

R E V I S T A FUENTES HUMANÍSTICAS

REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES DE LA UAM-AZCAPOTZALCO • AÑO 9 • II SEMESTRE DE 1997/ I SEMESTRE DE 1998 • No. 15/16



Correspondencia Alfonso Reyes: Pedro Henríquez Ureña LAURA MOYA LOPEZ ■
La reforma cisneriana M.V. DEL PILAR TONDA ■ El revés de la historia. Hacia una
interpretación de la obra de Elena Gómez LUIS HORACIO MOLANO NUCAMENDI ■
Iglesias, comunicación social, Prácticas y documentos ANA MA, PEPPINO ■

\$20.00 ISSN 0188-8903

UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA
METROPOLITANA
de Azcapotzalco



UAM
AZCAPOTZALCO

R E V I S T A **FUENTES** HUMANÍSTICAS

D I R E C T O R I O

Dr. José Luis Gázquez Mateos RECTOR GENERAL ■ **Lic. Edmundo Jacobo Molina** SECRETARIO GENERAL ■ **Mtra. Mónica de la Garza Malo** RECTORA DE LA UNIDAD AZCAPOTZALCO ■ **Lic. Guillermo Ejea Mendoza** SECRETARIO DE LA UNIDAD ■ **Mtro. Víctor Manuel Sosa Godínez** DIRECTOR DE LA DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES ■ **Mtra. Begoña Arteta Gamerdinger** JEFA DEL DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES ■ **Leticia Algaba, Begoña Arteta, Elvira Buelna, Elsa Muñiz, Severino Salazar** CONSEJO EDITORIAL ■ **Miguel Ángel Flores** COORDINADOR EDITORIAL ■ **Silvia Pappe** COORDINADORA DE PUBLICACIONES DE LA DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES ■ **Adriana Corona** DISTRIBUCIÓN ■ **Eugenia Herrera • Israel Ayala** DISEÑO GRÁFICO

"D. R." 1998 ©UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES ■ DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES ■ UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-AZCAPOTZALCO ■ AV. SAN PABLO 180, COL. REYNOSA TAMAULIPAS, AZCAPOTZALCO, CP 02200, MÉXICO, D. F. ■

CERTIFICADO DE LICITUD DE TÍTULO Y CONTENIDO NÚMEROS 6926 Y 8017 ■ ISSN 0188-8900

DISEÑO. NO P@SE ■ VÍA MERCURIO 56, ARCOS DE LA HACIENDA, CUAUTITLÁN IZCALLI, EDO. DE MÉX. TEL. 1638490.
IMPRESIÓN. GRUPO EDITORIAL GRAPHICS ■ PRESIDENTE 145 COL. PORTALES DEL BENITO JUÁREZ, MÉXICO, D. F.
TELS. 6916266, 6935409, 7401058

FOTOGRAFÍA DE PORTADA ■ © 1998 THE IMAGE BANK. David Gould.
FOTOGRAFÍAS DE OCTAVIO PAZ ■ Octavio Paz, 1958. ©Ricardo Salazar, *MILENIO* No. 34.
FOTOGRAFÍAS DE INTERIORES ■ ©Rocío Ortíz.

CONTENIDO

		Octavio Paz
LITERATURA	2	■ <i>ENTRE IRSE Y QUEDARSE</i>
		Miguel Ángel Flores
LITERATURA	4	■ OCTAVIO PAZ: UNA VIDA LLENA DE MUNDO
		Laura A. Moya López
LITERATURA	8	■ CORRESPONDENCIA ALFONSO REYES–PEDRO HENRÍQUEZ UREÑA. 1907–1914 IMAGINARIO SOCIAL E IDENTIDAD ATENEISTA
		Luis Horacio Molano Nucamendi
LITERATURA	22	■ EL REVÉS DE LA HISTORIA. HACIA UNA INTERPRETACIÓN DE LA OBRA DE ELENA GARRO
		Rosaura Hernández Monroy
HISTORIA	30	■ DE CIENCIA NUEVA A TEOMOXTLI. LOS ALTOS DESIGNIOS DE LA PROVIDENCIA
		Ana Ma. Peppino Barale
COMUNICACIÓN	40	■ IGLESIA Y COMUNICACIÓN SOCIAL. PRÁCTICAS Y DOCUMENTOS
		Ma. del Pilar Tonda Magallón
HISTORIA	56	■ LA REFORMA CISNERIANA
		Joaquina Rodríguez Plaza
LITERATURA	76	■ LLEVANDO LAS CUENTAS DE LOS CUENTOS DE MAX AUB
		Ma. Elvira Buelna Serrano
HISTORIA	84	■ INFORMACIÓN CONTRA DON JUAN, CACIQUE DE MACTLACTLÁN
		Saúl Jerónimo Romero
HISTORIA	96	■ LA DIFÍCIL RUPTURA
		Miguel Ángel Flores
FOTOGRAFÍA	102	■ ROCÍO ORTIZ: LA MIRADA COMO MATERIA
		Blanca Luz Pulido
RESEÑA	105	■ <i>EL LEGADO DEL TIGRE</i> : DISOLVENCIAS EN UN PAISAJE ANDINO
		Adriana Rodríguez T.
RESEÑA	108	■ <i>EL AGUJERO EN LA PARED</i> , DE RUBEM FONSECA. OTRO CAPÍTULO DE LOS NOVENTAS
		Elsa Muñiz
RESEÑA	110	■ ¿QUIÉNES SON LAS ALZADAS?
		Raúl Eduardo González
RESEÑA	112	■ UN ARTISTA DE LA CIENCIA FOLKLÓRICA
		Colaboradores
	114	■ NOTAS BIOBIBLIOGRÁFICAS



ENTRE IRSE Y QUEDARSE

Octavio Paz

Entre irse y quedarse duda el día,
enamorado de su transparencia.

La tarde circular es ya bahía:
en su quieto vaivén se mece el mundo.

Todo es visible y todo es elusivo,
todo está cerca y todo es intocable.

Los papeles, el libro, el vaso, el lápiz
reposan a la sombra de sus nombres.

Latir del tiempo que en mi sien repite
la misma terca sílaba de sangre.

La luz hace del muro indiferente
un espectral teatro de reflejos.

En el centro de un ojo me descubro;
no me miro en su mirada.

Se disipa el instante. Sin moverme,
yo me quedo y me voy: soy una pausa.



OCTAVIO PAZ:

UNA VIDA LLENA DE MUNDO

Miguel Ángel Flores*

Era previsible que la muerte del poeta Octavio Paz desencadenaría ríos de tinta. Nadie en vísperas del siglo XXI, antes de su deceso, podía poner en duda el lugar central que su obra ocupa en la literatura mexicana. Su muerte pone punto final a una copiosa escritura que está signada por el genio. Pero lo que da más relieve a su figura es el hecho de que su poesía y prosa fueron escritas a contracorriente de lo que en su momento se escribía en nuestras letras, y que nunca se dio tregua en el incesante diálogo que entabló con la cultura mexicana. La suya nunca fue una palabra de complacencia sino un batalla por defender un criterio, una idea del mundo y de las letras, aunado todo eso a su incesante participación en el debate político del país. Su pasión crítica lo llevó al apresuramiento de ciertos juicios, y en ocasiones adoptó un tono arrogante, pero nunca se alejó de una coherencia moral que no siempre ha privado entre nosotros. Siempre en el centro de la polémica, recordemos que polémica se deriva de polemós: guerra; su palabra, aunque estuviéramos en desacuerdo con él, se volvió fundamental. Al morir podemos afirmar que quizá no haya nadie en el ancho continente de las letras escritas en español que se le iguale en el genio de su prosa y poesía, en esa habilidad artesanal para armar un texto cuyo alto voltaje produce descargas en nuestra admiración. Entrar en uno de sus páginas en prosa equivale a ingresar a una experiencia inolvidable en la que nos acompaña la lucidez del poeta y su inagotable capacidad para establecer las relacio-

nes más asombrosas entre realidades aparentemente ajenas.

Si la vida de Octavio Paz estuvo bendecida por el talento, la curiosidad intelectual y la asunción de una disciplina que es ejemplar, hay que poner de relieve que gozó de una circunstancia biográfica privilegiada, pues nació en un tiempo histórico que le permitió ser testigo algunas veces, y en otras actor, de los movimientos artísticos que definieron el rostro de la literatura del siglo XX. Pocos como él entendieron en su momento preciso las novedades que aportaba a nuestra percepción del fenómeno artístico el surgimiento de formas inéditas y cómo una idea de modernidad se deshacía en el aire. Fue entre nosotros el verdadero constructor del espíritu moderno, su interprete más lúcido y su más feroz crítico. La modernidad consistía en instaurar la crítica de las formas como el modelo mismo de la creación. El lenguaje se interrogaba a sí mismo. En su realidad última la palabra es su propio referente y desentrañar su verdadero significado puede conducirnos a descubrir que lo que se nombra y con lo que se nombra surge como un enigma. En su juventud adoptó una palabra de Quevedo: “nada me desengaña/ el mundo me ha hechizado”. Pero no fue la premisa de un quehacer artístico. A partir de ahí la única realidad del mundo sería la palabra como lectura de ese mundo. La hoja blanca poblada de signos, como señalaba Mallarmé, superficie sobre la que desplegaban esos mismo signos, era el doble, como si la reprodujera un espejo, de un espacio donde se también se des-

*Departamento de Humanidades, UAM-Azcapotzalco.



plegaban otros signos: el silencio es gemelo del vacío. En el conjunto del mundo somos signos de una escritura de la que desconocemos sus claves. Esto le hizo decir en un poema del inicio de su vejez: “Soy hombre: duro poco/ yes enorme la noche:/ Pero miro hacia arriba:/ las estrellas escriben./ Sin entender comprendo:/ también soy escritura/ y en este mismo instante/ alguien me deletrea.”

Octavio Paz nació cuando de verdad comenzaba el siglo xx para nuestro país. México, cuatro años antes de su nacimiento (1914), se convirtió en el territorio de profundas transformaciones sociales y económicas. Su juventud transcurrió cuando estaban en la cima de su prestigio y de su madurez artística los escritores que hoy conocemos como los Contemporáneos. Su abuelo había sido un ilustre escritor que vivió las contradicciones del siglo xix: de liberal juarista a intelectual porfirista; hombre de amplia cultura y dueño de una vasta biblioteca: en ella se despertó la curiosidad del niño que fue Octavio Paz. El padre del poeta se sumó a la revolución y militó en el zapatismo. Ambos, abuelo y padre fueron actores y no espectadores de la historia de México. En un poema dijo que al conversar con ellos el mantel olía a pólvora.

El poeta escuchaba versiones de primera mano que más tarde se convirtieron en los datos primordiales de sus reflexiones sobre la sociedad y la cultura en México, que cimentaría su prestigio en libros como *El laberinto de la soledad*.

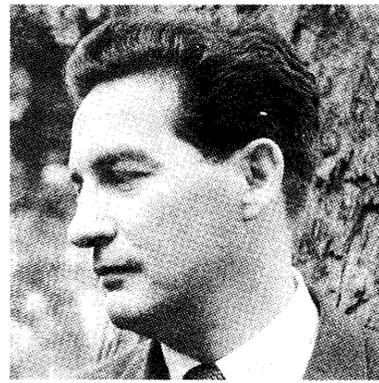
El autor de *Ladera este* fue precoz como escritor. A los 19 años publicó una breve plaquette en la colección Fábula que dirigía Miguel N. Lira, *Luna silvestre* (1933). En ella se advierte ya la conciencia artística del poeta. Fundó revistas con otros amigos como *Barandal* (1931) y escribió sin pausa. Se reunió con Rafael Alberti, de paso en México, quien destacó la preocupación de Paz por la palabra y el fenómeno artístico. Tuvo una intensa relación intelectual con Jorge Cuesta, de quien tanto aprendió sobre el rigor de la crítica y quien saludó con entusiasmo su segundo libro, *Raíz de hombre*, y vivió con intensidad las transformaciones políticas que el cardenismo iba imponiendo al país. Abandonó la universidad y emigró a Yucatán donde trabajó en una escuela para obreros. Allí recibió la noticia de que había sido invitado a participar el Congreso de Escritores Antifascistas. A pesar de su juventud los escritores más importantes advirtieron en sus textos y en sus pláticas la intensidad de su talento y la solidez de su cultura. España fue una de sus experiencias fundamentales. Conoció a Huidobro, que sería fundamental en sus ideas estéticas y adquirió una apreciación más profunda de la importancia de la generación del 27 en la modernidad de la poesía.

El regreso de Octavio Paz a México le dio otra perspectiva del país y empezó advertir cómo se empobrecía un medio intelectual donde imperaba el dogmatismo. En España atestiguó las profundas grietas que se abrían en la ideología comunistas y advirtió los ominosos signos del estalinismo. Una beca Guggenheim le permitió salir del país y residir en Estados Unidos; pudo explorar así nuevas bibliotecas, sumergirse en otra tradición literaria y estar en contacto con escritores de relieve. Después ingresó a la diplomacia. Su primer destino fue Francia. Vivió en el París de la postguerra, que se hallaba entonces sacudido por las polémicas entre Camus, Sarte, Breton, Merleau-Ponty. En Breton encontró a un maestro, su verdadero maestro, y un interlocutor; es de mu-

chas formas su gemelo. Estableció un fuerte vínculo con el movimiento surrealista. Del surrealismo le atrajo su propuesta de abrir la escritura a los abismos de los sueños y la liberación del deseo, al amor y a la revolución moral que implicaba a través de la poesía: los dos polos sobre los gira el surrealismo: poesía y revolución, se convirtieron en el eje de su pensamiento. En París se le manifestó con nitidez el verdadero papel que debía desempeñar la poesía y el pensamiento crítico. Quedaron de manifiesto las falacias de la poesía al servicio de la política. Reprobó el compromiso con el estalinismo de los poetas de izquierda. Les reprochó su miopía y fanatismo. La poesía al servicio de una causa política tan perversa como la que promovían los rusos soviéticos se contaminaba de mentira, se traicionaba a sí misma. Neruda, Aragon, Alberti, Vallejo, Eluard salpicarían sus poemas con alabanzas a un régimen que instauraba la dictadura de la burocracia y abría campos de concentración para exterminar a los “herejes”.

Con la experiencia de París escribió sus poemas fundamentales, los que expresan sus plenos poderes como poeta; nos dan la novedad de una voz propia, de una voz adánica; en su pluma parece que el mundo es reciente y se nombra por primera vez: “Piedra de sol”, “El cántaro roto”, “Mutra”, representan la síntesis de sus experiencias vitales, de lecturas y viajes, de reflexión sobre su país, de la conciencia de la palabra artística.

Después de un paréntesis en México, la lotería diplomática lo envió de nuevo a Francia. Durante ese segundo momento francés se discutían en París las ideas de Levi-Strauss; el estructuralismo era la nueva moda intelectual; Roland Barthe desarrollaba un novedoso método de lectura y escritura. La *nouveau roman* quería liquidar una tradición de narrar. Era un mundo muy rico en propuestas e ideas. En todo se interesó Paz. Profundizó en la lectura de Mallarmé y se hermanó con Valéry en la crítica del mundo y la escritura. Todos esos intereses se plasmaron en la obra de Octavio Paz, quien dejó París al principio de la década de los años sesenta para trasladarse a la India, donde desempeñaría el cargo de embajador ante el gobierno de ese país. *Ladera este* y *El mono gramático* son los frutos más notables de su residencia



en Oriente, que le aportó una visión distinta del tiempo y de la permanencia en el mundo. De repente el mundo se vacía de instantes, queda en la memoria la incandescencia de un momento: el colibrí suspendido en el aire, fugacidad y permanencia; o un domo que emite pájaros en la inmovilidad del atardecer.

En India lo sorprendió la masacre contra los estudiantes en 1968, en la Plaza de las Tres Culturas. Renunció a la Embajada de México ante la India, y a partir de ese hecho su vida personal se volvió de dominio público. La salida de la India abrió un capítulo muy fructífero en el ámbito de sus reflexiones políticas. Sin vinculación con el mundo oficial se sintió libre de ejercer la crítica sobre las instituciones gubernamentales. Su protesta por los muertos de Tlatelolco fue el comienzo de su verdadera celebridad. Nunca declinó su energía intelectual: basta mencionar su magno estudio sobre Sor Juana, ni su inspiración poética. *Pasado en claro* señala otro momento cumbre de su creación.

En 1990 recibió el Premio Nobel. Fue un reconocimiento que llegó muy tarde, los merecía desde hace por lo menos veinte años. Lo recibió con alegría. Siete años después el cáncer pondría fin a su vida. ■



CORRESPONDENCIA

ALFONSO REYES—PEDRO HENRÍQUEZ UREÑA

1907—1914 IMAGINARIO SOCIAL E IDENTIDAD ATENEISTA

Laura A. Moya López*

1. Pedro Henríquez Ureña y Alfonso Reyes.

El espíritu ateneísta a través de la correspondencia

a) Las reflexiones sobre los cimientos de la cultura moderna y contemporánea en México, tienen como uno de sus puntos de partida ineludibles, el estudio de uno de los grupos intelectuales más importantes de principios de este siglo: el Ateneo de la Juventud (1909—1914).

Esta asociación civil, grupo y generación encabezó un movimiento de ruptura con el pensamiento positivista, a través del ejercicio sostenido de la polémica, la reflexión filosófica, y del rescate del pensamiento humanista¹

Consideramos que es posible hablar de Ateneísmo, como un imaginario social, en la medida en que nos referimos al conjunto de valores morales, políticos, estéticos e intelectuales, y al sistema de creencias que

de ahí derivaron, y que fueron compartidos por los miembros de la Asociación Civil que surge en 1909. El Ateneísmo fue el agregado de principios de un semillero de intelectuales y artistas, el cual les permitió construir sus sentidos de pertenencia al grupo original, y definir un nuevo código de valoración filosófica, estética y cultural, en las postrimerías del Porfiriato. El Ateneísmo fue el imaginario que les permitió identificarse, delimitar sus fines sociales y perfilar sus metas comunes.²

² Pierre Ansart ha definido al imaginario social en los términos siguientes: "Max Weber definió con exactitud la acción social como una actividad en la cual los agentes se proponen un *sentido*, con relación al cual regulan sus comportamientos recíprocos. En efecto, al llevarse a cabo esta actividad, supone que cada comportamiento individual está integrado en una continuidad, que las conductas se coordinan y responden conforme a reglas interiorizadas, de acuerdo con expectativas recíprocas. En otros términos, una práctica social, reuniendo de manera ordenada los comportamientos individuales con vistas a fines comunes, supone una compleja estructura de designación, de integración significativa de valores, un código colectivo interiorizado. Ninguna práctica social es reducible a sus solos elementos físicos y materiales; implica de manera esencial y constitutiva, ejercerse dentro de una red de sentidos que sobrepasan la segmentación de los gestos, los individuos y los instantes. Además, toda sociedad crea un conjunto coordinado de representaciones, un imaginario a través del cual se reproduce y

¹ Para un balance de la composición numérica y profesional del Ateneo de la Juventud, puede consultarse el texto de Alvaro Matute "El Ateneo de la Juventud: Grupo, asociación civil, generación" en *Mascarones*—2. México, UNAM, 1984. Un panorama del Ateneo son descritas por Abelardo Villegas en "El Ateneo de la Juventud" en *El pensamiento mexicano en el siglo xx*. México, FCE, 1993. pp. 36—59.

El Ateneo de la Juventud estuvo integrado por generaciones educadas en la sociología positivista, lo cual les proporcionó el rigor lógico necesario para emprender su crítica a la escuela que los había formado. Sin embargo los jóvenes integrantes del Ateneo, ya en contacto con nuevos sistemas filosóficos, continuaron siendo positivistas en cuanto a su proyecto de transformación social: confiaron en la posibilidad de emprender por muy diversos caminos, un cambio en las estructuras materiales, teniendo como condición necesaria una revolución en los sistemas de creencias y en las ideas. La gran posibilidad de transformación moral del país radicaba en el rescate de la cultura de las humanidades y en el impulso a la educación pública.³

La ruptura entre Ateneísmo y Positivismo provino por varias vías: en primer lugar, a partir de la crítica al empirismo como fuente dominante de conocimiento; en segundo término por la reivindicación del espíritu crítico y la defensa de la libertad de pensamiento; tercero, el Ateneísmo tuvo como su referente cultural inmediato el proveniente del humanismo griego. Asimismo, este imaginario social tuvo otros dos componentes esenciales: la firme convicción sobre el pa-

que identifica consigo mismo al grupo, distribuye las identidades y los papeles, expresa las necesidades colectivas, y los fines a realizar. Tanto las sociedades modernas como las sociedades sin escritura, producen estos imaginarios sociales, estos sistemas de representación a través de los cuales se autodesigna, fijan simbólicamente sus normas y sus valores." Ansart, Pierre. "Los imaginarios sociales" *Ideología, conflictos y poder*. México, Premia, 1983. p. 16.

³ Alfonso Reyes y Pedro Henríquez Ureña realizaron balances importantes sobre el papel de la educación en su proyecto de transformación nacional. Pueden consultarse Alfonso Reyes, "Pasado Inmediato" en *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, Juan Hernández Luna (comp.), México, UNAM, 1962. pp. 187-215. La primera edición de este texto data de 1914. Henríquez Pedro Ureña. "La influencia de la Revolución en la vida intelectual de México," en *Estudios Mexicanos*, José Luis Martínez (comp.), México, FCE. 1984. pp. 288-296. la primera edición es de 1925.

pel de los intelectuales como agentes portadores de cultura y civilización, y finalmente una incorporación del problema de la identidad nacional, al acervo de sus preocupaciones vitales.

Podríamos considerar que el Ateneísmo como un sistema de ideas y creencias compartidas que se constituye en parte, en función de su crítica al positivismo, centró una de sus discusiones más importantes en el problema de la construcción del conocimiento. El Ateneísmo efectivamente reconocía que el conocimiento podía ser referido a la experiencia pero que su forma era a priori, aún para la misma intuición sensible. Así Antonio Caso advertía que el principal error del positivismo radicaba en ser un sistema filosófico desprovisto de crítica. Su error radicaba según Antonio Caso, en no reconocer que las formas del saber hacían posible el saber mismo. Es decir, no había conocimiento que se originara solo de la experiencia sensual, sino también de las categorías a priori provenientes de la intuición.⁴

El cuestionamiento profundo al esquema de construcción del conocimiento del Positivismo, y el contacto con otros sistemas filosóficos, tuvieron como una de sus consecuencias más nítidas la paulatina configuración de una perspectiva filosófica compleja que redundó, naturalmente, en la crítica al ejercicio autoritario del poder en el Porfiriato. En los años de gestación del Ateneo de La Juventud, la pluralidad y diversificación de las formas de construcción del conocimiento derivaron en una nueva forma de apreciar el fenómeno del poder: la libertad intelectual y la libertad política fueron las banderas del Ateneísmo en ciernes. La lección del Maestro Sierra había sido bien asimilada. Pedro Henríquez Ureña afirmó al referirse al dogmatismo político e intelectual que imperaba en México:

"Pero en el grupo al que yo pertenecía, el grupo en que me afilié a poco de llegar de mi patria (Santo Domingo) a México, pensábamos de otro mo-

⁴ Antonio Caso. *México, apuntamiento de cultura patria*. México. UNAM, 1943. p. 91.

do. Eramos muy jóvenes (había quienes no alcanzaban todavía los veinte años) cuando comenzamos a sentir la necesidad del cambio. Entre muchos otros, nuestro grupo comprendía a Antonio Caso, Alfonso Reyes, José Vasconcelos, Acevedo, el arquitecto, Rivera, el pintor. Sentíamos la opresión intelectual, junto con la opresión política y económica de que ya se daba cuenta gran parte del país. Veíamos que la filosofía oficial era demasiado sistemática, demasiado definitiva para no equivocarse. Entonces nos lanzamos a leer a todos los filósofos a quienes el Positivismo condenaba como inútiles, desde Platón, que fue nuestro mayor maestro, hasta Kant y Schopenhauer. Tomamos en serio (¡oh blasfemia!) a Nietzsche. Descubrimos a Bergson a Boutroux, a James, a Croce. Y en la literatura no nos confinamos dentro de la Francia moderna. Leímos a los griegos, que fueron nuestra pasión. Ensayamos la literatura inglesa. Volvimos pero a nuestro modo contrariando toda receta, a la literatura española, que había quedado relegada a las manos de los académicos de provincia.....)⁵



Tanto Alfonso Reyes como Pedro Henríquez Ureña, en sus momentos de balance sobre el Ateneísmo, enfatizaron su propósito de renovar las ideas, sin ser su intención asaltar las posiciones directivas en la educación pública. En los hechos, y en un proceso lento y de largo alcance, no sólo se posesionaron de ellas, sino que las transformaron.

El esfuerzo del Ateneo de la Juventud, significó además el retorno al estudio de las llamadas preocupaciones metafísicas, tan criticadas desde la perspectiva positivista, y que se referían fundamentalmente a los principios de la filosofía de la Ilustración. Duramen-

te cuestionados por el Positivismo, debido a los efectos desintegradores del orden, la doctrina contractualista, la filosofía del derecho natural, la defensa de los principios de soberanía popular y el ejercicio de las libertades públicas, fueron retomadas por el Ateneísmo para emprender la crítica y promover la pluralidad de pensamiento.⁶

Así, el profundo contacto con el idealismo kantiano, y la defensa de las libertades y del espiritualismo, permitieron al Ateneísmo romper el proyecto positivista que se planteó la necesidad de arribar a un estadio de desarrollo que posibilitara la unidad del conocimiento, y cuyo status de verdad radicaría en la ciencia. En el Positivismo, la unidad intelectual derivaría en unidad social.

Una Generación como la Ateneísta defendió, en contra del Positivismo, la validez de la libertad humana como fundamento del espíritu y, por supuesto, de todo proceso de conocimiento. Para el Ateneísmo, éste se generaba no sólo a través del ejercicio de la racionalidad y de la reflexión causal, sino que existían múltiples formas de acceso al conocimiento, igualmente válidas: el idealismo, el sensualismo, el espiritualismo, la expresión estética, entre otras. En síntesis, el Ateneísmo representó un intento por resignificar la cultura y los problemas de México e Hispanoamérica, desde la perspectiva de nuevos marcos interpretativos. Se percataban de la existencia en toda América Latina, de una fuerza espiritual y creadora que posibilitaría la crítica, la discusión, y el discernimiento.

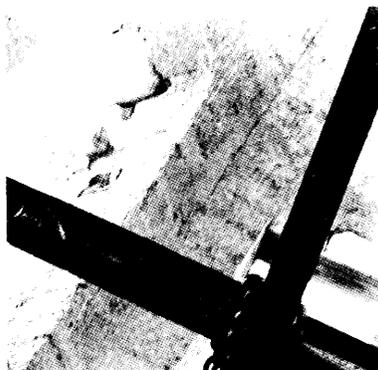
El papel de los intelectuales radicaba entonces, siguiendo a José Enrique Rodó, en sacudir conciencias y alimentar vocaciones. El Ateneísmo no sólo participó en esta tarea, sino que quienes participaron de

⁵ Henríquez Ureña. *Op. Cit.* p. 290.

⁶ Anthony Giddens. "El positivismo y sus críticos", *Historia del análisis sociológico*, Bottomore y Robert Nisbet (Comps.). Amorrortu, Buenos Aires, 1988. pp. 273-326.

este conjunto de creencias y valores, fueron innegables fundadores de instituciones de educación, cultura y arte.⁷ Quizá uno de los retos intelectuales más apasionantes que el Ateneísmo se planteó, y que está presente en este proceso creativo, radicó en superar la discusión romántica sobre la identidad nacional, y sugerir la necesidad de huir del particularismo mexicano, para arribar a lo universal.⁸

Finalmente, queremos señalar que el Ateneísmo, tuvo como uno de sus componentes de identidad más importantes, el rescate de la cultura griega, en particular en lo referido a la idea de progreso, como el resultado del esfuerzo humano, y la constante posibilidad del perfeccionamiento del hombre, como producto de su impulso constante. El concepto de evolución, tan arraigado en el Positivismo, dejó de tener un carácter necesario, y bajo la influencia de Boutroux, Henríquez Ureña afirmaba que todo lo posible tendía igualmente a ser, por lo que ningún hecho era posible, sin que lo fuera también su contrario. Los ateneístas retomaron a Bergson quien formula su original tesis sobre la evolución creadora, que reemplazaba al criterio de necesidad. Este filósofo afirmaba que siempre aparecían hechos imprevistos, contingencias, a partir de las cuales la evolución creaba. Existir era entonces cambiar y crearse indefinidamente a sí mismo.⁹ Es bajo este proceso creativo que surgió el Ateneo.



Los estudiosos de este movimiento han señalado que su núcleo intelectual estuvo conformado por Alfonso Reyes, Antonio Caso, José Vasconcelos, y Pedro Henríquez Ureña. Sin embargo, la asociación estuvo integrada, según el recuento del Dr. Alvaro Matute, por 69 miembros, entre los que se contaban abogados, historiadores, pintores, literatos, un ingeniero como Alberto J. Pani, y un médico como Alfonso Pruneda. Destacaron en particular los nombres de Martín Luis Guzmán, Julio Torri, Ricardo Gómez Robelo, Jesús Acevedo, Enrique González Martínez, Manuel M. Ponce, Diego Rivera, Angel Zárraga, entre otros. El Ateneo de la Juventud se planteó como objetivo trabajar en favor de la cultura y el arte. Para lograrlo, se organizarían reuniones públicas en las cuales se daría lectura a trabajos literarios, científicos, y filosóficos. Además sus miembros escogerían temas para dar lugar a discusiones públicas.¹⁰

Si el Ateneo de la Juventud como asociación civil, entró en una fase de desintegración, a partir de 1914, lo que deseamos mostrar es como el Ateneísmo como imaginario social se retroalimentó y perduró a lo largo del tiempo, en la memoria y acción de por lo menos dos de sus miembros: Alfonso Reyes y Pedro Henríquez Ureña. El imaginario social que los aglutinó y que delimitó las fronteras de su identidad como grupo, sin duda se convirtió a lo largo del tiempo en un ethos que impregnó de sentido y significación social y moral a sus respectivas empresas intelectuales. Las

⁷ Pedro Henríquez Ureña. "La obra de José Enrique Rodó" en *Conferencias del Ateneo de la Juventud* (Juan Hernández Luna Comp.) *Op.cit.* pp. 57-68.

⁸ María Teresa Martínez Blanco. *Identidad cultural de Hispanoamérica. Europeísmo y originalidad americana*. Madrid, Universidad Complutense, 1988. En esta obra, la autora explica como fue planteado el problema de la identidad cultural hispanoamericana, desde fines del siglo XIX y durante el siglo XX.

⁹ Henríquez Ureña. *Op.cit.* p. 62.

¹⁰ Don Alfonso Reyes explica en el contenido particular de los ciclos de conferencias del Ateneo, así como las diversas etapas por las que atravesó su organización, en el ensayo *Pasado Inmediato*. El Dr. Matute reconstruye no sólo la historia del Ateneo, sino que realiza un minucioso estudio de sus integrantes, sus profesiones, origen etc. El tema lo desarrolla en *El Ateneo de la Juventud. Grupo, asociación civil, generación.* *Op. cit.*

cartas son un documento valioso en la reconstrucción de este proceso.

b) Leer la correspondencia de Pedro Henríquez Ureña y Alfonso Reyes, fue abrir un cajón y encontrar las intimidades de dos hombres que curiosamente parecían escribir no sólo para ellos entre sí, sino para la posteridad. Las cartas tienen un aire de trascendencia, de salir de los parámetros de lo común para ser lo excepcional. Si efectivamente Alfonso Reyes fue la pluma, el portavoz del Ateneo, Henríquez Ureña, fue en sus propias palabras el alma, un alma ansiosa y vieja, desde muy joven, que se convirtió en el eterno "maestro errante" que viajaba de una a otra parte del Continente Americano. En la revisión de buena parte de sus escritos, nos ha conmovido en particular, su frustración al no ser creador de su obra, sino eterno y certero crítico de los papeles de otros. Nos sorprendió su estoicismo, su infinita sabiduría y mucho más su nobleza.

Este breve ensayo, hurgó en la correspondencia Alfonso Reyes –Pedro Henríquez Ureña y encontró publicadas en México 113 cartas escritas entre 1907 y 1914, recopiladas y ordenadas por José Luis Martínez¹¹. Cincuenta y tres fueron remitidas de Alfonso a Pedro y sesenta escritas de Pedro para Alfonso, siendo el año de 1914 el más prolijo de todos, con un total de cincuenta y ocho cartas. La correspondencia nos dio la oportunidad de estudiar la preservación de la identidad ateneísta, entendiendo por ésta un sentido de pertenencia a cierta comunidad, a través de un código definido de símbolos, creencias, y valores, es decir, a partir de un imaginario social, que se reproduce y recrea a lo largo de las misivas. Tal imaginario que hemos denominado como Ateneísmo, significó la representación compartida que Pedro Henríquez Ureña y Alfonso Reyes tenían sobre sí mismos y sobre su experiencia en el Ateneo, en el transcurso de la existencia de la asociación, y una vez que ésta se encontraba proceso de disolución. El imaginario social que

analizamos renovó en la correspondencia la identidad del grupo en la distancia, como identidad intelectual y como un ethos de los autores involucrados.

II. La correspondencia: las fronteras de lo público y lo privado

La reflexión sobre las cartas como documentos útiles en el análisis historiográfico, permite la reconstrucción de una Identidad eminentemente moderna como lo fue la Ateneísta. De sus múltiples facetas destaca el ámbito de la vida privada de Alfonso Reyes y Pedro Henríquez Ureña, en el cual se ubica la correspondencia. Uno de los rasgos más característicos de la correspondencia radica en el desvanecimiento de los límites de lo público y de lo privado, en cada una de las cartas que hemos revisado. La presencia de asuntos públicos bajo la intimidad que éstas resguardan, permite afirmar que la Identidad Ateneísta involucró tanto ámbitos sustanciales de la vida personal, como de la vida pública de los protagonistas.

En estas reflexiones hemos definido a lo privado como aquello que denota no solamente privacidad, sino de la privación: es el reino de las necesidades físicas, intelectuales, espirituales de la vida individual y familiar que se satisfacen por medio del intercambio, del trabajo y, paradójicamente, del vínculo con los otros. Lo público denota lo general, lo accesible a todos y lo que es de importancia para la comunidad. Es el proceso que permite detectar las necesidades públicas genuinas y la utilidad general; lo público denota universalidad, racionalidad, libertad, etc.¹²

El Ateneísmo como imaginario social tuvo entre sus características fundamentales el contribuir a una vida pública intensa, encaminada a la redención cultural del "público de privados" es decir, de los ciudadanos racionales, cultos, y luego a la salvación de las masas.

¹¹ Reyes, Alfonso y Pedro Henríquez Ureña. *Alfonso Reyes y Pedro Henríquez Ureña, Correspondencia 1907–1914* (José Luis Martínez, Comp.). México, FCE, 1986.

¹² Aguilar Villanueva, Luis F. "Una reconstrucción del concepto de opinión pública" *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. p. 100.

Las cartas son testimonios vivos de cómo construyeron su vida pública Alfonso Reyes y Pedro Henríquez Ureña. Sin embargo también son testigos de cómo fue vivido este proceso en la privacidad, a través de misivas llenas de secretos, confidencias, juegos de expectativas, crueldades, y sufrimientos.

El estudio de la correspondencia permite afirmar ambos discursos, el de Reyes y el de Henríquez Ureña, encerraron finalmente formas de representación del mundo circundante, que involucraron una ordenación, o composición particular. Ambos narraron y, por lo tanto, transformaron un conocimiento del entorno social, político y cultural, en relato. Construían pequeños entramados de los acontecimientos, e incorporaron un cierto tono a la narración para desarrollar argumentos, conformando un todo que en conjunto, tuvo en consecuencia algunas implicaciones ideológicas. A pesar de que la correspondencia no es estrictamente un texto de historia, sí es posible considerarla como breves narraciones en donde lo relevante es tanto lo que se dice, pero sobre todo, el cómo se dice. Por esto, las cartas en conjunto dan cuenta de un vínculo y de una forma particular de convertir lo público (una empresa cultural), en un asunto vital, trascendente y privado pues dotó de sentido a las vidas de Pedro Henríquez Ureña y de Alfonso Reyes.¹³

A través de la lectura de la correspondencia encontramos dos temas que ilustran con claridad, la participación de Alfonso Reyes y Pedro Henríquez Ureña en la vida pública de cualquier lugar en el que se encontraran, ya fuera, México, Cuba, Francia o España, que son los grandes escenarios desde los cuales se escriben las cartas, con sus tópicos propiamente políticos y el análisis de la vida cultural del momento.

a) *Los tópicos políticos.*

Cada uno de los temas tratados en este rubro, bien podrían coincidir con los encabezados de prensa de la época.

¹³ Sobre los aspectos narrativos y retóricos de la historiografía, puede consultarse White Hayden. *Metahistory. The historical imagination in Nineteenth Century Europe.*

Pedro Henríquez Ureña, Alfonso Reyes y otros ateneístas se encontraban profundamente involucrados en los acontecimientos revolucionarios, entre 1909 y 1914. Henríquez Ureña, que afirmaba no querer hablar de política mexicana, asistía a una velada en favor de la reelección de Díaz y Corral. Caso se apenaba por asistir a un mitin corralista.¹⁴

En 1911 Alfonso Cravioto lanzó el programa de su Club Político Independiente con Caso y Acevedo, mientras Vasconcelos se encontraba en Washington, encabezando la agencia confidencial del gobierno provisional de Madero. En esos días se discutía en la Cámara de Diputados un proyecto de ley para evitar la reelección.

Alfonso Reyes compartió con Henríquez Ureña, la intuición sobre la tormenta que se le avecinaba. Era mayo de 1911 cuando describe como profecía lo que sería su propio destino. Le escribe:

“Estoy triste: me aflige mucho la situación de mi padre y veo que se desvanece la esperanza que tenía, que he tenido desde hace mucho de vivir a su lado cómoda y felizmente, siquiera dos años. No sé ya lo que será de nosotros. Me parece que voy a tener que perder mucho tiempo de mi vida en resolver cosas inferiores y que volveré a sacar la cabeza dentro de varios años. Quisiera salirme de México para siempre: aquí corro el riesgo de hacer lo que no debe ser el objeto de mi vida. Como no tengo entusiasmos juveniles por las cosas épicas y políticas, ni por la intervención yankee, ni los conflictos me seducen gran cosa. Preferiría escribir y leer en paz y con desahogo. Sin embargo, me temo que mi situación familiar me orille a pasar dificultades que yo no buscaré y a pagar culpas que no son mías.”¹⁵

¹⁴ La carta fue dirigida por Pedro Henríquez Ureña a Alfonso Reyes desde México. *Op. cit.* Véase la carta del 3 de abril de 1909. p. 145.

¹⁵ Esta carta fue escrita por Alfonso Reyes para Henríquez Ureña, desde México. *Ibid.* 6 de mayo de 1911. p. 169.

Así fue, tres años más tarde, con toda exactitud. Las culpas ajenas las pagaría en París en abril de 1914, cuando Reyes se quejaba del trato que recibía de otros mexicanos, pues lo tomaban por Huertista o Felicista. Se lamentaba de ser tratado como unapestado y atravesaba por un momento en el que se sentía asqueado de la patria.¹⁶

Sin embargo, tanto Pedro como Alfonso, probaron las mieles del triunfo de la Revolución Mexicana. La gloria era el arribo a una época agradable, de civismo serio, aunque con algunas reservas en torno al gabinete de Madero.¹⁷ Ambos conocieron el infierno, con la muerte de Bernardo Reyes y el ascenso de Victoriano Huerta al poder. Ya en La Habana, Pedro Henríquez Ureña se refería a Huerta en estos términos en la época del bloqueo de México por los Estados Unidos:

“El ideal sería el bloqueo simple, que acabara con Huerta. A desearlo me entregaré en todos estos días. Entretanto, no hay execración suficiente para Huerta. Fríamente considerado, sí creo que puede tenerse por el más estúpido e infame gobernante de la historia de América.”¹⁸

En esos días, Pedro remitía a Alfonso noticias sobre México, pues su avidez de información y la nostalgia de este último eran inmensas. Entonces se comentaban ya los primeros libros que hablaban sobre la muerte de Madero, manejándose hipótesis diversas sobre el asesinato. Este era el caso del libro de Ramón Prida, quien escribió *De la dictadura a la anarquía*, título que lustraba con claridad la situación imperante. El calor del infierno persistía para Reyes quien aún en

pleno desarraigo en París, le escribe a Pedro avisándole sobre la renuncia de Huerta, el estar sin sueldo, próximo al desempleo, y en los albores de la primera guerra Mundial.

Ante esta situación Reyes se encargaba entonces de tramitar la salida de todos los latinoamericanos y de él mismo hacia España, pues no presidiría más la Legación, a partir de agosto de 1914.¹⁹



b) *La vida cultural de México.*

Siendo este uno de los temas más recurrentes a lo largo de la correspondencia Reyes-Henríquez Ureña, señalamos a continuación algunos ejemplos que resultarán ilustrativos del carácter vital que los temas culturales tenían para ambos autores. Son recurrentes las críticas y comentarios, en particular de Henríquez Ureña, en rela-

ción a la ópera y al teatro. El análisis de nuevas publicaciones literarias, las peticiones bibliográficas y los comentarios de diversos ensayos, en particular los elaborados por Alfonso, son también tema constante a lo largo de las cartas.

Destacan en la correspondencia, por su importancia, la organización de tres ciclos de conferencias, uno en 1908, y otros dos encabezados ya por el Ateneo de la Juventud, en 1911 y el último en 1913.²⁰ Se comenta además el homenaje a Barreda de 1908 por el cual Reyes recibe tremenda reprimenda de Henríquez Ureña, por su ausencia, y nula participación; destaca la fundación del Ateneo de Cuba por parte de Max Henríquez Ureña, y la asistencia espontánea del público a las conferencias. Ya en París, Alfonso Reyes conoce a Leopoldo Lugones y se entera en octubre de 1913 del nombramiento de Nemesio García Naranjo como Secretario de Instrucción Pública, quien emprendería un nuevo pro-

¹⁶ *Ibid.* París, 25 de abril de 1914. pp. 302-304.

¹⁷ *Ibid.* México 6 de junio de 1911. p. 179.

¹⁸ *Ibid.* La Habana, Cuba 20 de abril de 1914. p. 299.

¹⁹ *Ibid.* París, 13 de agosto de 1914. p. 429.

²⁰ *Ibid.* México 22 de noviembre de 1913. p. 246.

grama para la Preparatoria que pondría fin al Barredismo.²¹

Asimismo, Reyes recibe sabrosos comentarios, críticas y otros chismes de las conferencias por parte de Henríquez Ureña, quien no perdona ni a Luis G. Urbina con el tema de literatura mexicana, ni a Antonio Caso con una reflexión sobre la filosofía de la intuición. Al comentar la suya propia sobre Juan Ruiz de Alarcón, le envía a Reyes los artículos periodísticos publicados, así como la lista de los asistentes...y también de los ausentes, que no se le escapan. Como se recordará, estas conferencias pertenecieron al último ciclo organizado por el Ateneo en la Librería General, a fines de 1913.²²

Comentan además las actividades de otros intelectuales, como Antonio Castro Leal, Alberto Vazquez del Mercado y Manuel Toussaint, quienes fundan la Sociedad Hispánica de México. Esta agrupación colaboraría con la Universidad Popular, fundada por el Ateneo en 1912, y tendría su local en la Escuela de Altos Estudios. Henríquez Ureña no dejaba además de escrutar cuidadosamente a los nuevos maestros de lengua y literatura que ingresaban a la Universidad y a la Preparatoria.

El llamado “Dominicano Errante” le comunicaría dos de las mejores noticias que Reyes podría recibir; la recepción de Pedro como abogado en 1914, y la inauguración de la Escuela de Altos Estudios en marzo del mismo año.

El tema de la cultura al interior de la correspondencia encierra desde nuestro punto de vista, dos características importantes: La comprensión de la cultura en este momento, como alta cultura, vinculada a la herencia de las humanidades, la racionalidad y el refinamiento, y en segundo término, la consideración de la alta cultura como una arena de discusión entre lo “apolíneo” y lo “dionisiaco”, entre el deber y el ser, entre la racionalidad y los instintos, valores contrapuestos y en tensión en el fuero interno de Pedro y Alfonso. Su participación en la alta cultura parecía

redimirlos de las garras de Dionisios. Las artes eran verdaderos tratados de sapiencia, que no dejan de caer en cierta petulancia frente a los ojos de un lector que profana la correspondencia, la cual refleja también una gran competencia entre los autores. Cada uno de ellos se movía ligeramente hacia un extremo, pero buscando siempre el justo medio: Henríquez Ureña hacia lo apolíneo y Reyes hacia lo dionisiaco.

III: La correspondencia: juego de espejos

El análisis de la correspondencia Reyes–Henríquez Ureña, fue realizado utilizando un marco interpretativo que pretende desentrañar los ejes del imaginario social en la conformación de la identidad ateneísta. Siendo este un problema fundamental a estudiar, elegimos un aparato conceptual mínimo que lograra aproximarse, primero a la conformación de la identidad colectiva, propiamente ateneísta, para comprender después cómo de manera simultánea, tiene lugar la conformación de la identidad individual de Pedro y Alfonso.

a) Imaginario social e identidades.

La identidad colectiva entendida como el proceso de construcción de los sentidos de pertenencia a un grupo determinado, tiene como punto de partida, la creación de principios, valores y referentes simbólicos, que se aglutinan en lo que hemos denominado como imaginario social. El Ateneísmo presente en la correspondencia, se ve acompañado de un interesante juego de espejos donde la idea del yo (en este caso la de Alfonso Reyes, y Pedro Henríquez Ureña), se mantiene y redefine en parte, a partir de la presencia del otro personaje. Cada uno de ellos era portador del código original que les había permitido mantener el entramado ético, cultural, político, ideológico, amistoso que conformó al “nosotros” de la elite Ateneísta.

