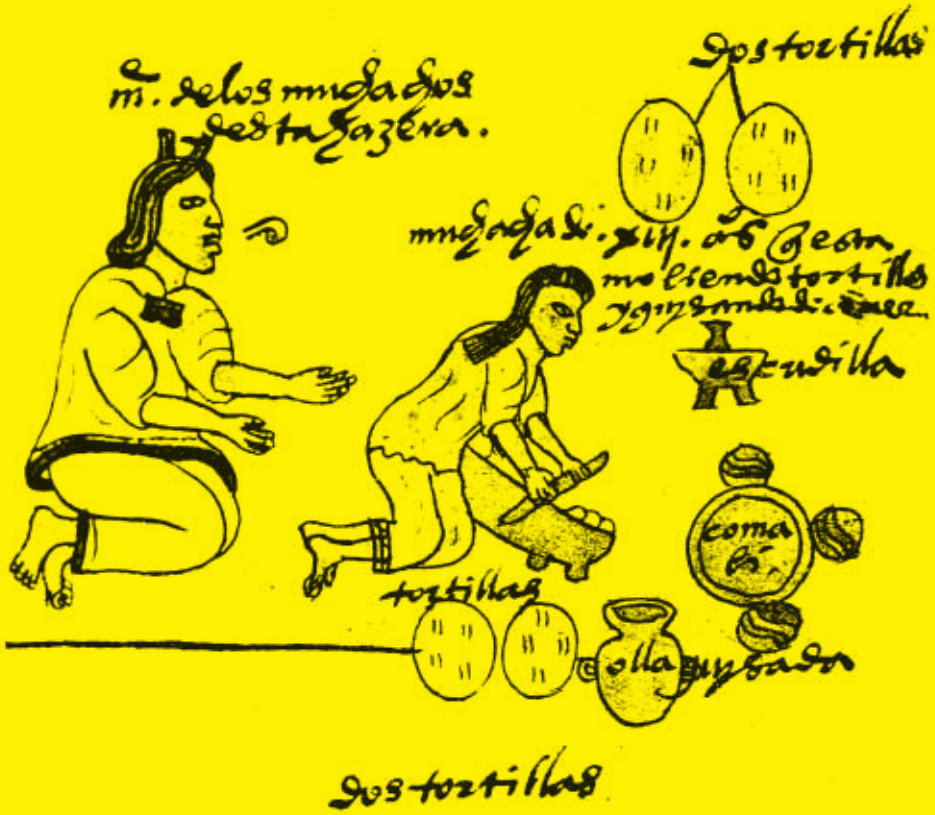
Sahagún, Fray Bernardino de. *Historia General de Nueva España*. México: Porrúa, 1982.

Scott Nina M. "La comida como signo: Los encuentros culinarios de América" en Long, Janet (coord.). *Conquista y comida. Consecuencias del encuentro de dos mundos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

Vargas Luis Alberto y Leticia E. Casillas. "El encuentro de dos cocinas: México en el siglo XVI" en Janet Long (coord.). *Conquista y comida. Consecuencias del encuentro de dos mundos.* México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

Grabado que reproduce a una mestiza vendedora de agua de chia.
Los mexicanos pintados por sí mismos, México, 1857

Grabado que reproduce a un pulquero mestizo.
Los mexicanos pintados por sí mismos, México, 1857



"Las muchachas aprender a hacer tortillas y guisos", Fray Bernardino de Sahagún.
Códice Mendocino, fol. 60

Grabado que reproduce a una mestiza vendedora de agua de chia.
Los mexicanos pintados por sí mismos, México, 1857.

Grabado que reproduce a un pulquero mestizo.
Los mexicanos pintados por sí mismos, México, 1857.

"La mujer que sabe bien guisar [...] entendida y limpia en su oficio, y hace lindos y sabrosos guisados"
Fray Bernardino de Sahagún.
Códice Florentino, Libro V, Lámina XXXVII

entre "letras, hilar y labrar, que son ejercicios muy honestos". Lecturas femeninas en la Nueva España

Elizabeth Treviño Salazar y Judith Farré Vidal

Ilustración del capítulo primero de la *Instrucción de la mujer cristiana* en el que se plantea cómo se debe criar a las jóvenes desde su niñez.

Juan Luis Vives, *Instrucción de la mujer cristiana,* Zaragoza, Bartolomé de Nágera, 1555

Entre "letras, hilar y labrar, que son ejercicios muy honestos". Lecturas femeninas en la Nueva España

Elizabeth Treviño Salazar y
Judith Farré Vidal

Departamento de Estudios Humanísticos

El espacio geográfico, la notable distancia, las mezclas raciales, la diversidad de costumbres y creencias, la implantación de una nueva forma de gobierno fueron, entre otras muchas cuestiones, aspectos a tener en cuenta para la corona española y la empresa del catolicismo en la consolidación de lo que con el tiempo llegaría a ser la Nueva España. Frente a todos estos desafíos que surgieron con el descubrimiento de América, puede afirmarse que las mujeres se erigieron como las principales depositarias de los valores de un nuevo modelo de vida para la emergente sociedad novohispana. Tradicionalmente, la preponderancia que lo femenino adquiere en el ámbito íntimo y cotidiano se plasma de manera directa en la administración del hogar y en la educación. Esta participación activa de la mujer es una constante a lo largo de la historia que, en el caso particular que nos ocupa, puede observarse también en los distintos hogares que componen el mosaico de la sociedad novohispana: desde las nuevas clases privilegiadas que surgen a raíz de la llegada de los españoles, hasta las clases más humildes, compuestas por todos aquellos sometidos a los dictámenes de los grupos dirigentes. Ellas ejercieron un papel fundamental dentro del núcleo familiar, siendo las responsables de forjar una nueva forma de relaciones sociales acorde a los nuevos valores imperantes.

La organización social de la Nueva España se caracterizó por una férrea estratificación patriarcal, fruto de la herencia española, al grado de que, a finales del siglo XVII, "transcurridos más de doscientos años de vida colonial, seguía existiendo un modo de vida

rural, de tradición indígena y fuerte apego a las normas comunitarias, precisamente el más acorde con la moral cristiana, y otro predominante en zonas urbanas y mineras de gran movilidad, desordenado y aun disoluto…"[1]. No obstante estas diferencias, el sector rural y el sector urbano poseían un eje común de cohesión: la orientación religiosa en general y las pautas del cristianismo en particular, oficiales para todos, fueron las coordenadas que cimentaron las bases de la Nueva España. Así, el ideal de la familia cristiana concordaba con el orden imperante en el virreinato. Bajo los parámetros de este ideal, la mujer ocupó un lugar preeminente, pues a ella le correspondía la salvaguarda de las virtudes y los valores de la incipiente sociedad novohispana.