La definición del “nosotros” ateneísta es un elemento característico del imaginario social que se suma a los valores que ya hemos expuesto. Consideramos que esta noción logró delimitar tanto la representación o

²¹ *Ibid.* México 29 de noviembre de 1913. p. 250.

²² *Ibid.* México, 7 de diciembre de 1913 p. 259.

la idea que de sí mismos tenían Henríquez Ureña y Reyes, antes, durante y poco después de la existencia del Ateneo, así como su afiliación simbólica al grupo. Esta noción del “nosotros”, se encuentra presente con gran fuerza en la correspondencia, y es explícita en los textos. Por ejemplo, en la conversación de Alfonso Reyes con Foulché Delbosc, le relata a Pedro:

“Le expliqué en primer lugar qué era el universo, qué es en ella la existencia que llamamos naturaleza, pasé al sistema planetario, descendía a la tierra, desembarqué en México, le hice comprender quiénes éramos *nosotros* y lo que hacíamos, y por último le dije muy claramente quien era yo.”²³



Asimismo, con un profundo sentido de trascendencia, Henríquez Ureña le recuerda la historia del Ateneo para que Alfonso pudiera escribir un artículo sobre el tema, en *La Revista de América* en 1914. Este artículo, entonces publicado y titulado por Reyes como “Nosotros”, se convertiría en el texto *Pasado Inmediato* de 1939. El 29 de octubre de 1913, Pedro escribe una “carta-monumento” es decir uno de los documentos más trascendentes del Ateneísmo. Ahí se relatan los antecedentes del movimiento, su fundación, el recuento de los sesenta miembros y algunas de las actividades más importantes que organizó.

La misión del “nosotros” se ilustra con las siguientes palabras de su autor:

“Don Justo ya se refirió a las nuevas doctrinas filosóficas, que apenas habían comenzado a mencionarse en nuestras conferencias. En 1907, junto con el estudio de Grecia, surgió el estudio de la filosofía y la destrucción del positivismo. Gómez Ro-

belo ya lo hacía basándose en Schopenhauer, Valenti, basándose en libros latinos. Caso y yo emprendimos la lectura de Bergson y de James y de Boutroux.

De ahí data la renovación filosófica de México, que ahora es apoyada por todos.”²⁴

Para Pedro el “nosotros” del Ateneo no sólo había encabezado una verdadera revolución filosófica, sino que formaban parte de un pequeño grupo que vivía en una alta tensión, y que como todo grupo tenía un portavoz. Y aquí comienzan los autores a cobrar sus respectivas distancias, a comprender su labor diferenciada dentro del grupo, a pesar de tener todo un mundo compartido, pues Pedro y Alfonso poseían su propio lugar dentro del Ateneo:

“Y de ese grupo, Tú (Alfonso) has sido el verdadero portavoz, es decir, serás, pues eres quien le ha sacado verdadero partido al escribir, aunque Caso sea la representación magistral y oratoria local. Ya sé que tú dirás que yo soy el alma del grupo, pero de todos modos, tú eres la pluma, tú eres la obra y ésta es la definitiva.”²⁵

Estas citas de la correspondencia son un medio para plantear el problema de la conformación de la identidad, entre otras razones porque las cartas de Reyes y Henríquez Ureña, muestran una cierta sensación de anclaje, de permanencia, otorgándoles a los autores, a pesar de la distancia, ciertos puntos fijos de referencia, entre ellos: el orden, la disciplina, lo apolíneo que necesariamente debía subsumir a lo dionisiaco, la experiencia vital de quienes compartían el valor de lo intelectual, y las humanidades co-

²³ *Ibid.* París, 26 de octubre de 1913. p. 214.

²⁴ *Ibid.* México, 29 de octubre de 1913. p. 225.

²⁵ *Ibid.* La Habana, 30 de mayo de 1914. p. 345.

mo proyecto de redención colectiva. Este agregado de principios unificadores y creadores de sentidos de pertenencia a una comunidad, fueron recreados y reproducidos a través de la correspondencia. El sustento permanente del Ateneísmo no fue otra cosa que el vínculo con la vida intelectual, no como una forma de trabajo aislado, sino como forma y proyecto de vida.

Existe en la correspondencia una carta de Reyes muy joven en 1908, cuando le explicaba a Pedro las vicisitudes por las que atravesó en su proceso de aprendizaje y que ilustra el carácter fundamental que lo intelectual encerraba:

“Cada vez que me aparece algo nuevo lo aprendo de memoria y procuro repetírmelo interiormente con la mayor frecuencia posible; después de algún tiempo ya lo entendí y me resulta lo más natural del mundo. De modo que para mí al menos, no entender algo significa más bien no estar acostumbrado a pensar en ello, pues lo único que me falta es adaptación.”²⁶

b) *De la identidad colectiva a la identidad individual*

Las cartas sirven para explicar no sólo la constitución de esta identidad colectiva. También brindan la oportunidad de atestiguar cómo tiene lugar en cada autor la delimitación de su idea del yo, circunscribiendo su unidad y su cohesión internas. En síntesis, las ideas anteriores permiten afirmar que en la conformación de la identidad ateneísta tienen lugar dos procesos simultáneos: El primero se realiza justamente al interior del grupo mediante la socialización de valores, códigos simbólicos, normas de comportamiento, es decir, mediante la construcción y difusión de un imaginario social, que tuvo lugar a través de un proceso amplio de socialización: la amistad,

los ciclos de conferencias, los círculos de estudio, las experiencias de difusión y, por supuesto, la correspondencia, la cual fue responsable de estrechar el vínculo cuando había distancia de por medio. Este fue el momento en el que los ateneístas se abrazaron.

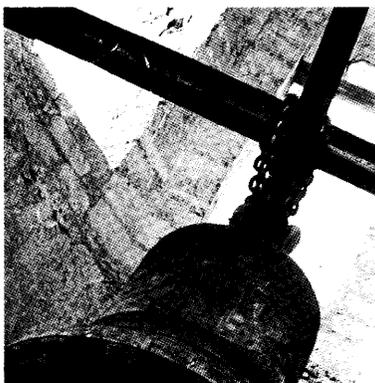
La contraparte tiene lugar de manera simultánea cuando Pedro y Alfonso respectivamente, realizan su propio proceso de personificación al interior del mundo ateneísta, lo cual significó delimitar las fronteras del yo en cuanto a sus tareas intelectuales, en el intercambio con el otro. Este fue el momento en el que los ateneístas cobraron distancia entre sí.

Las cartas reflejan cómo Pedro y Alfonso construyen su idea de sí mismos en parte como producto del intercambio de una serie de expectativas en función de las cua-

les actuaron y adquirieron un rol, al interior de la asociación civil ateneísta. Cada uno de los protagonistas, se convertirá respectivamente en padre e hijo, en hermano mayor y menor, en maestro y alumno, pero cuando se vuelven colegas, el abismo parece infranqueable, pues la carta se convierte tanto en gesto amistoso, como en desafío abierto a la inteligencia.

Así, la reciprocidad, es decir, la percepción del otro en cada misiva es fundamental en la conformación de los roles en un periodo de tiempo muy acotado, que va de 1907 a 1914. En este contexto, por ejemplo, pensaría Pedro algo así como “tengo la expectativa de que Alfonso actúe de cierta forma, (de que sea apolíneo) porque yo lo soy, mi actitud, hacia él será entonces la del eterno mentor y crítico.

¿Le sancionaría Pedro a Alfonso los deslices que él no podía permitirse? ¿Nunca se los habrá permitido? Basten los ejemplos siguientes para ilustrar el juego de expectativas y los roles asumidos en las cartas: Un primer caso proviene de aquellas cartas de Pedro Henríquez Ureña que en su mayoría, encierran un tono admonitorio hacia Reyes. Lo reprende por la falta de vigor moral al dudar en 1908 de su viaje a Estados Unidos, por su gusto hacia el género chico que



²⁶ *Ibid.* Monterrey, 21 de febrero de 1908. p. 94.

sólo desviaba su atención y conducía a la disipación; por no asistir al homenaje a Barreda ni encontrar en su obra, fuente de inspiración, por su insistencia de venir a México y estudiar jurisprudencia.

Tal para cual, Reyes buscaba entonces, al maestro, a un guía intelectual que le enseñara a pensar y a hacer crítica. Pedro era su modelo a seguir, un super yo incansable, hasta para el propio Pedro.

En segundo lugar, podríamos advertir que si el contenido de la correspondencia puede dar también cuenta del proceso de construcción de la idea del yo de nuestros protagonistas, es en realidad el tono de la correspondencia lo que nos trasmite el sentido o significado profundo de la misma. En el juego de expectativas que acabamos de relatar, la necesidad de reconocimiento, y cierta ansiedad por ganar la batalla al tiempo, recorren muchas líneas escritas por Pedro y Alfonso.

Pedro parece impaciente, inconforme, sacrificando sentimientos que se hacen evidentes, al explicar el por qué de su exigencia hacia los demás. Quizá el siguiente autorretrato, muy extenso, de Henríquez Ureña, nos permita comprender una dimensión personal de su identidad. El relato siguiente es quizá una de las mejores descripciones que de sí mismo haya hecho el dominicano:

"Mi situación personal se me hace a veces desesperante, me veo trabajando, enfermando mi vista en un local que se alumbraba eléctricamente de día, sin esperanza de subir mucho, parte porque no hay mucho que subir en esta empresa, parte porque yo no seré nunca adaptable a esta clase de trabajo; y sin esperanza definida tampoco de encontrar algo mejor, algo que me permita ganarme la vida, y tener sin embargo tiempo para estudiar y ensayar una posición independiente. Día a día he ido recortando algo de mis esperanzas; ya no pretendo ser un verdadero literato, me conformaré con el dilettantismo más honrado que quepa en este medio, ya no sueño con una posición de verdadera holganza que me permita viajar frecuentemente, ya que no deseo sino una cosa sencilla, un propósito práctico, vulgar, burgués:

encontrar el medio para hacer la carrera de abogado, y ni eso logro.

Cuando yo veo individuos como Acevedo, como Caso, como tú que desperdician lo que tienen por pereza, por falta de resistencia moral, pienso que si pudieran *sentir* personalmente mi caso se esforzarían en aprovechar sus fuerzas, en no perder un momento que es único, porque es la juventud con los medios de realizar lo que quiere y lo que debe....."²⁷

Pedro se hizo a sí mismo, y continúa: "Yo nunca he sabido pedir protección, nunca la he obtenido espontánea, como otros, de menos valor moral que yo, (¿se referiría al propio Reyes?) y de valer intelectual que acaso mayor, no eran ellos capaces de desarrollar; y a estas horas estoy convencido de que en los medios en que vivimos sólo con la protección se llega a algo."²⁸

En esta reflexión autobiográfica de Pedro Henríquez Ureña, se percibe un gran enojo e impotencia en el relato en el que su idea de sí mismo, mucho tenía que ver con la capacidad y sobre todo con las oportunidades que la vida les ofrecía a otros ateneístas.

Alfonso Reyes también tenía cosas que expresar sobre su persona, fundamentalmente cuando se encontraba en París en septiembre de 1913:

"He pasado mis ratos tristes pensando si seré yo del género de hombres a quienes la soledad es provechosa. Después de vivir tantos años en medio de amigos extraordinarios, hasta respirar se me hace difícil por mi cuenta. Convengo en que la soledad me curará de este mal hábito, devolviéndome o desarrollándome mis fuerzas autonómicas. Pero ¿será esto lo mejor para el progreso de mi espíritu aún cuando sea lo mejor desde el punto de vista de mi libertad vital? Remy de Gourmont dice que el anhelo de libertad es una manera de enfermedad. Y en todo caso, no es tanto la

²⁷ *Ibid.* 13 de marzo de 1908. p. 112.

²⁸ *Ibid.* p. 113.

libertad cuanto el progreso lo que deseo para mí. Si te hablo de mi soledad es porque como tú comprenderás no es posible que os sustituya. Los franceses no son gente para recibir en su intimidad a ningún extranjero. Y las gentes de habla española que hay en París, ni conocerlas deseo.”²⁹

Esta experiencia que sin duda hizo crecer el espíritu de Alfonso Reyes, le permitió cobrar distancia franca frente al maestro Henríquez Ureña, quien con tono apolíneo y frío le respondía:

“Tu carta me confirma en la idea de que debo aconsejarte no pienses en México ni escribas apuros, ¡Tú que nos dejabas aquí sin compañía tan a menudo ahora la echas de menos!... Por mi parte te diré que no te hemos echado de menos ostensiblemente, y yo (¡oh escándalo!) ni siquiera interiormente. Hemos tenido tal cantidad de preocupaciones que no nos acordamos de ti, sólo surge el unánime contento de que estés lejos. Egoístamente me alegro de no haber sentido soledad de tí, porque esto me indica que soy, como antes, reacio a los hábitos...”³⁰

Este fue el tono de la correspondencia entre 1913 y 1914.; Reyes con la vida desorganizada, preocupado por los acontecimientos de México, harto del trabajo rutinario de la Legación, con escaso tiempo para hacer lo que realmente deseaba, enfrentándose a la crítica de otros mexicanos que lo identificaban con el huertismo; Henríquez Ureña, regañón y fastidiado por los quejumbres de Reyes, le reprende por su excesivo mexicanismo y nostalgia, recomendándole dos cosas: no vivir como extranjero en ninguna parte y es-

tar íntegramente en cada país.³¹ En particular le suplica escribir cartas por placer y no por desahogo, pues los caos internos no debían salir a relucir en la correspondencia.

Sin embargo, el caos de cada uno afloraban a cada instante, en cada línea.



Posdata: algunas conclusiones

Este breve análisis de la correspondencia, ha intentado aproximarse al análisis del Imaginario Social Ateneísta, en tanto una especie de clima a veces difuso y otras claramente establecido, en el que el grupo es el que posee el marco normativo, el que teje la realidad simbólica y las redes del imaginario, al interior de las cuales se dibuja el perfil intelectual y estético del grupo, así como los ideales del yo, los de Pedro y Alfonso. Las cartas no hacen sino preservar esa memoria y reproducir los ritos ya conocidos del Ateneo: la discusión, la polémica, la crítica y el cuestionamiento profundo a las ideas. La correspondencia es una clara muestra del ansia por preservar estos puntos de referencia que resguardan la identidad. Son un testimonio de como dos individuos construyen una idea de sí mismos por su identificación con el Imaginario Social Ateneísta, que se refiere al conjunto de principios morales, políticos, estéticos, filosóficos y culturales que los hizo confluír en un espacio intelectual definido. Así el grupo encuentra los puntos de cohesión que los distingue y que a la vez los diferencia de otros grupos sociales.

Lo anterior significa que tanto sus respectivas ideas sobre sí mismos, y que demarcaron en parte la identidad particular de Alfonso y Pedro, así como el “Nosotros,” parten del Imaginario Social Ateneísta, el cual

²⁹ *Ibid.* París 28 de septiembre de 1913. p. 196.

³⁰ *Ibid.* México, 20 de octubre de 1913. p. 210.

³¹ *Ibid.* La Habana, 21 de mayo de 1914. p. 336.

se constituyó en un orden coherente que aportó objetivos a un grupo, y delimitó su proyecto, definiendo entre los miembros del Ateneo, una interpretación si no homogénea, por lo menos compartida de la realidad de su época.

Consideramos que la identidad ateneísta que se identificó con el humanismo, surge en un ambiente amenazante dado por la coyuntura de la Revolución Mexicana. La correspondencia bien puede ser vista como parte de un clima de mucha tensión en el que se tendió a exagerar los rasgos distintivos del grupo, por ejemplo, los ritos, el lenguaje, los principios éticos que rodearon al Ateneísmo, etc. Se exacerbaron también los demonios a combatir: el Positivismo, el Modernismo y el Porfirismo.

Las separaciones que son espacios ocupados por las cartas, resignificaron y rememoraron la participación de los individuos en el grupo ateneísta. La permanencia del Ateneísmo, no estuvo dada exclusivamente, por la presencia física de Pedro y Alfonso, en las actividades del Ateneo de la Juventud, el cual cambia su nombre por el de Ateneo de México, el 25 de septiembre de 1912. Quizá esto explica la exacerbación que se detecta en la correspondencia en los temas intelectuales y de alta cultura y que se refleja en los listados interminables de autores, obras adquiridas y consultadas, de trabajos elaborados, entre otros. El sentido de permanencia está dado en ese preciso momento, por el hecho de que las ideas expresadas en cada carta, encontraron una gran receptividad en el otro, el cual valora los actos, y los compara con los propios, sancionándolos: los dos autores publicaron, los dos estudiaron, los dos conocieron personajes famosos, los dos pudieron crear. ¿Los dos habrán sido lo que soñaron?

Curiosamente, en la construcción de la percepción que tuvieron de sí mismos, contribuyó la adhesión a un grupo intelectual con un orden coherente, en el que Pedro Henríquez Ureña y Alfonso Reyes desempeñaron sus respectivos roles intelectuales y en parte amistosos. Definieron así sus verdaderos vínculos como generación, y un claro retrato de sí mismos. La aspiración de fondo era enmarcar su pensamiento en el pluralismo y la secularización que la modernidad había traído consigo. ■

Bibliografía

- Aguilar Villanueva, Luis F. "Una reconstrucción del concepto de opinión pública". *Revista Mexicana de Ciencias políticas y Sociales*. 130 México 130, FCPS, UNAM, 1987.
- Ansart, Pierre. *Ideología, conflicto y poder*. México, Premia, 1983.
- Borges, Jorge Luis. "Pedro Henríquez Ureña". *Pedro Henríquez Ureña: Obra Crítica*. México, FCE, 1960.
- Bottomore y Robert Nisbet (Comps.) *Historia del análisis sociológico*. Buenos Aires, Amorrortu, 1988.
- Caso, Antonio. *México, apuntamiento de cultura patria*. México, UNAM, 1941.
- Caso, Antonio, Alfonso Reyes et al. *Conferencias del Ateneo de la Juventud* (Juan Hernández Luna, comp.). México, CEF, UNAM, 1962.
- Castro Leal, Antonio. "Pedro Henríquez Ureña, humanista americano". *Repasos y Defensas*. Antología. México, FCE, 1987.
- De Lara, Juan Jacobo. *Pedro Henríquez Ureña. Su vida y su obra*. Santo Domingo, UNPHU, 1975.
- García Morales, Alfonso. *El Ateneo de México. (1906-1914). Orígenes de la cultura mexicana contemporánea*. Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992.
- Henríquez Ureña, Pedro. *Estudios Mexicanos*. México, FCE, 1992.
- Krauze, Enrique. "El crítico errante: Pedro Henríquez Ureña". *Memoria del Segundo Encuentro sobre Historia de la Universidad*. México, UNAM, 1986.
- Martínez Blanco, María Teresa. *Identidad cultural de Hispanoamérica. Europeísmo y originalidad americana*. Madrid, Universidad Complutense, 1988.
- Matute, Alvaro. "El Ateneo de la Juventud: Grupo, asociación civil, generación", *Mascarones*, 2 México, UNAM, 1984.
- Reyes Alfonso, y Pedro Henríquez Ureña. *Alfonso Reyes y Pedro Henríquez Ureña, Correspondencia 1907-1914* (José Luis Martínez Comp.). México, FCE, 1986.
- Roggiano, Alfredo. *Pedro Henríquez Ureña en México*. México, UNAM, 1989.
- Villegas, Abelardo. *El pensamiento mexicano en el siglo xx*. México, FCE, 1993.
- White, Hayden. *Metahistory. The historical imagination in nineteenth century Europe*. Baltimore, John Hopkins University Press, 1973.
- Zuleta Alvarez, Enrique. *Pedro Henríquez Ureña y su tiempo*. Buenos Aires, Catálogos, 1997.



EL REVÉS DE LA HISTORIA.

HACIA UNA INTERPRETACIÓN DE LA OBRA DE ELENA GARRO

Luis Horacio Molano Nucamendi*

Articular históricamente el pasado no significa "conocerlo como verdaderamente ha sido". Significa adueñarse de un recuerdo tal como éste relampaguea en un instante de peligro.

Walter Benajmin

“... déjame contarte cuáles fueron las circunstancias en las que escribí la novela. Yo estaba en Ber-na, estaba muy deprimida y empecé a acordarme de mi infancia y del pueblo de Iguala, de las gentes que conocí, cómo vivían y lo que hacían. Así empecé a escribir la novela.”¹ *Los recuerdos del porvenir* nacen de la memoria, de traer el pasado al presente. Ixtepec toma la voz para relatar su historia.

Elena Garro ha mantenido un continuo interés por los acontecimientos pretéritos a lo largo de su obra. Esta inquietud histórica la motivó a escribir *Y Mata-razo no llamó...* y *Primer amor*, dos narraciones en que indaga sobre episodios de la historia mexicana y uni-versal. En el primer caso se trata del movimiento ferrocarrilero; en el último, del término de la Segun-da guerra mundial.

Ella misma ha hecho patente ese deseo de resca-tar figuras de tiempos anteriores: “En México, en 1954, empecé a investigar sobre Felipe Ángeles. Era

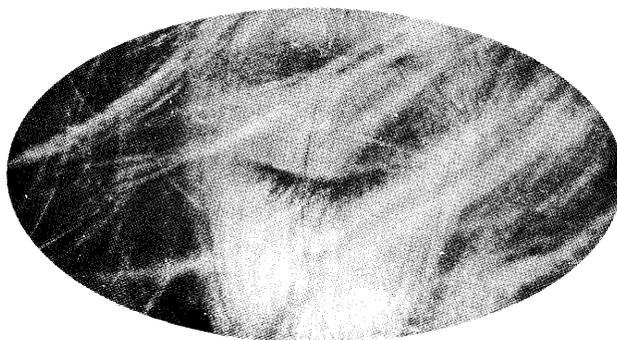
un caso difícil. Pasé muchos días en la Hemeroteca Nacional, busqué la ayuda del general Zapata Vela para ver los archivos militares, busqué al profesor Azuela... Al final de 1956 terminé la obra en tres actos. Muy mala.”² Aquí tenemos a nuestra autora ante una necesidad real de activar el pasado por medio de su palabra, de esta manera surge la obra dramática *Felipe Ángeles*, a pesar de que su autora que de insatisfecha con el resultado. No es nada extra-ño, entonces, la existencia de un libro como *Memo-rias de España 1937* dentro de su producción litera-ria. El poder de evocación de la literatura es utilizada por Elena Garro de diversos modos y en diferen-tes géneros.

El propósito central de este estudio es intentar un acercamiento a la obra total de Elena Garro, por tal motivo propongo trazar una posible constante en varios de sus libros³. Según mi punto de vista, esa línea que cruza la producción literaria de Garro podría

² Emmanuel Carballo, *Protagonistas de la literatura mexicana*, p. 485.

³ Debo mencionar un ensayo que propone un análisis global de la obra de Garro, se trata de “Testimonios sobre Elena Garro” escrito por Fabienne Bradu (incluido en *Señas particulares: escri-tores*, México: FCE, 1987) en el cual se considera el tema de el poder como el impulsor de su escritura. Mi trabajo no refuta esa interpretación, más bien la complementa. Una aproximación más general a su obra puede encontrarse en *La sombra fugiti-*

¹ Miguel Ángel Quemain, “Elena Garro, El porvenir: un repetición inanimada del pasado”, *Reverso de la palabra*, p. 278.



estar en la reflexión acerca de la historia. El pasado produce cierta fascinación en Elena, de ahí que la conduzca a escribir sobre él.

La intención de descubrir el plano histórico de la obra literaria de cualquier autor entraña una reflexión acerca de las diferencias entre historia y literatura. Françoise Perus, en la introducción a su antología sobre el tema⁴, apunta que la mayor parte de las reflexiones sobre este deslinde giran en torno al valor estético de la literatura. De manera que la distinción fundamental entre las dos disciplinas radicaría en el efecto que se desea transmitir al receptor. Mientras que una obra literaria persigue ante todo el disfrute del lenguaje, la obra histórica va tras la exposición de un planteamiento.

Si bien ya señalamos la diferencia esencial entre la historia y la literatura, ahora debemos referirnos al punto de unión de ambas materias: el registro del tiempo. Es decir, la palabra. La cualidad de la escritura de guardar la memoria de los hechos, nos lleva a esa parte de la historiografía que se empeña en ser poseedora de una "verdad" absoluta y que niega cualquier otra perspectiva de algún evento que no sea la suya. Esa clase de historia la denominaremos hegemónica, y es precisamente de este tipo de revi-

sión histórica, de la cual la literatura puede ser contraparte al crear un espacio alterno desde el cual se pueda cuestionar esa visión única de los acontecimientos pretéritos.

En la obra de Elena Garro se percibe esa intención de polemizar el pasado. Asimismo, su literatura se abre al rescate e interpretación de sucesos que recapitulan la historia de la humanidad. Basta mencionar el título de su libro más importante: *Los recuerdos del porvenir*, para constatar que esa frase encierra un ideal del significado del tiempo para el hombre. En esta novela en que se narra, desde la voz del pueblo, Ixtepec, la vida de la gente que lo ha habitado, se nos conduce a meditar sobre el sentido de las acciones humanas:

Yo miraba sus idas y venidas con tristeza. Hubiera querido llevarlos a pasear por mi memoria para que vieran a las generaciones ya muertas: nada quedaba de sus lágrimas y duelos. Extraviados en sí mismos, ignoraban que una vida no basta para descubrir los infinitos sabores de la menta, las luces de una noche o la multitud de colores. Una generación sucede a otra, y cada una repite los actos de la anterior. Sólo un segundo antes de morir descubren que era posible soñar y dibujar el mundo a su manera, para luego despertar y empezar un dibujo diferente. (*Los recuerdos...*, p. 249)

va (México: UNAM/IIFF/CEL, 1986) de Martha Robles, donde se dedican varias páginas a su obra.

⁴ Françoise Perus, *Historia y literatura*, pp. 7-28.

Extraer una concepción del sentido del tiempo en la vida de sus habitantes, es un modo de problematizar el pasado, pues si no se mira hacia atrás no se aprende de la experiencia de quienes los han precedido. Preguntarse por la vida de quienes nos antecedieron es, además de un objetivo de la historia, una actitud ante la propia existencia. “Empezar un dibujo diferentes”, eso es lo que nos permite tener una idea de cambio, y es la ficción un modo útil de plantearse la posibilidad de transformar el mundo. Por eso el desconcertante final de la primera parte de la novela: la huída de Julia y Felipe, se puede leer como una metáfora del poder de transformación que todos traemos dentro, y ese acto mágico⁵ tiene su raíz en la extraordinaria fuerza anterior que el humano posee con el amor.

Del tono melodramático de este episodio de *Los recuerdos del porvenir*, Garro es capaz de crear la atmósfera trágica en *Felipe Ángeles*, donde el general dialoga con las señoras defensoras de su causa y cuando esperan el veredicto del juicio que anunciara su muerte, les dice:

¡Cómo quisiera vivir otra vez! Ahora, después de este fracaso, entre todos, quizás podríamos inventar la historia que nos falta. La historia, como las matemáticas, es un acto de imaginación. Y la imaginación es el poder del hombre para proyectar la verdad y salir de este mundo de sombras y de actos incompletos. (*Felipe Ángeles*, p. 52)

⁵ Este tipo de recursos de la literatura de Elena Garro han sido considerados por la crítica como señales de la constitución del realismo mágico de *Los recuerdos del porvenir*. Para ahondar en el tema veáse Silvia Molina, “Las puertas, puerta al realismo mágico en *Los recuerdos...*”, *Los Universitarios*, 177–178, octubre 1980, pp. 15–17 o Esther Seligson, “In illo tempore”, *Revista de la Universidad de México*, 12, agosto, 1975, pp. 9–10. Un estudio mucho más profundo sobre la novela vista como la mitificación de un pueblo a través de los recursos literarios es el libro de Antonieta Eva Verwey, *Mito y palabra poética en Elena Garro*, Universidad de Querétaro, 1982.

Esa idea de “inventar la historia” se relaciona con la creación. La vida como la literatura es algo que uno mismo dibuja, y para comenzar a hacer los primeros trazos es necesario mirar hacia el pasado, tener conciencia histórica. Felipe Ángeles posee esa cualidad de evaluar los antecedentes para actuar en el presente. Sus mismos jueces saben que están ante un acontecimiento que quedará registrado en la memoria del país, como lo señala el siguiente diálogo:

Diéguez: Yo no pongo en duda nada. Me pregunto por las consecuencias de este acto.

Gavira: Nosotros ganamos la partida. Los vencidos nunca tienen razón. La historia está con nosotros.

Diéguez: La historia es una puta, general. No hay que fiarse de ella. Y este muerto es muy grande, no vamos a tener bastante tierra para cubrirlo. (*Felipe Ángeles*, p. 19)

En esta escena, donde se discute sobre la repercusión del fusilamiento del general Ángeles, se percibe esa inconformidad del discurso historiográfico dictado desde quienes gobiernan. Así en esta obra dramática, inspirada en un acontecimiento real de la lucha por el poder, Elena Garro reflexiona sobre el papel de los caudillos de una revolución y sobre el cumplimiento de los ideales de ésta en caso de triunfar. Sin duda, se erró el camino; el cambio violento no desencadenó ninguna transformación verdadera, sólo la modificación de la mentalidad a través del convencimiento de la efectividad de los principios revolucionarios puede conducirnos a una nación justa. Por eso, el general Ángeles regresó a México, después de su exilio en los Estados Unidos, con palabras y no con armas.

En ese mismo libro se hace referencia a la labor implícita de un escritor en voz del protagonista: “Hay muchos años por venir. Muchos cruces de caminos. Muchos hombres por nacer, habrá alguno que busque sus huellas y las vuelva otra vez vivas en el tiempo.” (*Felipe Ángeles*, p. 71) He aquí la tarea de nuestra autora en esta obra de teatro donde juega con la idea de la representación, pues el juicio de Ángeles es un acto público para legalizar su muerte. Garro reactiva al pasado en el teatro.

Esa idea de reelaborar el pasado la aplica a su propia vida y escribe *Memorias de España 1937*, obra donde por medio del autoanálisis, Elena Garro se crea así misma como personaje. En este relato de sus propias vivencias durante la Guerra Civil Española recurre al humor irónico con el cual se burla de sí misma. En sus páginas recrea el mundo intelectual de esa época, se narran anécdotas extraordinarias con ingenio y, por supuesto, se refiere a su vínculo conyugal con Octavio Paz.

Sin embargo, lo relevante para este estudio es el hecho de hacer evidente su conciencia histórica. Para Elena Garro el conocimiento del pasado es el resultado de un cúmulo de información asimilada a través de los años. De tal modo, la autora encuentra nuevas interpretaciones a hechos que en su momento no podía explicarse. La experiencia acopiada durante el resto de su vida ilumina los acontecimientos de cuando ella era sólo una adolescente recién casada que asistía a un Congreso cuyos asistentes “eran tan misteriosos que la (me) habían hundido en la confusión.” (*Memorias...*, p. 57)

Es así como los personajes principales de dichas obras de Garro son aquellos que después de un proceso de aprendizaje (en la vida misma) intentan alcanzar un mundo armónico. Eugenio Yañez, protagonista de *Y Matarazo no llamó...*, da la pauta de esa renovación de la forma de vivir. Tras participar de un mismo credo con los inconformes, los huelguistas que serán brutalmente reprimidos por el gobierno, Eugenio encuentra su sitio en el movimiento, aunque finalmente como cualquier otros transgresor pague su infracción. Bárbara, de *Primer amor*, se enfrenta a la intolerancia despertada en la época de la posguerra hacia los alemanes y es capaz de contradecir la conducta de los demás debido a su experiencia personal con la diferencia vivida en su matrimonio.

Es así como Elena Garro establece, a través de su escritura, un vínculo con los desfavorecidos, ya sea con una mujer desobediente de la norma o con un burócrata ligado a un movimiento social finalmente liquidado, o bien con la figura derrotada de un general que postula sus ideas antitotalitarias, o con un pueblo marginado del progreso o con una adoles-

cente sufriendo la guerra civil española. Todas sus personajes están vencidos por un orden abrumador. El trazo de estos caracteres se enlaza con un precepto sostenido por Walter Benjamin en su “Tesis para una filosofía de la historia”, en la que señala: “La tradición de los oprimidos nos enseña entretanto que el ‘estado de emergencia’ en que vivimos es la regla. Debemos llegar a un concepto de historia que resulte coherente con ello.”⁶ Y tal parece que Elena Garro alcanza ese concepto, pero no a través de la materia histórica, sino por medio de la literatura.

Retomemos la distinción entre la escritura histórica y la literatura. Paul Ricoeur señala las características fundamentales de la ficción literaria: “juego con el tiempo, la distancia, la perspectiva, la voz.”⁷ Y señala que “la historia se coloca bajo una coacción específica, la del archivo”⁸, aunque algunas obras literarias (novelas históricas, por ejemplo; o el caso de *Felipe Ángeles*) recurran a documentos para fundamentar su relato, no tienen la intención del historiador de conocer el acontecimiento de la manera en que fue, sino que tienen motivos más personales de aproximación a la fuente. No hay que olvidar que reinterpretar un hecho histórico no es imaginarlo como se hace en la literatura. La historia al abrirnos a lo diferente, nos abre a lo posible; la ficción al abrirnos a lo irreal nos lleva a lo esencial.

En un pasaje de *Memorias de España 1937* se relata la sinrazón de las armas de fuego y se deja claro el sentido de recapacitar acerca de los actos humanos:

A veces paseábamos con él [Rafael Alberti] por la ciudad de Madrid. Pasábamos frente a las fachadas de unas casas de piedra sólida y vi trozos de piedra desprendidos y agujeros en ellas. Le pregunté a qué se debía.

– Son los resultados de la metralla—dijo.

– Si la metralla era capaz de lastimar así la piedra, ¿qué haría con la piel humana? Me vi las manos. El

⁶ Walter Benjamin. *Ensayos escogidos*. p. 46.

⁷ Paul Ricoeur. *Relato: historia y ficción*. p. 139.

⁸ *Ibidem*.



hombre era demasiada frágil para tratarse con aquella brutalidad. Y sentí miedo, mientras Rafael continuaba hablando de Góngora. (*Memorias...*, p. 92)

Este fragmento de *Memorias de España 1937* puntualiza aspectos que se reiteran a lo largo del libro. Entre ellos, se encuentra el de la actitud de los intelectuales ante la guerra, la reacción de Alberti al estar frente a la constatación de la brutalidad del enfrentamiento armado es evasiva, nula. Garro sólo se detiene a reflexionar sobre la atrocidad, sin hacer extensivo su pensamiento, quizá por ello sienta la necesidad de recrear aquel tiempo en las páginas de este volumen autobiográfico.

Elena Garro explora esas situaciones límite. Extrae de las vivencias de sus personajes a aquello que forma la figura del hombre. Ese interés corresponde a un auténtico afán de comprensión del acontecer humano. Es importante subrayar que a la autora no le interesa hacer un registro pormenorizado de los hechos que narra, ni siquiera en su libro de memorias lo hace; a ella le atrae escribir las esencias del hecho. Por eso mismo, no registra fechas y se afianza en la intemporalidad de la literatura. Elena Garro logra transmitir esas experiencias humanas ligadas a un conflicto de los intereses íntimos con los sociales. Sus personajes, como he señalado, viven una confrontación de sus ideales personales con los impuestos por su comunidad.

Hayden White indica que la narrativa tiene un fuerte vínculo con “el impulso a moralizar la realidad, es decir, a identificarla con el sistema social que está en la base de cualquier moralidad imaginable”⁹, y tal vez radique aquí una de las distinciones de mayor peso entre historia y literatura. Pierre Vilar, cuando se empeña en establecer la condición del historiador, dice:

Juegos televisados, biografías populares, películas político-policíacas, reconstrucciones aproximadas de ciertos “ambientes”, todo ello lleva al hombre de la calle a pensar la historia sentimentalmente, moralmente en función de los individuos. Yo me permito considerar que el conocimiento histórico es de otra naturaleza. Éste consiste en comprender y en esforzarse por hacer comprender los fenómenos sociales en la dinámica de sus secuencias.¹⁰

Aquí se encuentra la diferencia sustancial de lo que realiza Garro en su obra: se enfoca al individuo, sea un general revolucionario o un burócrata subversivo, no intenta explicar el por qué de la situación, sino la relata desde adentro de sí misma.

⁹ Hayden White, “El valor de la narrativa en la representación de la realidad” en *Conjuntos*, p. 89.

¹⁰ Pierre Vilar. *Pensar la Historia*. Instituto Mora, 1992, p. 23.

Con ese empeño de dar cabida en su literatura al punto de vista de los vencidos, Elena Garro manifiesta una voluntad por constituir un espacio de reflexión sobre el acontecer humano opuesto al panorama dictado por los triunfadores. Además, mantiene un lugar donde el mismo debate se da por medio del punto de vista de los propios personajes.

Esta característica se hace evidente en la obra de teatro, donde se polemiza acerca de la conducta del general Ángeles. Así, en una sola situación escénica oímos diversas voces expresar su interpretación del acontecimiento. Desde la defensa de las señoras y los abogados hasta el desempeño contundente del Consejo de Guerra, encargado directo del presidente para ejecutar la orden de muerte. Garro nos presenta el conflicto interno de los miembros de la comisión militar, en particular, las tribulaciones del General Escobar, quien duda de la falta atribuida a Felipe Ángeles. Esto es un indicador del pensamiento de Garro en cuanto a la imposibilidad de que exista una única versión de un hecho.

En *Memorias de España 1937* comenta: "El desdichado nunca tiene razón, siempre es culpable. Esto lo he comprobado a lo largo de mi ya larga vida." (*Memorias...*, p. 140). En las últimas páginas de *Y Matarazo no llamó...* se hace evidente la repercusión de los hechos narrados, ya que la verdad es difundida desde el poder: "En las esquinas leían en voz alta los encabezados y los artículos escritos sobre el caso de los dos degenerados que torturaban y asesinaban a sus víctimas. Miraban con avidez las fotografías de Yáñez y de Matarazo." (*Y Matarazo...*, p. 130)

No obstante, el narrador nos indica que tanto el padre Joaquín como Pedro y Tito son poseedores de la otra historia. Ante el quebrantamiento de la veracidad de los hechos relatados, por parte de la prensa, queda la esperanza de que un día se sabrá lo que realmente aconteció. El diálogo entre los jóvenes disidentes concluye después de leer las noticias en los diarios: "Todo lo sabremos, con el tiempo y un ganchito." (p. 113) Podríamos equiparar esa frase con la escritura, ya que se espera que pase el tiempo para vertir en las obras una interpretación sobre los acontecimientos. Reconstruir el pasado es una tarea paciente, la cual se

cruza en muchas ocasiones con intereses creados desde el poder.

En *Y Matarazo no llamó...* se hace evidente la inserción de la política en el conglomerado de una situación histórica. El enfrentamiento con el régimen se narra en un estilo llano:

Los hombres que lo llevaban, ¿ignoraban que morir era un acto sagrado? A esas horas en el mundo, ¿cuántos hombres irían en el fondo de un automóvil para morir en manos de un desconocido? Como él, millares de inocentes en el mundo viajaban en coches oscuros, con los ojos vendados, tragando su propia sangre, hacia un destino inicuo. El destino de la víctima es siempre el mismo: ¡terrible! ¿Qué había hecho para ocupar ese lugar en el suelo de un auto? "Yo no soy nadie...", se dijo sorprendido, y recordó el momento en que les regaló los cigarrillos a los huelguistas. Nunca imaginó que el final iba a ser el fondo de un coche negro. (*Y Matarazo...*, p. 124)

La violencia es narrada con parsimonia. Sin exabruptos se relata el pasaje más ignoto de la trama. Eso sí, se percibe un tono de denuncia expresa que sale del conocimiento de la naturaleza humana. A Elena Garro no le interesa particularizar una situación, al contrario, hay un deseo de hacerla extensiva a toda la humanidad. Existe una intención de tener una percepción universal de los acontecimientos. Ese propósito de capturar la esencia del evento se reitera en las demás obras. Por ejemplo, en *Primer amor*, hay un momento fundamental para la comprensión de la trama, que es cuando Bárbara hace consciente su identificación con los prisioneros alemanes y reconoce su amor por Sigfried:

El escupitajo de la mujer había producido un efecto extraño: se había sentido unido a él por la ira estúpida, por el repudio de aquella mujer que confundía su propia fealdad con cosas externas e independientes a ella misma. El hecho de que la hubiera integrado en su odio a aquellos jóvenes, la unía a ellos de una manera misteriosa. Nunca podría separarse ya de los agredidos. La

agresión la había vuelto igual a ellos. Se durmió con la sensación extraña de que un lazo misterioso la unía a Sigfried y a sus amigos. Su hija también sabía que algo muy importante acababa de sellar su amistad con los alemanes. Silenciosa se acostó junto a su madre y pensó en cómo la miraba Sigfried. (*Primer...*, p. 86)

Una vez más, veamos como la narración se inclina hacia los desprotegidos y como se resume en una situación la arbitrariedad de la sociedad. El sentido de la anécdota narrada se dirige a la esencia del contacto humano, la solidaridad ante la experiencia del rechazo. El matrimonio de Bárbara, sustentado en la diferencia, opone dos formas de ser, por un lado la corrección y el cumplimiento de la norma (el esposo), por el otro la espontaneidad y el dominio del impulso (Bárbara). Esta contraposición proporciona una determinante del texto, pues, las acciones y los deseos de la protagonista desafían el orden imperante. Ella reta el código moral establecido tras la derrota de los alemanes en la Segunda guerra mundial. En la escena anterior se narra una experiencia de comunión con los marginados, se trata de un momento muy significativo en la obra, puesto que sintetiza esa emoción de formar parte de los subyugados.

La historia se articula como una pregunta sobre el pasado. Garro, con sus obras acerca de circunstancias pretéritas, hace una indagación ligada a los históricos, pero su primera intención siempre será artística. Ella escribe literatura, no historiografía, sin embargo su labor creativa la conduce a inquirir sobre condiciones propias al historiador. La literatura conlleva en buena medida una reflexión del hombre y su entorno, es por eso que en las obras abordadas encontramos ese vínculo con la historia.

De tal manera, la literatura ofrece otro lado de lo histórico. Y ya introducidos en la forma de pensar de Garro bien vale señalar esa fascinación por encontrar el reverso de las cosas en Elena, quien revela:

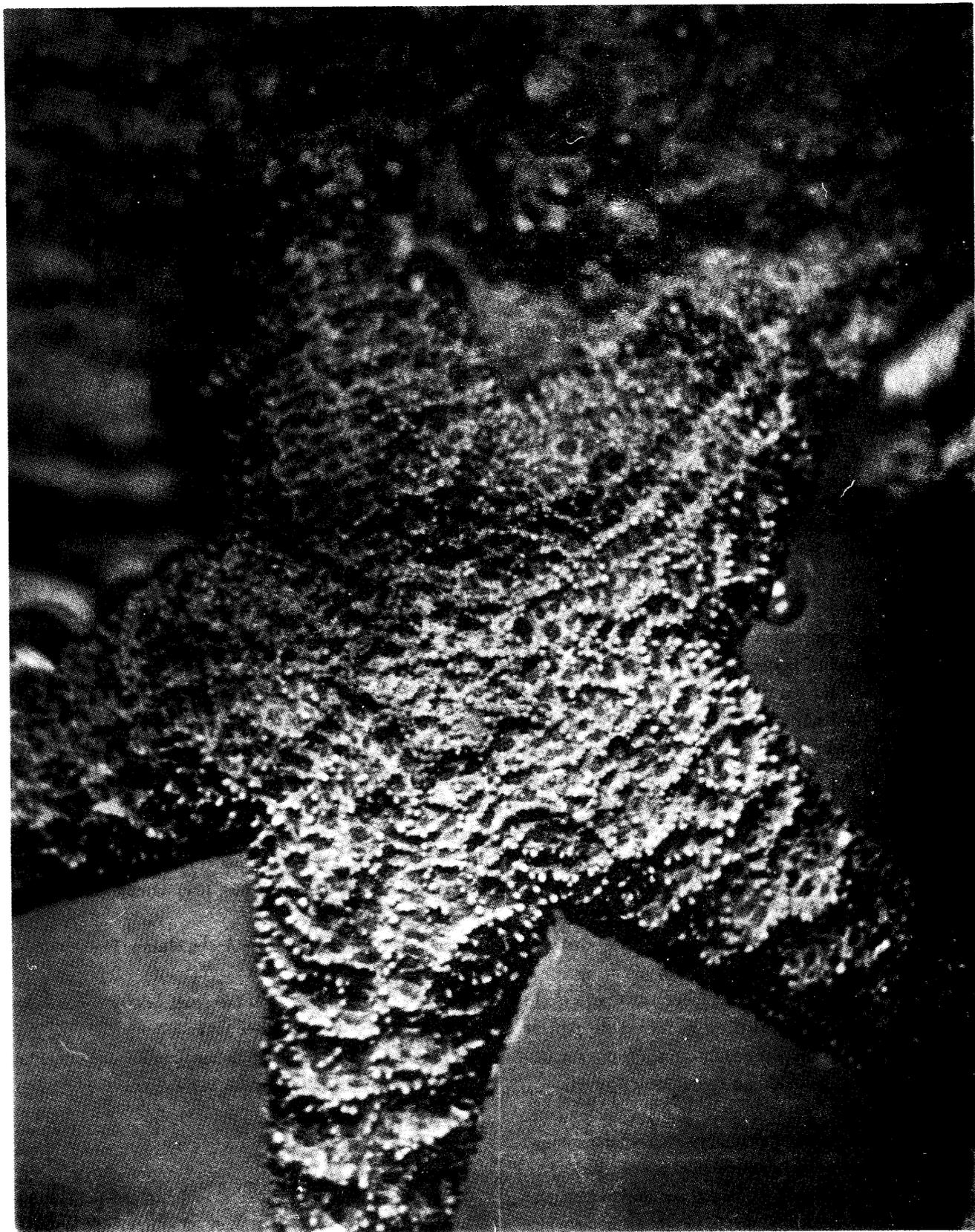
A mí me ha ocurrido todo al revés. De niña era indiferente a las muñecas y amaba a los soldados y a un tebeo que veía en las páginas de Pinocho. El tebeo se llamaba: "De cómo pasan al rato

Currinche y don Turulato", además me apasionaba "el revés de las cosas". Pasé muchas horas examinando los resortes de las camas, el fondo de los sillones, la vuelta de las cortinas y de los trajes y desarmando juguetes. El hecho de que hubiera "un revés y un derecho" me preocupaba tanto...¹¹ ■

Bibliografía

- Benjamin, Walter. *Ensayos escogidos*. Buenos Aires: Sur, 1967.
- Carballo, Emmanuel. *Protagonistas de la literatura mexicana*. México: Porrúa, 1994. ("Sepán cuantos...", 640).
- Garro, Elena. "A mí me ha ocurrido todo al revés", *Cuadernos Hispanoamericanos*, 346, Madrid, abril, 1979, pp. 38-41.
- , *Busca mi esquila. Primer amor*. México: Ediciones Castillo, 1995. 110 pp. (Col. Más Allá, 14).
- , *Felipe Ángeles*. México: UNAM, 1979. 74 pp. (Dif. Cult. Textos de teatro, 13).
- , *Los recuerdos del porvenir*. México: Joaquín Mortiz, 1989. 295 pp. (Novelistas Contemporáneos).
- , *Memorias de España 1937*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1992. 159 pp.
- , *Y Matarazo no llamó...* México: Grijalbo, 1991. 135 pp. (Narrativa).
- Perus, Françoise, comp. *Historia y literatura*. Intr. Françoise Perus, trad. en colab. con Isabel Vericat. México: Instituto Mora, 1994. 300 pp. (Antologías Universitarias).
- Quemain, Miguel Ángel. "Elena Garro. El porvenir: una repetición inanimada del pasado". *Reverso de la palabra*. México: Ediciones de El Nacional, 1996. 422 pp. (La Memoria del Tlacuilo).
- Ricoeur, Paul. *Relato: historia y ficción*. México: Dosfilos, 1994. 141 pp. (Col. Única).
- Vilar, Pierre. *Pensar la Historia*. Intr., trad. y notas Norma de los Ríos. México: Instituto Mora, 1994.
- Vital, Alberto, ed. *Conjuntos. Teorías y enfoques literarios recientes*. México: UNAM-Universidad Veracruzana, 1996. 526 pp. (Ediciones Especiales, 4).