Las virtudes que en la época contemplan el ideal femenino se asocian con el modelo mariano. Dentro de este marco, "el primer ejemplo que ha de tener [la mujer] siempre delante de los ojos es el de aquella Reina de la virginidad, María, Madre de Cristo, Dios y hombre, cuya vida no sólo las vírgenes han de tener por espejo para componer su vida, sino también las casadas y las viudas, puesto que se hizo toda para todas para provocar y atraer a todas al ejemplo de su castidad y de las otras soberanas virtudes"[2], como lo señala Juan Luis Vives, teórico y referente fundamental para la educación femenina, en su obra *La mujer cristiana*. Es importante señalar que esta figura ejemplar nace en la cultura castellana, mas encuentra su correlato en la Nueva España gracias a la transposición de los modelos sociales. En la colonización, este proceso subrayó los mismos valores y, para el caso novohispano, la definición de este ideal pasa, necesariamente, por su proyección en el culto a la Virgen de Gudalupe. Por ello, la mujer novohispana debía aspirar a ser maternal, recatada, obediente, pía, casta, prudente y piadosa. En otras palabras, la figura de referencia que surgió fue la Virgen de Guadalupe, convirtiéndose en un modelo y estandarte sincrético, a raíz de la mezcla de culturas. El objetivo, acorde a los propósitos de los conquistadores, era promover las virtudes y valores de la nueva sociedad propuestos por los conquistadores pero a partir de un referente surgido en tierras americanas.

El modelo de vida que el binomio español Estado-Iglesia impuso en el nuevo continente conservó los privilegios masculinos heredados y asignó al género femenino la consagración religiosa o la dedicación al hogar. Los pasos de las niñas y jóvenes novohispanas eran vigilados día a día; por ello, "en la edad que la muchacha pareciere tener habilidad para aprender, comiéncele a enseñar cosas que convengan al culto del ánima y en ponerla en cosas en virtud, y juntamente en el gobierno de la casa y hacienda de sus padres"[3]. Así, el rol femenino adquirió matices distintos en el ámbito privado y en el ámbito público. Mientras que en el primero la mujer fungía como la depositaria del

bagaje cultural, en el segundo se le otorgaba la categoría de "menor de edad" y, a pesar de poder heredar títulos, negocios y propiedades, todos sus derechos quedaban supeditados a su esposo, administrador de sus bienes.

Históricamente la cultura escrita ha estado vinculada a la mujer por diversas razones. Para el género femenino los libros han sido desde dadores de conocimiento, un requisito más en su formación, hasta un medio para evadir los quehaceres domésticos; desde una simple etiqueta nobiliaria, hasta un medio que permite ahondar en sus intereses personales. Durante la colonia, el texto escrito, en la vida de las mujeres novohispanas, equivalía a un instrumento de enseñanza pero, sobre todo, cumplía con la transmisión de la ideología cristiana y española. A través de la lectura de los catecismos, los libros devocionales y los libros de *horas* (por citar algunos ejemplos asociados a un uso primordialmente femenino), confirmamos que "saber leer es, en primer lugar, la condición obligatoria para que puedan aparecer prácticas nuevas, constitutivas de la intimidad individual"[4]. Fue entonces que, a través de sus lecturas, las mujeres novohispanas avalaron la promoción del modelo de vida en la Nueva España y ciñeron el nuevo orden social al llevar a la práctica los frutos de su interpretación.

En el reciente dominio americano, la intrínseca y segregada relación entre la mujer y el libro fue una pieza clave dentro del rompecabezas multilingüe y multiétnico que constituyó la Nueva España, pues al estar dentro de los lineamientos de su instrucción, la literatura que las mujeres tenían a su alcance logró conciliar el discurso novohispano con el castellano mediante la difusión de unos mismos valores. De ahí el hincapié en que "todas las cosas que viere o hiciere la niña, sean encaminadas a virtud y buena crianza, la cual de aquel uso y plática de niñez toma el camino que ha de seguir para adelante"[5]. Después de todo, sería esa "niña" el fruto de la nueva sociedad virreinal y, posteriormente, la reproductora del modo de vida propagado en la misma. De esta suerte, no resulta extraño que las obras de más temprana difusión en la Nueva España tuvieran una finalidad pragmática: acercar a las jóvenes criollas, tejedoras de la cultura virreinal, al mensaje ideológico de la cultura occidental cristiana.

Durante los tres siglos de conquista española gran parte de los habitantes eran analfabetos, mas ¿cómo explicamos que "la literatura profana y de entretenimiento circulaba con relativa libertad en las colonias españolas del Nuevo Mundo durante los siglos XVI y XVII"[6]. Si la población novohispana era predominante iletrada, ¿quién leía todas las novelas de caballerías, los libros devocionales, las crónicas de la conquista y demás obras divulgadas en el territorio americano? A lo largo del siguiente artículo intentaremos dar respuesta a estas preguntas o, como mínimo, pensar en posibles respuestas para el género femenino.

En los inicios del virreinato de la Nueva España los objetivos de evangelización eran primordiales, mas las transformaciones económicas, sociales y culturales demostraron que la formación religiosa no era suficiente para forjar el nacimiento de una nueva sociedad. Así, "desde mediados del siglo XVI se publicaron y lograron amplia difusión algunas obras de orientación moral que dedicaban amplio espacio a las normas de comportamiento en la vida familiar"[7]. Un claro ejemplo de ello es la *Instrucción de la mujer cristiana*[8] del humanista Juan Luis Vives. Dicho documento no sólo dictaba las características que debía tener la educación de las mujeres, sino que además debía constituir un libro de cabecera para las damas encaminadas en la lectura y cuyos estudios, subraya Vives, "deberán ser en aquellas letras que forman las costumbres a la virtud; los estudios de la sabiduría que enseñan la mejor y más santa manera de vivir"[9].

En la actualidad, entender su propuesta resulta crucial para comprender el sentido de la educación que tuvieron nuestras antepasadas y, sobre todo, conociendo sus preceptos lograremos apreciar cómo, sin ser el destinatario por antonomasia, la lectora novohispana fue gradualmente abriéndose camino en el campo literario. El estado idóneo de la mujer en tiempos de la conquista era, exclusivamente, el matrimonio en cualquiera de sus dos manifestaciones: en la religiosa de servicio a Dios y como sacramento. La enseñanza de la escritura y la lectura en el siglo XVI era mínima; a la mujer le correspondían sólo las labores de aguja y la contundente tarea de preservar las tradiciones castellanas y religiosas. Empero, cabe señalar que, a pesar de otorgársele tal responsabilidad, se veía a la mujer como:

> ¡Imperfecta criatura
> hecha para ser esclava,
> cruel enemiga brava
> y soberbia de natura!
> ¡Careciente,
> general y comúnmente,
> de razón, orden y ley;
> reino loco es donde el rey
> se rige por accidente
> de continuo![10]

La cita procede de Cristóbal de Castillejo, y puede decirse que su *Diálogo de las condiciones de las mugeres* (Venecia, 1544) resulta sintomático de la opinión generalizada que, en la época, regía para definir la posición social de la mujer. Con semejante encomienda, el género femenino debía tener una educación sólida, compatible con las pautas de perfección y virtud establecidas por los conquistadores. Bien lo subraya Vives en su *Instrucción de la mujer cristiana*:

> Aprenderá, pues, la muchacha, juntamente letras, hilar y labrar, que son ejercicios muy honestos que nos quedaron de aquél siglo dorado de nuestros

antepasados, y muy útiles a la conservación de la hacienda y honestidad, que debe ser el principal cuidado de las mujeres[11].