¹¹ "A mí me ha ocurrido todo al revés", *Cuadernos Hispanoamericanos*, p. 38.



DE CIENCIA NUEVA A TEOMOXTLI.

LOS ALTOS DESIGNIOS DE LA PROVIDENCIA

Rosaura Hernández Monroy*

Introducción

Actualmente no podemos realizar la lectura de una obra de los autores mexicanos del siglo XIX, sin sospechar el cúmulo de influencias que se filtraron en sus escritos. Estas ideas presentes, préstamos necesarios, visiones del mundo, interpretaciones de la realidad mexicana en la historiografía de la cultura mexicana decimonónica, nos remite a la historia de las ideas. En este trabajo, deseo analizar la forma cómo los postulados del filósofo italiano Giambattista Vico expuestos en su obra *Ciencia Nueva*, permearon el pensamiento novohispano; además de revisar la manera en que a través del sistema doctrinal viquiano, a finales del siglo XVIII y principios del XIX, se reescribió el pasado mexicano. Incorporándose así, toda la etapa prehispánica a la historia nacional.

Vasos comunicantes

La historia de las ideas es un campo nuevo de estudio. Se interesa en la investigación y el análisis, de lo que los hombres han pensado y sentido a lo largo de la historia de la humanidad. El objetivo de una historia de esta naturaleza radica en trazar el nacimiento y desarrollo de algunos conceptos dominantes, en una civilización o cultura, a través de largos periodos de cambios de mentalidad. También pretende recons-

truir la imagen, que los hombres tiene de sí mismos y de sus actividades, en una época y un lugar determinado.¹

Cualquier tarea de remozamiento o reconstrucción es ardua y se complica más, si se le añade la comprensión o interpretación de textos del pasado. Exige una capacidad de intuición y la habilidad de fundir el horizonte cultural, desde el cual se lee con el de producción del texto. Se podría ubicar la historia de las ideas, en la segunda mitad del siglo XVIII, cuando está presente el historicismo y proliferan las disciplinas comparativas que comparten una base histórica, como son: antropología, filología, lingüística, etimología, estética, sociología. Si reflexionamos detenidamente, en la significación de la reconstrucción de la urdimbre de las ideas, ésta no es más que la aplicación del viejo mandato—escrito en el frontón del oráculo de Delfos—“*gnothi s'auton*” (conócete a tí mismo) que Sócrates tomó como divisa.

Lo que se pretende es una introspección, ya no personal e individualizada, sino general; hurgar en

¹ Las investigaciones de Isaiah Berlin son una muestra ejemplar de este tipo de reflexiones. Principalmente los trabajos desarrollados de 1950 a 1980, reflejan su preocupación por recuperar ideas trascendentes que han impactado el pensamiento occidental, a través de diferentes centurias. Véase una de sus obras más importantes publicada por primera vez en Londres, en 1955: *Contra la corriente. Ensayos sobre la historia de las ideas*.

el interior de la historia colectiva, de la cultura que compartimos. Las interrogantes se deben plantear lo más claramente posible, para que se conviertan en el hilo conductor-salvador, que nos sacará finalmente del laberinto intelectual en cual penetramos. Los riesgos son muchos –el mayor: la subjetividad– y tal vez al final no haya Ariadna que nos salve.

Es importante reconocer que la historia de las ideas, no es el recuento simple y llano de un pensador tras otro. Más bien, y en eso estriba su dificultad, pretende develar el surgimiento de las ideas, sus variaciones, sus enmascaramientos. Es la detección de los patrones básicos de pensamiento, en cuyos términos, nos entendemos y adquirimos nuestra propia identidad. Finalmente, éste es el proceso que sigue nuestra cultura.

Hoy no se pueden explicar los textos del siglo XIX, sin mirar su pasado inmediato: la Ilustración. De la rica herencia francesa, se pueden citar algunos postulados fundamentales: la naturaleza es la misma, sin importar tiempo y lugar; las metas humanas son descubribles; los métodos aplicados para comprender las leyes físicas, podían aplicarse al campo de las relaciones humanas en general. Y lo más importante: la búsqueda de esquemas universales, que puedan explicar los fenómenos particulares.

Esta propuesta ya había tenido en la antigüedad una refutación con los sofistas. Protágoras, Antifón y Critias, quienes expusieron que los juicios de valor y las instituciones apoyadas en ellos, no se fundamentaban en hechos naturales y objetivos. Por el contrario la opinión humana (doxa) era variable y diferente en cada sociedad y en tiempos diversos. Afirmaron que los valores políticos y morales procedían de la convención humana. Aristóteles en su *Metafísica*, ya hacía referencia a esta idea: mientras que el fuego arde aquí y en Persia, las instituciones humanas cambian ante nuestros ojos. De esta manera, todo el pensamiento sofista se resumió en la magistral frase de Protágoras: el hombre es la medida de todas las cosas.

También estudios posteriores rebatieron la simplicidad de una norma única, planteando que diferentes sociedades tienen diferentes necesidades y persiguen diferentes fines. Lo que es bueno para una, en una situación y una etapa concreta de su desarro-

llo, no necesariamente es conveniente para otra en circunstancias parecidas. De allí, que no pueda aceptarse la existencia de soluciones universales. En ello estriba la complejidad de la pluriculturalidad, sobre todo porque el concepto de cultura se ha extendido de tal manera, que ahora abarca la totalidad de los procesos simbólicos especializados y cotidianos.

Esta actitud subversiva ante el principio ilustrado de la universalidad, explicable en pensadores posteriores, tuvo una manifestación temprana en la obra de Vico. Filósofo, que para algunos nació antes de tiempo, ya que su obra *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*, se publicó en 1725, antes del gran movimiento enciclopedista.

Este libro importantísimo en la historia del pensamiento occidental, fue muy poco conocido por los contemporáneos de Vico. Para muchos europeos, ni siquiera leído en tierras americanas. Aunque ahora, gracias a estudios como el del Doctor Alvaro Matute² sabemos que influyó decididamente en el pensamiento de Lorenzo Boturini. El presente trabajo demostrará que además se filtró, ya entrado el siglo XIX en la obra de Carlos María de Bustamante, principalmente en su obra *Crónica mexicana o Teomoxtli*

Ciencia Nueva

Giambattista Vico (1668–1743), hijo de un librero napolitano, llevó una vida modesta como profesor de retórica, después de muchos años de desempeñar esta honrada tarea, sus méritos fueron reconocidos y recibió el alto merecimiento de ser nombrado historiógrafo real. Sin embargo, las moiras le tenían reservado otro destino: perdió la memoria a los quince días del nombramiento. *Autodidascalo* como él mismo se nombraba, tituló *Ciencia Nueva* a la última y magna obra que lo hizo trascender. Dividida en cinco libros, en ella Vico expuso la tesis de que no hay una naturaleza humana universal, inmutable;

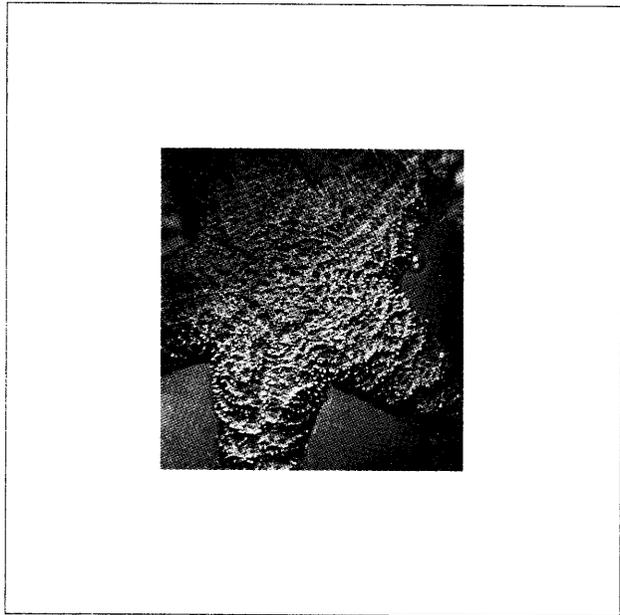
² Alvaro Matute, *Lorenzo Boturini y el pensamiento histórico de Vico*.

por tanto los conceptos de verdad, belleza o bondad, no son iguales en cada sociedad. Revivió la antigua doctrina de que los hombres sólo entienden verdaderamente lo que ellos mismos han hecho, y le dio un giro revolucionario al aplicarla a la historia: comprendemos procesos históricos que llevan por doquier la huella de la voluntad, los ideales y los propósitos humanos. El hombre no puede conocer el mundo externo –la naturaleza– porque no es obra suya; sólo Dios que lo creó, lo conoce.

Para Vico la idea primera, la arquitecta de las naciones es la Divina Providencia. “porque los hombres no pueden convenir en sociedad humana, si no convienen en el humano sentir de que exista una divinidad que vea lo más hondo del corazón de los hombres... y ésta no puede ser otra que la idea de Dios por el atributo de la Providencia, esto es, una mente eterna e infinita, que todo lo penetra y preside; la cual por su bondad, en lo que toca a este argumento, desde afuera y harto a menudo contra el propósito de los humanos, dispone a un fin universal lo que los hombres o pueblos particulares a sus fines particulares dispusieron”³ Así la Providencia cumple la función primordial de ser una ordenadora de todo el derecho natural de las naciones.

Como segundo planteamiento fundamental, encontramos el libre albedrío del hombre, el cual regulado por medio de la sabiduría vulgar, se convierte en el operario del mundo. El hombre puede conocer la historia humana –dice Vico– porque está hecha por los hombres. Esta no consiste meramente en acontecimientos, sino en el relato de las actividades humanas, de lo que los hombres hicieron y pensaron y sufrieron, a lo que orientaron sus sentimientos. Está relacionada por lo tanto con los motivos, propósitos, esperanzas, temores, amores y odios; con las formas de ver y modos de actuar y crear de individuos y grupos.

Estas actividades las conocíamos directamente porque estábamos envueltos en ellas como actores, no como espectadores. Por lo tanto había un sentido en



el que sabíamos más acerca de nosotros mismos que lo que sabíamos acerca del mundo externo. Por ejemplo, apunta el napolitano, cuando estudiamos el derecho romano o las instituciones romanas, no estamos contemplando objetos de la naturaleza, de cuyos propósitos no podemos saber nada. Es posible preguntarnos qué estaban haciendo los romanos, cómo vivían, qué pensaban. No podemos inquirir así a las vacas, los árboles o las piedras, o las moléculas. No tenemos ningún fundamento para suponer que ellos perseguían propósitos y menos cerciorarnos de ello.

Consecuentemente, una ciencia natural que tratara a los hombres puramente como entidades naturales, a la par con ríos y plantas y piedras, descansaba sobre un gran error. Con respecto a nosotros mismos éramos observadores privilegiados con una perspectiva interna. Ignorarla en favor del ideal de una ciencia unificada, un método de investigación único, era insistir en una deliberada ignorancia. Poseemos una consciencia propia y lo mejor, podemos comunicarnos. Si no hubiera comunicación no habría sociedad. Este razonamiento es aplicable al presente. Pero, ¿qué pasa con los actos pasados? ¿cómo podemos entenderlos’

A esta interrogante crucial, Vico da una respuesta totalmente original: declara que las tres grandes vías que conducen al pasado son: el lenguaje, los mitos y

³ Giambattista Vico, *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza de las naciones*. p. 44.

los ritos, dicho de otro modo, el comportamiento institucional. Las formas de hablar expresan clases específicas de visión, no hay un hablar "literal", universal, que denote una realidad intemporal. Antes que el lenguaje poético, los hombres usaron jeroglíficos e ideogramas que proporcionaban una visión del mundo muy diferente a la actual. La tarea consiste, entonces, en comprender su mundo a través de su lenguaje.

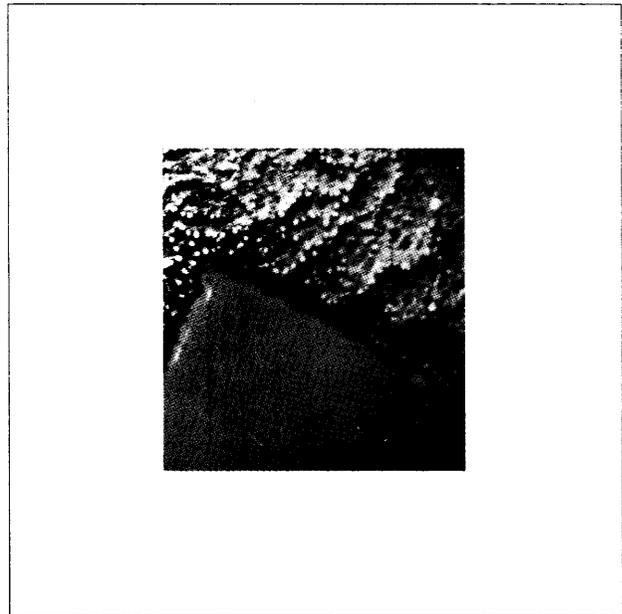
Vico advierte que sólo con el más doloroso esfuerzo podemos siquiera intentar penetrar la mentalidad de los salvajes primitivos para los cuales estos mitos y leyendas eran aspectos de una visión de la realidad. Esto es posible en cierto grado, ya que poseemos una facultad: la fantasía (imaginación), mediante la cual se penetran las mentes diferentes a las nuestras.

Las experiencias de diversas generaciones difieren; pero proceden de un orden que para Vico puede reconstruirse, haciendo preguntas correctas a la evidencia existente entre nosotros. Debemos preguntar qué visión particular se encarna en los mitos religiosos, en las inscripciones, en los monumentos del pasado. Las respuestas nos capacitarán a trazar el desarrollo humano y su crecimiento.

El desarrollo de la conciencia social y de la actividad es fácil de seguir, sostiene Vico, en la evolución de las etimologías y la sintaxis, que reflejan fases sucesivas de la vida social. La poesía no es el embellecimiento inventado por escritores sutiles, es una forma directa de expresión colectiva de nuestros remotos ancestros. Homero no es la voz de un poeta individual, sino la del pueblo griego entero.

En lo que se refiere a la historia general de la humanidad, para Vico se encuentra dividida en varias etapas. Al principio los hombres eran salvajes y por temor se reunieron para protegerse. Esta es la "edad de los dioses". Fuera de sus fortificaciones no había seguridad, los hombres atacados por otros hombres más fuertes buscaron protección de los vigorosos. Esto marca la edad heroica. Llega el momento que esta organización evoluciona y forma las más antigua institución humana, es la edad de los hombres.

Cada estadio de civilización genera su propio arte, su propia forma de sensibilidad e imaginación. Las formas posteriores no son ni mejores, ni peores que



las anteriores, simplemente diferentes para ser juzgadas cada una como la expresión de su propia cultura particular.

La idea de la religión expresada en la *Ciencia Nueva* será de profunda utilidad para comprender la elaboración que algunos escritores mexicanos hicieron del pasado prehispánico. Vico interpreta la religión como un fenómeno civil, profano e histórico. Cada nación profana tiene un Jove, un Heracles; sus ritos agrícolas, sus cultos matrimoniales o funerarios, también presentan rasgos comunes. La divina providencia actúa mediante simples y naturales expedientes, como son las tradiciones y las costumbres. Por tanto Dios no estuvo lejano de los pueblos llamados paganos. En ellos también se manifestó la divina providencia.

La concepción de Vico es, en consecuencia, más bien clásica que cristiana. Como los antiguos, está profundamente preocupado en encontrar las explicaciones de los orígenes y los fundamentos de los pueblos. Reflexionar sobre la esperanza y la fe en una perfección futura, no le interesa mucho. La historia de los pueblos, para Vico, se repite; aunque en diferentes niveles y con ciertas modificaciones. Esta repetición cíclica subvierte, mediante el renacimiento de la naturaleza social de la humanidad, a la educación y aun a la salvación de ésta. En conclusión la historia cultural que inaugura Vico, integra a los gentiles;

porque la humanidad está regida por una providencia que siempre busca el beneficio del hombre.

La incorporación de los “gentiles” a la historia nacional

El caballero italiano, Lorenzo Boturini Benaducci, durante su estancia en México se volvió un devoto de nuestra Señora de Guadalupe y se dio a la tarea de promover su coronación. Además se dedicó a recorrer pueblos remotos para buscar documentos antiguos, así recopiló: mapas, manuscritos códices y fuentes impresas del antiguo México. Desafortunadamente, Boturini fue expulsado de Nueva España por no tener la licencia necesaria para permanecer en la Colonia. En 1746 publicó *Idea de una nueva historia general de la América Septentrional*, obra en que expuso un nuevo método de interpretar el pasado mexicano.

La novedad y originalidad del enfoque de Boturini al pasado prehispánico, no radicó en las nuevas fuentes que aportó, sino en la aplicación de la hipótesis viquiana, acerca de la temprana historia de la humanidad. Como lo explicó en un discurso a la Academia Valenciana, trató de interpretar la religión e historia de los naturales, aplicando las doctrinas de Giambattista Vico, cuya *Ciencia Nueva* resultaba un antídoto católico a las ideas irreligiosas de Hobbes. Rindió homenaje al italiano con estas palabras: “Águila y honor inmortal de la deliciosa Perténope...es el único que abre camino para penetrar el espeso bosque de la gentilidad”.⁴

Boturini en su *Historia...* declaró que el desarrollo cultural de los indios era esencialmente autóctono y obedecía a la “ley natural de todos los pueblos”. Observó que el periodo tolteca fue la edad heroica de los mexicanos y que gran parte de su sabiduría, virtudes y artes eran gracias a que la Divina Providencia

había guiado sus pasos. Logró ofrecer una versión naturalista de la religión indígena, eliminando así al Demonio de su papel agustiniano de primer motor de la historia y religión mexicanas. De esta manera Lorenzo Boturini, tanto como Sigüenza y Góngora anteriormente, pretendió arrojar una nueva luz sobre los nebulosos ámbitos de los mitos toltecas y los calendarios aztecas invocando las más recientes especulaciones europeas acerca de la historia primitiva de la humanidad.

Si nos detenemos a reflexionar sobre la importancia de la interpretación de la historia antigua hecha por Boturini, fundamentada en el sistema de Vico, coincidiremos con Gadamer en que el autor es un mero agente de fuerzas históricas y epistemológicas que lo sobrepasan.⁵ De tal manera que el sentido de un texto filosófico o historiográfico es, indudablemente, el producto de un individuo. Sin embargo, éste es agente de una tradición, de un sistema conceptual, al cual se pliega el texto. Así la *Idea de una nueva historia...* de Boturini, presenta un conjunto de convenciones de su autor y las interpretaciones historiográficas del siglo XVIII.

A través de la lectura de su obra, logramos inferir la manera en que este italiano llega a tener una idea diferente del lenguaje y de la historia escrita por los propios mexicanos. Lector de Vico, libre adorador de sus ideas centrales, toma de él la idea de diferentes lenguas para diferentes edades. Vico al tratar de explicar el origen de las lenguas, señala que “grammatica” define el arte de hablar, mientras que las “letras”, el arte de escribir. Con esta diferenciación, el filósofo italiano intenta demostrar que, en sus inicios, todas las naciones fueron mudas. No significa que no hablaran, sino que se expresaban por medio de fábulas: “Cio prova que i primi parlari furono muti, cioe favole”⁶.

Boturini recoge esta idea, refiriéndose a “un mudo hablar de la divinidad”⁷, muestra que en la primera época se emplearon los jeroglíficos divinos y las fá-

⁴ Lorenzo Boturini. *Idea de una nueva historia general de la América Septentrional*. p. 8.

⁵ Hans-Georg Gadamer. *Verdad y método*. p. 29.

⁶ Boturini, *op. cit.* p. 125.

⁷ *Ibid.* p. 10.

bulas divinas para que no se quedasen las primeras cosas “con descuido olvidadas”. En la segunda época se celebra el origen de los héroes por medio de los símbolos heroicos y de las canciones. La tercera edad tuvo a su cargo pintar el gran libro llamado divino. En este libro dieron cuenta del origen de sus antepasados por medio de diferentes figuras. Boturini testimonia que tiene en sus manos el libro de esa historia “tejida con hermosas figuras, caracteres y símbolos”⁸. De manera deliberada o no, Boturini escribió el esbozo de la historia de la historiografía del pueblo azteca. Al realizarlo, no sólo modificó el concepto de la historia de la escritura, ya que consideró legítimas sus maneras de escribir por medio de símbolos, figuras y jeroglíficos, sino que modificó también la idea de la escritura de la historia, puesto que consideró la historia de los propios mexicanos, como una forma legítima de historiar.

Del Anáhuac al México Independiente

En el panorama ideológico de la primera mitad del siglo XIX, el personaje que funciona como vínculo entre las propuestas de Boturini y el gran propagador del mundo prehispánico, Bustamante, es el padre José Servando Teresa de Mier. Su principal aportación es haber integrado el pasado indígena mexicano al constitucionalismo español para formular una ideología política diferente. Este planteamiento se encuentra diseminado a través de toda su obra; incluso en escritos como *Carta de despedida a los mexicanos (1820)*, donde el motivo aparente del ensayo es la corrección de la grafía México; sin embargo, Fray Servando aprovecha para repudiar las pretensiones españolas sobre su patria.

Uno de los fundamentos esgrimidos por España para justificar su dominio sobre el Nuevo Mundo, fue la divulgación del evangelio; si se probaba que los indios ya eran cristianos a la llegada de los europeos,

éste se invalidaba. Según Mier, el intento de los españoles por cambiar la grafía de México era parte de una conspiración, para ocultar el hecho de que los indios se habían convertido al cristianismo con anterioridad a la conquista.

Fray Servando se oponía a cambiar la grafía de México a Méjico, como proponía la Real Academia, no sólo porque deformaría la verdadera pronunciación de la palabra, que en su opinión era Mécsico, sino también porque oscurecía su significado: donde es adorado Cristo. Mier explica: “...la partícula co de México es la mexicana que significa dónde...¿Y Mexi, pregunto yo, qué significa? Pronunciado como lo pronuncian los indios es una palabra hebrea, que significa lo que tomándolo del latín *untus* llamado ungido, tomándolo del griego Chretous llamado Cristo, y tomándolo del hebreo Meci, llamamos Mesías”.⁹

De esta manera el nombre de mexicanos, para Mier, era lo mismo que cristianos. Los indios, según lo expuesto en la *Carta...* habían sido convertidos por Santo Tomás, el apóstol que ellos conocieron como Quetzalcóatl. Así la lucha entre Tezcatlipoca y Quetzalcóatl en la época de los toltecas había ocurrido entre cristianos y no cristianos. En su opinión, los seguidores de Santo Tomás-Quetzalcóatl fueron los mismos que fundaron México Tenochtitlan.

De esta manera, al demostrar que los indios habían sido cristianos antes de la llegada de los españoles, Mier privaba a España de uno de sus títulos de autoridad sobre México. Aunque su argumento hoy nos parezca fantástico, se discutió con amplitud en la Nueva España, y muchos incluyendo sabios como don Carlos de Sigüenza y Góngora, creyeron estas explicaciones. Como vemos *Carta de despedida a los mexicanos*, se apoyó en la historia para demostrar que los mexicanos poseían los derechos y las tradiciones de una nación independiente y que el nuevo orden constitucional español no era un paso adelante, sino un retroceso para la patria.

⁸ *Ibid.* p. 19.

⁹ Servando Teresa de Mier. “Carta de despedida a los mexicanos”. *Obras completas*, vol. IV, p. 108.



Una vez lograda la independencia, después de diez años de guerra, estaba claro que se necesitaba la unión de europeos, americanos e indígenas, para lograr la felicidad común anunciada por Agustín de Iturbide: "Mexicano, ya estáis en el caso de saludar a la patria independiente como os anuncié en Iguala (...) Ya sabéis el modo de ser libres; a vosotros os toca el señalar el de ser felices"¹⁰. Sin embargo, la unidad de la sociedad no podía lograrse por una simple declaración. Diferentes intereses empezaban a tensar por varios lugares. Uno de ellos era el representado por los criollos, quienes pretendían borrar todo rastro de pasado colonial y apropiarse del prestigio de las naciones prehispánicas, para legitimar la ruptura de los vínculos políticos con España. Iturbide necesitado de su apoyo, se dejó presionar por ellos al elegir el título de Imperio Mexicano para su gobierno, en clara alusión al azteca.

Entre esos criollos ansiosos por exhumar las glorias pasadas, se encontraba don Carlos María de Bustamante, gran forjador de mitos nacionales. Bustamante había mantenido extensa correspondencia con Mier,

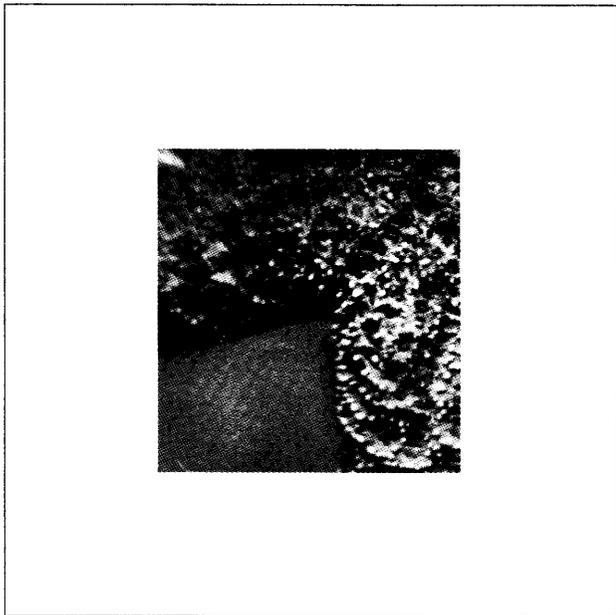
lo que habla de su comunión de ideas; además de que él, junto con Guadalupe Victoria, publicó la famosa *Carta de despedida*, escrita por Mier en la cárcel. Incluso más tarde lo ayudaron para que saliera a Cuba. En el *Cuadro histórico de la revolución de América mexicana*, obra de 1843, Bustamante con un nacionalismo indigenista e hispanófono, convirtió a Hidalgo en el humilde David que había derrumbado al Goliath colonial; a su lado colocó a Morelos, el estratega del movimiento. Así los rasgos de los héroes empezaban a delinearse.

Con perspicacia, Bustamante percibió que además de estas figuras centrales dignas de culto, el pueblo necesitaba depositar en algo o alguien su antigua lealtad al rey. Esa nueva entidad sería el Estado. Pero habría que buscar un elemento que lo vinculara con el ser íntimo del pueblo, para que no lo percibiera ajeno, y lo rechazara. Este enlace Bustamante lo encontró volviendo una mirada atrás, en la antigua grandeza mexicana. La vereda ya había sido abierto por Sigüenza y Góngora, Clavijero, Boturini, Veytia y Fray Servando, ahora sólo necesitaba ser desbrozada. Según esta idea, el México postindependiente y el Imperio Azteca eran, en esencia, uno solo. El pasado colonial, como dice Octavio Paz, el interregno. Así, Bustamante influido por las ideas vertidas en los manuscritos inéditos de Boturini, construyó el puente necesario para integrar las virtudes de los héroes prehispánicos a su presente histórico. La nación recién liberada por los insurgentes, era la legítima heredera de Cuauhtémoc.

En el *Cuadro ...* su presente histórico se une con el pasado remoto. Bustamante al presentar a José María Morelos lo hace así: "Ve con Dios, hijo mimado de la victoria: el ángel tutelar de América te guíe; la sombra de Moctezuma te requiera sin cesar en el silencio de la noche por la venganza se sus manos, y de aquellas inocentes víctimas que inmoló Alvarado en el templo de Huitzilopochtli"¹¹. Tal vez el rasgo más importante de esta obra sea la constante presencia de espíritus de la época de la conquista que se hacen

¹⁰ E. Guadalupe Jiménez Codinach. *Planes en la nación mexicana*. p. 124.

¹¹ *Ibid*, p. 336.



presentes en la gesta insurgente. Cuando Bustamante cavila sobre la matanza de españoles realizada recientemente en la Alhóndiga de Granaditas, hace aparecer las sombras de Hernán Cortés, Pedro de Alvarado y Francisco Pizarro llorando sobre los cadáveres de sus compatriotas. Súbitamente se presenta el espíritu de América, quien les recuerda la matanza de Cholula y los asesinatos de Moctezuma y Cuauhtémoc.

Después de narrar detalladamente la lucha de independencia, el *Cuadro...* concluye con la entrada triunfal de Agustín de Iturbide por las calles de la ciudad de México, momento glorioso, en que el militar ve como las sombras de los antiguos emperadores mexicanos se levantan de sus tumbas en Chapultepec y encabezan el gran desfile. A través de estas imágenes, Bustamante afirma la existencia de una nación mexicana sometida al dominio español, quien recupera su libertad, después de 300 años de esta opresión.

Bustamante convencido de la importancia de legitimar la singularidad de México, frente a una Europa que lo había definido desde su nacimiento, empuñó toda su vida al rescate, edición y escritura de libros que versaran sobre la historia antigua de México. Entre ellos destaca *Teomoxtlí*, porque muestra fehacientemente la huella ideológica del caballero Boturini y por ende la vigencia del pensamiento de Vico en la primera mitad del siglo XIX.

Crónica mexicana o Teomoxtlí

“Juventud amable vuestros padres os ocultaron quienes sois, y de dónde procedéis, en lo que parece pusieron particular empeño protegidos de las Leyes de Indias, que hasta la época presente habían cerrado vuestros labios, así como yo lo tengo en mostraros que pertenecéis a una Nación grande, llena de valor y de virtudes. Yo os doy el parabién, porque vuestros mayores, por la línea materna no fueron unas hordas inmundas que vagaban errantes por las selvas, sin idea de cultura y sociedad, sino que pudieron muy bien parangonearse con los antiguos griegos y romanos, tal es el objeto de mi empresa”¹²

De esta manera, Carlos María de Bustamante inicia una de las muchas obras que dedicó al rescate de la historia prehispánica. Se trata de *Crónica mexicana o Teomoxtlí*. Libro que contiene una relatoría de usos, costumbres, religión, política y literatura de los toltecas y mexicanos, redactado, según Bustamante, a partir de un hallazgo de un antiguo códice inédito del caballero Lorenzo Boturini. Bustamante aplica apropiadamente la interpretación de la historia que había propuesto Giambattista Vico en los *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*, para integrar la cultura prehispánica al orgullo nacional. En su *Teomoxtlí*, Bustamante, destaca que todos los peligros a los que se enfrentaron los guías espirituales de los indios en su peregrinación hacia Tollan, fueron superados gracias a “que la Alta Providencia por fines inapelables a los curiosos investigadores, guiaba y conservaba a estos caudillos, al modo que prolongó los días de los primeros patriarcas conocidos en la historia sagrada”¹³ De tal manera que en la historia de estos pueblos también estuvo la voluntad divina, tantas veces negada por el conquistador europeo.

Otro acierto de Bustamante en esta construcción de los pilares de la identidad de la nueva nación, apoyado en la reescritura de la antigüedad prehispánica, es el de ponderar su fuerte sentimiento religioso. Describe

¹² *Crónica mexicana, Teomoxtlí*. p. 2.

¹³ *Ibid.* p. 12.

cómo en el reinado de Tecpancaltzin se dedicó un templo a Ce-Acatl y en él se colocó una cruz, que todavía hallaron los españoles. Según Bustamante, este hecho era signo de que adoraban a una sola divinidad que ellos llamaban Tloquenahuaque o Señor soberano creador del cielo. Netzahualcoyotl, según Bustamante, poseía un gran espíritu religioso, constantemente usaba la frase “Dios creador”, referida a la divinidad suprema. Siguiendo muy de cerca las ideas de Fray Servando Teresa de Mier, Bustamante describe la figura de Quetzacóatl asociada a la del apóstol Santo Tomás. Como vemos este autor igual que Vico, integra la historia de los gentiles a la historia universal, mostrando como entre ellos también estuvo Dios, manifestado como la Divina Providencia, y fue esta fuerza, la que los guió.

Tal como observamos en las obras de Bustamante, el nacionalismo que propone, presenta un concepto de patria que nace con la insurgencia y se vincula a la idea de una nación indígena anterior a la conquista. Así la nación que se proyecta dispone desde el momento mismo de su gestación, de una memoria histórica que unifica el pasado indígena con la nación que se desea instaurar. Esta decisión política le dio a la nación independiente una legitimidad interna ante su población nativa y mestiza, la dotó de un pasado que remontaba los orígenes de la nación a su raíz más antigua y abrió amplias expectativas a las ensoñaciones latentes en el inconsciente colectivo de la población. Limpió la antigua historia de los elementos demoniacos que la habían manchado historias anteriores y la hizo parte de la historia universal.

Para concluir diré que el sistema filosófico de Giambattista Vico que incorporó la gentilidad a la historia universal, posibilitó en el México Independiente la integración de la antigüedad mexicana a la historia del país. Se reescribió la historia oficial que había omitido este periodo, por considerarlo ajeno. Los pueblos prehispánicos pasaron a ser considerados símbolo de la edad de oro de los mexicanos. Su cultura fue prestigiada para fomentar una identidad común, cimentada en un orgullo nacional. ■

Bibliografía

- Berlin, Isaiah. *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. México, FCE, 1992.
- Boturini Benaducci, Lorenzo. *Idea de una nueva historia general de la América Septentrional*. México, Porrúa, 1974. (Sepan cuantos..., 278)
- Bustamante, Carlos María de. *Crónica mexicana o teomoxtl, o libro que contiene todo lo interesante a usos, religión, política y literatura de los antiguos indios tultecas y mexicanos*, redactada de un antiguo códice inédito del caballero Boturini por el lic..., México, Imprentas de Mariano Ontiveros e Imperial de Alejandro Valdés, 1821–1822.
- , *Mañanas de la Alameda de México*, publicadas para facilitar a las señoritas el estudio de la historia de su país... México, Imprenta de la Testamentaria de Valdés, a cargo de José María Gallegos, 1835–1836.
- Croce, Benedetto. *La filosofía de Giambattista Vico*. Bari, G. Laterza, 1962.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*. Salamanca, Sígueme, 1980.
- García Icazbalceta, Joaquín. “D. Lorenzo Boturini Benaducci”. *Diccionario Universal de Geografía e Historia*. México, Tipografía de Andrade, 1855. Vol. iv, pp. 133–138.
- Jiménez Codinach, E. Guadalupe. *Planes en la nación mexicana*. México, Senado de la Republica/Colegio de México, 1987.
- Löwith, Karl. *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*. Trad. de Justo Fernández. Madrid, Aguilar, 1958.
- Matute, Alvaro. *Lorenzo Boturini y el pensamiento histórico de Vico*. México, UNAM, 1976.
- Teresa de Mier, Servando. *Obras completas*. Vol. iv. Introducción, recopilación, edición y notas de Jaime E. Rodríguez O. México, UNAM 1988.
- Torre Revello, José. “Biografía de Lorenzo Boturini Benaducci”. *Boletín del Archivo General de la Nación*. México, t. vii, núm. 1, ene-mar. de 1936, pp 5–45.
- Torre Villar, Ernesto de la. *Lecturas históricas mexicanas*. México, Empresas Editoriales, 1966.
- Vico, Giambattista. *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*. México, FCE, 1978.



IGLESIA Y COMUNICACIÓN SOCIAL.

PRÁCTICAS Y DOCUMENTOS

Ana Ma. Peppino Barale*

Este recuento de prácticas y documentos de la Iglesia católica pretende establecer un marco explicativo del camino seguido por dicha institución, con respecto a los medios de comunicación social. Principalmente, me interesa esclarecer el origen de las medidas y los apoyos que se han venido dirigiendo a proyectos de comunicación en América Latina dedicados a la educación de adultos. Igualmente, se aplica al impulso de la corriente de educación para los medios apoyada por las universidades católicas latinoamericanas y la importancia dada a las carreras relacionadas con la formación de cuadros para los medios de comunicación social.

Con ese fin, considero necesario repasar el comportamiento del Vaticano con referencia a las normas de difusión de las ideas, para resaltar la actitud de celoso control sobre las distintas formas de comunicación. La censura y la represión fueron los procedimientos comunes con que la Iglesia castigaba a los infractores de la normatividad eclesial, especialmente en los siglos en que el poder terrenal¹ estaba en juego; es apenas a partir de la segunda mitad del presente si-

glo, que se elabora una doctrina moderna sobre la comunicación social. Para hacer más claro tal proceso es conveniente trazar un esquema de su desarrollo histórico y recordar que la Iglesia, como institución milenaria, sólo muy recientemente se ha separado del poder civil y no, precisamente, *motu proprio*. Esta visión integral de su proceder, facilita la comprensión de la secuencia doctrinal de los documentos de la Iglesia sobre la materia. De ahí, el siguiente ejercicio para ubicar el origen del poder temporal de los papas y para determinar la cronología de los sucesos que muestran el grado de avance en los conceptos y los hechos que integran la relación de la Iglesia con los medios de comunicación social. Especialmente enfatizo las resoluciones de tres documentos eclesiales que representan un *corpus* integral y que se dieron antes (*Miranda Prorsus*), durante (*Inter Mirifica*) y después (*Communio et Progressio*) del Concilio Vaticano II considerado como el parteaguas histórico de la Iglesia católica y del cual surgen cambios sustanciales que permiten una pastoral mucho más cercana a las necesidades de los fieles.

¹ Poder, por cierto, tan extraordinario que fijó el comienzo del tiempo que nos rige actualmente al inicio de su propia historia, antes y después de Cristo: el poder fija el tiempo. Y el tiempo se volvió clerical: "nos vemos después de vísperas... antes de Pascua... en quaresma". Recién cuando nacen las naciones la medida del tiempo comienza a ser civil.

El primer milenio

Después de la persecución de los primeros siglos, el emperador Constantino (312-337) proclamó en el edicto de Milán (313) la tolerancia para la religión cristiana, y poco a poco les fue otorgando las

mismas ventajas que gozaban los cultos oficiales del imperio; esta situación se revirtió durante el corto mandato del emperador Juliano –“el apóstata” (361–363)– que pese a su educación cristiana intentó restablecer el paganismo. Desde Constantino hasta Teodosio (379–395), cristianismo y paganismo habían coexistido oficialmente, pero en 394 los cultos paganos fueron abolidos y la doctrina cristiana se convirtió en la religión oficial, única y exclusiva del Imperio Romano. Siguieron casi dos siglos de invasiones que asolaron el occidente europeo. Cuando el último emperador romano de occidente –Rómulo Augústulo (476)– fue aniquilado, el obispo permaneció en Roma y tomó el título de *Papa* con el rango máximo entre los restantes obispos de la Iglesia. En esa época se fundaron los monasterios para defender su credo y sus valores civilizadores que representaban también a la lengua, las leyes y el sentido de la unidad romana.

El Papa Esteban II proclamó solemnemente a Pipino el Breve (ca.715–768) “rey de los francos por la gracia de Dios”; se iniciaba la dinastía de los carolingios (751) en recuerdo de Carlos Martel, padre de Pipino. De esta manera los Papas adquieren el derecho de nombrar reyes y se establece la alianza entre los francos y el papado. El rey pronto pudo demostrar su reconocimiento al Papa que veía amenazada su independencia por los reyes lombardos deseosos de establecer su capital en la ciudad pontificia. Pipino no solo los derrotó sino que se apoderó de la región del noreste de Italia que dependía de los emperadores de Bizancio y la entregó al Papa, con lo cual se fundan los Estados Pontificios; así, a la calidad de “sumo pontífice” de la Iglesia, se agregó el título de soberano de un estado cuyo territorio se extendía desde Roma hasta Ravena.

Siglos difíciles, de inestabilidad, invasiones, rebeliones, luchas, guerras. La organización feudal en cuyo vértice se encuentran el emperador y el Papa, alcanza su culminación por los siglos IX y X. En el periodo de la alta Edad Media (XI–XV) la antigua herencia grecorromana se fundió con la idea germánica de “sociedad” y con ello se establecieron las bases de la era moderna, donde ambos poderes –el civil y el religioso– ya no dependerían de una voluntad divina,

en la que se excluía toda participación del pueblo, sino que comienza el doble proceso por el cual las personas se subordinan al poder político y los individuos se van convirtiendo en ciudadanos, aun a costa de las cabezas reales.

En el periodo de la disgregación del Imperio Romano y en las fases de formación y consolidación de la sociedad feudal, es evidente la ascendencia de los principios cristianos que se explica por el gran poder ejercido por el papado; rasgo éste que confirió a la sociedad medieval su particular fisonomía. Bajo el signo de esa autoridad se dictaron normas y se fijaron patrones de comportamiento destinados a normar las conducta de los emperadores, reyes, obispos y fieles en lo que se refería al uso de los escritos, de los espectáculos teatrales y de las imágenes.²

El segundo milenio

Igualmente, en el presente milenio, la Iglesia se ha caracterizado por la férrea defensa del derecho de conciencia, sobre todo para controlar la producción del saber; privilegio sustentado en la concepción del poder absoluto del papado sobre toda la sociedad que se afirmó en el siglo XI cuando Gregorio VII en su *Dictatus Papae* (1075) sentenció que “el Papa es el único hombre al cual todos los príncipes besan los pies” y que él “no debe ser juzgado por nadie”.³ Si-

² Esta cuestión es muy interesante porque es una de las causas de discusión permanente respecto a la producción y exhibición de imágenes en los templos, pues el cristianismo original rompió con la tradición hebrea –seguida por la islámica– contraria a cualquier figuración material en atención a uno de los diez mandamientos entregados a Moisés por Jehová en el monte Sinaí –según el relato bíblico– y que ordena “no harás imágenes talladas (ídolos); no te prosternarás delante de ellas, porque yo, tu Dios, soy un Dios celoso de tu culto”. Vid. Secco Ellauri, Oscar. *La antigüedad y la edad media*. Buenos Aires, Kapelusz, 1985. p. 90.

³ Oliveira Soares, Ismar de. *Do Santo Ofício à Liberdade. O discurso*

glos después, el invento de Gutenberg permitió acelerar la difusión de las ideas contestatarias⁴, situación que provocó la violenta reacción católica que para cortar el “mal” de raíz redobló su vigilancia sobre la publicación de libros. Así, Inocencio VIII dio a conocer el primer documento de la Iglesia sobre la imprenta –*Inter Multiplices* (1487)– en la que determinaba excomunión y multa para los impresores, sus auxiliares y sus colaboradores que imprimieran cualquier escrito sin la autorización previa de la Curia Romana. Prisiones, edictos y ordenanzas fueron iluminados por las hogueras en las que ardían libros censurados.

Para contener la amenaza representada por protestantes, judíos y “herejes” en general, Roma se mantuvo en permanente estado de defensa. La censura era la práctica más común, se entendía como el derecho de la Iglesia y de sus doctores para defender la cristiandad. En 1559, Paulo IV (1555–1559) publicó un *Index* de autores y libros prohibidos aunque, de hecho, algunas diócesis principales se habían anticipado al Papa en la creación del suyo (Londres en 1523; Venecia en 1543; Lovaina en 1546; Sorbona en 1551); tal vez más importante fueron las Diez Reglas que lo acompañaban y que fueron discutidas y elaboradas por los participantes del Concilio de Trento (1545–1563).⁵ Para garantizar la observación de estas reglas y mantener el control sobre la producción cultural, Pío V instituyó en 1571 la Congregación del Índice que hasta 1917 fue la res-



ponsable del examen, liberación o condena de las obras editadas.

En 1622, Gregorio XV (1621–1623) creó la Congregación para la Propagación de la Fe, con el encargo de ocuparse de la ortodoxia de la evangelización católica especialmente en las fronteras misioneras, como la de América Latina. Por su parte, Alejandro VII (1655–1667) reglamentó la designación de los censores que no podían ser parientes de los autores, ni personas por ellos escogidas y, en el caso de los monjes, no debían pertenecer a la misma orden religiosa o instituto. Un siglo después, Benedicto XIV (1740–1758) retomó y complementó la legislación existente sobre la prohibición y censura de libros en el documento *Sollicita ac Provida* (1753), en el cual se reconoce la competencia de los censores y relatores del Santo Oficio y de la Congregación de los Índices y se determina que debían juzgar con equidad, respetando el pluralismo de las opiniones, evaluando el pensamiento del autor en su conjunto y sabiendo interpretar con benignidad; estos señalamientos representaron un avance en el camino de la tolerancia.⁶

La Declaración de los Derechos de 1789 consideró a la libertad de comunicación, de pensamiento y de opinión entre los más importantes derechos: por lo que todo ciudadano podía hablar, escribir e imprimir libremente. En América del Norte, la Declaración de los Derechos del Estado de Virginia (1776) y la Primera Emenda a la Constitución fechada en 1791, ya habían declarado que el Congreso no establecía ninguna restricción a la libertad de palabra o expresión escrita. En esos años, Pío VI (1775–1799) fue hecho prisionero por los franceses, por orden del Directorio, y murió en Francia; su sucesor Pío VII (1800–1823) firmó el Concordato con Francia (1801), que reconocía al catolicismo como la religión de la gran mayoría de los franceses, y en diciembre de 1804 fue a París a la ceremonia de coronación en donde Napoleón tomó de sus manos la corona de Carlomag-

e a prática do Vaticano e da Igreja Católica no Brasil sobre a comunicação social. São Paulo, Edições Paulinas, 1988. p. 36.

⁴ La lucha de la reforma contra el catolicismo en Alemania se reflejó en el aumento de las actividades tipográficas, primero en Leipzig y luego en Wittenberg, “donde una serie de talleres, como los de Melchor Lotler y Cristián Döring, imprimieron y reimprimieron gran número de ejemplares de las obras de Lutero”. Vid. Millares Carlo, Agustín. *Introducción a la historia del libro y de las bibliotecas.* México, FCE, 1971. p. 140.

⁵ El Índice de Libros Prohibidos será suprimido hasta 1966, por Paulo VI.

⁶ Oliveira Soares, Ismar de. *ob. cit.* p. 51.

no para colocarsela él mismo. Esta posición de franca confrontación con la revolución burguesa y su espíritu libertario, se continúa en la dura posición de sus sucesores, como lo demuestra Gregorio xvi (1831–1846) y su encíclica *Mirari vos*⁷ (1832) en la cual impera el *index* de los libros prohibidos, la censura previa y la preocupación moralista; llegó hasta condenar al periódico católico *L'Avenir* por defender la libertad de opinión y de palabra. Las autoridades eclesásticas, ante al cambio ocurrido en una sociedad donde ya proliferaban diarios y revistas, consideraban que garantizar la libertad de conciencia era un error; y a los católicos liberales que creían que la libertad de expresión resultaría útil para el desarrollo de la Iglesia, les recordaba el peligro de la propalación de toda clase de artículos y la necesidad de frenar la desordenada libertad de opinión y de palabra, como expresó el mismo Gregorio xvi en su encíclica *Singulari Nos* (1834).⁸

Pío ix (1846–1878), en su carta pastoral *Nostis et Nobiscum* (1849), analizó con cuidado el papel de la prensa y exhortó a los obispos, por primera vez de forma oficial, para que respondieran a sus detractores con armas iguales, esto es con libros escritos por “hombres de confianza bajo la supervisión de la jerarquía”. Así, felicita la iniciativa de los jesuitas de fundar la revista *Civiltà Cattolica* destinada “a combatir la difusión de errores y de escritos nocivos”.⁹ Igualmente, durante su pontificado circuló el primer número del *Osservatore Romano* (junio 1º de 1861) propiedad de dos laicos católicos que colocaron el periódico al servicio de la defensa del papado. Con acciones de este tipo, la Iglesia iniciaba un cambio de táctica en momentos en que los intereses temporales de la Iglesia se vieron seriamente afectados por la caída de los Estados Pontificios en manos de los patriotas de Cavour, en 1870.

Según los especialistas del tema, con León xiii (1878–1903) se inicia una etapa “instrumental” donde los medios –prensa primero, cine y radio después– se utilizan para la propagación de la doctrina y moral católica, a diferencia del periodo precedente –abierto con la *Mirari vos*– caracterizada por la defensa del *statu quo*, de la apologética¹⁰ y por un rechazo contumaz a la libertad de expresión; la cima se alcanza en 1936 con la encíclica *Vigilante cura* de Pío xi, que marca el cambio en los contenidos de los documentos papales donde se deja de privilegiar a la prensa para expresarse casi exclusivamente sobre los nuevos medios. La siguiente fase principia con el papado de Pío xii (1939–1958) y su gran interés por la tríada cine–radio–televisión, que se refleja en su encíclica *Miranda Prorsus* (1957), que se trata particularmente más adelante.

En la primera etapa, la apertura no se da tanto en los contenidos de los documentos sobre el tema, que continúan la línea precedente, sino en gestos concretos que indican un grado creciente de participación activa en el mundo de los medios de comunicación. Por ejemplo, la primera audiencia colectiva concedida por un papa a profesionales del periodismo el 22 de febrero de 1879. El interés del propio León xiii en seguir apoyando financieramente al periódico *Il Paese*, que había fundado durante su obispado en Perugia, Italia. En 1891, “preocupado por la condición de los obreros y por la apostasía de la clase obrera inclinada hacia el socialismo”¹¹, da a conocer su encíclica *Rerum Novarum* que trata de la relación entre patronos y obreros, y que es considerada la primera de una serie de encíclicas sociales que representan el pensamiento del papado relativo a los asuntos de las personas. Sin embargo, respecto a la libertad de imprenta, no mostró igual comprensión de los cambios que se operaban en el mundo de las publicaciones y siguió manifestándose en contra de:

⁷ El nombre se toma generalmente de las primeras dos o tres palabras de la encíclica.

⁸ Spoletini, Benito. *Comunicación e Iglesia latinoamericana*. Buenos Aires, Ediciones Paulinas, 1985. p.xi.

⁹ Baragli, Enrico. *Comunicazione, Comunione e Chiesa*. Roma, Studio Romano della Comunicazione Sociale, 1973. pp. 270, 271.

¹⁰ Parte de la teología que tiene por objeto defender la religión cristiana contra los ataques de sus adversarios.

¹¹ Vid. Ferraro, José. “¿Qué pretende la Iglesia en América Latina?”, en *Religión y política en México*. México, Siglo xxi. 1985. p. 94.

[...] esa desenfundada libertad de editarse todo cuanto se quiera. que mejor llamaríamos libertinaje. los partidarios de novedades se ocupan en diseminar, en seguida, una multitud casi infinita de periódicos, que se proponen seriamente impugnar o poner en duda los principios de lo verdadero y correcto, atacar y volver odiosa con sus calumnias a la Iglesia de Cristo y convencer a las mentes con doctrinas perniciosísimas.¹²

Pío X (1903–1914), siguiendo la línea conservadora, prohíbe a los seminaristas la lectura de diarios y revistas y recuerda a los sacerdotes que no pueden escribir en periódicos sin la autorización de sus superiores. Es más, para evitar la difusión de las “ideas modernistas” –como el evolucionismo o el positivismo– establece que en cada diócesis se cree un departamento de censura para la lectura previa de todos los manuscritos que, de ser aprobados para su publicación incluirían necesariamente el *nihil obstat*¹³ del censor y el *imprimatur* del obispo. A pesar de todas estas restricciones, en las décadas siguientes del siglo XX, el periodismo católico se desarrolló en distintas partes del mundo con el apoyo de los papas Benedicto XV (1914–1922) y Pío XI (1922–1939) que estimularon las llamadas “obras de buena prensa”, siempre reforzando la “verdad católica” y obedeciendo a los dignatarios eclesiásticos.

Sin embargo, en el nuevo siglo –el último del milenio segundo de la era cristiana– se aceleran los avances en el campo de los medios de comunicación, sobre todo con las grandes sacudidas que significaron las dos guerras mundiales, con lo cual se fortaleció la libertad de expresión y se formó una opinión pública independiente y más plural. En las primeras décadas asombra el cine y la radio; posteriormente lo hace la televisión. La Iglesia procuró practicar el mis-



mo control que había ejercido sobre los libros y la prensa. La censura previa en el cine¹⁴, la clasificación de las películas y el veto a la exhibición lo demuestran. Pero ya no se trataba de una actitud únicamente reflexiva sino también de acciones concretas. Así, se crean las primeras agrupaciones internacionales de prensa, cine y radio¹⁵; también, se suceden una serie de hechos importantes que representan la posición de la Iglesia frente al fenómeno de la comunicación social y que dan cuenta del cambio de un discurso expresamente moralista y restrictivo para aproximarse más a la fundamentación sociológica; a la par, se incentiva cada vez más la participación de los laicos. A continuación una cronología de los sucesos más importantes, con énfasis en los relacionados con el medio radiofónico, dan cuenta de la variación de actitud:

- septiembre de 1930, se lleva a cabo en Bruselas el I Congreso Mundial de la Prensa Católica;
- 12 de febrero de 1931, el papa Pío XII inauguró Radio Vaticano, instalada por su propio inventor, Guillermo Marconi;
- 29 de junio de 1936, Pío XII lanza la encíclica *Vigilanti Cura* sobre cine, en la cual señala como “imprescindiblemente necesario” que los obispos creen en cada país una Junta Nacional permanente de revi-

¹⁴ Como no recordar aquí a ese bello y nostálgico film, *Cinema Paradiso*, donde el cura del pueblo ordenaba los cortes de las escenas “pecaminosas”.

¹⁵ Unión Católica Internacional de Prensa–UCIP, Ginebra 1927; Comisión Permanente Internacional de Editores de Periódicos Católicos, Colonia 1928; Organización Internacional del Cine y del Audiovisual–OCC, Bruselas 1928; Oficina Católica Internacional de la Radio, Bruselas 1936 (a partir de 1945 cambia su nombre a UNDA Asociación Católica Internacional para la Radio). Vid. Peppino Barale, Ana María. “Iglesia y comunicación social. (II y III Conferencias Generales del CELAM, Medellín y Puebla)”. *Fuentes Humanísticas* (UAM–A, México, D.F.), II semestre de 1994, núm. 9, p. 96.

¹² Palabras dirigidas a los periodistas recibidos en audiencia el 22 de febrero de 1879.

¹³ *Nada se oponere*: afirma que el escrito no contiene ningún error.

sión que promueva la producción de buenos filmes, clasifique a los otros y divulgue el juicio al clero y los fieles siguiendo los pasos de los católicos estadounidenses que al inicio de la década habían organizado un movimiento nacional (Ligas de la Decencia) con miembros de otras religiones (protestantes y judíos) para presionar a los productores cinematográficos a “respetar la moral de los espectadores”;

– 1º de junio de 1941, Pío XII envía un radiomensaje para conmemorar el cincuentenario de la encíclica *Rerum novarum*;

– 3 de diciembre de 1944, en ocasión de la visita al Vaticano de 1,300 directores y operarios de la RAI –Radio Audiovisión Italiana–, Pío XII expresa el primer pronunciamiento papal solemne y explícito dedicado a la radiodifusión;

– septiembre de 1945, Pío XII se dirigió a un grupo de radiodifusores de los Estados Unidos y agradeció la colaboración de la American Broadcasting System que 14 años antes había posibilitado la transmisión en su país del radiomensaje de Pío XI inaugurando la radiovaticana;

– octubre de 1947, Pío XII pronuncia un discurso ante los participantes del Congreso Internacional que celebra el cincuentenario del descubrimiento de la radio por Marconi;

– enero de 1948, Pío XII creó la Comisión Pontificia para el Cine Didáctico y Religioso que se transforma el 16 de diciembre de 1954 en Comisión Pontificia para el Cine, Radio y Televisión que se encarga de redactar las reflexiones que servirán de base a la encíclica *Miranda Prorsus*;

– Navidad de 1948, los católicos franceses pudieron asistir, por vez primera en la historia, a una misa por televisión;

– 17 de abril de 1949, día de Pascua de Resurrección, un papa (Pío XII) se presenta por primera vez en la televisión francesa con el mensaje *Es el día*;

– mayo de 1950, Pío XII dirige su mensaje *De grand cœur* a los delegados de 52 naciones presentes en la Conferencia Internacional de Radiodifusión de Alta Frecuencia celebrada en Roma, y en él les recuerda que la radiodifusión debe cumplir con una misión educativa que resalte los valores del espíritu;

–1957, Pío XII, publicó la encíclica *Miranda Prorsus* sobre el cine, la radio y la televisión que constituye la síntesis preconiliar del pensamiento de la Iglesia sobre la comunicación social y, también, representa una parte substancial de las sugerencias sobre el tema que se incorporaron al decreto *Inter Mirifica* del Vaticano II;

– 11 de octubre de 1962 se inauguró el *Concilio Vaticano II*, convocado por Juan XXIII y clausurado el 8 de diciembre de 1965 bajo el pontificado de Paulo VI.

–1963, a instancias del Concilio, se presenta la Declaración *Inter mirifica* sobre los medios de comunicación social.

– 1967, el Papa Paulo VI da a conocer la encíclica *Populorum progressio* donde insta a las naciones subdesarrolladas a liberarse de la miseria, a encontrar mejores condiciones de vida, de salud.

– 1971, el Papa Paulo VI aprueba la instrucción pastoral *Communio et Progressio*.¹⁶

Los documentos eclesiales

Desde la encíclica *Mirari Vos* (1832) de Gregorio XVI a la carta pastoral *Miranda Prorsus* (8 de septiembre de 1957) de Pío XII, tuvieron que transcurrir 125 años para que la Iglesia reflejara, en sus documentos, un cambio fundamental en la actitud pastoral frente a los medios de comunicación social. Esta última, representa la primera gran síntesis de ese pensamiento ya que compendia lo expresado en los documentos, mensajes, discursos y exhortaciones emitidos por Pío XI –incluida su encíclica *Vigilanti cura*– y Pío XII sobre los medios de difusión; también se toma en cuenta el radiomensaje de Pío XII a los católicos de Colombia, con motivo de la inauguración de las nuevas instalaciones de Radio Sutatenza¹⁷ (abril 11 de 1953).

¹⁶ Las fuentes de donde recopilé esta información corresponden a las mencionadas a lo largo de estas notas: Baragli, Peppino Barale, Soares de Oliveira y Spoleitini.

¹⁷ Peppino Barale, Ana María. *Radio popular en América Latina*.

Comprende desde el discurso emitido por Pío XI, *Qui arcano*, con motivo de la inauguración de Radio Vaticana (febrero 12 de 1931), hasta el pronunciado por Pío XII, el 14 de septiembre de 1956, ante los participantes de la Asamblea General de la Unión Europea de Radiodifusión reunidos en el Palacio Pontificio de Castel Gandolfo.¹⁸ Reporta la novedad de referirse en un mismo documento a los tres grandes medios de difusión: el cine, la radio y la televisión. Sin embargo, no hace mención a la prensa ni a la publicación de libros que junto con la opinión pública habían sido asuntos prioritarios durante largo tiempo. Una explicación a esta situación puede encontrarse en las palabras del propio Pío XII —en 1953— respecto a que los males del periodismo deben ser corregidos por la opinión pública y no por la censura¹⁹; a este cambio de óptica seguramente contribuyó la derrota de los totalitarismos en Europa occidental y también por la victoria, en la Segunda Guerra Mundial, de los países que mantenían una prensa libre y una opinión pública sólida. Además, es evidente que existió una especie de deslumbramiento respecto a las posibilidades masivas de las nuevas técnicas de difusión, tal como se traduce en un párrafo de la introducción de la encíclica:

Hay también otra razón por la cual la Iglesia muestra un especial interés por los medios de difusión: porque Ella misma, sobre todos los otros, ha de transmitir a los hombres un mensaje universal de salvación: “A mí, que soy el ínfimo de todos los santos, me ha sido concedida la gracia de llevar a los gentiles la buena nueva de la inescrutable riqueza de Cristo, de poner en luz ante los ojos de todos cuál es la realización del arcano escondido desde los siglos en Dios, que todo lo ha

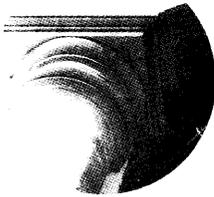
creado”²⁰, mensaje de incomparable riqueza y potencia que debe recibir todo hombre de cualquier nación o tiempo.²¹

Pero también reconoce que “no todos han hecho caso a la buena nueva”, y en algunos ha prevalecido el afán de lucro o “ideas erróneas sobre la realidad de la naturaleza humana, sobre la libertad de expresión y sobre la concepción del arte”, que ha resultado en falta de comprensión del papel de la Iglesia en ese campo.

Además de la introducción, el comunicado papal incluye dos secciones: Parte General; y Parte Específica. En la primera, se exponen “los principios que deben regular la difusión de los bienes de comunicación realizada en gran escala”, en base al reconocimiento de que:

Desde los grabados y escritos de los tiempos más remotos hasta las técnicas contemporáneas, deben todos los instrumentos de comunicación humana realizar el elevado fin de manifestar que los hombres también en este campo, están al servicio de Dios. (p.8)

Pero también alerta sobre el abuso que de estas técnicas “hace el hombre, dotado de libertad, el cual perpetrándolo y difundiendo a sabiendas, se pone parte del príncipe de las tinieblas y se hace enemigo de Dios”, por lo que concluye que “la verdadera libertad consiste en el acertado uso de la difusión de los valores que contribuyen al perfeccionamiento humano” (p.9). A partir de tales premisas se van especificando puntos que conforman un pro-



Inventario de organizaciones. México, UAM-A/Gernika, 1993. pp. 189–191.

¹⁸ Oliveira Soares, Ismar de. *ob. cit.* p. 86.

¹⁹ *Ibidem*, p. 76.

²⁰ Mensaje radiofónico de Pío XII, *Qui arcano*, inauguración Radio Vaticana.

²¹ Carta Encíclica *Miranda Prorsus* sobre el cine, la radio y la televisión. Papa Pío XII (1957). México, Ediciones Paulinas, 1988. p. 4. (Actas y documentos pontificios, 5). En adelante, todas las citas corresponden a este documento y se anota, entre paréntesis, el número de página.

grama de acción pastoral de los medios de comunicación, entre los que me interesa destacar los siguientes:

– Se afirman los derechos de la Iglesia a “comunicar las riquezas que se le han confiado por disposición divina” y por lo tanto señala “el deber de los poderes públicos de hacerle posible el acceso a las técnicas de difusión”.

– Reconoce el derecho de la sociedad civil para difundir las noticias y las informaciones esenciales para el desarrollo espiritual y el bien común, pero reprueba el ejercicio exclusivo de tal actividad para fines políticos, propagandísticos o mercantiles (p.10).

– Se especifica que es obligación de la Iglesia, del Estado y de los profesionales, vigilar que las técnicas de difusión se aprovechen constructivamente para la “formación de la personalidad de quien goza de ellas”, ya que dejarlas “sin control o dirección precisa favorecerán al descenso de nivel cultural y moral de las masas”.

– Insiste en que deben emplearse para fortalecer las relaciones entre los pueblos y para favorecer la cooperación entre los poderes públicos y los ciudadanos, apartándose no solo de “la falsedad y del engaño” sino evitando “actitudes tendenciosas y parciales que podrían fomentar en el público conceptos erróneos de la vida y del comportamiento de los hombres” (p.13).

– Establece una ventaja de las técnicas audiovisivas sobre el libro, respecto a “la posibilidad de colaboración de intercambio espiritual, instrumento de civilización común entre todos los pueblos del globo; perspectiva tan querida para la Iglesia, que siendo universal, desea la unión de todos en la posesión común de valores auténticos” (p.12).

– Especifica tres sectores en los cuales estas técnicas pueden participar para el “perfeccionamiento moral del hombre” y son: a) *información*, que debe cuidar los aspectos morales ya que toda noticia que se hace pública por más objetiva que pretenda ser implica juicios de valor y sugiere toma de decisiones; b) *enseñanza*, como medios didácticos ofrecen “posibilidades nuevas e inesperadas” que deben emplearse “para completar la formación cultural y profesional y sobre todo para la formación cristiana: base fundamental de todo progreso auténtico”, por lo que expresa

su “satisfacción a cuantos educadores y maestros, emplean acertadamente el film, la radio y la televisión para un fin tan noble”; c) *espectáculo*, que comprende también elementos de información y de instrucción que añade figuras, sonidos y una trama a las posibilidades de expresiones artísticas originales (pp. 13–15).

– Indica la necesidad de educar a los receptores para comprender el lenguaje propio de cada una de estas técnicas que les permita apreciar con madurez sus contenidos y responder activamente a su influjo, ofreciendo no solo su aprobación sino también su más estuista aliento para aquellas iniciativas que trabajen sobre este aspecto (pp. 15, 16).

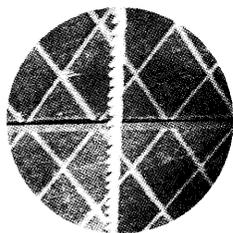
– Recomienda, retomando a Pío xi en su *Vigilanti cura*, el establecimiento de una oficina nacional que en cada país vigile el respecto de estas técnicas a los valores cristianos, para lo cual recomienda que trabajen en estrecha colaboración entre sí y con los fieles y que, para mayor conveniencia se adhieran a las organizaciones internacionales competentes aprobadas por la Santa Sede (pp. 17,18).

En la Parte Específica se asientan recomendaciones para el cine, televisión y radio. Respecto a esta última, pondera sus características que permiten que “la llamada de Dios” pueda llegar inmediatamente “a millones de hombres”, por lo que representa un privilegio pero también una gran responsabilidad. De ahí que señala como deberes de los radioescuchas: seleccionar cuidadosamente los programas radiofónicos, tomando en cuenta las recomendaciones de los órganos católicos competentes; dar a conocer a los responsables de los programas “sus legítimos deseos y sus justas objeciones” para evitar el unidireccionalismo propio de la radio; y, apoyar las transmisiones que permiten y favorecen la observancia de sus principios de fe a la comunidad cristiana (pp. 27, 28)

Alienta a eclesiásticos y seculares a incrementar y perfeccionar “cada vez más las transmisiones religiosas según las necesidades y posibilidades locales” y los conmina a prepararse cuidadosamente para asumir con talento y competencia esa importante actividad. Para esto último, recomienda que los países donde los católicos disponen de equipos modernos y experiencia organicen cursos de adiestramiento aun para candidatos extranjeros, y con ello “asegurar

a las transmisiones religiosas un nivel artístico y técnico elevado”. Concluye con “una especial voz de aliento a las estaciones radiofónicas católicas”; agradece a los responsables de los programas radiales que han puesto el espacio y los medios técnicos necesarios a disposición del apostolado que ahí se desarrolla; insiste en las transmisiones de calidad y que quienes tomen parte en su preparación y ejecución posean una vasta cultura (pp. 29–31).

El decreto *Inter Mirifica* sobre los medios de comunicación social es un conjunto de normas o preceptos contenidos en 24 artículos.²² Se trata de un breve documento que constituye una de las 17 partes que conforman los escritos emitidos por el Concilio Vaticano II.²³ De hecho, el texto elaborado por el Secretariado Preparatorio constaba de 114 artículos y de 994 líneas que se redujeron a 227; el voto de la Asamblea lo aprobó en sus términos generales recomendando que se simplificara el texto para conservar expresamente los principios doctrinales y las



directrices pastorales, y que se dejara para una instrucción postconciliar²⁴ todo lo referido a la práctica y a la ejecución de las recomendaciones.

Según relata Enrico Baragli, durante el proceso de preparación del decreto se publicaron críticas duras —especialmente al artículo 12 que se refiere a los deberes de las autoridades civiles y que se explica más adelante— en importantes periódicos de Francia, Alemania y EEUU; la oposición alemana dirigió una carta a la Décima Comisión Conciliar encargada de redactar la versión final; la propuesta, firmada por 97 sacerdotes de diferentes nacionalidades, pedía otro estudio que considerara las críticas y por ende, se revisara el proyecto. La Comisión se declaró incompetente para resolver esa cuestión por lo que, ante la proximidad de la votación y para impedir que el proyecto oficial obtuviese los votos necesarios para su aprobación, los disidentes lanzaron otra circular —firmada por 25 obispos— que distribuyeron en la Plaza de San Pedro a los conciliares que se dirigían al lugar de reunión y que decía:

URGENTE: Venerables Padres: habiendo leído una vez más el Esquema antes de las votaciones definitivas, muchos Padres juzgan su texto indigno de un decreto conciliar. Los Padres piden que se reflexione y se vote *Non placet*.²⁵

Sigue comentando Baragli, que esa mañana del 25 de noviembre de 1963 el texto obtuvo 1,598 *placet* y 503 *non placet* y con ello fue aprobado pero “con el mayor número de votos negativos dados a un documento del Concilio Vaticano II”. Se entiende, que este tipo de situaciones se repiten con mayor o menor intensidad antes o después de la aprobación de los documentos de la Iglesia, especialmente con aquellos textos que tocan fibras sensibles de la comunidad y

²² Dos para la introducción, 10 en el capítulo primero destinados a la doctrina, 10 en el capítulo segundo dedicados a la acción pastoral en las cláusulas de conclusión.

²³ I. Constitución dogmática sobre la Iglesia; II. Constitución dogmática sobre la divina revelación; III. Constitución sobre la sagrada liturgia; IV. Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual; V. Decreto sobre el ministerio pastoral de los obispos; VI. Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros; VII. Decreto sobre la formación sacerdotal; VIII. Decreto sobre la adecuada renovación de la vida religiosa; IX. Decreto sobre el apostolado de los seglares; X. Decreto “Ad gentes” sobre la actividad misionera de la Iglesia; XI. Decreto sobre las iglesias orientales católicas; XII. Decreto sobre el ecumenismo; XIII. Decreto sobre los medios de comunicación social; XIV. Declaración sobre la educación cristiana de la juventud; XV. Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas; XVI. Declaración sobre la libertad religiosa; XVII. Del concilio a la Humanidad. *Vid., Concilio Vaticano II. Documentos completos*, 17 ed México, Librería Parroquial de Clavería, s/a, 542 pp.

²⁴ *Communio et Progressio*, 1971.

²⁵ Baragli, Enrico. *Comunicación social y comunión*. Bogotá, Ediciones Paulinas, 1980, pp. 45, 46.

que recomiendan normas de conducta que no corresponden a la actitud general del momento o que se contraponen con los avances sociales, culturales y políticos de la sociedad.

A diferencia de la encíclica *Miranda Prorsus*, el decreto conciliar *Inter Mirifica* no se ocupa exclusivamente del cine, la radio y la televisión sino que incluye a la prensa “y otros” que se destacan “entre los maravillosos inventos de la técnica” por sus características de que “no sólo pueden llegar a cada uno de los hombres, sino a las multitudes y toda la sociedad humana”, por lo que se les reconoce la “ayuda valiosa al género humano” y, por lo tanto, la Iglesia considera “su deber ocuparse de las principales cuestiones pertinentes a los instrumentos de comunicación social”.²⁶ Es interesante el comentario de Enrico Baragli que, en su estudio sobre esta encíclica señala que los redactores prefirieron los términos *instrumenta communicationis socialis* en lugar de “audiovisuales” porque entendieron que éste no integraba a todos los vehículos de los cuales el documento quería hablar; tampoco, “técnicas de difusión” porque no es la tecnología por sí misma lo que interesa a la moral y a la pastoral, sino los actos humanos conexos al uso de esas técnicas; las expresiones “mass media” y “mass communications” se prestan a reconocer que los medios de comunicación por su propia naturaleza no pueden dejar de masificar y “aceptarlo sería consagrar teorías pesimistas, extrañas a la mente de la Iglesia”. Sin dejar de lado el factor técnico, la expresión seleccionada también connotaba al sujeto que la emplea “justamente en función de la comunicación”.²⁷ Ismar de Oliveira, respecto a la terminología, agrega:

En contraposición a las expresiones “comunicación de masa” o “comunicación colectiva”,

²⁶ Artículos 1 y 2 de la Introducción. *Vid.* Declaración del Concilio Ecu­ménico Vaticano II *Inter mirifica* sobre los medios de comunicación social (1963). México, Ediciones Paulinas, 1988. pp. 38, 39.

²⁷ Baragli, Enrico. *L'Inter Mirifica*, Studio Romano della Comunicazione Sociale, Roma, 1969, p. 268.

ampliamente utilizadas en los compendios, investigaciones y revistas dedicadas al tema en la década de los 60, la Iglesia Católica, en su documento conciliar sobre los vehículos de comunicación, *Inter Mirifica*, publicada en 1963, se refería a instrumentos de “comunicación social”. A partir de entonces, esa nomenclatura comenzó a ser utilizada con mayor frecuencia y de forma más universal.²⁸

Igualmente, recuerda que en el inicio de la década de los 70 cuando las antiguas Facultades o Escuelas de Periodismo de las Universidades Católicas abrieron nuevos cursos, atendiendo la demanda de áreas de Relaciones Públicas, Publicidad, Radio, Televisión y otras, cambiaron su nombre por Facultades de Comunicación Social y no por Escuelas de Comunicación de Masas; posteriormente, centros educativos de la especialidad de nueva creación en universidades públicas o privadas pero no vinculadas con la Iglesia, asumieron también la nueva denominación.

En el artículo 3, Capítulo Primero, la Iglesia reafirma su “derecho natural de usar y de poseer todos los instrumentos de comunicación social” para cumplir con su misión evangelizadora; lo que destaca no es el derecho a poseer o no, sino el origen –natural, congénito– de ese derecho y, también, que es tarea que corresponde a todos los miembros “principalmente a los laicos penetrar de espíritu cristiano esta clase de medios”.

Un importante avance se registra en el artículo 5, en el que se reconoce que existe “en el seno de la sociedad humana el derecho a la información sobre aquellas cosas que convienen a los hombres, según las circunstancias de cada cual, tanto particularmente como constituidos en sociedad”. Y ese derecho se considera no tanto como la necesaria satisfacción de la curiosidad de los usuarios o de los intereses comerciales de los promotores, sino como el resultado de la función social de la información, que toma en

²⁸ Oliveira Soares, Ismar de. *ob.cit.* n.3, p. 95.

cuenta la necesidad de los informados, de los receptores, y que da pie a considerar que los informadores también tienen derecho al acceso libre a las fuentes de noticias. Recordando el repaso histórico anterior, esta parte del texto oficial representa un espíritu más tolerante y comprensivo, tal como se expresa en el mismo artículo 5:

Es evidente que tal información, por razón del moderno progreso de la sociedad humana y por los más estrechos vínculos entre sus miembros, resulta muy útil y, las más de las veces, necesaria, pues el intercambio público y puntual de noticias sobre acontecimientos y cosas facilita a los hombres un conocimiento más amplio y continuo de la actualidad, de modo que puedan contribuir eficazmente al bien común y al mayor progreso de toda la sociedad humana.



Otro cambio importante respecto a la tradicional práctica de la censura y la prohibición de contenidos contrarios a la moral cristiana, se asienta en los artículos 9, 10 y 11 que tratan sobre los deberes de los receptores y de los emisores, reconociéndole a los primeros su competencia para que “por personal y libre elección [...] cumplan con la ley moral”, para lo cual –se repite– “deben cuidar de informarse oportunamente sobre los juicios o criterios de las autoridades competentes en esta materia y de seguirlos según las normas de una recta conciencia”. También, responsabiliza a los emisores de “tratar las cuestiones económicas, políticas y artísticas de modo que no produzcan daño al bien común”.

El polémico artículo 12²⁹ se refiere a los deberes de las autoridades civiles que “en razón del bien común al que se ordenan estos instrumentos” y en

“virtud de su autoridad y en función de la misma” les corresponde:

[...] defender y tutelar una verdadera y justa libertad que la sociedad moderna necesita enteramente para su provecho, sobre todo en lo que atañe a la prensa [y] fomentar aquellas obras y empresas que, siendo especialmente útiles para la juventud, no podrían de otro modo ser acometidas [además] la misma autoridad pública que legítimamente se ocupa de la salud de los ciudadanos, está obligada a procurar, justa y celosamente, mediante la oportuna promulgación y diligente ejecución de las leyes, que no se siga dañando las costumbres y el progreso de la sociedad por un mal uso de estos instrumentos de comunicación.³⁰

El segundo capítulo se refiere a las directrices pastorales, repitiendo exhortaciones de documentos anteriores; sin embargo me interesa resaltar el párrafo del artículo 14 que trata sobre la radio y televisión, y que dice:

Préstese asimismo apoyo eficaz a las emisiones radiofónicas y televisas honestas, ante todo a aquellas que sean apropiadas para las familias. Y que se fomenten con todo interés las emisiones católicas, mediante las cuales los oyentes y espectadores sean estimulados a participar en la vida de la Iglesia y se compenetren con las verdades religiosas. Con toda solicitud deben promoverse, allí donde fuese oportuno, las estaciones católicas; hay que cuidar, empero, de que sobresalgan por su perfección y por su eficacia.

²⁹ Criticado especialmente por obispos estadounidenses alegando, entre otras cosas, que se pretendía clericalizar las actividades periodísticas de los laicos y que concedía al Estado facultades contrarias a la constitución de su país. La sorpresa iba en

el sentido de que se continuaba la tradición de textos anteriores que dejaban al Estado la tutelaridad de la defensa de las libertades de los ciudadanos y no a la sociedad en su conjunto que significaría realmente un paso adelante en la visión eclesial.

³⁰ *Declaración del Concilio Ecuménico Vaticano II Inter mirifica, sobre los medios de comunicación social*. p.43.

Reconociendo la necesidad de solventar los “cuantiosos” gastos propios de estos medios advierte sobre la “obligación” de sostenerlos y auxiliarlos, por lo que:

Igualmente, invita insistentemente a las asociaciones y a los particulares que gozan de una gran autoridad en las cuestiones económicas y técnicas a sostener con largueza y de buen grado, con sus bienes económicos y su pericia, estos instrumentos en cuanto sirven al apostolado y a la verdadera cultura. (art. 17)

Asimismo propone que todas las diócesis del orbe dediquen un día al año para adoctrinar a los fieles sobre sus obligaciones al respecto e invitarlos “a orar por esta causa y a entregar una limosna para este fin, que será empleada para sostener y fomentar, según las necesidades del orbe católico, las instituciones e iniciativas promovidas por la Iglesia en esta materia”. (art.18) Se puede constatar claramente que esta exhortación ha sido atendida cuando se repasa el número de organizaciones dedicadas a apoyar económicamente proyectos relacionados con los medios de comunicación social.

Renueva el mandamiento ya expresado en los documentos anteriores, de apoyar la formación de oficinas nacionales cuya dirección “ha de confiarse a una especial comisión del episcopado o a un obispo delegado” y en las cuales también “han de participar seglares que conozcan la doctrina de la Iglesia sobre estas actividades” (art.21). Además, repite la recomendación de que dichas oficinas deben trabajar en unión con las asociaciones internacionales “legítimamente aprobadas por la Santa Sede” y de la cual dependerán. (art. 22).

El penúltimo artículo (23) se refiere al “expreso mandato del Concilio” para redactar una instrucción pastoral, labor encomendada al Secretariado de la Santa Sede encargado hasta ese momento de la “Imprenta y para la orientación de los espectáculos” pero que se solicita la extensión de su competencia a todos los instrumentos de comunicación social “asociando a él a especialistas de las distintas naciones, entre ellos también laicos”. Este último aspecto es importante ya que, según Baragli, la comisión que pre-

paró el esquema sobre los instrumentos de comunicación nunca tuvo contacto con laicos expertos en esos temas, a diferencia de otras comisiones que hasta consultaron con especialistas no católicos.³¹ De hecho, en abril de 1964, Paulo VI formó el comité de redacción de la futura instrucción con la presencia de obispos que representaron en la Comisión Pontificia para los Instrumentos de Comunicación Social a Europa, América del Norte, África, Asia, 24 y América Latina (representada por Mons. Luciano Metzinger de Perú), más los presidentes de OCIC, UNDA y UCIPI.³²

El 23 de mayo de 1971, Paulo VI aprobó la instrucción pastoral *Communio et Progressio sobre los medios de comunicación social*.³³ El documento consta de 187 artículos, de los cuales los cinco primeros corresponden al proemio. Los siguientes trece, en la primera parte, establecen los principios doctrinales respecto al punto de vista cristiano sobre los medios de comunicación social que ya no sólo se los entiende como instrumentos para propagar y reafirmar “el reino de Dios” sino que se los valora por “las posibilidades de prosperidad humana” que pueden aportar al dar respuesta a “los interrogantes y esperanzas de la sociedad”, ayudando a que “los hombres se unan más estrechamente”. (n.6)

La segunda parte (nn. 19 al 100), examina diferentes aspectos de la influencia de los medios en las

³¹ Baragli, Enrico. *Comunicación social y comunión*, p. 68.

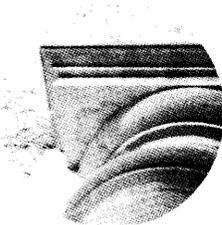
³² Oliveira Soares, Ismar de. *ob.cit.*, p. 104.

³³ Ya anteriormente comenté lo expuesto por E. Baragli respecto a la terminología original, en latín, del decreto *Inter Mirifica* que se refería a los “instrumenta” *communicationis socialis* y no a los “medios” como aparece en versiones en portugués –según I. de Oliveira– y en algunas ediciones en español (p.e. en el volumen 5 de *Actas y documentos pontificios* que es en el que me basé dice “instrumentos”, en cambio en la *Concilio Vaticano II. Documentos Completos* publicado también por la Librería Parroquial de Clavería, dice “medios”. Por lo tanto, no sé si efectivamente el original de *Communio et Progressio* se refiera a “medios”. Como para este caso no es de crucial importancia esta diferencia, sólo llamo la atención sobre la inexactitud de las traducciones que luego resultan “mas papistas que el papa”.

relaciones humanas, deteniéndose en temas como: la opinión pública, el derecho a obtener y comunicar la información, la libertad de comunicación, las artes, la publicidad y la educación, cultura y ocio (nn. 19-62). Con referencia al "vasto campo de la educación" (n.48) resalta las "amplias e importantes funciones" de los MCS que donde los recursos pedagógicos son escasos pueden "remediar de muy distintas formas el analfabetismo" y también enseñar "la agricultura, la higiene, la medicina y las normas de la promoción comunitaria".³⁴

En cuanto a que el empleo de los MCS "debe constituir un auténtico diálogo, de forma que los discípulos, participando de su poder creador, no sólo se instruyan, sino que se acostumbren a expresarse por estos mismos medios".³⁵

La instrucción pastoral también se refiere a las funciones que corresponden a los MCS en la sociedad y la necesidad de que tanto los receptores (nn. 65-70) como los informadores (nn. 71, 72) se instruyan y capaciten para su mejor aprovecha-



miento dentro de los principios cristianos; educadores, autoridades e integrantes de la Iglesia deben cumplir con sus propias responsabilidades al respecto, cuidando especialmente que los niños y adolescentes desarrollen una conciencia moral responsable para seleccionar las publicaciones, películas y emisiones de radio y televisión (n.67). Por el avance cualitativo que significa en la posición de la Iglesia, resulta particularmente interesante la puntualización respecto a las necesidades de los receptores como una de las "condiciones apreciadas para una actuación eficaz" de la comunicación social, cuando expresa que:

Los usuarios necesitan una instrucción básica, para poder sacar de los medios de comunicación social el mayor provecho posible, no sólo con miras personales, sino para poder ser capaces de participar en el intercambio y diálogo social y en la colaboración de los miembros de la comunidad y poder encontrar los más adecuados caminos para realizar la justicia internacional, logrando la superación de las estridentes diferencias entre los pueblos ricos y los subdesarrollados. (n.65) Por lo cual, los usuarios necesitan una formación puesta al día y adaptada suficiente y accesible. Los más competentes deben ayudar a esta formación continuada por medio de conferencias, círculos, "Foros", reuniones y cursos de renovación". (n. 66)

De esta manera, la Iglesia ya no se arroga el derecho "natural" de decidir por sus fieles sino que aboga por que:

[...] la libertad humana [...] ha de ser fomentada y protegida y sólo puede ser restringida en cuanto lo exija el bien común; la censura, por lo tanto, se reducirá sólo a los casos extremos [...] conviene que se dicten leyes que protejan la libertad de expresión y garanticen ambos derechos, frente al poder o las presiones económicas. (nn. 86, 87)

³⁴ De hecho, más que un deseo es posible que se trate de un reconocimiento a la labor desarrollada en ese sentido desde años antes en América Latina, especialmente por Radio Sutatenza (1947) en Colombia y el Movimiento de Educación de Base-MEB (1961) en Brasil. Recordar que Paulo VI fue el primer papa que visitó América Latina con motivo de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrado en Medellín, Colombia, en 1968.

³⁵ Esta propuesta ya había sido ampliamente superada por el proyecto pedagógico de Paulo Freire, una de las principales expresiones del catolicismo social educativo de finales de los 50 e inicio de los 60, y que marcó a la mayoría de los proyectos de las radios educativas latinoamericanas. Igualmente, en ese camino se dan los métodos de *comunicación grupal* y de *lenguaje total* que fueron reemplazando a los radioforos como prácticas de comunicación cristiana. Cf. Gutiérrez, Francisco et al. *¿Adoctrinamiento o liberación? Praxis de comunicación cristiana*. Buenos Aires, Ediciones Paulinas, 1987, 174 pp.; y también, Martínez Terrero, José. *Comunicación grupal liberadora*. Buenos Aires, Ediciones Paulinas, 1986, 177 pp.

Hace hincapié sobre la importancia de la cooperación internacional para ayudar a “crear y perfeccionar estos medio en los pueblos en vías de desarrollo” (n.92); y atendiendo a la proclama de Paulo VI “el progreso es el nuevo nombre de la paz”, esta instrucción señala a los países industrializados su deber de ayudar “a los países atrasados para que preparen técnicos y peritos, y les proporcionen la ayuda técnica necesaria”(n.93).

El contenido de la tercera y última parte (nn.101–187) del documento, se dedica a la “acción de los católicos en torno a los medios de comunicación”; resalta el cambio de actitud del Vaticano si lo comparamos con las expresiones de repudio a la libertad de imprenta de la *Mirari Vos* (1832), o la prohibición a los eclesiásticos a dirigir periódicos o publicar libros sobre artes y ciencias sin consultar y obtener la autorización correspondiente tal como León XIII (1878–1903) asentó en su encíclica *Officiarum ac Munerum* (1879)³⁶, indudablemente que aquí se aplica el proverbio italiano de que el *chi va piano va lontano* o, lo que es lo mismo, los tiempos de una institución doblemente milenaria transcurren a un ritmo diferente al de su entorno social; sin embargo, los cambios también tocan a la puerta pontificia y en este caso:

[...] invita a los obispos, sacerdotes, religiosos y seculares, y a cuantos de cualquier manera representan a la Iglesia, a que colaboren cada vez más en las publicaciones y a que intervengan en las emisiones de radio, televisión y en el cine [...] acción para la cual deben ser invitados y estimulados constantemente [...] ³⁷

Establece que las escuelas e instituciones católicas no solo deben formar “buenos lectores, oyentes y

espectadores” sino también prepararlos en el “lenguaje total” que emplean los medios de comunicación (n.107). Además, recomienda que en los seminarios y colegios los futuros sacerdotes y religiosas estudien la influencia de estos medios en la sociedad y que aprendan sus técnicas, ya que este aprendizaje resulta indispensable para ejercer una apostolado eficaz en un mundo donde los medios de comunicación cada día juegan un papel más importante. (n.111) Por su parte las universidades y centros católicos de enseñanza “deben crear y desarrollar una investigación científica sobre la comunicación social” (n.113). Este segmento concluye con la recomendación a las Conferencias Episcopales para que concedan un lugar preferente a la acción pastoral en este campo y que destinen el dinero suficiente para su realización (n.134).

El siguiente fragmento trata sobre el quehacer de los católicos en cada uno de los medios; sobre la radio y la televisión (nn.148–157) comienza exponiendo la significación de los avances tecnológicos (incluidos satélites artificiales) que permiten que las emisiones sean captadas por muchos más hogares superando “viejas fronteras de pueblos y culturas”, espacios donde “los aspectos religiosos de la vida humana han de tener un lugar proporcionado en las transmisiones de cada día”. Apertura que exige un mayor empeño para ampliar el número de programas y perfeccionar cada día su calidad; para esto último, estimula a los oyentes para que expresen su juicio sobre los mismos y con ello influyan en su mejoramiento. Se concluye con un artículo interesante que trata la problemática de los países donde el acceso de la Iglesia a los medios de comunicación está restringido y por lo tanto:

[...] la audición de emisiones religiosas por radio es el único medio que tienen los cristianos de enterarse de la vida de toda la Iglesia y escuchar la Palabra de Dios. Esta lamentable situación crea a los Pastores y fieles de las naciones vecinas la grave obligación de solidarizarse eficazmente con ellos, como corresponde a su condición de cristianos, y ayudar a los hermanos en Cristo realizando emisiones de radio o televisión con temas religiosos adecuados a su necesidad.

³⁶ Dale, Romeu. *Igreja e Comunicação*. Ediciones Paulinas, São Paulo, 1972. pp. 77–81.

³⁷ *Instrucción Pastoral Communio et progressio sobre los medios de comunicación social, de la Pontificia Comisión para las comunicaciones sociales*. México, Librería Parroquial, 1988. art. 106. (Actas y documentos pontificios, 31).

Del último sector, dedicado a las “instituciones, personas y organización”, destaca la recomendación a las autoridades eclesíásticas competentes³⁸ para celebrar anualmente el Día Mundial de la Comunicación Social y también para honrar “a los que trabajan en tales medios”; para sostener “este apostolado” se aconseja presentar el presupuesto del gasto respectivo a las Conferencias Episcopales (n.167). Paulo VI ya desde 1967 había venido redactando mensajes destinados a tal celebración, mismos que llegaron a doce antes de su muerte en 1978. Por sus ejes temáticos se entienden las preocupaciones del papa; constantemente fija su interés en el receptor de los mensajes, tema al que le dedica enteramente el décimo segundo mensaje, en el cual sintetiza su doctrina sobre la formación crítica del receptor.³⁹

La revisión anterior destaca prácticas y documentos relacionados con el pensamiento sustentado por la cú-

pula de la Iglesia Romana. Forman parte del cuerpo de doctrinas sobre comunicación social patrocinadas por el Vaticano y que, en América Latina, sufrieron un encontronazo con la Teología de la Liberación, con la metodología *freireana*⁴⁰ y con la participación activa de las Comunidades Eclesiales de Base—CEBS⁴¹, lo que —a mi modo de ver— enriqueció las posibilidades de las prácticas de comunicación —especialmente las construidas alrededor de la radio— para atender intereses y necesidades de las comunidades, porque los objetivos se puntualizan a partir de un diagnóstico de la situación local y nacional desde el enfoque variado de los distintos agentes sociales participantes.