A pesar de todo, puede notarse cómo a finales del siglo XVI e inicios del XVII, emergen nuevos matices en el sistema educativo que pasan por reconocer cierta trascendencia en el conocimiento de las letras. No en vano, "el siglo XVI es el gran siglo de la expansión de estas capacidades [de lecto-escritura]"[12], pues, con el asentamiento de las universidades y las facilidades que trajo la imprenta, surge la preocupación por dotar a las mujeres de las capacidades para la lectura y la escritura. Bajo este modelo educativo destaca la diferencia entre la instrucción destinada a los varones y la recibida por las niñas y las jóvenes de la Nueva España. Después de todo, "el criterio renacentista imponía como ideal el recogimiento femenino, pero acompañado del cultivo del espíritu, siempre en el modesto nivel que correspondía al sexo débil y bajo la vigilancia masculina personificada en los padres, maridos o hermanos"[13]. Si a este prejuicio sumamos que "el cultivo de las letras era simplemente un adorno personal"[14], sinónimo de estatus social, puede valorarse más el papel de aquellas indias que sobrepasaron los límites por partida triple: por su condición de mujer, su raza y su determinismo económico, como el caso de la monja india de la orden franciscana Sor Teodora de San Agustín, quien escribió crónicas y biografías mientras residía en México y Oaxaca (1725 y 1726)[15].

En su estudio sobre la *Cultura femenina novohispana*, Josefina Muriel distingue en la evolución educativa y cultural tres etapas. En primera instancia, la fase de "educación básica" compuesta por los preceptos intrínsecos de la doctrina católica inculcados a todas las mujeres sin distinción de raza o condición económica. La etapa subsiguiente, definida por Muriel como de "cultura media", corresponde al periodo en el cual la niña novohispana "aprendía a leer, escribir, las cuatro reglas de aritmética y los oficios mujeriles"[16] en las escuelas, conventos o beaterios, sin descuidar el ejercicio de las virtudes humanas esenciales para vivir óptimamente bajo el marco de la sociedad colonial. Y, en tercer lugar, la etapa correspondiente a una "cultura superior", una fase de respuesta a los intereses personales de las estudiantes y afianzada por maestros particulares -siempre hombres-. Resulta obvio que en este proceso educativo era sólo una minoría la que tenía acceso a una cultura media o superior. Puede decirse que una gran parte de las niñas criollas o españolas tuvieron acceso a algún nivel de educación, pero, por el contrario, las pertenecientes a las castas fueron marginadas y excluidas de cualquier tipo de educación sistemática o formal[17]. Aquéllas con acceso a la cultura literaria virreinal, tan valorada por las élites, y aquellas que no permitieron que les privasen de una herramienta cada vez más masculina lograron apropiarse de las letras y cumplieron ejemplarmente con sus vidas en

una sociedad que marcaba estrictamente su camino. Los libros a los cuales tenían acceso lo avalaban, pues "de los libros que la mujer leyere u oyere leer aprenderá todas las virtudes que tocan a las mujeres en general, como sea necesaria que la mujer cristiana tenga en sí toda manera de virtud"[18].

De los tres modos para introducirse en la cultura escrita, el escolar, el parroquial y el familiar[19], la mujer novohispana adquirió la lectura fonética (de repetición) y/o de comprensión. Como apunta Vives, "algunas doncellas [...] tienen tan buen ingenio, que parecen haber nacido para las letras, o, a lo menos, que no se les hacen dificultosas"[20]. La lectura fue una forma más de preservar y continuar los estándares de los conquistadores españoles, quienes supieron cómo servirse del poder de la lectura al ponerla al alcance de las jóvenes novohispanas. El valor que adquiere el texto escrito en la Nueva España corrobora que el lenguaje es poder, como subraya el mismo Foucault, y ello resulta aún más evidente cuando reparamos en los hábitos de lectura en el virreinato. Si bien las mujeres aprendían en conventos, con las "migas" o "amigas", o en los colegios, era el ejercicio de la lectura lo que resaltaba el valor de las obras leídas, pues "sus estudios deben ser en las letras que dan forma a la crianza y costumbres, instituyen la vida, enseñan a obrar conforme a virtud, encaminan a la razón, y, finalmente, muestran a vivir sin prejuicio de nadie ni de sí misma"[21].

Asimismo, es importante subrayar el enfoque práctico de la literatura en la época virreinal, pues al considerar la forma en que leían nuestras antepasadas apreciamos cómo la lectura, como cualquier otro ejercicio para el cuerpo, poseía preceptos específicos en su ejecución. Entonces, una vez que constatamos que las mujeres novohispanas sí leían, aunque el volumen de lectura dependía de su clase social, surge un nuevo interrogante: ¿cómo leían? La respuesta localiza el acto de lectura "en los colegios y conventos", al tiempo que se distinguen dos formas de lectura: "en comunidad, antes de la misa, a la hora de la comida y por la tarde en la sala de labor. En privado, en la celda, en el tiempo libre que cada persona tenía al margen de sus obligaciones"[22]. Por ello, bien se puede decir que la lectura daba cabida a la meditación, pues el libro es una ventana hacia el interior que resalta los defectos y permite su corrección. Así, las lecturas de mujeres también adquirieron una dimensión íntima: "leer en silencio, para sí, es suficiente para crear un área de intimidad que separa al lector del mundo exterior"[23]. Una lectura ensimismada poseía igual o mayor valor que el ejercicio comunitario; en ese instante en el que la lectora, sin intermediario ni compañero de lectura, se encuentra frente al texto es cuando el libro se convierte en un preceptor. Empero ¿qué debían leer nuestras mujeres? Mejor aún, ¿qué leían ellas en verdad?

Para responder a lo primero, partiremos del quinto capítulo de la *Instrucción* de Juan Luis Vives, que versa sobre "Cuáles libros se deben leer y cuáles no" por ser esta obra, como mencionábamos anteriormente, una pieza clave tanto para los encargados de la formación de las niñas y jóvenes de la Nueva España, como un texto que circulaba entre ellas. Sin duda alguna, encabezando las listas de las lecturas permitidas y/u obligadas se encuentran "los Evangelios, los Actos de los Apóstoles y sus Epístolas (que es todo el Testamento Nuevo), el Testamento viejo, San Cipriano, San Jerónimo, San Agustín, San Ambrosio, San Hilario, San Gregorio, Boecio, Lactancia, Tertuliano"[24]. La mujer debe leer también misales, breviarios, horas en latín y en romance, diurnales, salterios y demás libros que incorporen matices litúrgicos, aunque no debe olvidar a los "gentiles": Platón, Séneca, Cicerón, Tulio, Petrarca y otros libros morales de Santos, como las Epístolas de Santa Catalina de Sena, los morales de San Gregorio y el Cartujano. Así, "podemos inferir que se deben leer cosas que alcen nuestros pensamientos a Dios y que pongan nuestras ánimas en el reposo y la quietud de la santa fe cristiana, encaminando nuestras conciencias por el camino llano de la justicia y caridad con el prójimo"[25]. Cabe señalar que el autor de la *Instrucción de la mujer cristiana*, más que dar ejemplos o consignar lo que deben leer las mujeres, enumera con mayor detenimiento aquello que ésta no debe leer. Entonces, la mujer novohispana debe alejarse del material relacionado con romances y caballerías; de ahí la aclaración: "ya no se leen otros libros sino vulgares, do no hallaréis otra materia sino de armas y de amores [...] Dirá alguno que se hicieron para los ociosos y jornaleros"[26]. La lista que propone Vives es muy amplia y consigna todos los títulos de literatura inglesa, francesa y española que no deben circular entre las mujeres de la Nueva España. Entre estos libros "vanos" se encuentran el *Amadís*, el *Florisando*, el *Tirante*, el *Tristán de Leonís*, la *Celestina*, "alcahueta madre de las maldades", por lo que se refiere a la literatura española. Los libros prohibidos procedentes de la literatura francesa continúan bajo idéntico prisma: el *Lanzarote del Lago*, el *París y Viana*, el *Ponto y Sidonia*, el *Pedro provenzal y Magalona*, la *Melusina*. Y, entre la literatura de Flandes, se restringen *Flores y Blanca Flor*, *Lionela y Cananior*, *Curias y Floreta*, *Píramo y Tisbe*, entre otros.