* * *

Se trata, de todos modos, de las raíces de lo que puede considerarse una nueva teoría cristiana de la comunicación social en América Latina, fundamentalmente a partir de la contribución de los “católicos radicales” (entre los cuales se encontraba Paulo Freire) aliados a grupos de eclesíásticos preocupados por una mayor inserción de la Iglesia en la transformación de la sociedad, y de la praxis de las comunidades de base a la luz de la Teología de la Liberación. Posiblemente constituyen aun hoy, un sector de incidencia menor en el ‘proceso global de interrelación de fuerzas pero que van ganando peso junto al cuerpo eclesial, aunque todavía no han logrado quebrar la hegemonía de los grupos conservadores.⁴² ■

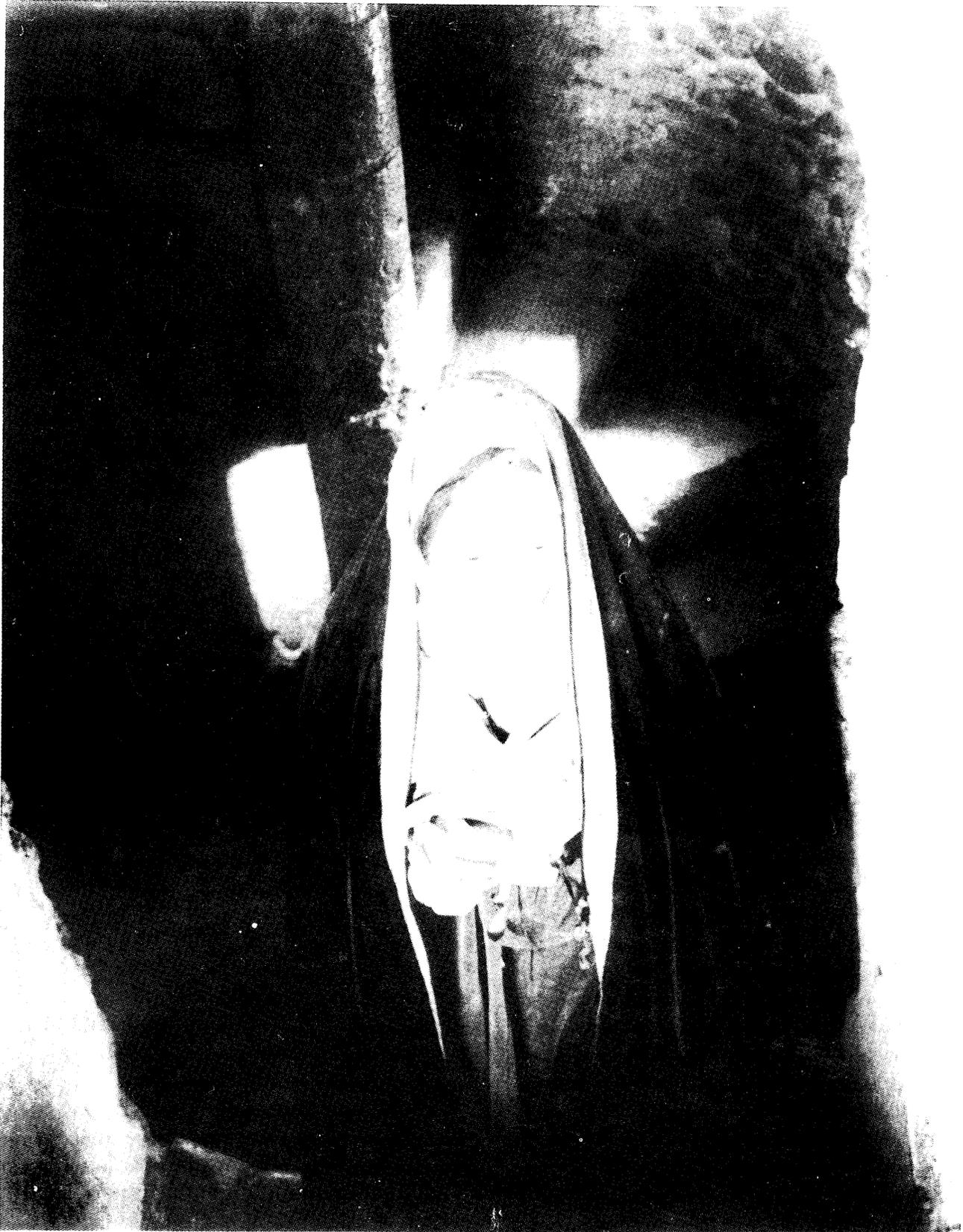
³⁸ El esfuerzo pastoral en el campo de la comunicación social depende del obispo de cada diócesis, de una comisión episcopal especial o de un obispo especialmente delegado para el ámbito nacional, y de la Comisión Pontificia para las Comunicaciones Sociales para toda la Iglesia. (n.165).

³⁹ i. “El cristiano delante del vasto fenómeno moderno de los medios de comunicación social”, mayo 2 de 1967; ii. Comunicación social y desarrollo de los pueblos”, mayo 26 de 1968; iii. Comunicaciones Sociales y familia”, abril 7 de 1969; iv. Comunicaciones Sociales y juventud”, abril 6 de 1970; v. Los MCS al servicio de la unidad de los hombres”, marzo 25 de 1971; vi. “Los Medios de Comunicación al servicio de la verdad”, abril 21 de 1972; vii. “Los MCS al servicio de la afirmación y de la promoción de los valores espirituales”, mayo 1º de 1973; viii. “Las Comunicaciones Sociales y la evangelización en el mundo contemporáneo”, mayo 16 de 1974; ix. “Las Comunicaciones Sociales y la reconciliación”, abril 19 de 1975; x. “Las Comunicaciones Sociales enfrente de los derechos y deberes fundamentales del hombre”, abril 11 de 1976; xi. “Las Comunicaciones Sociales y la publicidad: ventajas, peligros, responsabilidades”, mayo 12 de 1977; xii. “Las esperanzas, los derechos y los deberes del hombre como receptor de los MCS”, abril 23 de 1978. *Vid.* Paulo VI. *Día Mundial de los Medios de Comunicación Social*. México, Librería Parroquial, 1984. 68 pp. (Actas y documentos pontificios).

⁴⁰ El concepto de educación liberadora pasa el énfasis del educador al educando, pues éste es el que asume el cambio desde su propia realidad y no desde la visión impuesta por “el que sabe”.

⁴¹ *Vid.* Peppino Barale, Ana María. “Comunidades Eclesiales de Base: una respuesta de movilización popular del catolicismo latinoamericano”. *Fuentes Humanísticas* (UAM—A, México, D.F.), II semestre de 1996/I semestre de 1997, núm. 13-14, pp. 103–115.

⁴² *Cf.* Oliveira Soares, Ismar de. *Ob. cit.*, p. 23.



LA REFORMA CISNERIANA

Ma. del Pilar Tonda Magallón*

Antecedentes

Ya desde los siglos XIV y XV se presentaron brotes de protesta en toda Europa, que anunciaban la urgencia de una depuración espiritual. Los clamores crecientes de inconformidad son evidentes en la bibliografía de la época. Juan Gersón muestra ese mismo sentir en un sermón de 1414, cuando dice “*en verdad que el estado actual de la Iglesia parece brutal y monstruoso...*”.

Durante éstos siglos se señalaron con valentía y realismo las lacras más sensibles de la vida eclesiástica: ignorancia del clero; superstición de los pueblos; predominio de lo económico y mercantilista en la cura de almas; y, por último, se hace énfasis en la grave postración de Roma.

El deseo era, entonces, devolver al Pontificado un sentido más evangélico y pastoral, promoviendo una renovación en la Iglesia que se llevaría a cabo mediante las siguientes iniciativas: la reelaboración del *Corpus Iuris Canonici* y de la liturgia; la convocación periódica de concilios y sínodos; la selección de personas honestas para las dignidades eclesiásticas; y, complementariamente, una vigilancia más directa de la Santa Sede.

Esta labor de renovación de la Iglesia se manifiesta en el movimiento que gradualmente se va incrementando hasta culminar con el gran estallido de la Reforma en Europa. Es quizás en este acto revolucionario de Lutero en donde Prerreforma, Re-

forma y Contrarreforma expresan mejor su unidad profunda.¹

En España se refleja igualmente todo este espíritu prerreformista a través de los reyes anteriores a los Católicos, pero son éstos, principalmente, quienes pondrán en marcha la obra de *renovación eclesiástica* que se desarrolla *veinte años antes de la Reforma protestante*.

La actividad reformista del cardenal Francisco Jiménez de Cisneros está íntimamente ligada a la de los Reyes Católicos; por consiguiente, es importante examinar las aspiraciones de los monarcas debido a la claridad en la formulación de sus programas de renovación política y eclesiástica, que no siempre se realizaron en el plazo que ellos hubieran querido, ni en la medida de sus deseos, pero que refleja lo elevado de sus aspiraciones, su convicción y su tenacidad.

Política de los Reyes Católicos

Desde sus comienzos, los Reyes Católicos se propusieron reconstruir el reino convulso que se preparaban a gobernar, fundamentándose en postulados de centralización, robustecimiento y unificación del poder político, mismos que caracterizan al Estado moderno.

¹Bataillon, Marcel. *Erasmo y España*. FCE. México. 1950. p. 1.



Los programas iniciales urgentes eran de pacificación del reino, centrándose en la represión de las revueltas, que eran secuela de las turbulencias ocurridas durante el reinado de Enrique IV, y de la guerra dinástica, que terminó en insurrecciones, desórdenes y guerras civiles. Como parte de tales programas también estaba lograr la reconquista de la jurisdicción real y dominar la nobleza. Paulatinamente, con mucha paciencia y perseverancia, fueron estableciendo sus planteamientos de justicia y seguridad. Quebrantaron el poder de la nobleza sediciosa, a la que respetaron bienes, pero a la que supieron imponer la preeminencia real.

El reinado de Fernando e Isabel hereda de los siglos anteriores la situación en desarrollo de las clases sociales en España, sobre la que nos detendremos brevemente, y que se sintetiza como sigue: extinción de las clases serviles; crecimiento de la clase media y su oposición a la de los señores, mediante dos grupos principales: los letrados y los caballeros de villa; aumento de los privilegios del clero; y crecimiento de las riquezas territoriales de los nobles debido a las donaciones de los reyes y las conquistas.

Consecuentemente, la lucha ya no era entre siervos y señores, porque la servidumbre desaparece, sino que se perfilaba entre los ciudadanos y burgueses por una parte, y la nobleza y el clero por la otra. La mira del primer grupo era obtener la igualdad jurídica, especialmente en el orden económico (tributos, cargas, concejiles, diezmos).

Como resultado de las guerras civiles y la debilidad de los reyes antecesores, el poder social y político de la nobleza había crecido mucho, hasta el punto de amenazar seriamente al Estado; a la vez, la tolerancia del poder real y su flaqueza permitieron el aumento desmesurado de las luchas entre los mismos

nobles, y no por razones políticas e ideales, sino por pugna personal entre las diferentes casas señoriales.

Los nobles alcanzaron riquezas territoriales durante los siglos XIV y XV por otorgamiento de mercedes, por conquistas, o bien por usurpaciones. Muchas de las mercedes que dieron los reyes anteriores tuvieron el carácter de perpetuas (Enrique II, Enrique III, Juan II y Enrique IV). No obstante, el mal venía de mucho más atrás, puesto que Alfonso X fue pródigo en concesiones (en las formas que entonces se usaban: honor, tierra o feudo, a las que se les llamaba *encomiendas*).

La jerarquía nobiliaria estaba compuesta por el *fijodalgo* o *caballero* (y otros apelativos antiguos, como el de *príncipe* y *conde*). Adquirieron importancia dentro de la nobleza los caballeros de las órdenes militares, por las riquezas y el poderío de quienes las representaban. La dirección de ellas (maestrazgo, clavería) solía recaer en nobles de alta alcurnia y aun en personas de la familia real, uniendo así dos prestigios formidables: el de la nobleza y el de la orden. Algunas de estas órdenes fueron, por ejemplo: *Los Caballeros del Templo* (los poderosos *templarios* quemados vivos en París por orden del Papa Clemente V, lo que dio lugar al gran Cisma de Occidente); los Caballeros de Calatrava, y otras más que ya no prosperaron después de la extinción de los *templarios*; aunque se crearon otras nuevas, como la de Banda, las de Santiago y Alcántara.²

Isabel la Católica empleó en la obra de pacificación un rigor implacable. La acción de la Corona se ejerció con más fuerza en dos regiones: Galicia y Andalucía, en donde había sublevaciones, guerra civil, asesinatos, robos y abusos. La reina con mano firme impuso justicia, enfrentándose a luchas sangrientas, tomando fortalezas desterrando a responsables y ordenando degollar a instigadores ...*amada de los buenos y temida de los malos...*³ En Sevilla los

² Altamira y Crevea, Rafael. *Historia de España y de la civilización española*. Vol. I. p. 9 y ss.

³ Pulgar, Fernando del. *Crónica de los Reyes Católicos*. Espasa Calpe S. A. Madrid. 1943. Vol. I, p. 309 y sgts.

criminales y malhechores recelando de la justicia de la reina se ausentaron en gran número de la ciudad, pero considerando que *..pocos había en la ciudad que careciesen de culpa*,⁴ los caballeros y ciudadanos se pusieron de acuerdo en suplicar a la reina, el perdón general para todos, en boca del obispo de Cádiz. La soberana movida en compasión mandó publicar el perdón general *...E con este perdón tornaron a la ciudad de Sevilla más de cuatro mil personas que andaban huídas de ella por miedo de la justicia de la reina*.⁵ En pocos años se puso fin a los desórdenes.

La condición jurídica del clero frente a los ciudadanos había promovido, desde tiempos anteriores, varias cuestiones que concernían tanto a la Iglesia como al Estado. Los Reyes Católicos trataron de resolverlas tendiendo a suprimir las usurpaciones de bienes eclesiásticos y ordenando que nadie tuviera la osadía de tomar ni ocupar rentas de la Iglesia, como así lo hacían muchos nobles.

La preponderancia económica de los señores se había mermado gravemente, pero éstos se habían defendido con los mayorazgos (cada vez más extendidos) y con las nuevas adquisiciones que les había proporcionado la guerra de Granada. La reina Isabel entonces atacó la nobleza revocando todas las mercedes concedidas por los reyes anteriores, en especial por Enrique IV. En las Cortes de Toledo (1480) dictaminó el cardenal Mendoza en estos términos: *...todos los que tienen pensiones concedidas por los reyes anteriores sin haber prestado ningún servicio al estado, las perderán enteramente*. Al aplicarse el dictamen, por consejo de fray Hernando de Talavera, se rescataron hasta treinta millones de maravedises. La propiedad privada de la nobleza se respetó, como ya se dijo, sin embargo, continuaron una serie de medidas paralelas a la revocación de las mercedes *rebajando los humos de los señores*.⁶

Al mismo tiempo, los Reyes Católicos procuraron atraer a la nobleza, asunto que no era difícil después

de imponer el orden en Galicia y Andalucía. Toda influencia pública se obtendría puramente del favor de los monarcas. Con ésto lograron los soberanos dos cosas: separar a los señores de sus castillos y territorios, evitando con ello el contacto con las poblaciones de su jurisdicción particular, y además los tendrían a la vista y bajo su vigilancia.

La nobleza siempre fue un elemento políticamente peligroso para la realeza española, no sólo por tener un espíritu de independencia más determinado y un orgullo de su propio valer, sino que a ésto se añadía el hecho de estar en posesión de hombres y de riqueza territorial, lo cual implicaba una gran fuerza sobre la población. Además, su ayuda para las guerras era absolutamente necesaria, ya que se carecía de un ejército real permanente y numeroso. De manera que, por una parte los reyes necesitaban de la nobleza, pero por otra, podía ser temible. En cambio, el pueblo era menos peligroso por ser tan enemigo de los nobles como de los reyes. En las máximas políticas que el rey Jaime I recomendaba a su yerno Alfonso X el Sabio, le decía que procurase ante todo conservar dos partidos: la Iglesia por un lado; y las ciudades y pueblos por otro *...porque a éstos quiere Dios más que a los caballeros, porque suelen los caballeros levantarse contra su señor con más ligereza que los demás... y con los dos referidos sujetaría a todos*.⁷

Desde el siglo XIII, e incluso en épocas anteriores, se designaba a la clase media en España con el término de *elemento popular* o *brazo popular*, que a medida que crece la riqueza privada va diferenciándose más de las clases llamadas *bajas*. El brazo político más importante de la clase media es el *Concejo*, que nace, entre otros factores, de la preponderancia creciente de los letrados que provienen en gran parte de esa misma clase social. Su ley es *el fuero*, en el que constan sus privilegios; su sentido es realista, favorecedor de la doctrina unitaria monárquica en contra de la nobleza y el clero. Teniendo en sus manos las fuentes de producción y constituyendo la mayoría, es el ner-

⁴ *Ibidem*. p. 311 y ss.

⁵ *Ibidem*. p. 316.

⁶ Altamira. *op.cit.* Vol. II. p. 406.

⁷ *Ibidem*. p. 28.

vio del Estado; no obstante, es el único grupo social que paga contribuciones, que *pecha* (de donde viene la palabra *pecheros*) a pesar de no poseer propiedades territoriales, las cuales están en manos de los nobles y de las iglesias y monasterios. Para defenderse de las arbitrariedades de la alta nobleza, la clase media, que desconfiaba también de los reyes, formó *Hermandades*, en las que se unen dos elementos: el plebeyo y los caballeros hidalgos.

La victoria sería alcanzada por la burguesía, ésta es la que dirige el movimiento civilizador, y el siglo XIV se caracteriza principalmente por la transformación de la antigua sociedad caballeresca en la burguesa cuyo centro es la ciudad en vez del castillo y sus costumbres son las del habitante de los grandes grupos de población, atento a los intereses materiales de la industria y comercio, antes que a las glorias de la caballería.

El engrandecimiento del Estado, la mejor situación económica y el influjo de las ideas políticas del derecho romano, que se estudiaba en las universidades, habían acentuado en la monarquía el sentido absolutista, es decir, el deseo de concentrar todos los poderes en el Estado.

Reformas eclesiásticas

Gradualmente y con perseverancia fueron los Reyes Católicos imponiendo programas de renovación en todos los órdenes. Pero para poder llevar a cabo cada uno de estos vastos propósitos era indispensable antes sanear la vida espiritual.

Gracias a la energía y al celo de la reina Católica y del cardenal Cisneros pudo llevarse a cabo una depuración de la vida clerical en España, principalmente en Castilla. Se habían formulado medidas conducentes a elevar la moralidad y la cultura de los sacerdotes a través de diferentes concilios y diocesarios celebrados en varias ciudades importantes. Además, se necesitaba paralelamente una renovación moral y religiosa del pueblo. En el clero secular intervino más directamente la reina y, a su vez, Cisneros se hizo cargo del clero regular. De la reforma francis-

cana Cisneros pasó a las demás órdenes: dominicos, carmelitas, agustinos, jerónimos.

Los monarcas elaboraron un ambicioso programa de reformas eclesiásticas que se centraba en torno a los siguientes puntos:

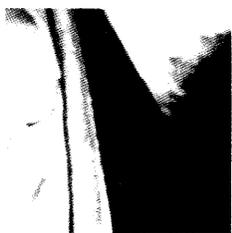
- 1) Provisiones benéficas.
- 2) Jurisdicción eclesiástica.
- 3) Inmunidades personales y reales.
- 4) Honestidad del clero.
- 5) Reformas monásticas.

Para la reforma del clero, comenzaron los Reyes Católicos por buscar la manera en que éste se podría desligar de sus bienes temporales, cuya atención impedía su labor pastoril, así como el desarrollo de su vida espiritual. Un clero sin preocupaciones feudales sería un valioso aliado y colaborador de la Corona.

En la imposibilidad de controlar las propiedades eclesiásticas y no poder imponer la jurisdicción sobre las mismas, la táctica se orientó hacia el control de las provisiones con la intención de que hubiera de alguna manera una injerencia de la Corona en lo eclesiástico. Al tomar posesión de un beneficio temporal, en particular tratándose de un obispo, éste se convertía en absoluto señor del mismo y la situación era peligrosa para los monarcas porque el prelado podría ser un poderoso colaborador, pero también un peligroso enemigo. Por consiguiente pensaron en asegurarse de que los eclesiásticos fueran personas de absoluta confiabilidad.

Los monarcas entonces pusieron especial cuidado en la selección del personal que proponían para las prelacías y dignidades mayores, tendiendo a excluir de estos cargos a personas procedentes de la alta nobleza, escogiéndolos en especial de entre los nobles menores y la burguesía, considerando, sobre todo, las condiciones morales del elegido.

Para poder instituir una política benéfica y jurisdiccional, los Reyes Católicos encargaron a sus legisladores la estructuración de un *derecho de presentación*, costumbre que ya era inmemorial, pero que trataron de seguir fielmente en éste caso, el cual se basaba en los títulos de patronato, los cuales eran: fundación, dotación y conquista. Probado el derecho



de patronato, el derecho de presentación era indiscutible, en lo que se refería a beneficios menores. A esto se añadía el derecho de los príncipes, admitida por los Decretales, en virtud del cual ellos eran tutores del bien común y podían rechazar la elección de candidatos no convenientes. Así que los monarcas se reservaron el derecho a aprobar o rechazar al aspirante que pretendía ser poseedor de los bienes españoles. Los acontecimientos por los que atravesaba el territorio hispano: la conquista de Granada, las relaciones frágiles con Portugal y Francia, todo ello, justificaba el que la elección de los obispados y beneficios mayores, que incluían colegiadas y abadías, así como los menores, que eran las iglesias, se colocasen en manos de personas totalmente leales, por la misma seguridad del Estado y de la nación. Teniendo en cuenta que una vez entrado en la posesión de un beneficio, especialmente de un obispado, el eclesiástico era señor absoluto del mismo, tenía a su disposición vasallos, tierras y rentas que podían convertirse en auxiliares poderosos del príncipe o, por el contrario, emplearse contra él.

La elección de los obispos fue uno de los puntos álgidos entre la realeza española en general, y la Iglesia. En siglos anteriores, el Papa Bonifacio VIII (1294–1303) había intervenido a cada paso en las elecciones hechas por los cabildos. Alfonso X, por su parte, reivindicaba como derecho de la Corona la elección de las leyes capitulares. La verdadera situación durante el siglo XIII era que los obispos se nombraban por el cabildo con la venia del rey y su aprobación, confirmados por el metropolitano respectivo. Pronto la confirmación de éste la daría directamente el Pontífice, aunque los reyes no dejaran de intervenir en su elección. Teóricamente, la ley de Partidas reconoce como facultad privativa de

los Papas la de cambiar de obispos y la de aumentar su número o disminuirlo. A fines del siglo XIII se hizo ya general la confirmación del obispo por el Pontífice (en vez de la del metropolitano) y abundaron los nombramientos directos.

En la época de los Reyes Católicos la Santa Sede no aceptaba los argumentos que limitaban la plenísima potestad de disponer de los beneficios eclesiásticos, no obstante, la presión incansable de los soberanos y las circunstancias históricas, que hicieron cada vez más necesario el apoyo de España a los Pontífices, condujo muchas veces a concesiones extraordinarias de la Curia Romana como fueron las del derecho de patronato y presentación de las iglesias otorgadas a Granada (concesión del Papa Inocencio VIII) y a América (concesión del Papa Julio II).

En toda la política habilísima benefical de Fernando el Católico se ve muy claro el propósito de conseguir esos mismos privilegios de presentación, jurídicamente invulnerables, como los de Granada, Canarias y América, para todas las iglesias de sus reinos, es decir, avanzó en el sentido de lograr la concesión de un patronato universal. Pero éste triunfo estaría reservado para el nieto de los Reyes Católicos, el emperador Carlos V, a quien el Pontífice Adriano VI concedería el derecho universal de patronato sobre los beneficios eclesiásticos de sus reinos, al despachar la bula *Eximiae devotiones affectus*⁸ en 1523.

Dentro de ésta política hacia el clero estaba también la exclusión sistemática de todo extranjero tratándose de beneficios tanto mayores como menores. Los Reyes Católicos se afanaron firmemente en ésta orientación, en contra de la Santa Sede, por razones de nacionalismo y centralismo, que consideraron prioritarios. Esta campaña en contra de los extranjeros ya se había manifestado en los tiempos de Enrique IV de Castilla (1454–75) al pronunciarse

⁸ La bula del Papa Adriano VI *Eximiae devotionis affectus* del 23 de septiembre de 1523 es el privilegio *universal* definitivo de presentación, jurídicamente invulnerable, concedido al emperador Carlos V de Alemania y I de España, heredero de los Reyes Católicos, para todas las iglesias de sus reinos.

las Cortes en contra de la práctica pontificia, lográndose la redacción de la bula del Papa Sixto IV, que apoyaba tal petición, no obstante, los Reyes Católicos insistieron repetidas veces en su confirmación.

La tendencia a que las iglesias y beneficios se entregaran a los naturales del reino venía de muy antiguo. Efectivamente, ya los reyes Alfonso IX, Juan I y otros, habían pedido a la Curia Romana que no insistiese en darles nombramientos a los extranjeros en lo tocante a beneficios, abadías, priorazgos y aun obispados, *con daños de los naturales y perjuicio de la riqueza común, porque aquéllos sacaban del reino muchos bienes. Los Reyes Católicos con su clara visión política e histórica conocían el perjuicio que ello podía acarrear a la nación, así que, atentos a la solución revocan todas las cartas de naturaleza que hubiesen dado para aquel efecto a favor de extranjeros, y prohíben concederles: prelación, dignidad, préstamos, canongía y otros beneficios, ordenando que se trasladara esta resolución al Papa, con petición de que no provea en extranjeros.*⁹ Al no obtener una respuesta concisa en esta determinación, la repitieron en las Cortes de Toledo en 1480.

La impartición de justicia fue otro de los puntos que los monarcas intentaron corregir. Todas las medidas de organización y purificación de la justicia chocaban principalmente con los jueces y tribunales eclesiásticos. La reina Isabel mantuvo con gran energía el derecho de la jurisdicción ordinaria, que en suma era el derecho del Estado, castigando con penas severas a los conservadores y jueces eclesiásticos que se entrometieran en ella. La justicia real debía funcionar, y se tomaron medidas para ello, no obstante, se presentaron casos de amotinamiento instigados por los eclesiásticos. En uno de éstos motines, en que un criminal reclamaba pasar a la jurisdicción eclesiástica, la reina Católica desterró a los religiosos y colgó a los legos involucrados en el tumulto. A pesar de todo, siguieron las intrusiones del *fuero* eclesiástico en el civil.

Esta situación tenía su antecedente en que la importancia de la clase social eclesiástica y su ca-



rácter privilegiado había ido en aumento en virtud del estrechamiento de las relaciones entre los reyes y los Papas y por la influencia de las nuevas órdenes regulares cuya preeminencia sobre el clero secular se hacía cada vez más patente. La inmunidad personal se había extendido no solamente a los sacerdotes, sino también a los familiares, e incluso a su servidumbre, que procuraban eximirse de la jurisdicción de los tribunales de justicia ordinarios. A ésto se añadía el aumento de eclesiásticos desde el siglo XIII, muchos pertenecientes a las órdenes menores, dedicados frecuentemente al comercio, a ejercer como abogados o notarios, a las funciones administrativas y aun a los oficios de juglar y bufón, llevando en estos casos una vida licenciosa.

A mediados del siglo XIV las órdenes mendicantes habían decaído, se mezclaban en asuntos políticos y civiles, y procuraban obtener donaciones y herencias de las familias. Ya en la época de Alfonso XI, las Cortes reclamaban al rey que pusiese coto a los abusos de inmunidad personal y se pedía que no se permitiese a los clérigos el ejercicio de la abogacía, ni el de escribanos públicos, cosa que el rey concedió. Además, se eximía a los eclesiásticos de los tributos de toda clase. Hasta que el rey Enrique II decretó una ley, confirmada en 1390 por su homólogo Juan I, en la que se ordenaba a los clérigos a cumplir con las contribuciones, lo cual se fijaba ya en la ley de Partidas. Pero, al parecer, no se llevó a cabo dicha disposición porque las Cortes de Madrigal volvieron a pedir al rey Juan II que pusiera remedio a dichos abusos. Otras cortes reclamaban que se corrigiese la misma situación (las Cortes de Valladolid en 1299, las de Burgos en 1367, las de Palenzuela en 1425 y las de Zamora en 1432, entre otras). El resultado era que una grandísima parte de la población

⁹ Altamira. *op. cit.* p. 438.

estaba exenta de tributos, los cuales pesaban únicamente sobre la clase media.

Los Reyes Católicos corrigieron la administración de justicia haciendo las siguientes modificaciones: reglamentación del Consejo Real; reorganización de las audiencias regionales independientes, pero inferiores al Consejo; desaparición del sobrefeudatario y del alférez; desarrollo de la *Hermandad*; creación de nuevos funcionarios y de jurisdicciones especiales y prohibición terminante de todo privilegio que concediese a título hereditario *cargo de administración de justicia y de regimiento, y gobernación de pueblo o provincia* (como se había hecho en tiempo de Juan II y de Enrique IV).¹⁰

Los documentos de la época hablan de que los Reyes Católicos tomaban asiento en una plataforma elevada, con doce oídos a derecha e izquierda, y frente a la mesa un relator del Consejo que leía en voz alta las peticiones; también estaban presentes los alcaldes de la Corte. A la puerta de la sala los porteros tenían orden rigurosa de dejar entrar libremente a todos los que tuviesen algo que pedir. *Fue aquel tiempo una edad de oro y de justicia; a quien tenía derecho dábale. Después que Dios se llevó a esa Santa Reina, he visto que cuesta más trabajo hablar con el criado de un secretario que antes con ella y su Consejo*, escribía Gonzalo Fernández de Oviedo, un escritor contemporáneo.¹¹

En conclusión las aspiraciones de los Reyes Católicos en las reformas eclesíásticas muchas veces no coinciden con los hechos históricos reales. La cristalización de sus logros fue a largo plazo y fueron sus sucesores los que obtuvieron el fruto de tan arduos esfuerzos consecuencia del tesón y la perseverancia que caracterizó todas sus obras de enorme beneficio para el país. La verdadera contribución de Fernando e Isabel a la reforma de la Iglesia española consistió no tanto en una intervención directa y personal, dice el Dr. Chanfón¹² *...sino más bien en haber creado las condiciones jurídicas y políticas en las cuales*

podiera desarrollarse y crecer por su fuerza interna la reforma que había comenzado antes de su reinado y debía perdurar después de él. Tales condiciones fueron, entre otras, la diligente selección practicada en las provisiones eclesíásticas, las numerosas bulas de reforma tanto de carácter general como particular y, sobre todo, el apoyo decidido y eficaz a los grupos reformados.

La trascendencia de la labor reformista de los Reyes Católicos es de tal alcance que reformando a sus súbditos se colocaban los fundamentos más sólidos para la renovación de la España de entonces. Sin olvidar que el trabajo ingente de los monarcas fue realizado con la ayuda de eclesiásticos insignes y con el apoyo ininterrumpido de la Santa Sede, hay que añadir que la reforma eclesíástica española se encontró con que tenía las condiciones más favorables para desarrollarse. En efecto, varios acontecimientos se conjuntaron en ese momento histórico. Uno fue la culminación de un largo proceso religioso creciente del que emergieron varias corrientes místicas, mismas que intervinieron en la reforma de la vida de los clérigos fomentando un fervor profundo. La Devoción Moderna fue una de ellas y también: las tendencias humanistas que insistían en apearse a los textos auténticos cristianos. Estos dos movimientos habían invadido el pensamiento religioso español, pero se añadió a ellos una conciencia de altos valores morales y heroicos, generada por la labor de la Reconquista que persistía en su empresa desde hacía muchos siglos. La reunión de tal serie de circunstancias concurrentes dieron como resultado el que la reforma eclesíástica española, representada por unos soberanos con aspiraciones morales y políticas superiores, alcanzara una altura a la que no llegó el resto de Europa.¹³ Este catolicismo peninsular de los Reyes Católicos, con miras universales, se abrió después al mundo que lo rodeaba y marcó la dirección que tomaría en Europa. Su gran realización fue el Concilio de Trento y la Contrarreforma.

¹⁰ *Ibidem*, p. 455.

¹¹ *Ibidem*, p. 457.

¹² Dr. Carlos Chanfón Olmos.

¹³ *Ibidem*.

La reforma cisneriana

Se ha denominado Reforma cisneriana a un periodo de la reforma eclesiástica española durante el cual el cardenal Jiménez de Cisneros adquirió una importancia capital en la obra de renovación del clero español, labor conjunta entre los Reyes Católicos y el famoso franciscano.¹⁴ Cisneros procedió directa y rápidamente aplicando el sistema seguido por los monarcas para acabar con la anarquía. Su acción reformadora se encaminó principalmente a la reforma de las órdenes monásticas y su enérgico despliegue de fuerza estaba respaldado por la autoridad real y por los poderes que le concedía la propia Roma.

La posición relevante de fray Francisco Jiménez de Cisneros en la Corte se puso de manifiesto desde 1492 cuando fue elegido confesor de la reina Isabel, con la que tuvo siempre estrecha unión. En 1494 fue nombrado Provincial de Castilla; después, en 1595, le fue conferida la dignidad de Arzobispo de Toledo; y en 1507 la de Inquisidor General. También Cisneros recibió el nombramiento de Regente del reino al morir Don Fernando el Católico. La Corona recaía en Doña Juana, pero su imposibilidad de gobernar condujo a que se considerase a sus dos hijos, Carlos y Fernando, como futuros ocupantes del trono. El primero fue educado en los Países Bajos, y se le nombró Carlos de Gante, por la ciudad en que había nacido; también se llamó Carlos de Luxemburgo, por ser éste uno de los estados que pertenecían a su padre, o bien Carlos de Austria, debido a que Don Felipe el Hermoso era Archiduque de Austria. El segundo hijo, Fernando, había sido educado en España. Salvo algunas suposiciones acerca de la repartición del reino, el testamento de Fernando el Católico respetó la progenitura y Carlos heredó los reinos de Aragón y Na-

varra, pero a la regencia de Castilla no podía aspirar hasta cumplir los veinte años de edad, cosa que la misma reina Isabel había exigido, por lo que dicha Regencia de Castilla fue confiada al cardenal Cisneros. Más tarde Don Carlos pidió ser proclamado rey de Castilla, situación irregular, puesto que todavía vivía su madre. No obstante, Cisneros tuvo que hacer la proclamación de Don Carlos, para evitar conflictos, dado el carácter enérgico del príncipe.

La importancia del cardenal rebasa la acción reformadora del clero español, más bien radica en que su pensamiento y postura forman parte del formidable empuje evangélico que ya aparece desde el siglo xv en Europa. Cisneros representa al humanista de primer orden, promotor en España de la *philosophia Christi*, que encerraba en su seno no solamente ideas platónicas, sino también el anhelo de apoyarse en los textos auténticos del Evangelio y de los Santos Padres, que era una aportación al ideal del retorno a la primitiva vida de la Iglesia. Afirmaba el humanismo la necesidad de purificar el cristianismo y extirpar la superstición y el fariseísmo. La verdadera *philosophia Christi* tenía que estar sustentada en las Sagradas Escrituras, especialmente en los Evangelios y en las Epístolas paulinas. Esta corriente representaba un peligro para la Iglesia de la época y, ciertamente, fue una de las causas de que la Reforma protestante arraigara en Europa, pero, a la vez, implicaba principios propicios para la renovación de la Iglesia.

La magnífica obra renovadora de Cisneros consistió en sanear las órdenes religiosas, cuyo vasto programa era: restaurar la disciplina y la honestidad; cumplir con los deberes pastorales; no violar el celibato; eliminar intereses personales; evitar privilegios y no perpetuarse en los cargos; buscar una preparación intelectual y moral elevadas; y otras reformas encaminadas a depurar la vida religiosa.

La obra reformista del clero tuvo todavía mayores alcances al proponerse Cisneros fundar el centro de renovación teológica y espiritual que fue la Universidad Complutense o Universidad de Alcalá, así como las importantes empresas en torno a ella. Esta obra denominada *corazón de la reforma cisneriana* nutrió la vida espiritual de las siguientes generaciones.

¹⁴ José M. Doussinague. *Fernando el Católico y el cisma de Pisa*. Espasa Calpe, Madrid, 1946. Carta de Fernando v al Cardenal Cisneros: *...Pospuestos los provechos privados, resolví volver todas mis fuerzas para defender la inmunidad de la sede apostólica, conservar el vicario de Cristo, defender la cabeza de nuestra religión y asegurarle en su prístina autoridad.*

Los verdaderos teólogos necesariamente tenían que apoyarse en los textos auténticos apegándose lo más posible a las lenguas originales y a la exactitud filológica e histórica para poder expresar el pensamiento cristiano sin argumentos escolásticos. Estas ideas formaban parte del pensamiento de Cisneros, de manera que todo ello cristalizó en otra de sus grandes empresas a la que dedicaría tanta paciencia y cuidado: la Biblia Políglota. En su creación Cisneros exterioriza el mismo propósito que surgió en su contemporáneo Erasmo de Rotterdam, la de buscar las fuentes legítimas de la Biblia. El cardenal invitó a Erasmo en dos ocasiones a España, mismas que éste rehusó, sin concebir nunca en su verdadera magnitud la trascendencia que su pensamiento tuvo en España, y aún más, en la Nueva España.

Los programas de reformas monásticas y del clero, elaboradas por los Reyes Católicos, que se discutieron en el Concilio de Sevilla en 1478 se transmitieron sucesivamente a los pontífices Sixto IV e Inocencio VIII, sin que hubiera una respuesta firme que concediera la aprobación para proceder con la reforma eclesiástica. Los Reyes Católicos *en el campo jurisdiccional y benefical no consiguieron avances considerables, ya que sus pretensiones de limitar las inmunidades y exenciones eclesiásticas se estrellaron en bloque contra la misma resistencia del clero español, manifiesta inequívocamente desde el Concilio de Sevilla en 1478.*¹⁵

La presencia de los observantes en la Corte y en la empresas de los Reyes Católicos explica el proceso que siguió la reforma de los franciscanos. La intervención de los monarcas en las reformas fue el seguido por los *observantes*, es decir, la dilatación y robustecimiento de la *regular observancia*, que traería como consecuencia la absorción progresiva y la superación final del *conventualismo*. Era voluntad de los Reyes reformar los *conventuales* convirtiéndolos en *observantes*, adoptaban el punto de vista de los *observantes* sobre la reforma de la orden, con todas sus consecuencias, por lo que el mejor procedimiento para alcanzar estos objetivos era encomen-



dar la reforma a los propios *observantes* y los monarcas respaldarían todas sus iniciativas.

La postura del Papa Alejandro VI (Rodrigo de Borja) fue de gran benevolencia hacia los monarcas por razones de carácter político y, a petición de ellos, a través de la embajada representada por el conde López de Haro, no sólo autorizó la reforma religiosa sino que la colocaba bajo la total dependencia de los soberanos. El documento Pontificio es la bula *Quanta in Dei Ecclesia* del 27 de julio de 1493, en el cual se asienta que la Santa Sede autoriza el castigo a los abusos y ordena a los religiosos que en todo se acate y obedezca cuanto los reformadores ordenen.

Así pues, comenzó Cisneros su obra de renovación franciscana con el fortalecimiento de la regular observancia que, como se ha dicho, acabaría por absorber el conventualismo. La reforma consistió esencialmente en quitar a los *conventuales* (que en España se llaman *claustrales*) sus monasterios e instalar en ellos a los *observantes*, les pareciera bien o no. El problema entre las dos familias ya se había presentado en el transcurso del siglo XV. La división de la orden franciscana consistía en que para los monasterios de los *conventuales* no era ilícito el derecho de propiedad y, por consiguiente, vivían con mayor o menor holgura de sus rentas; mientras que los franciscanos de la estricta observancia eran fieles a la regla de pobreza.

Entre una familia y otra habían surgido reacciones de extrema violencia y la Curia Romana había tenido que intervenir para restablecer la armonía por medio de las llamadas *bulas de concordia* y también imponiendo severas normas de convivencia. Pero dichas bulas no pudieron restablecer la paz ni evitar desórdenes, en realidad favorecían a los *conventuales*, razón por la cual éstos recurrían a ellas. Esta situación condujo a que los Reyes Católicos suplicaran a Alejandro VI la

¹⁵ Dr. Carlos Chanfón Olmos. *op. cit.*



suspensión de tales documentos. Pero los conventuales se apoyaban además en otros argumentos, como la solidaridad internacional, que todavía significaba una fuerza en el seno de la orden, que podía invocar los acuerdos entre las dos familias y que habían sido concedidos por los pontífices: Paulo II, Sixto IV e Inocencio VIII. Ante la petición de los monarcas Católicos, el Papa Alejandro VI accedió a la súplica concediendo el breve *Dudum certis iudicibus*, otorgado el 18 de junio de 1494, en donde el Pontífice deroga las precedentes *bulas de concordia*.

Las oposiciones y los adversarios de la reforma no cesaban. Los *conventuales* de Roma fueron los causantes de los disturbios más graves contra las medidas de Cisneros. La respuesta al breve antes mencionado fue que muchos religiosos no aceptaron convivir con los observantes, algunos desertaron, otros pasaron a las filas del clero secular, del agustino o de otras órdenes. Llegaron a emigrar 400 frailes a África y se convirtieron al Islám. En esta ocasión, los soberanos indignados procedieron a reintegrar a los frailes a sus conventos exhortándolos a que cumplieran con la disciplina religiosa. Por tal desacato numerosos religiosos fueron encarcelados.

Cisneros no cejó en su campaña, pero la resistencia seguía. El General Samson, claustral, logró que un grupo de conventuales se encargase de las reformas españolas e incluso se las arregló para conseguir una bula que ordenaba la suspensión de la reforma que llevaban a cabo los Reyes Católicos y Cisneros. Ante la situación el cardenal recurrió a la reina para que intercediera. Así lo hizo la soberana y el Pontífice delegó en el propio Cisneros la obra de reforma, pero no conforme con ello el cardenal solicitó se le concediesen plenos poderes para reducir al orden a quien pretendiera no obedecer la autoridad.

Posteriormente, el mismo Alejandro VI, despachó la bula *Ut ea quae a nobis* del 26 de diciembre de 1496, para dar cumplimiento a la bula *Quanta in Dei Ecclesia*. Esta nueva bula estaba referida a la reforma de los *conventuales* de San Francisco, y confiaba su ejecución a un triunvirato formado por: Cisneros, Fernando de Prats (obispo de Catania) y el obispo de Jaén, Diego de Deza (trasladado de Salamanca a Jaén).¹⁶ Les concedía las mismas facultades que la primera bula, pudiendo transferir, cuando lo juzgasen necesario, reformados a las diversas casas. Antes de 1496 no aparece documentada la intervención personal de Cisneros en la reforma de los *conventuales*. A petición de Cisneros y de Deza concedió además el Pontífice el breve *Alias ex certis*, de 1497, facultándolos para delegar en otras personas la reforma de las casas de sus propias órdenes.

Por último, con el breve *Alias ex vobis* del 14 de noviembre de 1499, que el Papa Alejandro VI concedía a Cisneros, éste se convirtió en Reformador General de los religiosos españoles.¹⁷ El propio Pontífice le llamaba de esta manera el 20 de agosto de 1501, y el 22 de mayo de 1502 fue titulado *Juez comisario apostólico dado e diputado por nuestro muy Santo Padre Alejandro VI para las personas, casas o negocios de los frailes menores de la observancia o de las otras órdenes mendicantes en todos los reinos e señoríos del Rey e Reina, nuestros Señores, según que en las bulas apostólicas a nos dirigidas más largamente se contiene*.¹⁸ Pero más que éstos títulos era su prestigio en la Corte y su poder. La reunión de tales circunstancias condujeron a Cisneros a llevar la investidura de Reformador General, no sólo de los mendicantes, sino también de todo el clero español.

¹⁶ J. Meseguer Fernández. *La bula Ite Vos y la reforma cisneriana*. Núm. 71-72 (Segunda época).

¹⁷ José García Oro. *Cisneros y la reforma del clero español en el tiempo de los Reyes Católicos*. p. 196.

¹⁸ *Ibidem*.

Problemas en la Reforma de la Orden Franciscana

El movimiento reformista de los franciscanos comenzó en el año 1500 y se dividió en tres fases, cada una con una característica peculiar. La primera abarca el sexenio del Padre Delfini, Ministro General de la orden franciscana desde el año 1500 al 1506. La segunda llega hasta el año 1511; y la tercera culmina con la promulgación de la bula *Ite Vos* de 1517.¹⁹

Podemos sintetizar el complejo problema de la reforma franciscana en los siguientes puntos:

1.- Cisneros fue llamado por los Reyes Católicos, particularmente por la reina Isabel, y se convirtió en el brazo derecho de la reforma. Ya señalábamos anteriormente la deliberada intención de los Reyes en sentido de poner al frente de la orden a un observante.

2.- Al pasar el padre Gil Delfini, por recomendación del Papa, al generalato de la orden franciscana (al morir su antecesor, el padre Samson en 1499) se propuso un plan de reforma, intentando con ello atajar la actividad reformadora de Cisneros. El Capítulo General se celebraría en Terni para éste efecto. Delfini propugnó la reforma disciplinar para toda la orden, incluidos los conventuales. No le dio importancia a la pobreza común y su programa se concretaba a lo mismo que perseguían las demás órdenes mendicantes: propiedad común para todos, conventuales y observantes, y disciplina severa. Pero ello constituyó una dificultad insuperable, porque los observantes siempre se mantuvieron firmes en rechazar la propiedad común. A esta inconformidad se sumó el procedimiento poco claro y confuso que usó Delfini para imponer su plan, resultando éste finalmente un fracaso. El mezclar inconsideradamente conventuales con observantes no tuvo éxito, por el contrario, esta fusión provocó daños en la provincia de Aragón para los observantes y sin provecho de la disciplina entre los conventuales.