Las prohibiciones sobre lo que debían leer las mujeres no se queda en la *Instrucción de la mujer cristiana*, pues "por mandato de los reyes de España, se prohibió bajo las penas más severas que los colonos de América leyesen lo que se dio en llamar ociosos libros de ficción, poesías, novelas, dramas, etc."[27]. De ello se deduce que, por un lado, los mismos habitantes de la Nueva España se encargaron de marcar sus propias restricciones en torno a la lectura, manifestando el arraigo de los preceptos estipulados por el imperio; por el otro, los

lectores novohispanos se encontraban también frente a las legislaciones del aparato español y las normas de la moral cristiana sobre las lecturas aceptadas en el virreinato. Así lo ejemplifica también el Índice de Valdés, cuyo negativo impacto limitó la circulación de la literatura espiritual en lengua romance y de otros géneros populares entre las mujeres[28]. Ninguna obra de entretenimiento o diversión debía permitirse a la población americana y, sin embargo, existen registros de su presencia en el Nuevo Mundo. Los esfuerzos por regular y controlar los hábitos de lectura fueron insuficientes, ya que el contrabando y el comercio, por siempre afines, se hermanaron para forjar un sólido puente, de modo que "los libros llegados a la Nueva España leídos y conservados en conventos, colegios y casas particulares representan una selección de los temas más populares, de los textos de estudio más recomendados y de los asuntos de interés local"[29]. Además de las legislaciones, puesto que se mostraban ineficaces, después de llegado el material prohibido, se promulgaban nuevas leyes en contra de su lectura.

Puede decirse que los libros durante la época colonial fueron productos de difusión cultural así como de edificación espiritual, pero también fueron un atractivo producto comercial: "Los costos de edición, transporte y otros gastos por unidad, eran relativamente bajos para los impresores peninsulares, y en cambio las ganancias eran proporcionalmente elevadas; pero dada la lejanía del mercado, los lectores coloniales pagaban el doble y aun más que los de España por ejemplar, por lo cual preferían obras menos voluminosas"[30], lo cual nos indica la constante demanda de este producto en América. Los comerciantes, buhoneros y traficantes fueron intermediarios culturales entre el Viejo y el Nuevo Mundo y para monitorear este comercio trasatlántico, la Corona española fundó en 1503 la Casa de Contratación[31], órgano que se sumó a la lista de los intentos por regular el mercado de libros. Y sin embargo, de acuerdo con la hipótesis de Irving A. Leonard en *Los libros del conquistador*, a pesar de todas estas trabas muchos de los libros llegaron con los conquistadores, hasta en su propio equipaje.

Ahora bien, veamos cuáles fueron los frutos de tan prolífica actividad comercial, y cuáles eran los libros que efectivamente conformaban las bibliotecas y librerías del territorio americano para saber a qué tenían acceso nuestras mujeres. Los índices y catálogos de las diversas bibliotecas novohispanas nos permiten analizarlo, así como los varios decretos y legislaciones sobre el comercio de libros en la Nueva España y las listas marítimas que debían presentar las embarcaciones. De la misma forma, consignaciones de libros, cuentas, testamentos y legados, inventarios de bibliotecas coloniales o de colecciones privadas, son representativos de qué libros poseían aquellos que podían ostentar una biblioteca, enfatizando que la posesión de los mismos no era

sinónimo de su lectura, pues ser propietario de una vasta biblioteca otorgaba estatus social.

Claro está que el material de más temprana difusión fue el empleado en la evangelización, de contenido dogmático y catequístico: vocabularios o calepinos, gramáticas, sermonarios y confesionarios en lenguas indígenas. "Antes que intentar enseñar a los nativos la lengua de sus señores europeos, era más sencillo para los clérigos dominar los dialectos de sus feligreses, convirtiéndolos y guiándolos por los intrincados caminos de la fe con ayuda de manuales, catecismos y vocabularios"[32]. Circulaban en la Nueva España también numerosos tratados teológicos y libros de devoción, lectura obligada de clérigos y laicos. Y "desde 1501, y quizás aun antes, el clero llevó consigo misales, breviarios, biblias y otras clases de libros religiosos, gramáticas y diccionarios; la literatura popular llegó de seguro casi al mismo tiempo, merced a la intervención de los del estado seglar."[33] Otros ejemplos de obras de esta índole son el libro de *Horas*, libro de oraciones que abundaba en latín y en español, como lo indican las constancias de "visita" controladas por la Casa de Contratación de Sevilla. Figuran también en estos documentos vidas de santos y otros libros piadosos, así como la fundamental de *Historia pontificial y católica.*

En el terreno de lo profano abundaban los textos académicos, empleados en escuelas o destinados a licenciados, maestros y hombres de cultura especializada. También las obras de esparcimiento y entretenimiento figuraban en la carga de casi todos los barcos que zarpaban de Sevilla, acercando a los colonos al Viejo Mundo:

> En números redondos, los escritos de carácter eclesiástico representaban del 70 al 85 por ciento de las listas coloniales; el resto, del 15 al 30 por ciento, se dividía más o menos por partes iguales entre los libros profanos que no eran de ficción (historia, geografía, veterinaria, medicina, tratados sobre piedras preciosas, arquitectura, música, manuales de instrucción para abogados, escribanos y otros funcionarios públicos, almanaques, gramáticas, diccionarios, etc.) y los puramente imaginativos[34].

La novela, como género de ficción y en sus distintas formas, adquirió una popularidad notable: picaresca, pastoril y, obviamente, de aventuras y caballeresca. Encabezando las listas, por supuesto, están los tomos de los ciclos de Amadís y de Palmerín, *Esplandián, Lisuarte de Grecia*[35]. Entre las muchas imitaciones que generan las aventuras de estos héroes figuran títulos como el *Espejo de príncipes y caballeros*, de Diego Ortúñez de Calahorra, el *Caballero del Febo*, de Esteban Cordera, y el *Lepolemo o el caballero de la Cruz*. Igualmente, merece una mención especial el *Don Cristialián de España*, escrito por doña Beatriz Bernal. Asimismo, no podían faltar en las bibliotecas de la Nueva España la afamada *Celestina*,

también llamada *Tragicomedia de Calixto y Melibea*, ni el pícaro *Guzmán de Alfarache* de Mateo Alemán o *La vida de Lazarillo de Tormes*. Era tanta la fama de estas obras, aun a sabiendas de su prohibición, que los libros incluso "llegaban sin cubiertas a los lectores coloniales, en forma de folletos, como la mayoría de las comedias y su vida era relativamente efímera" (Leonard, 2 57). Tal es el caso de libros breves como *El caballero de Clamades, Roberto el diablo, La doncella Teodor* o *Los Caballeros Tablante de Ricamonte*.

Los lectores novohispanos tenían cierto interés por la historia. Circulaban, por ello, novelas históricas escritas a la manera de las de caballerías como *La Crónica del Rey don Rodrigo, con la destrucción de España* de Pedro del Corral o, del mismo tinte, la *Crónica troyana*, que narra la caída de Troya. Se suman en esta categoría las siguientes obras que, como Irving A. Leonard aclara, circulaban con facilidad en la época virreinal: las *Guerras civiles de Granada*, de Ginés Pérez de Hita, misma que gozó de mucha popularidad, tanta que se hicieron más de 20 ediciones entre 1595 y 1631[36]; *El caballero del Sol* (1552), de Pedro Hernández de Villaumbrales; y *El Caballero Asisto* (1587), de fray Gabriel Mata (1587). Entre las de origen histórico figuran la *Historia de Abencerraje y la hermosa Jarifa*, y otras tantas crónicas de la conquista, como *Crónica de España, Historia de Colón, Conquista de México, Conquista de Perú, Conquista de Italia y Portugal, Descubrimiento de las Indias, Historia de Malta, Crónicas de Paulo Jovio, Guerras del Perú*... En esta época son bien conocidas las traducciones o adaptaciones de literatura, sobre todo, española y francesa, aunque también italiana, griega, romana y oriental[37]. Al respecto, se difundían las obras del "Ciclo carolingio", el "Ciclo artúrico" y otros cuentos cortos agrupados en el "Ciclo greco-asiático". Entre éstos, los más populares son los siguientes: *Flores y Blancaflor, Libro del esforzado cavallero Conde de Partinuples y Pierres de Provenza y la india Magalona*. Igualmente se leían con rapidez obras de tendencias morales y religiosas, como *La historia de los caballeros Oliveros de Castilla y Artus d'Algarbe, El libro áureo de Marco Aurelio, Menosprecio de corte, Aviso de privados, Epístolas familiares* (los cuatro últimos tratados morales del obispo Antonio de Guevara) y *La espantosa y maravillosa vida de Roberto el Diablo*, de origen francés. El común denominador de estos materiales radicaba en el contenido espiritual y ético; por lo mismo, la mayoría de las obras incluyen preceptos pedagógicos. Tampoco podían faltar clásicos como la *Ilíada* y la *Odisea*, o textos de Terencio, Cicerón y Virgilio.

Sin restarle importancia, figuran entre los documentos de "Visita" y los inventarios de la Nueva España, obras de poesía lírica, sacra y cortesana. Encontramos así escritos poéticos de Boscán, Garcilaso de la Vega, Juan de Mena y Juan de la Cueva; traducciones de Ariosto, Boiardo, Petrarca, Sannazaro. El teatro lo leían las minorías, pero a finales del siglo

XVI comenzó a ser popular con las comedias de Lope de Vega; del género dramático también se difundían obras de Séneca y Aristófanes, así como los pasos de Lope de Rueda y las comedias de Juan de la Cueva. Paulatinamente, aparecieron fábulas mitológicas y metáforas conceptistas en representaciones teatrales, carteles, emblemas y desfiles alegóricos en festejos sacros o profanos. Y, dentro de lo que podemos llamar miscelánea, ubicamos otra lectura difundida en la colonia: los almanaques y pronósticos, "peculiar combinación de superstición, sabiduría popular y conocimiento científico, los pronósticos se elaboraban sobre bases de predicciones astronómicas, que se exponían en las cátedras de astrología de las universidades españolas y en la de México."[38]. Todas estas lecturas fueron condenadas por los eclesiásticos.

A modo de resumen y para esbozar una síntesis final sobre las proporciones en que se difundían las obras, Stella M. Fernández en "El libro en Hispanoamérica" enlista los libros de mayor demanda[39]:

1. Novelas (picaresca, caballeresca pastoril, de aventuras)
2. Historia, geografía y viajes
3. Matemáticas
4. Gramática y lingüística
5. Teología, mística y devoción
6. Derecho y administración pública

Y, como se puede notar, las lecturas religiosas no faltaban, pero las lecturas de esparcimiento y entretenimiento eran populares, así como los textos académicos y especializados (matemáticas, gramática, derecho, entre otros). Por ello, finalmente podemos agrupar los libros que circulaban en la Nueva España en tres categorías generales: las lecturas religiosas y filosóficas, los libros de entretenimiento (ficción y poesía) y otras lecturas (o lo que hemos englobado bajo la etiqueta de miscelánea). Estas tres categorías serán las empleadas al estudiar qué leían, propiamente, las mujeres novohispanas.

Así, el género femenino en la época colonial tuvo acceso a los libros aceptados por la Corona, aunque también a innumerables obras que, hipotéticamente, les eran prohibidas. Dicho acceso adoptó dos vías: una mujer podía obtener un libro a través del comercio (difícilmente, pues recordemos que los costos de las obras eran elevados) o por medio de la herencia. Esta última vía, la más usual, se concretaba mediante el patrimonio de su marido o por tradición familiar, siendo más común la forma en la que la madre hereda a la hija las obras que fueron suyas y coadyuvaron a su formación.

Ahora bien, a partir de este general panorama literario, ¿qué leían nuestras mujeres? Gonzalbo Aizpuru nos brinda una respuesta a esta cuestión en su estudio *Historia de la educación en la época colonial. La educación en la época colonial*. Su investigación se limita a los 650

manuscritos conservados en la Biblioteca Nacional de México provenientes de colegios de niñas y conventos, lo que nos da un panorama de qué había en las bibliotecas femeninas. Del total de manuscritos, Gonzalbo concluye que un 49% de los mismos constituyen tratados teológicos, un 34% versan sobre filosofía, un 11% sobre derecho, mientras que las gramáticas latinas, vocabularios y libros de ejercicio tan sólo representan un 4%, superando por poco a los manuscritos sobre retórica que apenas completan el 2 % del total[40]. Agrega la autora del estudio que muchos de estos manuscritos eran limitados al recitado, difundidos en festejos o sólo almacenados en las bibliotecas.