3.- El padre Bonifacio de Ceva, continuador de Delfini fracasó también en su intento de reforma. Sus constituciones aceptaban la pobreza en común, no obstante, creció la oposición contra los observantes. Estos no llegaron a un acuerdo con Ceva y sus manejos poco limpios provocaron que el Papa Julio II le colocara en una posición desairada e incluso ridícula.

4.- La tercera etapa del movimiento consistió en que Ceva replanteó nuevamente los problemas entre las dos familias, ahora ante las autoridades civiles, y esta vez el Papa y los príncipes cristianos intervinieron a petición de ambas partes.

5.- Buscando la solución a la controversia, que ya se había prolongado 20 años, el Papa León X nombró una comisión de cardenales para preparar la minuta de una bula, que después se llamó *Ite Vos*. La comisión se inspiró en los planes que los observantes franceses presentaron en 1503-1505. La minuta imponía la *unión total entre todas las reformas de la orden* y sustentaba las bases para *acabar con el conventualismo*.

6.- No obstante, el plan fue modificado en el último momento. Los conventuales hábilmente lograron sobrevivir, favorecidos, entre otras razones, por la división de pareceres que se presentaron entre los observantes. Por una parte se negociaron con los observantes las reformas y por otra los conventuales consiguieron privilegios establemente legalizados respecto a la pobreza y una jerarquía propia, subordinada a las reformas unidas, correspondiéndoles en el futuro la dirección de la orden.

7.- El calificativo de *bula de unión* con que es conocida la bula *Ite Vos* en la historia franciscana responde plenamente a su primera redacción de la minuta, que era únicamente de *unión y supresión*. También se apega al segundo diseño, a pesar de que los conventuales intentaron dividir la orden proponiendo dos ministros generales independientes entre sí. En esta segunda redacción se sigue proponiendo la *unión*, aunque dejó de ser de *supresión* para transformarse en una bula de *subordinación*. No obstante, ésto no quiere decir que perdiera su carácter de *unión*, la bula no estableció la división de la orden, los observantes no fueron separados de los conventuales, la bula no tuvo tal intención, y los docu-

¹⁹ *Ibidem*.

mentos pontificios de la época así lo confirman, llamándola repetidamente *bula de unión*.

8.- Los documentos que precedieron a la bula *Ite Vos*, relacionados con ella, son los siguientes:

a) Proyectos de los observantes franceses durante los años 1503–1505.

b) Minuta presentada por la comisión cardenalicia en la segunda mitad del año 1516.

c) Se formuló la bula en los primeros meses de 1517, desconociéndose su contenido.

d) La bula aparece en su forma definitiva el 29 de mayo de 1517.

9.- *La reforma total* de la orden fue apoyada por los reyes de España y Portugal. Pero la bula no dejó satisfechos a los monarcas. No renunciaron a implantar en sus respectivos reinos *la reforma total* y persistieron en la supresión de los conventuales, esforzándose tenazmente en conseguirlo. En España llevaron a cabo la obra de extinción del conventualismo: los Reyes Católicos, Carlos V y Felipe II. En Portugal: Manuel el Afortunado, Juan III y Don Sebastián. Posteriormente (1566) el Papa San Pío V sancionó la bula.²⁰

El grupo de los guadalupenses

A finales del siglo XV brotó un nuevo grupo franciscano conducido por fray Juan de Puebla y fray Juan de Guadalupe, cuyos ideales tuvieron gran trascendencia para México. El primero de ellos, fue un noble español que a su regreso a España, proveniente de un cenobio de Asís, fundó la *Custodia de los Angeles* en Andalucía, previa aprobación del Pontífice y de los Reyes Católicos.

Juan de Puebla tuvo muchos discípulos conventuales y observantes, destacando entre ellos Juan de Guadalupe, austero y eremítico como su maestro, pero además con vocación apostólica. A la muerte de Juan de Puebla fundó una custodia apoyado por el Papa y sus superiores generales en el reino de Granada, en

donde se dedicó, con Pedro Melgar, a la conversión de los musulmanes. En dicha custodia se practicó la *observantia strictissima*.²¹

La custodia se sujetó a la jurisdicción de los conventuales, por lo que se encontró con la oposición de fray Hernando de Talavera, arzobispo de Granada, quien exigió el sometimiento a la jurisdicción de los observantes. Guadalupe no aceptó las condiciones que le imponían y emigró a Extremadura en donde surgieron así los primeros conventos eremíticos, y después dos nuevas custodias, la del *Santo Evangelio*, de la que se hizo cargo Guadalupe, y *Nuestra Señora de la Luz*, dirigida por Melgar. Las custodias carecían de bases jurídicas, pero obtuvieron autorización de los superiores conventuales, e incluso concesiones de la Curia Romana para los frailes del capucho o *capuchos*, como se les llamaba a causa de su hábito.

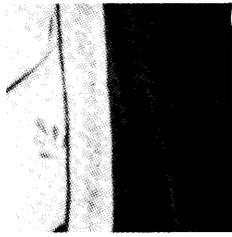
Este grupo resultó ser un competidor peligroso para los observantes españoles, porque muchos de ellos se inclinaban a éste género de vida austero, activo y apostólico. La campaña contra los *capuchos* surgió con gran violencia. Se recurrió a obispos y seglares para combatirlos y se obtuvo de Alejandro VI la bula *Pro parte carissimorum*, dirigida a Cisneros, para revocar cualquier concesión a favor del nuevo grupo. Con ésta y otras medidas se llegó casi a la extinción de los *capuchos*; los conventos pasaron a ser de los observantes de la Provincia de Santiago y los religiosos se trasladaron a sus conventos de origen.

Sin embargo, pronto los *capuchos* encontraron una nueva protección en el Curia Romana, a través de un hábil intermediario amparado por el General Delfini y el cardenal Costa. Varias bulas y decretos de Julio II les concedieron privilegios y prohibían que fuesen molestados. Delfini en 1494 reforzó la defensa de los guadalupenses al obtener una bula contra los observantes.

La Provincia de Santiago recurrió a Cisneros y a la reina Isabel. Pero al fallecimiento de la soberana, los guadalupenses volvieron a tomar fuerza y con ayuda

²⁰ *Ibidem*.

²¹ José Gracia Oro. *Op. Cit.* P. 231 y ss.



de Delfini y Cotignola constituyeron una nueva custodia que después convirtieron en Provincia, con aprobación pontificia. No obstante, el regreso de Fernando el Católico a Castilla puso coto a la situación, pues el rey expidió un decreto extremadamente severo respecto a los guadalupenses. Al mismo tiempo intervino Julio II, quien revocó todas las facultades y exenciones de los *capuchos*. La disyuntiva para éstos era someterse o desaparecer. Hubo algunos disidentes efímeros, pero finalmente el Capítulo Generalísimo de 1517 les obligó, igual que a todos los demás grupos reformados existentes, a unirse a los observantes, quienes desde ese momento formarían el núcleo de la orden, en virtud de la bula *Ite Vos*. La contienda entre los guadalupenses y los observantes es un ejemplo más de la lucha entre *dos tendencias de renovación*: una a favor de la *prioridad de la reforma* y otra que defendía ante todo *la unión de la orden*.

Los primeros planes de Juan de Guadalupe, y principalmente su orientación posterior, mostró que dentro de su movimiento reformista franciscano había una nueva concepción: la apostólica, sencilla, dinámica y evangélica, que no había sido contemplada antes en ninguno de los demás grupos, ni siquiera en el de los observantes. Este apostolado lo llevaron a la práctica tanto en España como en América. Una vez que los guadalupenses pasaron a formar parte de los observantes, conservaron los mismos ideales y de sus filas salieron los más célebres evangelizadores de Nueva España.

La evangelización formal de los mendicantes en México empezó con la llegada de los *Doce* en 1524, todos ellos franciscanos. Los dominicos les siguieron en 1526 y los agustinos en 1533. Los *Doce* apostólicos y varios frailes de otras misiones guardan una íntima relación con la *observantia strictissima*. Es significativo

que su territorio en México lleve el nombre de *Santo Evangelio*.²² Su plan de trabajo probablemente se debe al superior de la orden, Francisco Quiñones, posteriormente cardenal de Santa Cruz, a quien el Papa León X le concedió, en 1521, su petición de embarcarse con destino a las Indias Occidentales. Al expresar, en 1526, su deseo de hacerse cargo de la empresa misionera en América, anhelo de toda su vida, y apoyado en el espíritu de la primitiva Iglesia apostólica, eligió para tal fin a fray Martín de Valencia, mismo que había sido discípulo de fray Juan de Guadalupe. De esta manera Valencia formó un grupo apostólico cuya orientación sería apearse a la observancia de la disciplina.

Si bien los *Doce* apostólicos representan la España de Cisneros, un grupo de misioneros, encabezados por fray Juan de Zumárraga, nombrado obispo de México en 1527 por Carlos V, representó el pensamiento de Erasmo. El grupo selecto de franciscanos de los *Doce*, entregados a la vida monástica, reflejó el pensamiento evangélico, el cual fue la principal riqueza espiritual de la reforma franciscana y de la dominica. Los religiosos manifestaron influencias erasmistas y fueron después sospechosos de ideas luteranas. Efectivamente, el grupo de religiosos reformados que formaron parte de la gran empresa de evangelización del Nuevo Mundo, fueron la vanguardia del catolicismo, y aunque representan la Contrarreforma de los tiempos de Carlos V y de Felipe II no pasan desapercibidos muchos de los puntos afines que guardan con la Reforma Protestante.²³ Los frailes realizaron el gran programa del cardenal Cisneros rebasando sus metas originales.

Reformas de otras órdenes

Por otra parte, los dominicos fueron también reformados de manera similar a los franciscanos y su crecimiento provino de la fundación de nuevos conventos.

²² George Kubler. *Arquitectura mexicana del siglo XVII*. p. 15 y ss.

²³ Marcel Bataillon. *op. cit.* p. 15.



Torquemada abre las casas de Granada y de Ávila para la observancia de la orden dominica, y en 1496 se inaugura el Colegio de San Gregorio de Valladolid que rivaliza con el de San Esteban de Salamanca, acontecimiento de gran importancia para la renovación de la espiritualidad, pues se convierte en una verdadera facultad de teología. La enseñanza de los conventos dominicos de Ávila, Toledo y Sevilla está totalmente organizada en 1504.

Otras órdenes, como la de los benedictinos, fueron igualmente reformadas, pasando por bastantes vicisitudes. En el caso de la orden española más joven de todas, la de los jerónimos, ésta no pasó por escisiones, la riqueza y la perfecta organización de sus granjas satisfizo a los Reyes Católicos, los cuales les invitaron a ser ellos mismos sus propios reformadores.

Recapitulando acerca de la reforma cisneriana, resumamos diciendo que todos los testimonios históricos conocidos coinciden en que Cisneros fue el cerebro de la obra reformadora del clero en España. No obstante, insistimos en que tal empresa no hubiera sido posible sin el apoyo de los Reyes Católicos, en especial de la reina Isabel. Para alcanzar sus objetivos recurrieron los Reyes a la Curia Romana constantemente, y por medio de la concesión de las bulas y breves se reafirmó el poder jurídico de cada avance en la obra reformadora. En efecto, durante el pontificado de Alejandro VI se reformaron la mayor parte de las casas de la orden franciscana.

Desde 1500 existía la necesidad urgentísima de una reforma definitiva en la orden franciscana. Los conventuales y los observantes eran conscientes de la situación, únicamente disputaban el método más conveniente para lograrlo. El proceder de Delfini y Cotignola, partidarios de la unificación como acción prioritaria y no de la reforma, extremaron la tensión

existente entre ambos bandos, extinguiéndose las últimas esperanzas sobre un acuerdo.

Finalmente, el Capítulo Generalísimo de 1517 canonizó solemnemente el método de reforma de los observantes, aceptando e imponiendo sus ideales para la reunificación de la orden. Cisneros, que había sido partidario en un principio de buscar una solución media entre los conventuales y los observantes, promovió la de estos últimos, hasta que recibió la sanción definitiva explicitada en la bula *Ite Vos* de 1517, concedida por el Pontífice León X a favor de su causa.

Reforma de los monasterios femeninos

Uno de los monasterios más importantes de España fue el de la orden de Santa Clara, debido a su enorme difusión por todo el territorio. Necesitado de una reforma inaplazable motivó en los Reyes Católicos el propósito de darle gran atención. La regular observancia influyó profundamente en la renovación de las clarisas, ejerciendo su jurisdicción sobre ellas.

El Pontífice Eugenio IV se ocupó de las clarisas y estableció ciertas normas encaminadas a uniformar la vida de las reformadas. Entre otros problemas que debían superarse uno era la perpetuidad en los cargos, grave obstáculo para la pronta renovación y para la corrección de abusos. Se redujo el plazo de la abadesa a diez años en su cargo, y después se redujo a tres, porque en pleno siglo XV aún se contaban muchas abadesas perpetuas.

Desde 1494 intervino Cisneros directamente en la reforma de las religiosas, en el mismo año fue nombrado visitador y reformador de las clarisas de Castilla, pocos meses después recibiría la concesión de reformar las religiosas benedictinas de la Provincia de Castilla. Al año siguiente se constituyó visitador y reformador *de cualquiera monasterios de religiosas y casas femeninas de todas las órdenes sitas en la dicha Provincia.*

La reforma de las clarisas se llevó a cabo entre los años de 1493 y 1495, se corrigieron y castigaron abusos, se dieron preceptos que afectaban los puntos fundamentales de la vida regular, como eran: la clausura (salidas del convento, conversaciones con seglares,

ventanas de las habitaciones al exterior); disciplina regular (vestidos, alimentación, dormitorio, enfermería); y vida espiritual (oficio divino, etc.). Los ideales de la reforma cisneriana consistían en que las religiosas de la Segunda y Tercera orden, una vez reformadas, abrazasen la regla de Santa Clara, y así se realizó en diversas casas de Aragón y Castilla. De tales reformas surgieron nuevos conventos clarisanos y también nuevas órdenes.

En Castilla fue de extraordinaria importancia el monasterio de Tordesillas, en torno al cual surgieron numerosos conventos. Todos ellos se habían desligado totalmente de la sujeción a los superiores franciscanos mediante una bula concedida por Benedicto XIII. A partir de entonces, Tordesillas y los conventos satélite, que adoptaban su régimen, dependerían sólo del visitador que en adelante se denominaría *Visitador de Tordesillas*. En efecto, el visitador perpetuo de dichos conventos era fray Fernando de Illescas, el cual antes de su muerte designaría a su sucesor, siguiendo el mismo sistema los demás visitadores que le sucedieran. El radio de acción de los sucesores llegó a extenderse a tal grado que dejaron de ser dependientes tanto de los superiores franciscanos como de los obispos.

Este sistema de organización podía acarrear consecuencias negativas a los conventos, motivo por el cual fue necesario normar la designación del visitador, y tanto Tordesillas como los conventos que giraban a su alrededor debían sujetarse a una reforma; la autonomía total a la que habían llegado se convirtió en otro obstáculo para su renovación. La posición del visitador y de la abadesa de Tordesillas se prestaba a privilegios y a irregularidades, por consiguiente tal régimen establecido no era el más conveniente para poder reformar los conventos, porque todo dependería de la persona del visitador y de su celo por la observancia de la vida regular.

Las dificultades que se presentaron entre el régimen autónomo de Tordesillas y los religiosos que fueron encomendados para reformar a las clarisas, los observantes, fueron inevitables a partir de que Cisneros había obtenido un breve pontificio que le facultaba para ejercer su actividad reformadora entre las clarisas que habían adoptado el régimen de Torde-

sillas y que afectaba a las religiosas españolas de la Segunda y Tercera orden.

Tordesillas y los conventos satélite empezaron entonces a ofrecer resistencia ante las reformas de Cisneros. En efecto, estando encargado de la reforma de tal grupo de conventos fray Bernardino de Guaza, éste se solidarizó con las religiosas en contra de las renovaciones pretendiendo continuar con el antiguo régimen de Tordesillas. El cardenal determinó primero enviar a sus emisarios a visitar Tordesillas y sus aliados, pero al no conseguir el sometimiento a la reforma tomó la decisión de encarcelar a Guaza. A partir de entonces Tordesillas pasó a la observancia.

Un poderoso movimiento renovador se desarrollaba en la Corona de Aragón, era el de las *coletanas*, nombre con el se designaron estas religiosas en Francia. Se difundieron rápidamente en España con el ideal de *forma vitae* adoptado por las clarisas. Las coletanas llamadas en España *descalzas* obtuvieron un prestigio extraordinario durante los siglos XVI y XVII. Ejemplo de este grupo fueron las *Descalzas Reales de Madrid*, destacándose por ser las mejores colaboradoras femeninas emprendidas por los Reyes Católicos.

Las directrices de la reforma cisneriana y de los Reyes Católicos, tanto en el caso de las clarisas como en general, fueron: *que los conventos femeninos se sometieran a la jurisdicción de los observantes*. Una solución frecuentemente adoptada que auxiliaba a la depuración de las órdenes fue la de trasladar religiosas reformadas a los monasterios que se pretendían reformar.²⁴

La universidad de Alcalá de Henares

La preocupación constante de Cisneros por elevar la calidad en la formación de eclesiásticos le condujo a la creación de colegios universitarios en donde los candidatos al sacerdocio encontrarían un clima espi-

²⁴ José García Oro. *Cisneros y la reforma del clero español...* pp. 239 a 269.

ritual apropiado y una preparación de alto nivel. De ahí que el cardenal renovara la colegiata de San Justo y Pastor de Alcalá y que creara un colegio para sus hermanos los observantes franciscanos, el de San Pedro y San Pablo, con el objeto de incorporarlos al movimiento teológico del renacimiento español.

En esta materia también Cisneros intervino en la corrección de abusos y en la reforma de los estatutos universitarios, ambas iniciativas ya contempladas con anterioridad por los Reyes Católicos, como parte de su programa de orden y de sus tendencias centralistas. A partir de 1497 los monarcas obtuvieron un breve de Alejandro VI que encomendaba a Cisneros y a Deza la visita y reforma de las universidades de Salamanca, de Valladolid y de todas las existentes entonces en sus reinos. Así fue como el cardenal creó nuevos centros de formación teológica-humanista, y estructuró nuevos programas para una restauración de la teología y de la formación sacerdotal. Con estas elevadas miras intentó Cisneros fundar dos universidades, una la de Sevilla, que no pudo llevarse a cabo, y otra, que sí logró realizarse: la de Alcalá de Henares o Universidad Complutense.

La Universidad de Alcalá fue creada con el fin de cubrir completamente la formación de los eclesiásticos, dividiendo sus estudios en tres niveles: elemental, medio y superior. A diferencia de la Universidad de París, la Sorbona, su contemporánea, la de Alcalá no debe considerarse como una obra de carácter humanista, sino que fundamentalmente su objetivo estaba centrado en la restauración eclesial, no obstante, también sus estudios estaban relacionados con el renacimiento de la antigüedad cristiana.

El centro original de la fundación de la Universidad fue el Colegio de San Ildefonso, construido a fines del siglo XIII, en donde se instalaron los primeros ocupantes en 1508, promulgándose las constituciones iniciales en 1510. Tuvieron que superarse muchas dificultades, una fue la insalubridad del lugar, que era pantanoso. Complementariamente se percibió la necesidad de crear industrias para los habitantes, así como de poblar las casas recientemente construidas. Por otra parte, se instaló una imprenta que auxiliaba a los estudiantes, en donde se imprimían los libros

necesarios, la cual funcionaba a expensas de la misma Universidad.

En un principio el organismo era autónomo y lo gobernaba el rector electivo del Colegio de San Ildefonso; a su lado, la única autoridad superior era el cancelario, que otorgaba los grados. Éste fue durante 25 años Pedro de Lerma, doctor por París, abad de Alcalá y de la Iglesia de los Santos Justo y Pastor, muy ligada a la Universidad de Alcalá, después llamada Iglesia Magistral, en donde se dispuso el sepulcro de Cisneros.

Tanto en la Universidad de Salamanca como en la de Valladolid había facultad de derecho, pero Cisneros no abrió dicha disciplina en Alcalá porque ya había otras universidades de donde salían juristas y compartía con los humanistas profanos y los restauradores de la antigüedad sagrada el mismo prejuicio contra los pleitos.

Cisneros trasplantó, en parte, lo que estaba en uso en la Universidad de París. Los que aspiraban a grados en Alcalá, lo mismo que en París, debían emprender una serie de ejercicios que duraban diez años, para obtener la borla de Doctor. La Universidad de Alcalá estaba fundada especialmente para el fomento de los estudios teológicos, *con todos los caracteres de modernidad en métodos y espíritu*.²⁵ El programa a seguir era: pasar de la gramática a las artes liberales, y de las artes a la teología, vigorizada con el estudio directo de la Biblia. En ésta forma, una vez que los jóvenes de todas las diócesis recibieran las enseñanzas de la Universidad Complutense, volverían a su lugar de origen para *constituir una Iglesia más digna de Cristo*.

En la enseñanza de la Universidad el cristianismo siempre se mantuvo por encima de la tendencia humanista, así que en el nivel elemental se daba prioridad a los himnos y oraciones, para después estudiar a Terencio. En el nivel medio la primera mitad se dedicaba a los poetas cristianos y la segunda a Virgilio.²⁶ Siendo la orientación principal y la razón de ser de la

²⁵ Vicente Beltrán de Heredia. *Francisco de Vitoria*. p. 22 y ss.

²⁶ Marcel Bataillon. *Op. cit.* p. 15.

Universidad de Alcalá la teología, fue una innovadora de estos estudios; en cambio, la Universidad de Salamanca permaneció apegada a la escolástica medieval, a Santo Tomás, encontrándose afectada frente a la poderosísima rivalidad de la de Alcalá, razón por la cual experimentó la necesidad de robustecer su cuadro de profesores y de renovar el ambiente para atraer a la juventud. Con este fin había creado, para no ser menos que la de Alcalá, cátedras de nominales en artes y después en teología. Cisneros, que tenía el anhelo de alcanzar a través de su Universidad la primacía teológica, a su muerte aquélla perdió tal jerarquía quedando la institución enfocada a un mayor fervor humanístico.

La novedad de Cisneros consistió en introducir la filosofía de Escoto, equilibrándola con la cátedra de *tomismo* y agregando una tercera, que había sido ignorada en España hasta entonces: la *doctrina nominalista*. Se presentaron controversias acerca de la doctrina de Guillermo de Occam, su principal representante, y también sobre los dos movimientos de ella derivados: la *tendencia mística* que conducía a la *fé pura*; y el *terminista*, basado en la *lógica racionalista*. Los españoles de la Sorbona de París habían contribuido en gran medida al movimiento *terminista*. La posición de la Universidad de Alcalá fue inclinarse en su enseñanza teológica y en su sentimiento religioso al *nominalismo fideísta*. Sin embargo, tales planteamientos llevan a pensar que si Lutero se vio influido por el *occamismo*, es muy probable que la misma tendencia se haya manifestado en muchos teólogos españoles, y de aquí que más tarde éstos se hicieran sospechosos de luteranismo. Es muy significativo que el primer titular de la clase de *nominalismo*, Juan de Oria, fuese condenado entre 1520 y 1530 por expresar ideas luteranas. Efectivamente, las dos novedades que presenta la Universidad de Alcalá: la acogida del *nominalismo* y el *estudio directo de la Biblia*, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, son puntos coincidentes con el movimiento luterano.

Hernando Alonso Herrea fue el primer *erasmista* de la Universidad Complutense, impartía la cátedra de retórica, culminación de los estudios latinos, y a ella solamente asistían los docentes y los estudiantes ya graduados. Entendiéndose por *erasmista* aquél que tenía un espíritu de reforma de las instituciones y de

la cultura. Dicha cátedra sería después ocupada por uno de los más grandes humanistas españoles de la época: Antonio de Nebrija.

Por otra parte, el cardenal había previsto el futuro de los estudiantes de su Universidad creando mayor número de prebendas (diecisiete canonjías y doce raciones) en la Iglesia Magistral, mismas que estaban destinadas a los seleccionados, los cuales tenían que ser maestros en teología y en artes. A ello se sumaba el apoyo que daba San Ildefonso, el Colegio Mayor de Alcalá, asistido por lo más selecto de la población universitaria, en su mayoría profesores y graduados, institución que otorgaba becas de colegial. De esta manera los alumnos tenían cubierto: tanto sus estudios, como su desarrollo eclesiástico a largo plazo.

Las constituciones de la Universidad Complutense establecían la necesidad de que se enseñaran las lenguas orientales, así que Cisneros abrió la cátedra de griego, a la que siempre le dio un trato preferente debido a varias razones: por tratarse de la lengua con que fue escrito el Nuevo Testamento; por ser la que emplearon los Padres de la Iglesia; por ser la lengua de Aristóteles y porque era el griego al que había que acudir para comprender las fuentes metafísicas del cristianismo. Pero también preparó las cátedras de hebreo, árabe y siríaco. Toda esta enseñanza estaba íntimamente relacionada con la realización de la *Biblia Políglota*, otra de las grandes obras de Cisneros. Algunos de los titulares de las cátedras de lenguas antiguas colaboraron en la creación de la Biblia, como fue el caso de Demetrio Lucas y del Comendador Hernán Núñez, ambos consecutivamente dedicados a la enseñanza del griego en la Universidad de Alcalá.

La Biblia políglota

El cardenal Cisneros concibió y dirigió desde sus inicios la ingente empresa de crear la Biblia Políglota, trabajo que se desarrolló colectivamente. Se trata de una obra maestra de filología y su magnífica impresión se debe al impresor Arnao Guillén de Brocar.

Ya desde 1502 el palacio de Cisneros era un centro de estudios bíblicos al que acudían no solamente los

sabios que aparecieron en la edición de la Biblia de Alcalá, sino muchos otros eruditos. El cardenal tenía una rica biblioteca de manuscritos, algunos de los cuales habían sido puestos a su disposición por la Biblioteca Vaticana.

El criterio que empleó Cisneros para desarrollar el trabajo que se había propuesto fue partir de la restitución en su estado primitivo de una versión única de la Biblia: *la Vulgata* de San Jerónimo. Y respecto al método para resolver las divergencias originales que surgieran de los manuscritos de *la Vulgata*, no recurrió a un sistema nuevo, sino al mismo que habían recomendado los doctores antiguos de la Iglesia, tales como San Jerónimo o San Agustín.

Entre los colaboradores tardíos en la realización de la Biblia Complutense estaba Antonio de Nebrija, el gran humanista cristiano, el cual familiarizado con las investigaciones y la filología bíblicas planteaba un procedimiento a seguir con objeto de corregir *la Vulgata*, mismo que describía en los siguientes términos: *cada vez que se presenten variantes entre los manuscritos latinos del Nuevo Testamento, debemos remontarnos a los manuscritos griegos; cada vez que haya desacuerdo entre los diversos manuscritos latinos o entre los manuscritos latinos y los manuscritos griegos del Antiguo Testamento, debemos pedir la verdad a la auténtica fuente hebreaica.*²⁷ Nebrija afirmaba que para fundamentar el texto era necesario remontarse a las lenguas originales. Abogaba por la necesidad de confrontar *la Vulgata* con los textos hebreos, caldeos y griegos, afirmando que era indispensable recurrir a éstas fuentes para corregir sus errores. Sin embargo, Cisneros que hasta entonces había alentado las investigaciones de Nebrija, cuando se trató de la Biblia Políglota se mantuvo fiel a sus propias determinaciones y no cedió ante las del humanista.

La regla estricta que Cisneros había impuesto a sus colaboradores era la siguiente: *No cambiar nada en las lecciones comúnmente respaldadas por los manuscritos antiguos.* De la misma manera que el helenista encargado de la revisión del texto griego del Nuevo Testa-



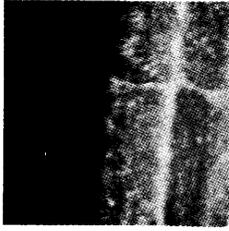
mento tiene que fiarse de los mejores manuscritos griegos, así también el latinista debe establecer el texto de *la Vulgata* basándose en los mejores manuscritos latinos, sin pretender corregir el texto latino según el texto griego.²⁸ Cisneros estaba bien fundamentado, su método era el más seguro, coincide con los criterios más modernos. Efectivamente, los exégetas de la actualidad han considerado *la Vulgata* como un testigo de la Biblia y los manuscritos hebraicos y griegos no tienen otro propósito que explicar las lecciones de los manuscritos latinos. Esto es muy diferente que pretender dar un texto latino de la Biblia apegándose con la mayor fidelidad posible a los originales hebreos y griegos, en cuyo caso no hay ninguna necesidad de tomar en cuenta el texto de *la Vulgata*, sino partir de una traducción nueva, que es exactamente el trabajo que lleva a cabo Erasmo en 1514 en su edición grecolatina del Nuevo Testamento.

Erasmo en el *Novum Instrumentum* prescinde totalmente de *la Vulgata*, otorgándole todo el crédito al texto griego. No obstante, el famoso humanista holandés no tuvo acceso más que a un manuscrito mutilado del Apocalipsis, recurriendo a *la Vulgata* para añadir aquéllos versículos faltantes, los cuales traduce al griego. Presenta entonces Erasmo junto al texto griego una traducción latina que es una interpretación libre de atrevido evangelismo, que no intenta substituir a *la Vulgata*.

La Biblia de Cisneros es de primera calidad. El Nuevo Testamento está formado por los textos distribuidos en dos columnas paralelas y tratados con igual ma-

²⁷ *Ibidem*, p. 30.

²⁸ *Ibidem*, p. 37.



jestad. Uno es el texto griego y el otro es *la Vulgata*. Solamente tiene algunas referencias a pasajes y escasas notas críticas. La correspondencia entre un texto y otro se establece palabra por palabra por medio de unas letras pequeñas que remiten de una columna a la otra. No pretende ofrecer una traducción nueva sino que muestra *un religioso respeto por la versión consagrada y por el texto, más venerable aún, que permite captar el pensamiento divino en su riqueza original.*²⁹

Cisneros dedica la Biblia complutense al Pontífice León X. Destaca el esmero con que se hicieron las correcciones y su impresión es de una elegancia y belleza extraordinarias. Es notable también que el texto griego presente caracteres con ligaduras, ya que se trata del tipo de *escritura uncial*, descrita por los especialistas en la materia como un caso de excepcional refinamiento e histórica exclusividad. *Cualesquiera que sean las fallas del texto de Alcalá, con respecto a la crítica moderna, ésta lo juzga muy superior al texto erasmiano por el cuidado y escrúpulo que demuestra.*³⁰

Colaboran en la Biblia cisneriana: Demetrio Ducas, que desarrolló una labor importante en el texto griego; Hernán Núñez, Juan de Vergara y Bartolomé Castro, latinistas y helenistas que intervinieron en la corrección de *la Vulgata*. El encargado de la fijación de los textos hebreos y siríacos fue Pablo Coronel. La traducción del texto griego de los Proverbios en el Antiguo Testamento estuvo a cargo de Vergara, así como la traducción de la Sabiduría del Eclesiástico, del Eclesiastés, de Job y de otros libros. No se ha podido determinar la participación de Diego López de Zúñiga, el tenaz enemigo de Erasmo.

²⁹ *Ibidem*, p. 40.

³⁰ *Ibidem*.

En 1514 se terminó de imprimir el Nuevo Testamento de la Biblia Políglota, al año siguiente se elaboraron los vocabularios y la Epístola escrita por Nebrija. Más tarde continuó la corrección e impresión del Antiguo Testamento, hasta que la obra completa llegó a su fin en 1517. Cisneros murió antes de pedir la autorización pontificia con la que pretendía protegerla. Por diversas circunstancias la Biblia no se pudo poner a la venta hasta 1522 y para entonces la de Erasmo ya tenía tres tirajes y, por consiguiente, su lectura se había extendido ya por muchos países. Otro inconveniente de la Biblia complutense consistió en que estaba formada por seis volúmenes, resultado de tan larga y costosa preparación, por lo que su precio era más alto que la de Erasmo. Por otra parte, se editaron seiscientos ejemplares, gran cantidad de los cuales se perdieron en Italia. Pronto fue difícil encontrar la obra. Al pasar por todas estas adversidades la Biblia Políglota influyó poco y tardíamente en el movimiento bíblico. ■

Bibliografía

- Altamira y Crevea, Rafael. *Historia de España y de la civilización española*. Librería de Juan Gili, Barcelona, 1902. 4 tomos.
- Bataillon, Marcel. *Erasmo y España*. FCE. México, 1950.
- Beltrán Heredia, Vicente. *Francisco de Vitoria*. Espasa Calpe, Barcelona, 1939.
- Chanfón Olmos, Carlos. *Historia de la Arquitectura en México. Siglo XVII*. UNAM. México, 1978.
- Del Pulgar, Fernando. *Crónica de los Reyes Católicos*. Espasa-Calpe. Madrid. 1943. Dos tomos.
- Doussinague, José M. *Fernando el Católico y el cisma de Pisa*. Espasa Calpe, Madrid, 1946.
- , *Fernando el Católico y Germana de Foix*. Espasa Calpe, Madrid, 1944.
- García Oro, José. *Cisneros y la reforma del clero español en el tiempo de los Reyes Católicos*. Consejo Superior de Investigaciones científicas. Madrid. 1971. Estudios XIII.
- Kubler, George. *Arquitectura mexicana del siglo XVII*. FCE. México. 1984.
- López de Toro, José. *Perfiles humanos de Cisneros*. Real Academia de Historia, Madrid, 1958.
- Meseguer Fernández, J. La bula *Ite Vos* y la reforma cisneriana. *Archivo Ibero-Americano*. Año XVIII. Julio-Diciembre 1958. Núm. 71-72 (segunda época).



LLEVANDO LAS CUENTAS DE LOS CUENTOS DE MAX AUB

Joaquina Rodríguez Plaza*

Uo no conocí la obra de Max Aub sino después de su muerte el 22 de julio de 1972. Sí conocí, en cambio, a un hombre muy trabajador que se levantaba de la mesa inmediatamente después de comer para seguir dictando a su secretaria de la tarde. (Espero que esa fuese la razón verdadera y no la de ahorrarse las conversaciones domésticas que su hija Elena y yo manteníamos durante la comida.) También supe del revuelo que se había armado como consecuencia de la exposición de los cuadros de Josep Torres Campalans, personaje apócrifo de una de sus mejores novelas, y que a Elena y a mí nos causó en aquel momento un poco de susto por el atrevimiento, y a la vez un enorme regocijo. El padre de mi amiga era para mí admirable por su capacidad de trabajo, por su audacia y su divertida vitalidad.

De su capacidad de trabajo tenemos pruebas por lo escrito antes de salir de España. Dejando aparte varias piezas cortas de teatro y esbozos de relatos, escribe *Geografía* cuando apenas tenía 22 años, un par más cuando compone *Fábula verde*, poco después redacta la primera parte de *Luis Álvarez Petreña*.

Estos mismos textos pueden ser prueba de una audacia muy anterior a la de mi referencia a *Jusep Torres Campalans*. Y no sólo por los temas, sino además por el lenguaje, de cuya maleabilidad, exotismo léxico y sonoridad goza enormemente el autor.

De su vitalidad innata tenemos constatación en sus primeras narraciones breves, porque las circunstancias invitaban al goce de la vida perfecta, sin muerte. Aub empezó a escribir *Yo vivo* antes de la guerra del

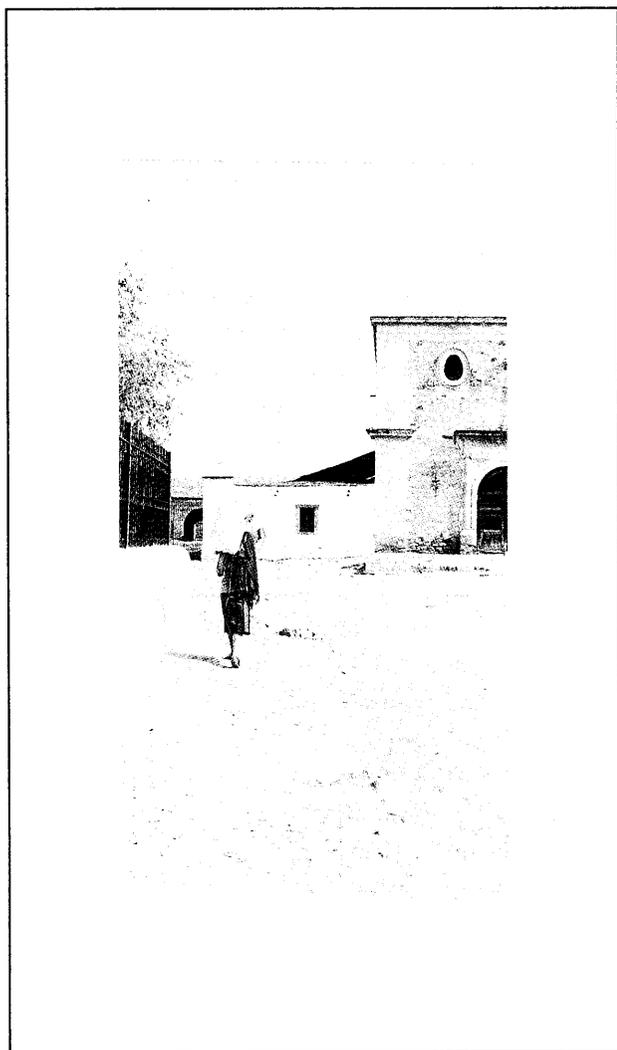
36; interrumpido por ésta, lo corrigió después, hizo supresiones y añadidos para darle al texto la indispensable unidad y dedicárselo a sí mismo, "in memoriam". Tenía Max Aub ya cincuenta años cuando solicitó a sus hijas que ayudaran a colorear la florida y desarraigada planta que ilustra la cubierta de la colección Tezontle.

Si las circunstancias posteriores a estos "ejercicios retóricos", como él los califica, le pusieron en el camino de escribir cosas mucho menos gozosas, nunca se colocó en la vida ni como víctima ni como mártir; a pesar de todos los pesares, asume sin amargura lo que le toca vivir —es decir, escribir— y no se instala en el desencanto ni mucho menos en la abulia que paralizó a muchos exiliados españoles.

Me referí también al temperamento divertido de Max Aub. Con ello quiero decir que hay una especie de compulsión para verterse, estar vertido en otros, acaso por la necesidad de descargarse de su propia historia llena de complicaciones existenciales: exilios, prisión, campos de concentración, fugas. Le era indispensable fugarse, huir de todo esto para poder ser otro desde otros lugares; pero no es tarea fácil si antes no se examinan, se entiende y se asimilan aquellas vicisitudes. Explicar para explicarse ocupa cientos de páginas recogidas en sus *Campos* y en otros textos narrativos y dramáticos. Un *Labyrintho español* del que forma parte el autor que en él se extravía en los otros. La necesidad de salir de sí mismo le conduce por múltiples desviaciones hacia multitud de protagonistas.

*Departamento de Humanidades, UAM-Azcapotzalco.

Pero a este exiliado le costó muchos años exiliarse de sí. Cuando escribe el cuento titulado “La lancha”, en 1944, está en la voz de un narrador que todo lo sabe y todo lo aclara. ¿Por qué no dejar que sea el propio náufrago vasco –de vocación marinera pero con irremediable tendencia al mareo– quien se describa con su propia perspectiva? Quizá le hacía falta el planteamiento de la narrativa moderna y la exigencia de un lector que prefiere que la dificultad y la ambigüedad de la vida se refleje en esa narrativa, porque Aub pertenece todavía a una generación de espíritu racionalista que concebía al género narrativo como posibilidad de testimoniar el ritmo de crisis permanente que es la existencia humana. Eterno flu-



jo y logro en perpetuas antinomias irresolubles. (En esa irresolución se asemejan vida y escritura.) De ahí que en el cuento mencionado nos sea imposible separar a Erramón Churrimendi de Max Aub. Este refiere que el protagonista se hunde en la barca de roble que él mismo ha cortado –con el sentimiento de cometer un crimen– y que no logra achicar cuando la barca-árbol comienza a rezumar. La alegoría es patente en este cuento fantásico. Erramón desea emular al resto de la población masculina y hacerse a la mar en donde está la verdadera vida. Su aldea es muy pequeña y él aspira a otros espacios mayores, pero su físico no se conjuga con sus aspiraciones: se marea con sólo poner una pie en una barca. Una noche sueña que sube en una lancha construida con un roble y no se marea. Decide poner en práctica su experiencia onírica. La acción se facilita por la existencia de un roble cercano a su casa que había cuidado cada noche y cada mañana. Lo acariciaba “como si fuese la grupa de un caballo o el flanco de una mujer”. Cuando él mismo derribó el árbol se sintió muy triste y muy solo, “como si se le hubiese muerto el se más querido de la familia”. De todas maneras construye su lancha y se lanza mar adentro, hasta que encalla en la copa de un árbol submarino. Este es el sentimiento del exiliado: troncha de un tajo con lo más querido y arraigado –el roble como representante vegetal de la fortaleza y de lo que prevalece– pero el desarraigo mutila. Sobrevienen momentos en Aub de nostalgia, de obsesión, de ausencia, como tantas veces se ha descrito ese sentimiento de irrealidad que padece el exiliado.

Con la obstinación de todo artista que lleva el orden a donde está el desorden, construye personajes para enfrentarlos en diálogos donde se da la reflexión, la polémica para aclarar mitos, socavándolos en veces con persistente monotonía para ir conquistando la verdad cambiante de cada día, para profundizar acerca de la eterna y mudable condición humana.

En esta dialéctica constante es como Aub alcanza al otro, pues no es, al fin y al cabo, más que de esa manera –ahondando en nuestra propia subjetividad– como se logra alcanzarlo.

Hay que admitir que a los exiliados de cualquier parte del mundo todo se les va en habladeras. Por de

pronto necesitan contar y contar sus conflictos, guerras, muertos no siempre con gloria, pero siempre con pena; mucho tiempo después podrán contar también sus ganancias, sus conquistas, sus logros. Mientras tanto, Max Aub era un dramaturgo y un fabulador variopinto, y no sólo *verde*.

Para Aub, la literatura entendida como juego formal no tiene cabida en un mundo en el que ya ha habido suficientes catástrofes como para sentirse obligado a emprender la dura tarea de construir con base en nuevos valores estéticos y sociales. La narrativa, tanto larga como breve, no puede abandonar la realidad concreta tal como es, en su rica, variable y contradictoria condición.

No son cuentos, decía en la carátula de una antología publicada por el Fondo de Cultura Económica en 1944, por mor de convertir en escritura todo lo vivido, pensado, sabido y soñado. De este afán parte la dificultad para poder trazar la frontera entre los géneros, aunada a la de que él mismo se describía como novelista por la cara y dramaturgo por la cruz.

Me pregunto si acaso tiene que haber un porcentaje mayor de ficción que de realidad para que llamemos cuento al cuento. Los indígenas mayas no conciben que a la literatura se le llame ficción, puesto que sus narraciones están estrechamente relacionadas con su realidad, y no separan ni hacen distinción entre realidad imaginada o creada de la realidad vivida; sus cuentos, por ende, son tan reales como su mundo cotidiano. Así es también la concepción que del cuento tiene Max Aub. Algunos son elaboración de la memoria de la guerra civil del 36 (“El cijo”, “La espera”, “Una Canción”, “Cota”, “Un asturiano”), otros más, cuyo tema es el éxodo, son fragmentos no incluidos en las novelas que componen *El laberinto* (“Enero sin nombre”, “Lérida y Granollers”, Santander y Gijón”, etc.) y que además salieron publicados por la Antigua Librería Robredo con el título *Cuento ciertos*, lo que demuestra que la certeza de lo vivido no está reñida con la literatura ni con el género mal llamado “menor”.

El asunto de la definición de géneros es aún más vidrioso en esta época de aspiraciones postmodernistas en que las fronteras entre ellos han sido ya borradas. Por eso Augusto Monterroso afirma: “El

ensayo del cuento del poema de la vida es un movimiento perpetuo...”

Movimiento perpetuo es la obra escrita de Max Aub aunque no toda publicada: nos siguen llegando noticias desde Segorbe, Valencia, de que aparecen más guiones de cine, más borradores de relatos, Más Aún; como si aún después de muerto quisiera reiterar su fe en la literatura —si no en la humanidad— gestando más personajes.

A este padre prolífico se le facilitaba más en ocasiones un *sprint* —el esfuerzo final del atleta de cuentos— que la carrera larga del novelista. Pero digo mal. No es que se le facilitase más el cuento, sino que su narrativa larga falla en veces por excesos varios: prolijas conversaciones filosóficas de sus personajes, superabundancia de digresiones, cortes bruscos del relato cada vez que introduce a un nuevo personaje y acumulación descriptiva. En cambio, prescinde de todo eso en el cuento y entresaca de los millones de hechos y noticias sólo unos cuantos necesarios para dar consistencia y unicidad temática a sus cuentos. Por otra parte, como la construcción de sus novelas está hecha, la mayoría de las veces, por fragmentos o mosaicos, le era fácil separar algunos de ellos, que se le revelaban autónomos, para cubrir una pared de menor tamaño.

En su diario personal escribe a propósito de *Cuentos ciertos*:

[...]Es el cemento que une algunas obras de teatro [...] siempre me dejé llevar por la necesidad de dejar lo menos posible en el tintero. Mala cosa para el futuro, dicen; y debe de ser verdad. Nadie se tomará el trabajo de leer cuanto escribí.

Nunca sabrá Max Aub que mi curiosidad fue siempre mayor que el trabajo; y después de leerlo todo —o al menos eso creo— me atrevo a aseverar que el asunto medular en su obra —siempre incompleta— es el problema existencial del hombre, la condición humana individual y colectiva.