Para ahondar en esta aproximación, tomemos como muestra la comparación que elabora Josefina Muriel sobre el material encontrado en tres bibliotecas novohispanas: una representativa de una institución educativa, la biblioteca del Colegio Vizcaínas; la biblioteca de un claustro, el convento San José de Gracia; y una biblioteca particular, de la familia de los Marqueses de Aguayo Santa Olaya. De lo que Muriel reporta en su artículo "Qué leían las mujeres en la Nueva España", podemos concluir que dentro de las lecturas religiosas, se encuentran títulos como la *Doctrina Cristiana de San Agustín*, o bien, *La Ciencia del Christiano especulativa y práctica*, de Juan de Arán. Existen también registros de obras referentes a la Biblia, como la *Instrucción de la Sagrada Escritura con la doctrina de los Padres de la Iglesia*, de Antonio Arbiol o *Los libros poéticos de la Biblia*, los *Evangelios* y los *Hechos* y *Cartas* de los Apóstoles.

No faltan tampoco en dichas bibliotecas obras que afianzaban el "propósito común, entre instituciones y familias novohispanas, de hacer que las mujeres, mediante la lectura, llegasen a una reflexión personal, para la formación de convicciones que movieran sus voluntades a la práctica de acción personal, de las virtudes humanas y cristianas fundamentales"[41]. En todas las bibliotecas que estudió la autora, este tipo de obras son las más abundantes. Ejemplos de los títulos encontrados al respecto son: *De la imitación de Cristo y menosprecio del mundo*, de Tomás de Kempis; los libros de Nieremberg, *El aprecio de la gracia divina*, la *Diferencia entre lo temporal y eterno y La Hermosura de Dios*; así como los *Ejercicios Espírituales* de Ignacio de Loyola y el *Ejercicio de perfección y virtudes religiosas*, del jesuita Alonso Rodríguez. Mas también se hallaron obras de orientación vocacional (como los *Avisos sobre la vocación religiosa*, de San Alfonso María de Liborio) y libros dirigidos a quienes aspiraban al matrimonio (como *La Perfecta Casada*, de Fray Luis de León, y la *Introducción a la Vida Devota*, de San Francisco de Sales).

A estas obras de contenido dogmático y doctrinal se suma la obra *Sobre el trato que deben tener entre sí los casados*, de estilo similar al de los libros de Juan Luis Vives *La mujer cristiana y De los deberes del marido*,

así como la traducción al castellano de la medieval *Flos Sanctorum y el Año Cristiano*. "En esta temática hay que considerar también la literatura biográfica de las mujeres novohispanas, las cuales, sin estar canonizadas, pero con autorización de los obispos, el virrey y la inquisición, fueron consideradas como mujeres venerables y dignas de ser imitadas"[42]. Toda esta literatura tenía como objetivo que la mujer reprodujera en su modelo de vida lo reflexionado tras el ejercicio de la lectura, así todas estas obras son la ejemplificación más clara de la función de la lectura para el género femenino en tiempos de la Colonia. Hasta este punto, podemos concluir que la mujer sí leía lo que debía.

Dentro de las lecturas varias, lo que hemos denominado "miscelánea", la temática histórica y lo que responde al deseo por ampliar la cultura se vuelven palpables en títulos como *Historia del Mundo*, el *Discurso Histórico* de Bossuet, la *Historia de Marco Aurelio*, la *Historia Pontifical*, el *Comendio Genealógico de los Reyes de España*, y algunas otras obras referentes a la historia del territorio americano, como la *Conquista de la Nueva España* de Solís, la *Historia de los Incas del Perú* o la *Monarquía Indiana* de Torquemada. Asimismo, estuvieron al alcance de las mujeres textos académicos sobre geografía, astronomía, matemáticas y derecho. Todo esto avala que a muchas mujeres novohispanas se les confería el "desempeño de cargos de conocimiento como la administración de estancias, obrajes y tiendas"[43]; aunque también se daba el caso de que en las bibliotecas femeninas hubiera obras de especialización por herencia del esposo o por la común convivencia de libros entre la mujer y el mismo. Esto se reafirma con lo que consigna Muriel, pues en las tres bibliotecas se encuentran textos científicos de diversa índole, como por ejemplo, de medicina: el *Tesoro de la Medicina*, de Gregorio López, la *Floresta de disertaciones febriles*, *histórico médicas, clínicas*… del Doctor Juan José de Baguer de Olivier, o el *Florilegio Medicinal* de Steineffer.

En su disertación *De los deberes del marido* Juan Luis Vives aconsejó al jefe de la familia cristiana que vigilase con atención qué leía su esposa. Esto lo justifica enunciando que "existe una literatura que tiene por fin el pulimento y la riqueza del lenguaje. Existe otra literatura que atiende al deleite sensual, a la astucia, a la hipocresía, y otra que va al conocimiento de la Naturaleza, y otra a la compostura del alma"[44]. Y sin embargo, encontramos que en las bibliotecas de mujeres mencionadas tienen un particular lugar los "libros de caballerías", y novelas como *La Celestina, El Lazarillo de Tormes*, las *Novelas Ejemplares* y *Don Quijote de la Mancha* de Cervantes. Y entre los poetas sobresalen los nombres de los clásicos Homero, Virgilio, Horacio, así como el *Cancionero* de Montemayor, los *Romanceros*, las *Églogas* de Garcilaso; tampoco faltan piezas de las famosas comedias de Lope de Vega[45].

Por todo ello, podemos apreciar que nuestras lectoras

novohispanas tenían acceso, prácticamente, a todo lo que circulaba. Claro ejemplo de cómo la mujer se nutría de materiales de diversa índole son los libros de Doña María Josefa Larralde, originaria de la ciudad de Monterrey, que muestran una amalgama interesante de obras que nos permite echar un vistazo a la cultura de la mujer regiomontana en el siglo XVIII. En el testamento de Larralde se señalan "las *Obras completas* de Feijoo; cuatro libros de *Tratados de estudios*, de Monsiur Rolin; nueve tomos de *David, Sermones* del Padre Parra; un *Calepino*; un *Tesauro*; *Compendio de Sagrada Historia*"[46], por citar algunas de las obras decretadas el día 20 de junio de 1780. Por ello podemos inferir que las mujeres en la Nueva España obtenían provecho de la variedad de obras que circulaban por el territorio americano, empero cada una conservó su individualidad y procuró cultivar sus propios intereses.

Relacionado con la lectura, surgen también aquellas mujeres que sobresalieron por su constante búsqueda de conocimiento. Este último es el caso de la poetisa Juana Inés de Asbaje y Ramírez, cuya biblioteca merece especial mención. Abreu Gómez, en su estudio *Sor Juana Inés de la Cruz: bibliografía y biblioteca*, nos acerca al mundo de Sor Juana a través de sus libros. En su biblioteca, Sor Juana armó una colección bibliográfica de cuatro mil volúmenes que, según comenta Abreu Gómez, es posible intentar reconstruir a través de: a) citas y alusiones a libros y autores en sus obras; b) los libros que se pueden distinguir en sus retratos; c) los autores incluidos en las obras enciclopédicas que conoció; d) la evidente influencia que tuvieron algunos autores en sus creaciones; e) pruebas reales respecto a libros que le pertenecieron[47]. En función de esta ardua labor de recopilación bibliográfica e investigación, el autor discierne, dentro de la clasificación por géneros literarios (Abreu, 341), categorías que nos permiten inferir sobre su bagaje cultural y sus preferencias, así como constatar su preparación académica y su claro conocimiento del latín[48]. En la primera categoría se encuentran los textos sobre *ciencia* con autores como Arquímedes, Kino, Lucio y Pantaleón; entre los libros de *historia* aparecen, entre otros, los nombres de Afonso el Sabio, Curcio, Herodoto, López de Haro, Plinio, Solís y Torquemada. De *erudición*, y no es de sorprendernos que sea tan amplia la lista, Sor Juana leía a Alciato, Connub, San Isidoro, Policiano, Tolomeo, Tesauro[49], Tiraquell, por citar algunos; otros tantos textos de *religión*, como los de Santo Tomás de Aquino, San Cipriano, Díaz de Arce, Pelagio, Santa Teresa y hasta de Lutero. Asimismo, los textos de *filosofía* también eran abundantes en el compendio de la Décima Musa; al respecto no faltaban autores como San Agustín, Aristóteles, Erasmo, Filolao, Gracián, Maquiavelo, Pitágoras, Séneca, Teofrasto, y la lista continúa.

Menciona también Abreu Gómez un numeroso cúmulo de obras relacionadas con el ejercicio literario;

sobre *poesía*, los libros de Garcilaso, Crinitio, Góngora, Horacio, Ovidio, Homero, Menandro, Argensola, Petrarca, Píndaro y Virgilio, entre otros, así como las *comedias* de Eurípides, Esquilo, Calderón, Moreto, Rojas y Sófocles[50] y textos de *ficción* de Apuleyo, Bocaccio y Luciano. Sobre *oratoria* sobresalen obras de Cicerón, Demóstenes, Persio, Silio Itálico y Vieyra, mientras que sobre *retórica* encontramos autores como Licurgo, Mirandulum, Nebrija y Quintiliano, y sólo un autor sobre *música*, Cerone. Claro está que el caso de Sor Juana Inés de la Cruz es una brillante excepción debido a la extensa gama de autores y temas que constituyen su biblioteca, mas adentrarnos en su mundo nos permite reafirmar que las mujeres novohispanas como ella o Doña María Josefa Larralde[51], a pesar de las restricciones, se guiaban por sus propios intereses.

Las lecturas del género femenino en el virreinato incluían obras permitidas y prohibidas, a pesar de que muchas de las mujeres también poseían los afamados *Índices* de los libros prohibidos. Esto sólo demuestra que los esfuerzos de la Corona española fueron insuficientes para evitar que las lectoras novohispanas se acercaran a los textos vedados. Veamos, como ejemplo, las precisas instrucciones que la misma Reina le dio al Virrey de México, Don Antonio de Mendoza, el 14 de julio de 1536: "Algunos días ha que el Emperador y Rey, mi Señor, proveyó que no se llevase a esas partes libros de Romance de materias profanas y fabulosas, por que los indios que sopiesen leer no se diesen a ellos, dejando los libros de sana y buena doctrina, y leyéndolos no aprendiesen en ellos malas costumbres y vicios..."[52]. Y no obstante, siete años después se constató que dichas órdenes no fueron cumplidas, pues una carta más llegó a la Casa de Contratación de Sevilla el 13 de septiembre de 1543, firmada por el príncipe, subrayando lo mismo:

> Sabed que de llevarse a las dichas Indias libros de Romance y materias profanas y fábulas así como son libros de Amadís y otros de esta calidad de mentirosas historias se siguen muchos inconvenientes porque los indios que supieren leer, dándose a ellos, dejarán los libros de sana y buena doctrina y, leyendo los de mentirosas historias aprenderán en ellos malas costumbres y vicios...[53].

Con todo ello, se reafirma la idea de un doble discurso entre el ser y el parecer, entre lo que debían leer las mujeres y lo que realmente leían. Esto no significaba que ellas no buscaran las virtudes femeninas: "la humildad, la mesura, la frugalidad, la moderación en el gasto, la diligencia de los quehaceres domésticos, el culto de la religión, la mansedumbre"[54], como señala el dogma de Juan Luis Vives; por el contrario, que ellas optaran por un *Amadís*, una *Celestina*, o un *Guzmán de Alfarache* en sus momentos de ocio indicaba su práctica y ejercicio de la lectura *per se*. Así, la lectora novohispana combinó sus lecturas obligadas con textos variados:

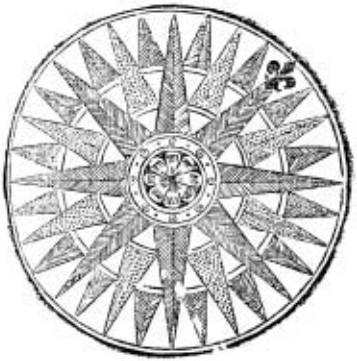
desde aquellos que les permitían ejercer una profesión o ayudar a sus maridos en sus labores, hasta crónicas de la conquista, historias sobre el mundo y España, novelas (en sus múltiples manifestaciones), hasta los ejercicios espirituales, vidas de santos, libros de *horas* y más.

Por ello y para concluir puede decirse que, a pesar de que algunas mujeres novohispanas poseían libros sólo como objeto de distinción social, tal y como también ocurría en el caso masculino, nuestras mujeres sí leían, y que, además, no sólo elegían leer aquellos textos que se ubicaban dentro de la categoría comercial de *libros de mujer*, es decir, "un tipo estándar de volumen, que tiene unas características materiales y de contenidos específicas, libro normalmente pequeño, siempre en lengua romance, con contenidos poco variados, que incluyen los libros de oraciones, los libros religiosos y de espiritualidad sensible e independiente, aunque también una cierta ficción literaria, y manuales especializados en variedades misceláneas"[55], sino que también disfrutaban de otro tipo de lecturas alejadas de los propósitos formativos dictados por las órbitas de poder. Como en el caso masculino, las mujeres disfrutaron en la intimidad del hogar de la libre circulación de libros en el territorio americano, a pesar de los intentos oficiales por controlar el mercado. La diferencia entre lectores y lectoras estriba en que ellas sólo disfrutaban de la lectura en el ámbito de lo privado. Salvo contadas excepciones que gozaron del raro privilegio de participar en la vida intelectual del momento, lo aprendido por ellas en los libros debía limitarse al propósito edificante que dictaban los círculos de poder, aunque efectivamente, tal y como hemos visto a lo largo de estas líneas, también disfrutaban del placer de las lecturas de ficción con el único propósito del divertimento del *dolce fair niente*, así como de otras lecturas cuyos conocimientos debían reservar para la privacidad cotidiana.