Si decir le parece un riesgo, callar, guardar silencio, no lo es menor. Por no hablar, un padre viudo no vuelve a ver a su nieto ni a la hija, casada con un inglés. Esta anécdota corresponde al cuento intitolado

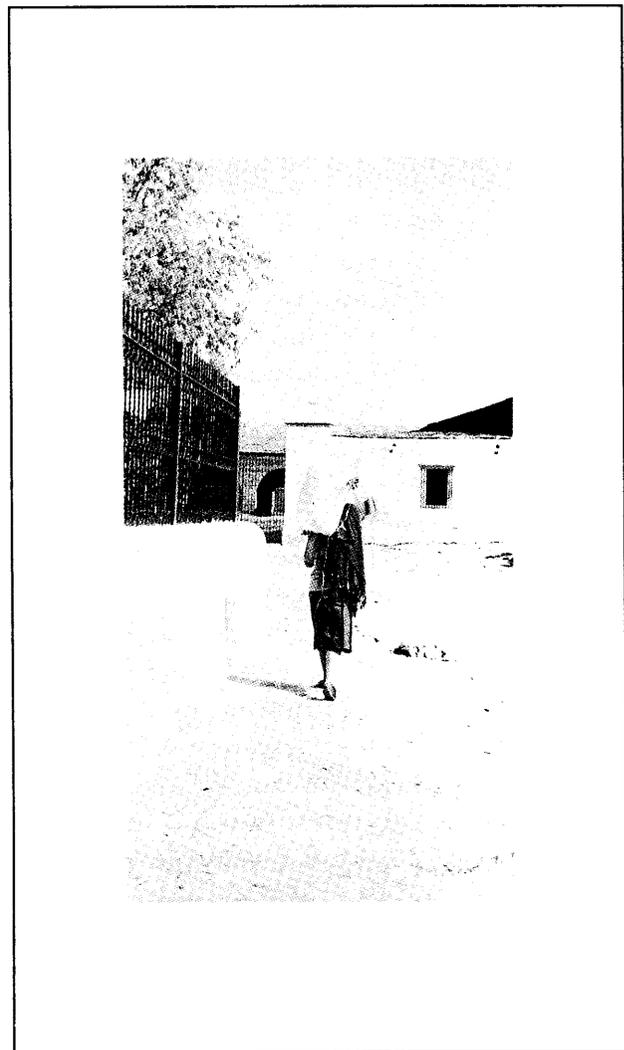
“El silencio” que evidencia lo biográfico y la reflexión sobre lo vivido. Lo biográfico excluye el plagio. Sólo se puede escribir desde lo que es propio; en este cuento como en otros se plantean, empero, sentimientos que comparte una gran mayoría de personas: el abandono, la soledad, el deseo imposible de recuperar lo perdido y, particularmente en el literato, el deseo de ser atendido, origen de toda escritura. Dice el cuento que el viejo no había cruzado nunca del otro lado del estuario en donde vive su hija ¿por qué lo iba a hacer ahora? ¿Por qué iba a cruzar la amplísima desembocadura del Round que no es río ni a aventurarse por el mar inhabitable? La tensión de la historia reside en ver quién cede primero. Empeñada en vencer la resolución de su padre, María utiliza como estrategia el silencio espistolar, y gana la primera batalla. El viejo se presenta vestido de luto porque ¿qué otra cosa sino la muerte de los tres pudo ocurrir para no recibir noticias durante casi dos años? Después, más años de silencio son interpretados por la hija como imitación de su propia estrategia. No va a caer en la trampa que ella misma inventó. Ya podemos suponer que es la antagonista de la vida la que vencía al final de la historia.

En la vida real (me permito utilizar este polisémico término por no tener otro a la mano) ocurre lo mismo. De ahí la imposibilidad de dejar de escribir. Porque antes de que La Parca inmovilice la mano existe la necesidad de analizar entender y escriturar las múltiples vidas que vive cada ser humano. Expandión interminable la de Max Aub. Su ‘escritura’, que es elección y a la vez responsabilidad, está, ciertamente, restringida por la presión de la Historia y la imposibilidad del olvido. Es inevitable que la literatura de Aub esté condicionada por esas adversidades históricas y sus consecuencias. Por eso, dos personajes de una obra dramática de Aub “El último piso” se plantean la pregunta: ¿Cuándo se deja de ser exiliado? –“Nunca”– contesta la exiliada rusa a la exilida española.

También la cuentista de Aub, y no sólo su teatro, evidencia la nostalgia o la tristeza por la causa y las cosas perdidas: dos botones de muestra es más de lo que se suele ofrecer. Sin embargo, en Max Aub el exilio es una fuerza vital más que se añade a la innata. El sabe capitalizar los embates de su circunstancia para ele-

vase por encima de sí mismo; ciertamente con esfuerzo enorme dada su naturaleza egocentrista y múltiples veces narcisista. Mucho se le ha criticado por ello. Parece como si estuviera condenado a mirarse a sí mismo al igual que “Los peces blancos de Patzcuaro” de su cuento fantástico –escrito por supuesto ya en México– que no pueden ver sino el jade de las paredes donde están encerrados y tienen que “reconcomer sus propias miradas”.

No obstante, consta en su diario personal y en su último libro *Conversaciones con Buñuel* la tremenda lucha para no hablar de sí mismo; lucha que, por otra parte, entabla todo escritor, quien, en este sentido, es siempre un exiliado; un ser en aislamiento necesario



para crear algo especial, fuerte y novedoso. Max Aub entabla una lucha doble: por un lado, la que exige preservar la identidad interior basada en los vínculos con otros que le hace aferrarse a recuerdos de España y a las posturas comunes de un grupo en tanto oponente a cualquier dogmatismo; por el otro, el deseo de confundirse con los otros –tiempos, espacio y sociedad nuevos– para no sentirse marginado ni ‘distinto’. Conflicto y confusión que debió resentir en muchas ocasiones al despetar, ya en una maternidad judía en Casablanca, ya en una prisión de castigo en Djelfa, ya en campos de concentración en Francia, ya en su departamento de México. En estas circunstancias ¿cómo evitar preguntarse obsesivamente quién soy yo, qué hago aquí?, y desear a la vez dejar de preguntárselo, dejar lo malo por pasado y hacerse otro una y otra vez. Poder, al menos, ver desde afuera a los otros para asomarse al abismo de sí mismo y al mundo. La razón última de la escritura es la búsqueda de sí mismo, pero como el ‘sí mismo’ es un continuo devenir, el escritor va construyendo sus yoes a través de la palabra.

Hombre de muchas máscaras, se ha dicho, pero no para ocultarse sino para verse y mostrarse en otros, para ser uno en los demás. En su *Antología traducida* (1963) se nos muestra correlativamente como un poeta cananeo del siglo IV antes de Cristo, después como una poetisa jónica del siglo VII a. de C., más adelante como un teólogo veneciano del siglo XIV, que escribe ensayos, y otros sesenta y tantos más escritores oriundos de todos los continentes y de todos los tiempos, incluyendo a un tal Max Aub, poeta triste “del que no se sabe dónde está”, para así recorrer épocas y estilos diferentes mediante una colección de falsas traducciones. En *Imposible Sinaí* (publicación póstuma de 1982) adopta también el polimorfismo mediante textos, cartas y poemas de combatientes árabes e israelíes muertos durante la guerra de los Seis Días, en los que se advierte el patético y conmovedor dilema entre el arraigo y el destierro.

Al escritor le mueven los problemas sociales y políticos traslucidos en los variables comportamientos de los seres humanos. A los lectores nos conmueve lo que no nos es ajeno. Según sean las circunstancias, Max Aub dejará salir de sus protagonistas la heroici-

dad o la cobardía, el valor o el miedo, la barbarie o el civismo. Y si el odio o el resentimiento por la interdependencia social acaso nos son ajenos, él nos los hará sentir despiadadamente en el cuento titulado “El matrimonio” (en *Ciertos cuentos*, 1955), donde la moribunda esposa le espeta a quien ha sido su cónyuge durante más de cuarenta años la más dura y cruel frase de despedida: “Nunca te he querido”. La feroz iracundia de la mujer nos sobrecoje con esa frase final; aunque no nos sorprende demasiado, porque ya sabemos que a Max Aub le gusta alborotar los subsuelos del ser, unas veces apareciendo como testigo, otras como copartícipe de las verdaderas últimas y atroces de cualquiera.

Los seres humanos no respondemos a las leyes de la lógica. Somos tan impredecibles como el protagonista de “La ley”, un agrónomo obligado a fungir como abogado defensor de dos desertores a los que van a fusilar. El abogado a fuerzas habla con ellos y se da cuenta de que son dos buenas personas: uno es un cocinero bilbaino socialista; el otro –dedicado a sus negocios y a vivir en paz– nunca se interesó si un bando ganaba o perdía y acepta sumisa y tranquilamente que se cumpla el fusilamiento de ley. Sin embargo, una vez ante el pelotón, echa a correr y escapa. El cocinero bilbaino se queda quieto y recibe toda la descarga. El agrónomo–abogado, furioso por la injusticia, reacciona persiguiendo a balazos inútiles al que nunca se había metido en política. Así cambian los hombres, se dice al final de la historia.

Las historias son interterminalbes, y más aún cuando están referidas a catástrofes. Empero, las catástrofes son capitalizadas por Max Aub para poner a las personas en las fronteras de su condición, en los extremos de su miseria y de su grandeza, de lo omnioso y lo luminoso. Si no hay una obsesión que presiona y se apodera de todo el ser, no hay escritura. Max Aub decía que después de sus textos más o menos testimoniales vendría la literatura, separando así una de otra como si fuera separable el contenido de la forma, como si la literatura fuera una nueva trampa de Aub para hacernos creer que sacrificaba la una por la otra. No es así. A lo que había renunciado era a la literatura vanguardista, lírico poética, de sus primeros años; pero siguió siendo un adicto a la literatura,

entendida, no como reflejo de una realidad, sino como mediación para mejorar el mundo diciendo mejor las cosas de él y de quienes lo pueblan. Ciertamente que no se detenía mucho en corregir lo ya escrito. Se me ocurre que él actuaba en su trabajo como el carpintero protagonista de “Los pies por delante”: orgulloso de su oficio, si la caja del muertito quedó chica, la mejor solución es cortarle los pies al cadáver de quien fue un famosísimo bailarín de flamenco. Max Aub no se detenía en gollerías de pulimientos o adaptaciones destinadas a públicos de habla distinta, y le pesaba; pero es que más le pesaban la enorme cantidad de ideas sobre las que tenía que meditar.

Se narcisismo, pues, no lo sumerge ni ahoga en el agua donde se refleja su imagen; no se sumerge con ella, sino tras ella, en pos de una imagen ideal siempre en movimiento, eternamente transformada. Un solo hombre puede contener a los demás, al menos en potencia. Raskolnikof está en Aub mediante sus “Crímenes ejemplares”, con menos reflexión, más rabia y muchísimo humor; lo mismo está Hamlet, pero con menor dubitación –mata sin pensarlo dos veces– y más deseo de poder. Así mata a la mujer porque era suya, y unas líneas adelante que titula “Fé de erratas”, la mata porque no era suya.

Si Giacometti nos dejó con su alambre y yeso esqueletos llenos de vida, Max Aub nos dejó cuentos verdaderos que seguirán vivos mientras siga siendo necesario combatir la injusticia, los conflictos originados por la posesión de la tierra, el nacionalismo mal entendido y otros muchos males. Por ende, estará viva la “Confesión de Prometeo N” mientras, por enésima vez, se tenga por norte la justicia y sea inimagnable que ella no sea ley para los demás. Vivo también “El Cojo”, cuya invalidez física no le impida ver la realidad de su vida miserable, luego compensada con su primer momento feliz –una vez instaurada la Segunda República española– al saberse poseedor de la tierra en la que ha trabajado durante años.

Los cuentos de Max Aub nos enseñan muchas cosas: nos enseña la piedad en “La ingratitud”, uno de los más cortos de la antología *Ciertos cuentos*, en el que una mujer vieja y pobre espera ver llegar un día a su hija, pero en esa espera se convierte en árbol

desfoliado y triste, como un monumento a la ingratitud. Nos enseña la fortaleza moral en “Teresita”, quien muere como lo que era: un hombre; aunque antes de ir al frente, había sido bailarina en un cabaret. Nos enseña ante todo el humor, más presente en los cuentos escritos después de la década del 50, una vez decantado lo español y lo mexicano. Aub saca provecho de las dos culturas, tanto de la tradición escrita española como de la cultura hablada del mexicano.

De las diferencias culturales y, por supuesto, idiomáticas, surgirán cuentos como “La verdadera historia de la muerte de Francisco Franco”, en donde quien habla de los españoles es el camarero mexicano que ya no soporta a los gritones y escandalosos españoles y añora el retorno de la clientela mexicana, prudente y decorosa. O como la historia de “Memo Tel”, cuyo ambiente es el de una cantina en México con clientela nada prudente ni decorosa. O “De cómo Julián Calvo se arruinó por segunda vez”, al no aceptar, en tanto empedernido ateo, la devoción de los trabajadores de su imprenta hacia la virgen de Guadalupe. O “El Chueco” o “Los avorazados” y otros más, en donde Aub nos sigue enseñando cómo olvidar la tristeza mediante la ironía, y cómo paliar la obsesión de ausencia mediante la presencia de lo otro, el nuevo mundo, lo distinto.

La enorme capacidad de adaptación de Max Aub, en contraste con la de Julián Calvo, puede deberse a que mucho antes de su exilio en México ya se había entrenado en otros más, y había desarrollado, por ende, una emigrabilidad o capacidad de adquirir en el nuevo ambiente un equilibrio interno que le permitió individualizarse y, a la vez, integrarse en el nuevo contexto sin ser un elemento perturbador dentro del mismo. Su primer exilio de Francia hacia España entre los diez y los once años debió de ser el más difícil, pero también el que le permitió una nueva relación con “lo otro” y “el otro”, al verse obligado a aprender, en primer lugar, un nuevo idioma.

El gusto por la habladera es connatural, decía antes, a todos los exiliados; pero además existe en todo escritor el placer de nombrar, de encontrar la palabra precisa y necesaria; ello implica una batalla con el lenguaje que no todos explicitan. Max Aub lo hizo

en varias novelas, y con ello expresa su enorme conciencia y responsabilidad sobre el empleo del léxico.

Estrenar palabras fue su gozo. Mucho se le ha criticado el uso constante del diccionario, el empleo de vocablo infrecuentes, el alarde del dominio. ¿No iría Max Aub tras esa imagen ideal personificada en Quevedo? Nada de eso me parece criticable, aunque, en efecto, un lector de Aub se verá obligado a ver qué quiere decir “marullo”, “oraje”, “galerna”, “atollado”, “mollisneo” si lee *El silencio*; o si es la *Historia de Abran* deberá cotejar qué significa “espelunca”, “alfayate” y otras más que no he anotado, porque el propio Aub, burlándose de sí mismo, como buen humorista, nos ahorra la consulta al diccionario con una nota a pie de página en el cuento “El árbol” en donde se pregunta:

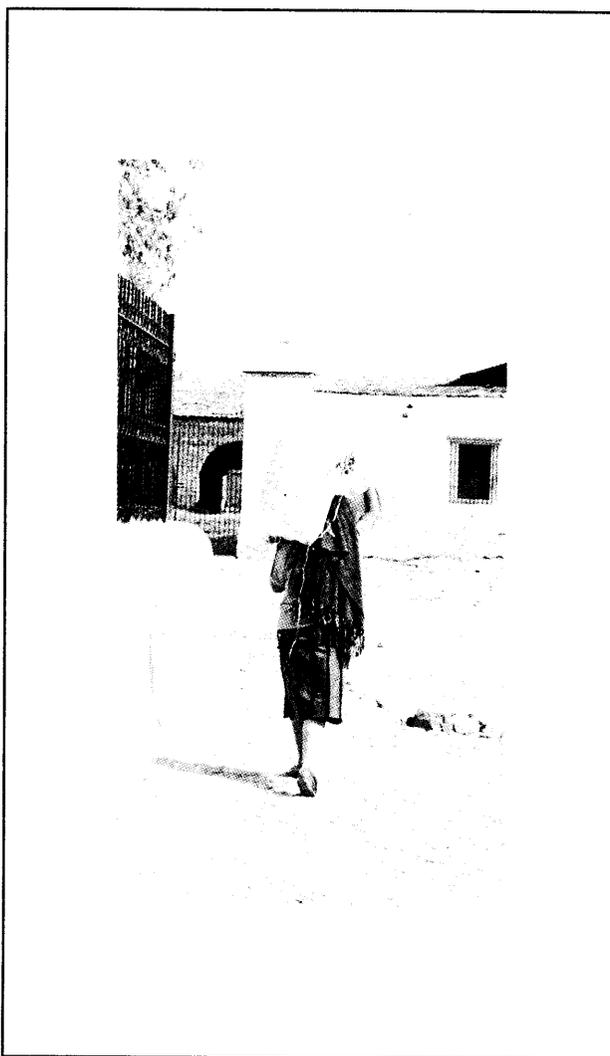
¿Qué será **combie**? Dicté estas líneas sobre un manuscrito hoy perdido, No me atrevo a rectificar esta errata de voz a mano. No suena mal eso de “algo mas que combie y menos que faldero”. Todos entenderán lo que quise decir; entonces ¿ a qué rectificar la casualidad? (N. del A)

El gusto por la sonoridad de las palabras le llevaba así incluso a inventar nuevas, a sacarle la lengua a la seriedad de la lengua, a jugar con ella: “...bien saben los nuevos dioses sus cuentos, por sus cuentas.” (Dice en “Confesión de Prometeo N”) En “Salva sea la parte” –aclaro qu este es el título de otro cuento de Max Aub– dice que la católica, ascética, limpísima y otros esdrújulos caracteres de la protagonista la impedían utilizar palabras que iniciasen con *cu* o *co*. De manera que “Aunque le picaba el pecado” [...] “jamás dijo culto, cultivo, cubre ni cúpula; cuco, cura o curato.” Y añade más adelante, como pruebas de la devoción de la mujer, la siguiente letanía: “Misas, procesiones, vía crusis, octavas, infraídem, cerradas. El rezo, las cuarente horas, los oficios: mayores y parvos. Consuetas, maitines, laudes, vísperas, completas, preces, salmos, gozos, aleluyas, ejercicios espirituales le sorbían la luz de los días, royendo las noches.” (Imposible no pensar en Quevedo). En “La espina”, donde Aub retoma uno de sus temas preferidos sobre el entramado de sucesos y coincidencias aza-

rosas para que algo ocurra, enumera casi todo el campo semántico de lo aleatorio y dice: “Todo es chiripa, encuentro, acaso y ocasión; accidente imprevisto, suceso inopinado; por muy abiertos los ojos, caminamos a ciegas.”

El gusto es nombrar, porque sería un desperdicio no hacerlo teniendo tantos vocablos que salen a borbotones de él, del diccionario o de las enciclopedias ¿qué más da de dónde provengan? Y venga a decir y decir –salivero imparable–.

Debo parar yo, en cambio, pero no sin antes expresar mi entusiasmo por esos escritores que se sorprenden de la capacidad combinatoria de palabras que hacen posible y esperable que continúen revelando continentes perdidos del ser humano. ■





INFORMACIÓN CONTRA DON JUAN, CACIQUE DE MACTLACTLÁN

Ma. Elvira Buelna Serrano*

Presentación

El documento que se transcribe es sobre el informe que Fray Andrés de Olmos envió a Fray Juan de Zumárraga, Inquisidor Apostólico de la Nueva España, en respuesta a la recriminación que le formulara el obispo por su comportamiento con los indios del pueblo de Mactlactlán en 1540. Aunque desgraciadamente no contamos con la carta que debió enviar Zumárraga al fraile franciscano, sí nos ha llegado la respuesta. El documento se encuentra en el AGN, Ramo Inquisición, vol. 40, exp. 33, fs. 174 a 181.

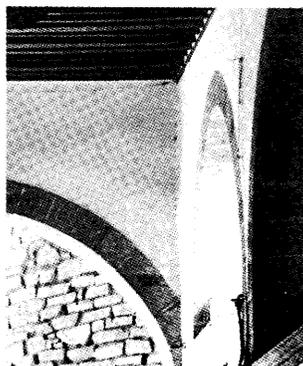
Fray Andrés de Olmos inicia su informe con una justificación de sus actividades inquisitoriales. Se remite a un capítulo¹ franciscano celebrado en la ciudad de México en 1539, donde se acordó que los miembros de la orden debía hacer todo lo que les fuera posible para trabajar por el amor de Dios. También se justifica remitiéndose a la autoridad de que lo investían los Breves papales que se le habían entregado; de manera similar, cita el Decreto 86 D, mediante el cual el obispo Mariano ordenara a los hermanos fran-

ciscanos que, cuando estuvieran en otros lugares, no debían conformarse con propiciar la oración y la lectura, sino que debían estudiar las costumbres del lugar y valerse de todos los medios a su alcance para lograr frutos, pues de no hacerlo, el nombre de Cristo sería un nombre vacío; finalmente se apoya en los textos de las visitaciones y correcciones, donde se afirma que el sacerdote que no domina al pueblo, debe dimitir, pues en tal caso, sería mejor que no hubiera sacerdote en ese lugar. En base a estos argumentos de autoridad, el padre Olmos arguye que si él hubiera actuado con mayor misericordia con los indios, éstos permanecerían alejados de Dios, en cambio, con su duro actuar, en esos momentos existía mayor lumbre divina. También afirma que la experiencia le había enseñado que los indios tenían poco amor a Dios, y aún menos temor y vergüenza, que no sentían las palabras divinas, e incluso afirmaban que los frailes eran sólo palabras, que por tal razón convenía hacerles sentir el aguijón, pues si veía a un animal en el lodo, lo sacaría de ahí aunque lo lastimara, cuanto más debía hacerlo con un cristiano, de forma que él los había trasquilado y hecho azotar, y estaba convencido de que tal actuación era su obligación como fraile, consideraba que como tal no debía ser un simple observante², por tal razón,

¹ El capítulo era un encuentro que efectuaban las órdenes religiosas para definir su política y plantearse las actividades consecuentes de acuerdo a tal definición. El dato que nos proporciona Fray Andrés de Olmos es importante para constatar la celebración del capítulo franciscano en el año de 1539.

² Es interesante esta definición de Fray Andrés de Olmos sobre su concepción de lo que debía ser los frailes. Aquí debemos remitirnos a las pugnas entre frailes mendicantes y observantes

aunque para él sería más holgado enviar a los delincuentes a México, prefería imponerles el castigo conducente en el lugar donde desempeñaba su trabajo. En el mismo sentido, a partir de su práctica misional, afirma que los indígenas tenían acceso carnal con todas las mujeres que entraban a sus casas, aunque fueran sus parientes o sus suegras, a pesar de que él les había mandado que sólo tuvieran las mujeres que necesitaran para el servicio sin relacionarse sexualmente con ellas. Otro argumento que desarrolla es que los indígenas lo engañaban, pues a pesar de que se pasaban haciéndole cumplidos, después los encontraba practicando su antigua religión, que eso le había pasado con tres principales, quienes incluso le habían dicho que querían enseñar a los demás lo que debían creer y guardar. Finalmente concluye con una metáfora, dice que los árboles sólo fructifican si existe la primavera y el invierno, y que si los indios recibían el beneficio del bautismo, también debían saber que había inviernos, y castigarlos, incluso quemarlos, como ya lo había empezado a hacer el Inquisidor Apostólico³, pues estaba convencido de que si castigaba dos indios cada semana, esto era más útil que los sermones que pronunciaba, máxime que aún no sabía la lengua de los naturales. En la misiva afirmaba que para él no era disculpa que los indios eran cristianos nuevos, pues desde hacía veinte años tenían noticia del Dios verdadero, que los frailes habían llegado a trabajar al lugar desde hacía más de ocho años, y él mismo iba más a menudo a esas tierras desde hacía cinco o seis



años, “aunque es trabajosa y los indios estánderramados”⁴, lo que le sirve de sustento para proponer que “mucho se serviría Dios”⁵ si conglomeraran a los indios en poblados o estancias, pues como estaban esparcidos, el bautismo corría mucho riesgo.

Después la disertación argumentativa para justificar su proceder general con los indios, aunque un tanto desordenada, pasa al asunto particular de don Juan, cacique de Mactactlán. Fray Andrés de Olmos relató que conocía bien Chucitlaspa, donde realizaba su obra misionera. Mencionó que Bartolomé Rodríguez, criado del Adelantado Montejo, le había comentado que en Mactactlán, lugar donde residía este criado desde hacía seis años, el cacique era mal cristiano, idólatra y amancebado, asesino y ladrón. El padre Olmos señala que tal denuncia le causó pesar, pues don Juan se había mostrado especialmente amoroso con él cuando lo amonestaba y aconsejaba. Por ello, envió a dos chicos “muy vivos” a que hablaran con el cacique, pues como era viejo, no lo quería azotar públicamente, aunque merecía eso y más. Fray Andrés mencionó que dos años antes había conminado al cacique y a todos los indios a que presentaran los ídolos de la comarca, que si lo hacían él sería misericordioso con ellos, y que cuando se los entregaron el los absolvió de la excomunión. Sin embargo, el sacerdote se enteró posteriormente que don Juan había guardado otros ídolos. Por tal razón, se tomó el trabajo de ir a Mactactlán, donde encontró las cosas peores de lo que esperaba. Con el fin de proceder jurídicamente, ordenó levantar actas de inquisición; Fray Juan de Herrera fungió como escribano e intérprete, y como él amaba tanto al cacique, puso mayor diligencia en el proceso, con el fin de glorificar a Dios y salvar el alma del inculcado. Como epílogo a la misiva, el padre Olmos hace votos para que el Espíritu Santo ilumine

que constituyeron el punto medular de la Reforma eclesiástica en España. V. M. Batallion, *Erasmus y España*. México, FCE, 1985. G. Baudot, *La pugna franciscana en México*, México, Grijalbo, 1984.

³ Esta es una clara alusión a el castigo impuesto a don Carlos Chichimecatlecotl, el hijo de Nezahualpiilli y nieto de Nezahualcoyotl que fue condenado a morir en la hoguera el 30 de noviembre de 1539 como hereje dogmatizante.

⁴ AGN. Ramo Inquisición, vol. 40, exp 33, f. 175 v.

⁵ *Op. cit.*

a Fray Juan de Zumárraga y se queja de que sólo a él lo acusaran de ser "recio", cuando los frailes de Tlalmanalco y otros lugares imponían tantos castigos y sentencias como él⁶.

A continuación el franciscano adjunta las actas levantadas en el proceso que siguió contra don Juan en noviembre de 1539. En ellas se encuentran las declaraciones de once indios, dos de ellos eran hijos del cacique y otras dos eran mancebas del mismo. Según afirmaron los diferentes testigos, ellos sabían que don Juan, siendo bautizado y casado por la iglesia, tenía entre 12 y 20 mancebas, todas sin bautizar; que se emborrachaba e inducía a otros a hacerlo; que asistía pocas veces a la iglesia, a pesar de que vivía cerca de ella; que había ordenado esconder parte de los ídolos del pueblo en una estancia del mismo y había nombrado como guardianes a Tecziztli, a Juan Parhe, a Chiztaco y a Cotante, aunque por ese entonces los habían transportado a Otumba mientras la otra parte de los ídolos la habían entregado a padre Olmos en Hueytlapa; que había celebrado las fiestas del Panquetzaliztli, las cuales se nombraban Calcozotl en totonaca, y era la fiesta mayor; para la ceremonia habían matado una gallina en memoria de sus muertos o demonios, tal y como lo acostumbraban a hacer en los tiempos pasados, y habían danzado el tradicional arieto. Dos de los testigos inquiridos respondieron que don Juan había asistido a ciertas ceremonias que realizaran, uno de ellos había ayunado ochenta días sin llegar a mujer⁷ con el fin de que sanara su hija, después de los cuales había sacrificado una gallina, cierto ocote y hule, lo había ofrecido al demonio en el camino, y había culminado ofreciendo una opípara comida y pulque, el cacique había dado una especie de bendición; otro relató que el año anterior celebrado la fiesta de Chicoeyocumatli, habían barrido su cu, había levantado un madero grande en medio del patio y puesto sus insignias,

⁶ Como puede apreciarse, esta carta es una defensa ante alguna incriminación que el Inquisidor Apostólico le hizo llegar al fraile.

⁷ En general la traducción que aparece en los procesos como ayuno significa continencia sexual.

habían bailado y después comieron y se emborracharon bajo la supervisión de don Juan.

Por su parte, el cacique reconoció todas las acusaciones que se le hicieron en el interrogatorio que formuló Fray Andrés de Olmos.

El franciscano conminó a los testigos a tornar a Dios de corazón para absolverlos de excomunión, y como ellos clamaron perdón, él los absolvió en conjunto. Luego les impuso como penitencia que fueran trasquilados y azotados por el alguacil, indio nombrado por el virrey; que terminaran la iglesia del pueblo e hicieran un retablo nuevo, porque el que tenían de la Santísima Virgen era una vergüenza. Al cacique lo mandó prender con una soga al cuello y lo hizo llevarla públicamente mientras él le daba a entender a los indios del pueblo los delitos que había cometido, que no lo hizo azotar porque era cacique, aunque merecía más por sus maldades. Lo hizo llevar a la escuela de niños para que aprendiera el Credo y lo envió a México con los ídolos que halló y dos códices que guardaba en su casa, que, según había dicho, se los habían dado los indios de Azcapotzalco.

Fray Andrés de Olmos termina su información lamentando las murmuraciones de que era objeto, y aseverando que él no quería castigar a los indios, pero que éstos lo incitaban a ello.

El documento es por demás interesante porque en él se manifiesta la personalidad y pensamiento de Fray Andrés de Olmos, considerado en la historiografía franciscana como uno de los misioneros importantes de la orden, y reconocido en la historiografía mexicana por su aportación al conocimiento del nahuatl a través del vocabulario y gramática de lengua mexicana.

El documento que se presenta a continuación permite conocer los métodos utilizados por Fray Andrés en la conversión de los indígenas, métodos cuyo fundamento es la vejación del otro y que se manifestaba en los azotes y en la trasquilación. El fraile estaba convencido de que el poder debía ejercerse de manera violenta, y que la violencia era el medio que permitiría transformar a los indígenas. Para este franciscano el dolor era más eficaz que mil palabras, y le propone a Zumárraga llevar a la hoguera a dos indígenas cada semana para coadyuvar a su conversión, pues estaba

seguro que estos hechos serían más convincentes que todos los sermones de mundo. Como argumento señala que los indígenas no eran nuevos en la fe, pues desde hacía ocho años habían tenido noticias del “Dios verdadero”, y, según su concepción del mundo, los paganos sólo estaban esperando conocerlo, y debían ser castigados como apóstatas por no adorarlo y reverenciarlo después de escuchar su palabra, y en lugar de ello, conservaban sus creencias y costumbres.

La transcripción del documento se realizó con apego total al original, únicamente se desdoblaron las abreviaturas, añadiendo las letras que faltaban en cursivas, y se modificó la puntuación para que no se pierda el sentido de las frases con una puntuación tan diferente a la actual que aparece en el documento. ■

Documento

F. 175

Reverendísimo Señor¹

Haviendo hecho saber a vuestra señoría en como un caçique que se dize don Joan/ de Matlactla, havia cometido ciertas heregías, según que/ por el siguiente proceso aparecerá, me respondió se le enbiase con el/ preso contra el hecho, y le hiziese saber dé los avisos que el/ dicho caçique havia muchas vezes hecho, por donde consta no/ pretender ignorancia, acorde de obedecer en esto y en todo lo demás/ que me mandare y hazer pudiere, y tomar el trabajo por amor/ de Dios, como le tomé en el año pasado en el mes de nobiembre,/ o más, que conozco esta tierra, y algunas vezes he ydo al dicho pueblo,/ venyendo agora aquí por la obra, después del capítulo nuestro/ en San Francisco de México, çelebrado en el dicho año de 1539. Me/ fue hecha espeçial relacion por un español, que se

dize Bartholomé/ Rodríguez, criado del Adelantado Montejo, que en el dicho pueblo ha residido,/ pienso que mas de seys años, en como el dicho caçique era mal/ xristiano, ydólatra y amañebado. E puesto que otras vezes/ me lo havia apuntado a dezir, y robaba y matava, aunque si/ alguno mostrava espeçial amor era él, y lo rexalava y amonesta/ va muchas vezes en particular y en general por my e/ por otros; porque dos mochachos de los dd dicho pueblo/ son de los más bibos e que más sienten de quantos tengo/ aqui, todo lo dicho hazía con el dicho caçique, pensando ansy, por ser viejo, ganarle y salvarle, y nunca le hize dar açote,/ como a otros por sus delictos públicos y enormes, que/ merecian mucho más. Y esto ansy, por la autoridad de los/ brebes a my cometida, como por la de vuestra señoría, porque si a un/ anymal veo en el lodo, y lo puedo sacar aunque sea con alguna/ pena del cuerpo, cuánto más al xristiano, y máxime en tierras/ remotas y apartadas de vuestra señoría y de la justicia, y como haya/ poco amor de Dios, y menos temor y vergüença, hallo por/ experiencia que sienten pocas la palabra de Dios, y dizen que/ el frayle todo es palabras, y ansy convyene que sientan un/ poco del agijón. Yo holgaría que hoviese quien lo hiziese/ enbiar allá tantos ddinquentes, sería no se que trasquilallos/ aca y hazerles dar algunos açotes, paréçeme menos mal/ y trabajo, y esto, salva correccion de vuestra señoría, que lo que yo gano ya/ lo sabe, y porque pienso que los guardianes en esta tierra son, o han de ser/

f. 175 r.

algo más que frayles *servatis servandis*, por la autoridad de los/ brebes y de vuestra señoría, y que también se podría dezir por ello o aquello/ dd decreto: fratres LXXXVI D Ubi doctor fratres. Marianus Episcopus/ verbis quibus vales excita quae eum obdormisse suspiror, dir ergo illi/ ut cum loco et mentem mutet, nec sibi credat solam lectionem et oronem/ sussitere, ut remotus nihil studeat de morum fructificare suis largas/ manus habeat, necessitates patientibus concurrat, ahenas inopias suas/ credat, quae si hoc non habet vacuus nomen Xrispti tenent. ny tam/ poco me pareçe que se den en dexar las dichas visitaciones e/ correctio-

¹ AGN. Ramo Inquisición. Vol. 40, exp. 33, 174–181.

nes por el dicho de los que más curan
 -de una mata/ quede un ara, *nec sacerdotes qui populo pressunt debent hor/dimyttere quaeys male de eis loquantico ut notat ni cum illud/xlv. d. S. Bonum h. Z. Dormiuntor c. 3 x. Aplum oibque oia santa vuum ut pres sor nemo nyman an y ver a srf.*, mayormente quando sit debito mo segund los delictos



y más conmysericordia, e agora a los que alguna más lumbre Dios dæ/dize n, que sy ansy no proçediera, que ansy se estuvieran toda su vidas,/ yo les digo que tengan las mugeres que servicio han menester, con tanto/ que no ayan aceso. Más a lo que parece, no a de entrar muger/ que no prueven, suegras e parientas, pues las ydola-trías que diçe/ Dios lo remedie todo. No hay que dezir que son nuevos, que xx años ha/ que tienen noticia de Dios verdadero, y ha más de ocho que frayles andan/ esta tierra, e ha çinco o seys que la ando yo más a menudo, aunque/ es trabajosa y están derramados. Sy mandasen recoger en uno/ cada pueblo o estancia, mucho se servyría Dios, y se evitarían/ muchos males, e visitándoles a menudo, como vuestra señoría haze/ por allá, y agora he hecho, espero seran xristianos, pero ansy mucho/ riesgo corre el baptismo, y no me maravillo tanto destes, pues/ por allá donde en doctrina han abundado tantos años, se/mular con ellos los públicos males, porque no vengan en me/nospreçio de la doctrina e baptismo que reçiben, lo que me da no buena/ señal, y my alma syente dolor, es que me parece desta gente que pasan/ con nos en flores de conplimyentos, e junto en los asaltos me he/ hallado tres prinçipales, que me acuerde, que de voluntad suya digan que algún día/ quieren estar a henseñar lo que deven creer y guardar, pues si

syempre es mayo y no ay invierno para que los árboles tornen/ sobre sy, poco o nyngún fruto llevará. E pues tienen presto/ el mayor para se baptizar, sepan que ay invierno para los/ castigar lo cometido contra el bapismo, hasta los poner en el fuego,/ como ya vuestra señoría lo va comeuçando, e si cada semana hoviese/ dos, yo fiador que, aunque no sabe la lengua, aprovéchase más/ su sermón, tal que muchos míos, pues tornando a my propósito,/

f. 176

digo que haviendo, como dicho es, amonestado y avisado muchas/ vezes al dicho caçique, e quando agora dos años, poco más o menos,/ me descubrió çierto indio los ydolos desta comarca, dixen

quæ dicho caçique e todos, que traxesen los ydolos, que me havia/ con ellos conmysericordia, como lo hize, absoluyéndolos de la excomuniõn,/ y en-

tonçes me traxo el dicho caçique çiertos ydolos, y según/ parece, se quedó con otros, como adelante se verá, delo qual,/ syendo informado, para más me certificar, tomé el trabajo/ de yr al dicho pueblo, donde hallé más mal que sonava,/ e para proçeder algo más jurídicamente, hize y ordené el/ siguiente interrogatorio por donde los testigos fuesen preguntados,/ y la he dicho español, por ser nagutlato, que fuese el escrivano/ presente, my compañero, y al dicho de algunos yo fuy también/ presente, e creo se hizo todo fielmente, de la qual es/ amptora? colegi y saque el siguiente paso, como vuestra señoría me/ mando, e tanto quanto amavaal dicho caçique, tanto puse/ diligencia en esto a gloria de Nuestro Señor Jhesuxristo, y salvación/ del, aunque sy quisiere haver penitencia. Myre vuestra señoría que proçeda de manera que no le tenga por burla quam esset error novissimos peior priori./ El Espíritu Santo alumbre en todo a vuestra señoría. De Chucyltaspá,/ un día después de la çircunçición. Año de 1540.

Capellán Menor, subdicto
 de vuestra señoría

Fray Andrés
 De Olmos [rúbrica]

Bartholomé Rodriques está allá en México, según pienso, y por eso no va aquí su firma. Allá lo firmará sy fuere menester. En Talmanalco, y en otras partes han hecho tantos castigos o sentençias como aca, e no murmuran syno de my, que soy reziiio.
 Bendito sea my Dios.

+
interrogatorio

Por las siguientes preguntas, sean preguntados los *testigos*/ que fueren tomados o presentados en la causa contra don Joan,/ caçique de Matlalcán, avisados que me teman ny myentan, syno/ que libremente digan toda verdad e no más.

1. P. Primeramente, si conoçen al dicho caçique y saben ser baptizado,/ casado y velado *in facie ecclesie*
 2. P. Yten si saben que después del bapismo, o después de casado está aman/ çebado, y con cuántas, y qué parentesco las tiene.
 3. P. Yten si saben que dicho caçique se enborracha a menudo e convoca/ a otros a lo mesmo.
 4. P. Yten si saben que dicho caçique es mal xristiano e que pocas vezes/ o nunca, aún las fiestas, entra o está a la dotrina en la yglesia/ en su pueblo, estando bien çerca o si impide a otros en lo dicho
 5. P. Yten si saben que es ydólatra o que tiene en su casa o en otra parte/ de su tierra ydolos o/ por su mandado los tiene otros en guardia.
 6. P. Yten si saben que quando agora dos años le hize traer a Huey/ tlalpa çiertos ydolos, el dicho caçique mandó, o hizo bolber/ del camyno una carga dellos, e que en el dicho tiempo dexó otros/ en guarda por las estancias de su pueblo.
 7. P. Yten si saben que una yndia que se dize Çimolanga, mançeba/ del dicho caçique, tiene una hija del, que había tres años, poco más o menos,/ del qual dicho caçique no ha consentido, más antes ha impedido,/ que no se baptizase las vezes que en el dicho tiempo los frayles han/ ydo al dicho pueblo, la qual dicha nyña se llama Chichit./
- La dicha mançeba sea preguntada si sabe que dicho caçique tenía/ un ydolo en su casa en el dicho tiempo antel qual llorava.
8. P. Yten, si saben otra cosa açerca de lo sobre dicho o quanto que en ydo/ latría pública.

En Matlactlán, pueblo encomendado por su majestad al Adelantado Montejo, / en el año de myll e qui-

nientos e treynta e nueve, en el mes de nobienbre, / fueron tomados los seguyentes *testigos* sobre la causa tocante/ a don Joan, caçique del dicho pueblo. Cada uno, por sy, en particular.

*Testigo*²

P. Luys, principal del dicho pueblo, *testigo* preguntado, que diga lo que/ sabe en el dicho negoçio e causa. Respondiendo a la primera pregunta/

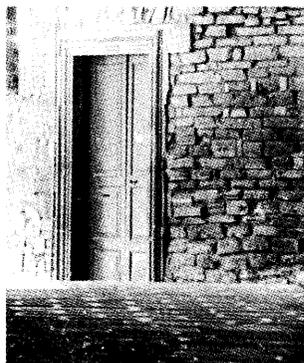
f. 177 r.

Dixo que sabe que dicho caçique es baptizado y casado *in facie ecclesie*/

- 2 Para la 2 pregunta, dize el dicho *testigo* que sabe que dicho caçique tiene diez/ e siete mançebas, todas por baptizar.
- 3 Para la 3 pregunta, dize el dicho *testigo* que es verdad que dicho don Joan se/ enborracha a menudo y convoca a otros a lo mesmo.
- 4 Para la 4, dize el dicho *testigo* que es verdad que dicho caçique entra pocas vezes/ en la yglesia de su pueblo, aunque está bien çerca.
- 5 Para la 5 pregunta, dixo el dicho *testigo* que sabe que es verdad que al tiempo/ que del dicho pueblo llevaron los ydolos a Hueytlalpa, quedaron/ en çiertas estancias del pueblo otros ydolos por mandado/ del dicho caçique, los quales trayan en guarda unos yndios, que/ uno se dize Tecçiztli y otro Joan Parhe, hijo del dicho caçique, y otro/ llamado Chiztaco, y otro que se dize Cotante, dixo e mando el/ dicho caçique que guardase çiertos ydolos quando los otro traxe/ ron a Hueytlalpa.
- 6 Para la 6 pregunta, dize el dicho *testigo* que no la sabe./
- 7 para la 7 pregunta dixo el dicho *testigo* que no la sabe.
- 8 Para la última pregunta, dixo el dicho *testigo* que es verdad que dicho domingo/ próximo pasado del dicho

² Al margen lateral izquierdo.

mes e año, hizieron una fiesta/ al demonio, que según su calendario cayó en el dicho domingo,/ e se dize la fiesta panquidiztli, que era una de las que ellos/ tenían como pascua, que en su lengua totonac se llama/ Calcoçot, en la qual fiesta toda la mayor parte del pueblo/ celebraron, y que también el dicho testigo dixo que en su casa había/ hecho cierta comida e sacrificado una gallina en reverencia de la/ dicha fiesta, en memoria de sus muertos, o demonios, como en el / tiempo pasado hazían, e que algunos solían enterrar la gallina/ o perros que mataban, que al presente no sabe si lo entierran,/ por que les ha dicho el dicho caçique que no lo entierran, syno que lo/ coma, y que en la dicha fiesta hizieron areyto, llamados por/ el dicho caçique, e que no sabe más de lo que dicho tiene./



5 Para la 5 pregunta, dixo que un indio, llamado Tecçiztli, tenya/ los días pasados ciertos ydolos por mandado del dicho caçique,/ e que Joan Panche, su hijo, tenya otros e que los días pasados los recogieron y llevaron a Otumba.

6 Para la 6, dize que no la sabe.

7 Para la 7, dize que no la sabe.

8 Para la última, dixo el dicho testigo que es verdad que quanto a la fiesta/ de panqueçaliztli la hizieron según e como el sobre dicho testigo/ ha dicho, e que no sabe más.

Testigo⁴

P. Joan, hijo del dicho caçique, testigo preguntado en la causa de su padre

1 Para la primera, dixo que su padre es baptizado y casado *in/ facie ecclesie*

2 Para la 2, dixo que es verdad que tiene su padre las mançebas/ que los dichos testigos han dicho, y entrellas tiene una cuñada.

3 Para la 3, dixo que no la sabe.

4 Para la 4, que no la sabe. No le creo, pues estava en el pueblo como los otros.

5 Para la 5, dize el dicho testigo que sabe que su hermano Joan Panche tenya los días/ pasados ciertos ydolos guardados por mandado del dicho caçique,/ y que otro yndio llamdo Chiztaco tenya otros, también por man/ dado del caçique.

6 Para la 6, dixo que quando los ydolos se llevaron a Hueytalpa, el/ dicho su padre mandó bolber y guardar ciertos ydolos,/ los más principales, a los dichos Chiztaco y Joan Panche.

Testigo³

P. Antón, hijo del dicho caçique, preguntado testigo que diga lo que sabe/ acerca de lo sobredicho

1 Para la primera pregunta, dixo el dicho testigo que sabe que don Joan, su padre, es baptizado, y casado *in facie ecclesie*.

2 Para la 2, dixo el dicho testigo que sabe que su padre esta amançebado/ con diez e seys mugeres, e que nynguna está baptizada.

f. 178

3 Para la 3 pregunta, dize el dicho testigo que es verdad que su padre se enbo/rracha a menudo

4 Para la 4, dixo que es verdad que pocas vezes entra su padre en la/ yglesia de su pueblo domyngos e fiestas, y menos otros días.

³ Al margen lateral izquierdo.

⁴ Al margen lateral izquierdo.

Para la 7, dixo *que* no la sabe, mas de *que* a la madre de la nyña/ sabe *que* su padre la tenya por mançeba.

8 Para la última, dixo quanto a la fiesta *que* es ansy como los/ dichos *testigos han dicho*.

Testigo⁵

P. Joan Cocante, *testigo* preguntado, respondienddo a la 5 y 6 preguntas/ *que* es verdad *que* los días pasados, después de *haver* llevado los/ ydolos a Hueytlalpa, guardava e tuvo ciertos ydolos, e/ *que* los otros días los llevaron a Otumba.