Notas

1 Gonzalbo Aizpuru, Pilar. *Familia y orden colonial*. (México: Colegio de México, 1998) 227.
2 Vives, Juan Luis. *La mujer cristiana. De los deberes del marido. Pedagogía pueril*, Colección Crisol no. 59. (Madrid: Aguilar, 1959) 163.
3 Vives 15.
4 Ariès, Philippe y Duby George, *Historia de la vida privada*, (Madrid: Taurus, 1998) 119.
5 Vives 13.
6 Leonard 256.
7 Gonzalbo (1998) 95.
8 Este humanista y teórico de la educación dedicó su *Instrucción de la mujer cristiana* a la reina Catalina de Inglaterra en 1523 como una guía para la educación de la Princesa María, mas empezó a circular libremente en España y sus colonias desde 1600. (Kaufman 1978) 892.
9 Vives 89.
10 Castillejo, Cristóbal de. *Sermón de Amores. Diálogo de Mujeres*, (Madrid: La lectura, 1926) vv. 3286-3295; 292.
11 Vives 16.
12 Cátedra, Pedro M. y Rojo, Anastasio. *Biblioteca y lecturas de mujeres: siglo XVI*. (Madrid: Instituto de Historia del libro y de la lectura, 2004) 43.
13 Gonzalbo Aizpuru, Pilar. *Historia de la educación en la época colonial. La educación en la época colonial*, (México: El Colegio de México,1995) 320.
14 Leonard 259.
15 Muriel, Josefina, *Cultura femenina novohispana*, (México: UNAM, 2000) XVI.
16 Muriel 495.
17 Gonzalbo (1995) 320.
18 Vives 103.
19 Cátedra y Rojo 50.
20 Vives 21.
21 Vives 28.
22 Muriel, Josefina, "Qué leían las mujeres en la Nueva España", en Buxó y Herrera eds. *La literatura novohispana. Revisión crítica y propuestas metodológica*, (México: UNAM, 1994) 159-173.
23 Ariés y Duby, III, 143.
24 Vives 40.
25 Vives 41.
26 Vives 33.
27 Leonard 79.
28 Cátedra y Rojo 135.
29 Gonzalbo (1995) 342.
30 Leonard 102
31 O, como algunos preferirían llamarla, la Casa India, establecida en Sevilla. (Leonard, 114).
32 Leonard 87.
33 Leonard 90.
34 Leonard 99-100.
35 Leonard, Capítulo VII.
36 Leonard 109.
37 Leonard 258.
38 Gonzalbo (1995) 346
39 Fernández, Stella M. "El Libro en Hispanoamérica" en Escolar, Hipólito. *Historia ilustrada del libro español*. de los incunables al siglo XVIII (Madrid: Ediciones Pirámide, 1994)

vol. 2 447.
40 Gonzalbo 317.
41 Muriel (1994) 162.
42 Muriel (1994) 168.
43 Gonzalbo (1995) 324.
44 Vives, Juan Luis, *La mujer cristiana. De los deberes del marido. Pedagogía pueril*, Colección Crisol no. 59, (Madrid: Aguilar, 1959) 603.
45 Muriel (1994) 170
46 Zapata Aguilar, Gerardo, *Bibliotecas antiguas de Nuevo León*. (México: UANL, 1996) 69.
47 Abreu Gómez, Ermilo, *Sor Juana Inés de la Cruz: bibliografía y biblioteca*, Monografías bibliográficas mexicanas no. 29. (México: SER, 1934) 335.
48 Pues, hay que notar que, de los 134 nombres que componen la biblioteca, un marcado 78% de las obras están en latín, mientras que un 33% están escritas en español y un 1% en portugués (Abreu, 346), aunque seguro habría leído también en italiano por sus citas de Bocaccio.
49 Recordemos que éste también lo poseía Larralde.
50 Curiosamente, no de Lope de Vega.
51 Y las que tuvieron acceso a las bibliotecas del Colegio Vizcaínas, del convento San José de Gracia y de la familia de los Marqueses de Aguayo Santa Olaya.
52 Leonard 81.
53 Leonard 82.
54 Vives (1959) 162.
55 Cátedra y Rojo 88.



Fuentes citadas

Abreu Gómez, Ermilo. *Sor Juana Inés de la Cruz: bibliografía y biblioteca.* Monografías bibliográficas mexicanas no. 29. México: SER 1934.

Ariès, Philippe y Duby George. *Historia de la vida privada*. Tomos I y II. Madrid: Taurus, 1988.

Castillejo, Cristóbal de. *Sermón de Amores. Diálogo de Mujeres*. Madrid: La lectura, 1926.

Cátedra, Pedro M. y Rojo, Anastasio. *Biblioteca y lecturas de mujeres: siglo XVI*. Madrid: Instituto de Historia del libro y de la lectura, 2004.

Fernández, Stella M. "El libro en Hispanoamérica" en Escolar, Hipólito. *Historia ilustrada del libro español. De los incunables al siglo XVIII*. Madrid: Pirámides, 1994.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar. *Familia y orden colonial*. México: El colegio de México, 1998.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar. *Historia de la educación en la época colonial*. *La educación en la época colonial.* México: El Colegio de México, 1995.

Kaufman, Gloria. "Juan Luis Vives on the Education of Women". Verano 1978. Vol. 3, No. 4. (pp. 891-896).

Leonard, Irving A. *Los libros del conquistador.* México: FCE, 1953.

Muriel, Josefina "Qué leían las mujeres en la Nueva España". En Buxó y Herrera eds. *La literatura novohispana. Revisión crítica y propuestas metodológicas*. México: UNAM, 1994. 159-173.

Muriel, Josefina. *Cultura femenina novohispana*. México: UNAM, 2000.

Vives, Juan Luis. *Instrucción de la mujer cristiana.* Argentina: Espasa-Calpe, 1940.

Vives, Juan Luis. *La mujer cristiana. De los deberes del marido. Pedagogía pueril.* Colección Crisol no. 59. Madrid: Aguilar, 1959.

Zapata Aguilar, Gerardo. *Bibliotecas antiguas de Nuevo León*. México: UANL, 1996.

Figura alegórica representada por una mujer en la que se personifica el saber astronómico.
Abad M. Pluche, *Espectáculo de la naturaleza,* Madrid, Joaquín Ibarra, 1757 (Colección particular)

La mujer cristiana debía ser educada a imagen y semejanza de la Virgen desde su niñez.
EL ARCHIVO DICE 1575 MAT TES 012

Ilustración que acompaña las Instrucciones para el examen de conciencia mayor. En ella la mujer, vestida a la usanza medieval, parece alejar al hombre de Cristo.
Fray Maturino Gilberti, *Tesoro espiritual en lengua de Michoacán,* México, Juan Pablos, 1558

Libro llama
do Instrucion de la
muger christiana. El qual cõ
tiene como se ha de criar vna virgen
hasta casarla: y despues de casada co-
mo ha de regir su casa: y viuir prospe-
ramente con su marido. Y si fuere biu-
da lo que es tenida a hazer. Traduzi-
do agora nueuamẽte de Latin en Ro
mance por Juan Justiniano criado
del excelentissimo señor duque de Ca
labria. Dirigido ala serenissima Rey-
na Germana.

En Caragoça en casa de Bartholome
de Nagera. Año. M. D. LV.

Portada de la traducción hecha por Juan Justiniano de 1555 de la *Instrucción de la mujer cristiana.*
Juan Vives, *Instrucción de la mujer cristiana,* Zaragoza, Bartolomé de Nájera, 1555

LIBROS Y LECTORES EN LA NUEVA ESPAÑA

TECNOLÓGICO DE MONTERREY