8 Para la última pregunta, dize el dicho *testigo que* la fiesta hizieron como los/ otros *testigos han dicho*, e *que* no sabe más.

f. 178 r

Testigo⁶

P. Martín Utli, *testigo* preguntado, dixo *que* es verdad *qued* verano/ pasado tuvo enferma una hija *que* se dize *María*, por lo qual/ hizo cierto ayuno al modo antiguo, estando ochenta días/ *syn* llegar a muger, e al fin de los dichos días tomo e sa/ crifico una gallina, e con cierto ocote e ully, e todo junto/ lo ofrecio en un camino al demonio, çerca de su casa, e hizo/ mucho pulque o vino, e comida, e lo dió al dicho don Joan, çaçique,/ el qual dize *que* lo reçebió e le dixo: anda, vete a tu casa, e bebed/ e comed vostos lo *que* os queda, e *que* no sabe más.

⁵ Al margen lateral izquierdo.

⁶ Al margen lateral izquierdo.

Testigo⁷

P. Francisco Tlachinutl, natural de una estancia del dicho pueblo,/ dixo *que* al presente tenya ciertos ydolos, los quales le/ hizimos traer e fue penitenciado, e dize el dicho *testigo que* la/ pascua de flores del año pasado no quisieron yr a Hueytlalpa/ donde yo, Fray Andrés, con my compañero estava, y ellos estavan/ quatro leguas, poco más o menos, del monesterio, e dize *que* en la/ dicha estancia limpiaron e barrieron el cu del demonio, e se/ ayuntaron a baylar, e hazer borrachera, y levantaron en medio del patio un árbol, o madero grande, sobre el qual,/ en lo alto, pusieron ciertas ynsynyas del demonio, e/ al día en *que* esto hizieron, dizen por su calendario çe acatl, e/ *que* era fiesta de un ydolo *qued*los llaman Chicoeyocumatli,/ e *que* llevaron al dicho çaçique don Joan tres cantaros de pulque,/ y *que* fue sabidor de la dicha fiesta, e llevaron también comidas,/ el qual dicho çaçique se escusó la dicha pascua de yr a la mysa/ a Huyetlapa, haziéndome saber a my, Fray Andrés, *que* estava/ enfermo, si era ansy o no, Dios lo sabe, dize el dicho *testigo/ que* no sabe más, *syno que* en todas partes se enborrachan.

Testigo⁸

P. Yznolanga, mançeba del dicho çaçique, *testigo* preguntado, respon/ diendo a la 2a pregunta, dixo *que* al presente tenía el dicho/ çaçique veynte mançebas dadas en casa, y otras por sus casas.

P. A la 7 pregunta, dize la dicha *testigo que* es verdad *qued* dicho çaçique la/ ha empedido *que* la nyña *que* se dize Chichit no se baptizase,/ dize *que* porque no supies en los padres ser hija del dicho çaçique/ e le riñiesen, *haviendo* en el dicho tiempo pasado, y estado ally frayles

P. Yten, respondiénddo a la última o s² preguntas, dixo la dicha *testigo/ que* una otra yndia mançeba del di-

⁷ Al margen lateral izquierdo.

⁸ Al margen lateral izquierdo.

cho caçique, que al presente estava en los/ términos de Chellos, que se llama Chichit, como la dicha nyña, havía/ dicho a la dicha testigo que en una cámara del dicho caçique vió en una/



f. 179.

petaca un ydolo, e que podrá haver veynte días, poco más o menos,/ e que le dixo la dicha yndia a la dicha testigo que dicho caçique llorava/ ante el dicho ydolo, e que lo dixo la dicha yndia Chit-chit a muchos/ del dicho pueblo, e que no sabe más. E de la fiesta es ansy/ como los otros testigos han dicho.

Testigo⁹

P. Domingo, criado en la yglesia, que tiene cargo de la yglesia, del dicho/ pueblo, dixo, respondiendo a lo de las mançebas del dicho/ caçique, que tiene muchas, e a la sexta pregunta, dize que le dixeron que de los ydolos que llevavan a Hueytlalpa, bolbieron una/ carga, e que dicho caçique los dió a guardar a un yndio que se llama Cachutl, y quanto a la fiestade panqueçaliztli, que es/ ansy como los otros testigos an dicho.

Testigo¹⁰

P. Çoçoy, mançeba del dicho caçique, dixo quanto a lo de las mançebas,/ que es ansy como los otros testigos han dicho.

6 Para la 6 pregunta, dize la dicha testigo que la carga de ydolos que/ bolvieron del camino de Huyetlalpa, la vió en una troje de/ pepitas, entrando a sacar dellas en

casa del dicho caçique,/ liados como estavam, pero que no sabe dónde se han llevado.

Testigo¹¹

P. Tecçiztli Tecitlato, de una estancia del dicho pueblo, dize/ quanto a lo de los ydolos, que es verdad que dicho caçique don Joan le/ mando que guardase ciertos ydolos de los que se llevaron a Hueytlalpa, pero que los días pasados los llevaron a/ Otumba.

Testigo¹²

P. Francisco, nauatlato del dicho caçique, digo nauatlato porque sabe mexi/cano y totonaca, puesto que dicho caçique entiende mexicano, y lo/ habla quando quiere, el dicho nauatlato es de los más allegados/ al caçique, e más sabedor a lo que piensa de sus secretos. Dixo,/ respondiendo a la primera pregunta, que sabe e vido baptizar/ e casar al dicho caçique.

2 Para la 2a pregunta, dixo el dicho testigo que es verdad que al presente que dicho caçique fue preso, tenía en su casa nueve mançebas,/ e que algunas, o todas, son primas del dicho caçique, o parientas,/ e todas por baptizar, e que otras tres están fuera por sus casa,/ e que dicho testigo le dezía muchas vezes que se apartase e las/ dexase, como yo, Fray Andrés, le predicava e dezía, e que el dicho caçique no hazía caso de lo que le dezía.

3 Para la 3 pregunta, dixo el dicho testigo que sabe y es verdad que dicho don Joan/ muchas vezes se emborracha y convoca y llama a otros a lo mismo.

⁹ Al margen lateral izquierdo.

¹⁰ Al margen lateral izquierdo.

¹¹ Al margen lateral izquierdo.

¹² Al margen lateral izquierdo.

f. 179 r.

4 Para la 4, dize el dicho *testigo* que es verdad, que pocas vezes yva a la yglesia/ el dicho caçique los domingos e fiestas en su pueblo, estando junto,/ e que quando yva, que como por çerimonia estava un poquillo, e/ luego se yva a su casa, e *quel* dicho *testigo* les enseñava el *prosiguit*,/ e que dezía el dicho caçique: qué dize éste, dexaldo, no le creays, no/ cureys *del*, por ventura *hase* criado con los padres; sabiendo/ el dicho caçique que yo, Fray Andrés, dezía al dicho nauatato que le ense/ ñase e avisase, pues que entendía más *quel* viejo por *haver* andado/ *connigo* por esta tierra, oyendo sermones y pláticas en quanto tiempo,/ e quanto que syente en el dicho caçique que no creya enteramente/ las cosas de la fee e sentía que no le entravan por algunas pa/labras que dezía, quando le dezía este *testigo* algo de lo que yo, Fray/ Andrés, dezía al dicho *testigo* que le dixese al dicho caçique, e principales,/ e que dezía el caçique que no lo creyesen lo que de Dios les dezía/ el dicho nauatato.

5,6 Para la 5 y 6 preguntas, dize el dicho *testigo* que le dixo otro nauatato/ del dicho pueblo, viejo que se dize Uecamecatl, que *havrá* un año,/ poco más o menos, que en quatro estancias del dicho pueblo,/ tenían çiertos yndios ydolos en guarda por mandado/ del dicho caçique, mas porque al dicho *testigo* no le acusasen de algo,/ él no fue por ellos, syno dixo que fuesen dos hijos del/ dicho caçique, pero que traydos al pueblo, el dicho *testigo* los llevó/ a Otumba, que no sabe sy dexaron más, e si llevaron/ los dichos ydolos fue porque Fray Francisco Zimbrón supo, an/ dando por aca, e tovo rastro de los dichos ydolos en Chilla,/ tres leguas del dicho pueblo, y ansy se descubrieron, e/ llevaron después de ydo el dicho padre, el qual me lo / dixo a my, Fray Andrés, en México, pero como arriba, por/ el preso parece, quando agora fuy, les saque más ydolos/

Para la 7, no la sabe.

8 Para la última, dize el dicho *testigo* que no se halló en la fiesta de/ *panquetaliztli*, que era ydo a Méxycó, y en esto dize verdad,/ pero que por el mismo tiempo todos los años pasados hazían/ la dicha fiesta en

memoria de sus muertos infieles, y que/ no sabe más. Este *testigo* tomé yo, Fray Andrés, en particular/ tomados lo dichos *testigos*, fue ansy mesmo tomado el dicho al/ mismo caçique, el qual dixo *haver* hecho lo siguiente, después de ser bautizado.

1 Para la primera pregunta, dixo el dicho caçique que *havrá* syete años que es/ bautizado y que es casado por la yglesia. Fray Joan de Padilla/ dize que lo bautizó e yo, Fray Andrés, le di la muger.

f. 180

2 Para la 2a., dixo que es verdad que al presente tiene çinco mançebas/ en su casa, e las demás por sus casas fuera.

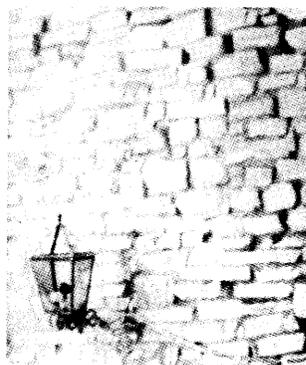
3 Para la 3, dixo que es verdad que se emborracha y da a los otros/ a beber muchas vezes.

4 Para la 4, dixo que es verdad que pocas vezes entra en la yglesia/ en su pueblo.

5,6 Para la 5, 6, dixo que es verdad que tenía a un hijo suyo çiertos/ ydolos y que los días pasados los llevaron a Otumba, e/ que quando los ydolos llevaron a Huyetlalpa, es verdad que/ mandó guardar çiertos dellos, pero que ya los llevaron/ a Otumba, e ansy mesmo los de las etancias que quedaron/ e que los que bolbieron del camino de Hueytlalpa, los mandó/ guardar en su casa en la troxe de las pepitas, los quales/ ydolos dize que los hecharon en el río.

8 Para la última, dixo que es verdad *quel* domingo pasado, que era/ xvi de nobienbre del año de myll e quinientos e treynta e nueve,/ hizieron la fiesta de *panquetaliztli* todo el pueblo,/ como los otros *testigos* han dicho, e dize más, que es verdad/ que a lo que le fue preguntado, digo çierta ydolatria que hizo/ en el dicho año, estando enfermo un hijo que anda a la yglesia,/ es ansy que en su casa hizieron çierto sacrificio al demonio/ con ençienso y

ocote, como solían hazer, poque el mo/chacho sanase, e que esto todo es ansy .



P. Después de lo susodicho, en el dicho día, mes e año, visto los/ dichos de los dichos testigos, e la confesión del dicho caçique, ayun/ tado el pueblo, predicados e dándoles a entender/ el delito e pena en que habían yncurrido, e a excomunió, e que sy/ se tornavan a Dios de corazón, les perdonaría. Dixerón/ todos que sy, e que renegavan del demonio, e que nunca más/ harían la sobredicha fiesta. Que pedían absolución/ de la excomunió, fueron absueltos todos en común, después de/ haver sydo algunos más delinquentes en particular peniten/ ciados, o castigados por el alguazil, que señor visorrey/ aqui puso, yndio. Les día todos en penienciã que acabasen/ la yglesia, que les faltava poco en su pueblo, e que hizies en/ un retablo, que era vergüençaver la ymagen de María Santísima que tenían,/ qual la fe y obras del caçique, y esto denotó en iv año, e la/ adornasen de lo neçesario, e dixerón a una boz que eran con/ tentos.

f. 180 r.

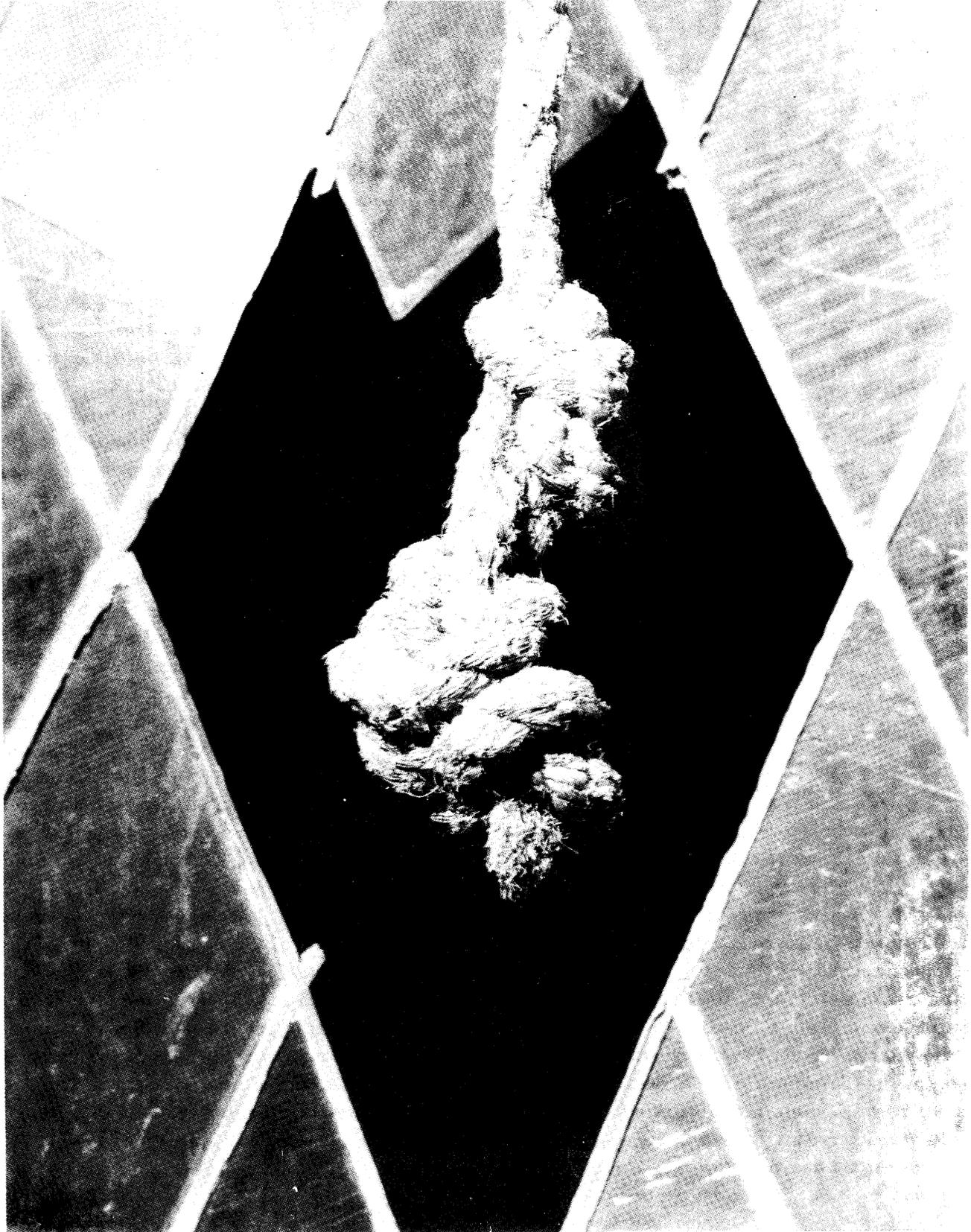
P. Yten, después de lo sobredicho, pidió el dicho caçique ser absuelto/ de la excomunió, al qual absolví en particular, hechas las diligencias/ señydas principio, y en las dichas aboluçiones no cargava la mano/ con la disciplina, por darles a entende la misericordia de Dios y de la/ yglesia con que recibe al pecador que se conoçe y humilla. Por otra/ parte, antes o después, hazía e dezía, e dezía al dicho alguazil que los/ trasquilase, e diese algunos açotes, que lo sentiesen para que tovyesen/ memoria. Pero al dicho caçique no se le dio açote, más de quanto/ lo absolvy de la excomunió, como dicho es, haviendo hecho con el otra/ vez misericordia quando llevó los ydolos a Hueytlalpa, por quedar/ con otros. Como parece por el dicho proçeso, y el mesmo en/ su dicho lo conoçe, puesto que digan que los llevaron después a Otumba,/ fue porque Fray

Francisco Zimbrón tuvo noticia, como dicho es, e se/ gún me dixerón por cierto yndio del dicho pueblo que se huyó/ a Chilla, fueron descubiertos, e ansy los llevaron, pero pues/ que la otra vez dexaron algunos para su conso-laçión, no se si les/ crea agora que los llevaron o los hayan dado todos qui semel/ malus semper presumitor malos, nisi probetans gravius, mas como parece,/ antes se prueva aver sido más malo el dicho caçique, después aca,/ y

porque los tales hereges por la pena masçyma se corrigen,/ o al menos son a muchos excomunió, para no caer en tal, dado a en/ tender al dicho pueblo los delitos del dicho caçique por ser/ tan culpante, haviendo sydo de mí tan avisado y amado,/ lo hize prender públicamente, y hecharle al cuello lo que/ lleva, y esos ydolos que al presente se hallaron en su tierra,/ los demás se destruyeron, y éstos en lugar de los que escondió/ o mandó guardar la otra vez, que dizen que los llevaron/ a Otumba. Sy todos los buscaran bien, no quedarán esos y los de/ más, y le hize poner dos mantas de ynsynias de ydolos,/ o pinturas antiguas, que en su casa hallamos, dize que los de/ Azcapuçalco se la dieron. Bien sería que las tales pintura/ no se hisasen, pues antes se acordaran, viéndolas, de sus ydolos/ que dexó, y ansy, por eso, lo hize llevar a Hueytlalpa, y tenerlo/ en la escuela de los nyños, donde le enseñavan el Credo,/ hasta hazer saber a vuestra señoría este negocio, y no entiendo tomar/ semejante trabajo de escriptório, mas sy no por ser la primera, y ser/ el delincuente caçique, aunque por servyr a my Señor Jhesuxristo/ mayores trabajos quería tomar no se que papel, bastaría/ sy los delitos de todos hoviese de escribir. Y lo otro, las/ murmuraciones son tantas, que sy vuestra señoría no ayuda, yo/ pienso dexarlo, por una parte, los mesmos yndios me/ ynçitan, y por otra, no faltan, que para Dios lo remedie. Fecha/ en el dicho día, mes e año, testigos: Fray Joan Herrera, e Bartholomé Rodrigues,/ e yo, Fray Andrés, que la escriví e firmé de my nombre.

Fray Juan
De Herrera [rúbrica]

Fray Andrés
de Olmos [rúbrica]



LA DIFÍCIL RUPTURA

Saúl Jerónimo Romero*

Presentación

Al consumarse la Independencia de México hubo una gran efervescencia y descontrol político, los interesados en la política formaban bandos hacia un lado y hacia otro, hoy se unían con un grupo, mañana con otro y sin embargo, la velocidad de los acontecimientos hacía efímeras y contradictorias sus alianzas políticas.

Desde la firma del Tratado de Córdoba y hasta la instauración de la Primera República provocó una enorme división entre los actores políticos, pues no quedaba claro para nadie que tipo de gobierno debería de implantarse en el país, los bandos más definidos eran los monarquistas y los republicanos, y entre ellos había diferencias importantes: en el primero, estaban los que pensaban que el mejor gobierno era el que se apegara al Tratado de Córdoba y su secuela el Plan de Iguala; procurar la llegada de Fernando VII o de algún miembro de la casa Borbón. Estaban los que pensaban que mejor sería formar una nueva casa reinante americana. Entre ellos, también existía la duda si debería formarse una monarquía constitucional o absoluta. En el segundo grupo, estaban los que creían que un gobierno republicano era la solución; que debía fundarse una nueva tradición política, basada en el modelo norteamericano pero unos opinaban que debería ser federal y otros centralista. Toda esta discusión política tenía un fuerte trasfondo de intereses eco-

nómicos de grupo y personales que volvía todo más complicado.

Los grandes temas de esta discusión eran: legitimidad política, formas de gobierno, formación de instituciones y representatividad política; es decir la constitución del Estado mexicano, en este contexto se inscribe el *Obsequio católico que presenta a su majestad imperial un americano independiente*, fechado en 8 de julio de 1822, a tan sólo trece días de que Iturbide fuera coronado Emperador. Es decir, en el momento mismo en que debía de decidirse la orientación del nuevo gobierno, por lo que era el tiempo adecuado para hacerle todo tipo de sugerencias al Agustín I, primer Emperador de México.

El manuscrito que aquí se reproduce fue enviado a Iturbide desde el Presidio de Buenavista en Sonora, firmado bajo el seudónimo de El Americano Independiente, es muy probable que autor haya sido el obispo de Sonora, "Bernardo del Espíritu Santo, fraile carmelita, quien en 1824 escribió que la soberanía de la nación no residía en el pueblo sino en Dios."¹ Ideas que coinciden en mucho por lo expresado en este *Obsequio Católico*. Este documento reviste gran interés porque la mayor parte de la historiografía política sobre el siglo XIX ha analizado fundamentalmente a los primeros actores y en particular, a los que residían en las

¹ Torcuato S. di Tella. *Política nacional y popular en México, 1820-1847*, México, FCE, 1994, p. 65

ciudades de México, Guadalajara, Zacatecas y Puebla, que fueron los principales protagonistas de muchas de las disputas del momento. Sin embargo, muchas otras voces intentaron influir en los acontecimientos políticos, pero que nunca llegaron a estar en los primeros planos de la política y por tanto, su ideas se desconocen.

Para entender la propuesta del Americano Independiente, es necesario tener en cuenta, que en esta región, del noroeste novohispano, las élites se distinguieron por su participación a lado de los realistas, cooperaron con dinero y tropas en la lucha contra los insurgentes. Por lo que no debe de extrañarnos la enorme sorpresa que les causó la proclamación de la independencia y cuyos resultados, el autor del texto, no duda en calificar de "... este tamaño y monstruoso desorden", sorpresa y disgusto que se irá acrecentando con el curso de los acontecimientos posteriores.

Este regalo a Iturbide pretende ser una llamada de atención al Primer Emperador Mexicano para que gobierne de acuerdo a los preceptos marcados en la Biblia, son notables estas recomendaciones porque se alejan de la discusión entre monarquistas absolutos y constitucionales; es decir, del ámbito político y se ubica en el terreno de la moral. Propuesta que analizada con cuidado, nos muestra una idea arcaica de la política, lejana incluso de la política española que se había aplicado desde la llegada de los Borbones, puesto que propone una reconciliación con la iglesia y sus preceptos, tal vez un regreso al gran momento de unión que tuvieron con los Habsburgo.

Bajo esta concepción el Emperador debería ser sabio, desconfiado, ponderado, consciente de su papel como persona pública y sobre todas las cosas buen católico, instruido en la palabra de Dios, pues dice el autor: "¿Cuanto más los será en estas turbulentas y calamitosas [épocas], en que parece haberse dado rienda suelta a todas las legiones del infierno, para que mancomunadas con los hombres de su facción hagan sangrienta guerra a la religión y a las legítimas potestades, así Reales como Eclesiásticas con el orgulloso designio de aniquilarles?". En suma veía una iglesia acosada, que sólo podía ser salvada por un Emperador que reconciliara a la iglesia con el poder. Quizá

las propuestas de este documento se puedan calificar de desfasadas; pero nos muestra la gran cantidad de ideas, prejuicios y propuestas que hubo en este periodo para conformar las instituciones y el gobierno del naciente país. ■

Documento

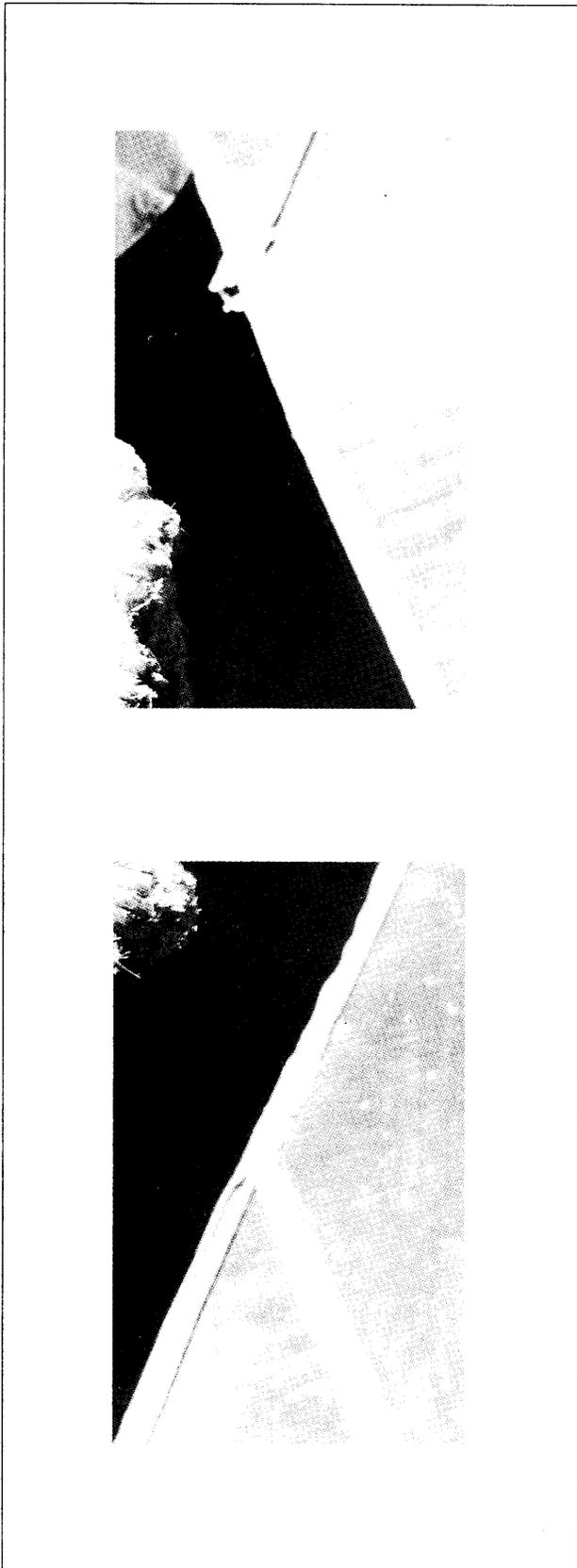
Obsequio católico que presenta a su majestad imperial un americano independiente. En el presidio de Buenavista, provincia de Sonora. Día 8 de julio de 1822, seguido de nuestra Independencia.²

Señor

La fuente de la sabiduría en la palabra de Dios, que tiene su trono en las alturas. La verdad eterna, que esta misma sabiduría, y palabra de Dios, por un efecto de su inmensa bondad descendió del cielo a la Tierra para conversar con los hombres, y comunicarse a ellos. Así que entre estos no puede haber, ni reconocerse otra sabiduría ni otra palabra de verdad, que la que trae su origen de los cielos, y a la que solamente se entra por la fiel observancia de los eternos mandamientos. Esta sabiduría, verdad y palabra es una sola; es increada e inmutable; es luz que disipa toda sombra: y por consiguiente la que registramos acá abajo, que no se parece aquella de arriba, traerá su origen de la Tierra, será prudencia humana, y no podrá servir de regla para nuestras acciones, si estas han de ser conformes a la voluntad del Ser Supremo; lo contrario es querer hermanar, y juntar en uno la Luz y las Tinieblas.

V.M.Y. en la elevación, a que la Divina Providencia le ha destinado, tiene que desempeñar fielmente dos encargos importantísimos: el primero mira en particular a su persona; el segundo, al gobierno de un grande imperio, que el Todo poderoso mostró querer

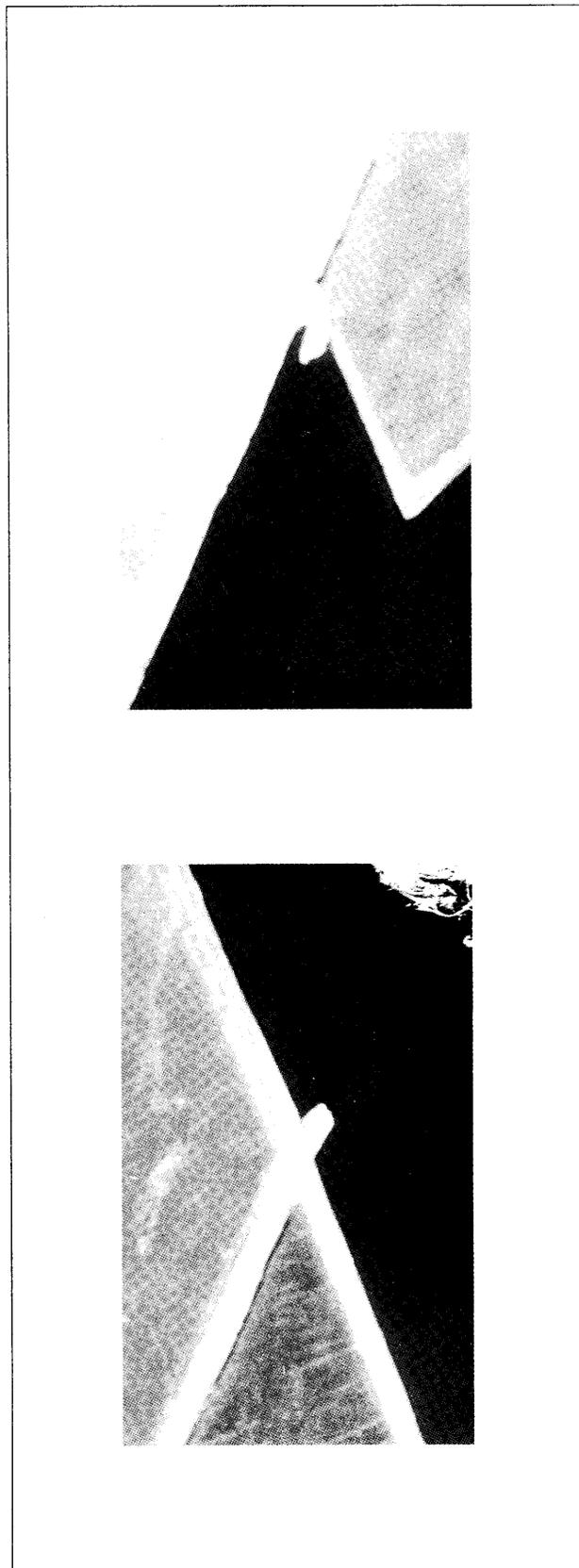
² Este documento forma parte de la colección Latin American Manuscripts de la Biblioteca Nettie Lee Benson of University of Texas, G 405, 6 fojas.



depositar en sus manos. Ni el uno ni el otro podrá cumplir, como debe, para salvarse, sino sigue constantemente las máximas y verdades de aquella sabiduría, que se deriva de la palabra de Dios, y cuya entrada es la guarda de los divinos mandamientos. No buscará que v.m.y. sea bueno para sí; deberá serlo también para su Imperio. Dios mira con piedad y perdona fácilmente las miserias y flaquezas de una persona particular; pero suele castigar con el mayor rigor las de las personas públicas, que pueden servir de tropiezo a los que deben dar ejemplo.

Al presente, Señor y mientras v.m.y. tenga a su cargo la potestad de reinar en esta América, no faltarán muchos, que le digan sinceramente la verdad, parecida en todo a la de la eterna palabra, que descendió de las alturas; pero si Dios como ha dispuesto ocupe el trono en esta América y que le tenía aparejado, hallará grandes impedimentos y dificultades para llegar a conocerla. ¡Triste suerte de los que respetamos elevados sobre la común condición de los otros hombres! Quanta mayor luz necesitan para entrar en el fondo de la verdad, tanto mas parece que se aleja de ellos su conocimiento y noticia. Se verá v.m.y. en muchos lances en que no sabrá a donde volverse, ni a quien creer; consultará a unos y a otros y a sus mismos dictámenes tal vez a mayores dudas, temiéndose de cualquier partido, que haya de tomar ¿Qué recurso pues para no tropezar en medio a tan grande obscuridad? Yo Señor, que tanto me intereso en la felicidad de v.m.y. me creo obligado a hacerle presente que Dios mandaba a los reyes de su pueblo: que el día que se sentas en sobre la silla de su Reyno, escribiesen para sí un Tratado de la Ley Divina en un libro, tomándolo del ejemplar que guardaban los sacerdotes, que le tuviesen consigo y leyesen en él todos los días de su vida para que aprendiesen a temer al Señor su Dios, y a guardar todas las palabras de aquella ley, y sus estatutos para cumplirlos; y para que su corazón no se elevase sobre sus hermanos, ni se apartase del mandamiento a la diestra, ni a la siniestra, y así prolongase días en su Reyno ellos y sus hijos en medio de Israel. Por esta razón juzgo que debe v.m.y. tener en sus manos este libro que fue dictado por la eterna sabiduría; la palabra de Dios comunicada a los mortales. Estoy cierto de que embebido v.m.y. y como empapado, en

esta altísima sabiduría, se gobernará por ella para llevar las graves obligaciones del cristiano, y los gravísimos del Emperador de esta América Septentrional, que desde que la abrasó, no ha conocido ni admitido otra. La lectura y meditación de este libro interpretado en el sentido legítimo de la iglesia, de sus padres y doctores, facilitará a v.m.y. segura resolución para cuantas dudas se le puedan ofrecer. Con ella adquirirá la ciencia tan necesaria a los príncipes de sondear el corazón de los que los rodean. Con esta usía dirigirá todas sus empresas a la mayor gloria de Dios, y a la felicidad de sus pueblos. Esta autoridad fue la que no perdieron de vista aquellos antiguos y piadosos Reyes, cortados a medida del corazón de Dios, David, Ezequías, Isaías, y otros. De esta se dejó guiar el ilustre príncipe y mártir San Hermenegildo, el cual renunciando al cetro y la vida ofreció al cuchillo su garganta por no abandonar la verdad de los Divinos Libros que le inspiró el esclarecido obispo, y doctor San Leandro. Esta misma (conducta) siguió también constantemente el glorioso Rey San Fernando, yendo como a competencia con el mismo Dios para consagrarle los despojos de sus enemigos. La escritura, Señor, enseña a v.m.y. que los príncipes, que cuentan primeramente con Dios en todas sus empresas, y no buscan en ella sino la gloria del que tiene en sus manos los ejércitos y los corazones de los Reyes y de los vasallos, le estrechan en cierto modo a que se declare siempre por ellos, y a que decida en su favor todas las victorias. Y si en todos tiempos ha sido muy necesaria y oportuna esta instrucción en los príncipes, y este esmero en buscar la gloria de Dios, como el fin principal de sus operaciones y providencias. ¿Cuanto más los será en estas turbulentas y calamitosas, en que parece haberse dado rienda suelta a todas las legiones del infierno, para que mancomunadas con los hombres de su facción hagan sangrienta guerra a la religión y a las legítimas potestades, así Reales como Eclesiásticas con el orgulloso designio de aniquilarles? Así que este tamaño y monstruoso desorden subsistiese, lo que Dios no permita; es muy creíble que hallándose bien apercebido v.m.y. con las máximos de la Sabiduría de que Dios le ha dotado desde su infancia, y que enseñan los divinos libros, y nivelando por ella los procedimientos de su reinado, abatirá el Dios de



los Ejércitos a los enemigos suyos y de Vuestra Majestad Imperial hasta formar de ellos un escabel vistoso y muy honorífico para el trono del Imperio Mexicano, que debe ocupar v.m.y. y toda su posteridad.

La escritura, Señor, vuelvo a repetir, es la base principal en la que debe apoyar v.m.y. la felicidad de su imperio; con la lectura de ella fijará eternamente la piedra angular de la América Septentrional, y no osará ninguna potencia a desquiciar aquella aunque sea mancomunada con el poder informal. Por esto debemos contemplarla no solamente como una representación de las cosas pasadas, sino también como las que se nos presentan en estos tiempos. Los personajes no son alabados por sus talentos naturales o por sus acciones políticas, sino por lo que fueron por respeto a Dios, a la piedad y a la virtud; y así se ve que la verdadera fortaleza, sabiduría, grandeza y felicidad del hombre ni tiene ni puede tener otro fundamento que el temor santo de Dios. Aquellos principios a quienes previno Dios con su misericordia y que hicieron buen uso de los dones y poder que habían recibido de lo alto, empleándolo todo en mantener la religión y la piedad, son alabados por sus acciones virtuosas, y su memoria se perpetuará siempre por todas las edades; para los que por el contrario abusando de estos mismos dones se sirvieron de ellos como de medios para dar fomento a su ambición y a su soberbia son, y serán eternamente detestados; y por haber amado la gloria de los hombres perdieron la verdadera, que es la que viene de Dios. Los Reyes todos han de tener presente estos Santos Libros como un espejo en que han de mirarse para dirigir todas sus acciones.

Una conciencia perversa y desarreglada olvida fácilmente las propias obligaciones, y es imposible que actúe con las máximas, que promuevan los verdaderos intereses del Estado. El que no sabe gobernarse ni moderarse de sí mismo, mal podrá acortar con los medios eficaces de gobernar, moderar y reformar a los otros. El abandono de la religión y culto, y de la verdadera caridad, lejos de ser disposición para lo grande, lo es, si bien se mira, para lo más vil e indigno de cuanto pueda pensarse, y aun el principio y, causa de todas las vilezas crueldades y tiranías, más valeroso se mostró David huyendo tantos años de ser traidor

de un Rey, que cuando derrotó ejércitos enteros de enemigos. Acosado, perseguido por las ciudades, por los montes por todas partes, aunque Dios le puso la venganza, pudiendo con ella abrirse fácilmente el camino a la Corona; no obstante, tuvo por horrible atentado intentar contra un injusto y cruel perseguidor, porque era su Rey, y él ungido del Señor. Supo David vencerse a sí mismo; y ganó con esto mayor Victoria, que cuando derrotó a Goliath, y triunfó de todos sus enemigos. Porque no es lo grande lo mejor, cuando se llega a ello por medios viles; en lo grande lo mejor, cuando por seguir lo justo, se despreja con generosidad de ánimo lo que sólo tiene apariencias de grande. Intimamente confiado yo en la bondad de Dios, y en la predilección, que mostró siempre por su madre Patria, de acuerdo con su Inmaculada Madre María Santísima de Guadalupe nuestra máxima Patrona espero que v.m.y. cogiendo a manos llenas los frutos de la santa lectura, será un Príncipe verdaderamente feliz y por su medio se verá florecer en nuestra América la paz, la alegría y la abundancia. Con esto dará por muy dichosa la tarea en que me [he] empleado para el logro de tanto bien que le desea este Americano que a las plantas de v.m.y. se prostra.

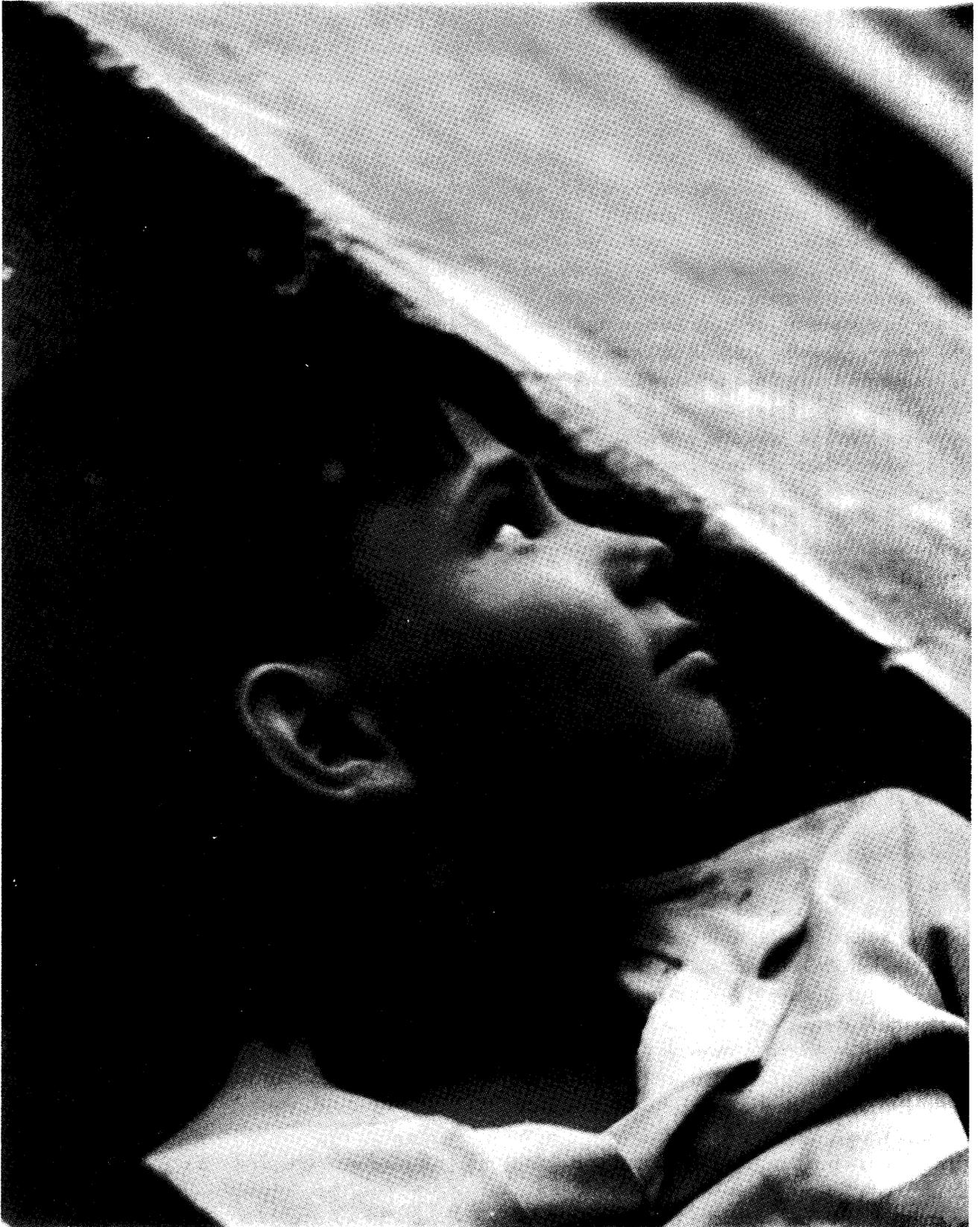
Señor

A. L. P. R. er V. M. Y.

El Americano Independiente

Bibliografía

- Anna, Timothy E. *El Imperio de Iturbide*, México, CONACULTA-ALIANZA, 1991.
- Carmagnani, Marcello (coordinador). *Federalismos latinoamericanos: México, Brasil, Argentina*, México, FCE, 1993.
- Di Tella, Torcuato S. *Política nacional y popular en México, 1820—1847*, México, FCE., 1994.
- Guerra, François-Xavier. *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, México, FCE., 1993.
- Villoro, Luis. *El proceso ideológico de la revolución de independencia*, México, UNAM, 1977.



ROCÍO ORTIZ:

LA MIRADA COMO MATERIA

Miguel Ángel Flores*

La vista es el sentido que nos da una versión de la realidad que parece incontrovertible. La fotografía es el espejo de cuanto nos rodea; parecería ser el espejo que inmoviliza y eterniza lo que se asoma a la lente de la cámara. Se aprehende un momento del incesante transcurrir de esa realidad. Lo que los ácidos nos revelan sobre la superficie del papel en el cuarto oscuro no pueden ser otras que las señas de identidad de los objetos y las personas que nos rodean. Acaso el fin último de escribir con luz sea erradicar la subjetividad de nuestra percepción y fijar sin asomo de dudas lo que ojo mira. Sin embargo ningún sentido no engaña más que el ojo. Por ello las fotografías de Rocío Ortiz son el teatro de los acontecimientos de cuanto ocurre a través de nuestra mirada.

Decía Valéry que en la fotografía debía importar más que el resultado la intención de autor, pues la materia prima de la fotografía no es la realidad que se quiere capturar ni su impresión en el papel, sino la imagen mental que se elabora antes de apretar el obturador. En las imágenes que se presentan ante nosotros debemos indagar en el sentido de esa intención más que el resultado de las sombras y las luces que se imprimen en la retina que llamamos fotos. A partir de una propuesta ejercemos nuestra imaginación para indagar en el sentido de un conjunto de imágenes. Y el verdadero talento artístico de Rocío Ortiz radica en que ese sentido se despliega en todas direcciones en función de una expresividad vigorosa, en la que cada quien busca una respuesta.

La fotografía de una estrella de mar puede contener el elemento irracional de una imagen, irracional porque se presenta fuera de su entorno, no hay una escenografía que la ubique para que ejerza mejor su representación ante nuestros ojos y nos provoque quizá ensoñaciones. En el caso de Rocío la propuesta es radical: la estrella no está ahí para asociarla con un catálogo desgastado de ideas. A Rocío le interesa manejar una intencionalidad en la que la estrella puede tener dimensiones inéditas a partir de ese carácter mineral que adquiere mediante un juego de sombras que destaca una particular textura. Podemos componer a partir de esa estrella un paisaje mental en que la estrella es sólo eso: su textura despojada de cualquier referente. En este sentido Rocío Ortiz se inscribe en una corriente no muy frecuentada en la fotografía mexicana que busca dar cuerpo a una propuesta en la que las imágenes no sean lo que pensamos que parecen: ellas, mediante el ojo que indaga contienen una potencialidad de significado insospechada. No es el aspecto narrativo que se pudiera desprender de una comisión en la que participan objetos y personas, o sólo personas o sólo objetos. Los ojos nos engañan, quizá no haya mayor subjetividad que la que se desprende de la mirada: la aventura intelectual de Rocío es construir una objetividad de la imagen pero que está más en el pensamiento que en su resultado. En este aspecto radica la riqueza de sus imágenes porque a partir de destacar las texturas de la materia animada e inanimada todo adquiere

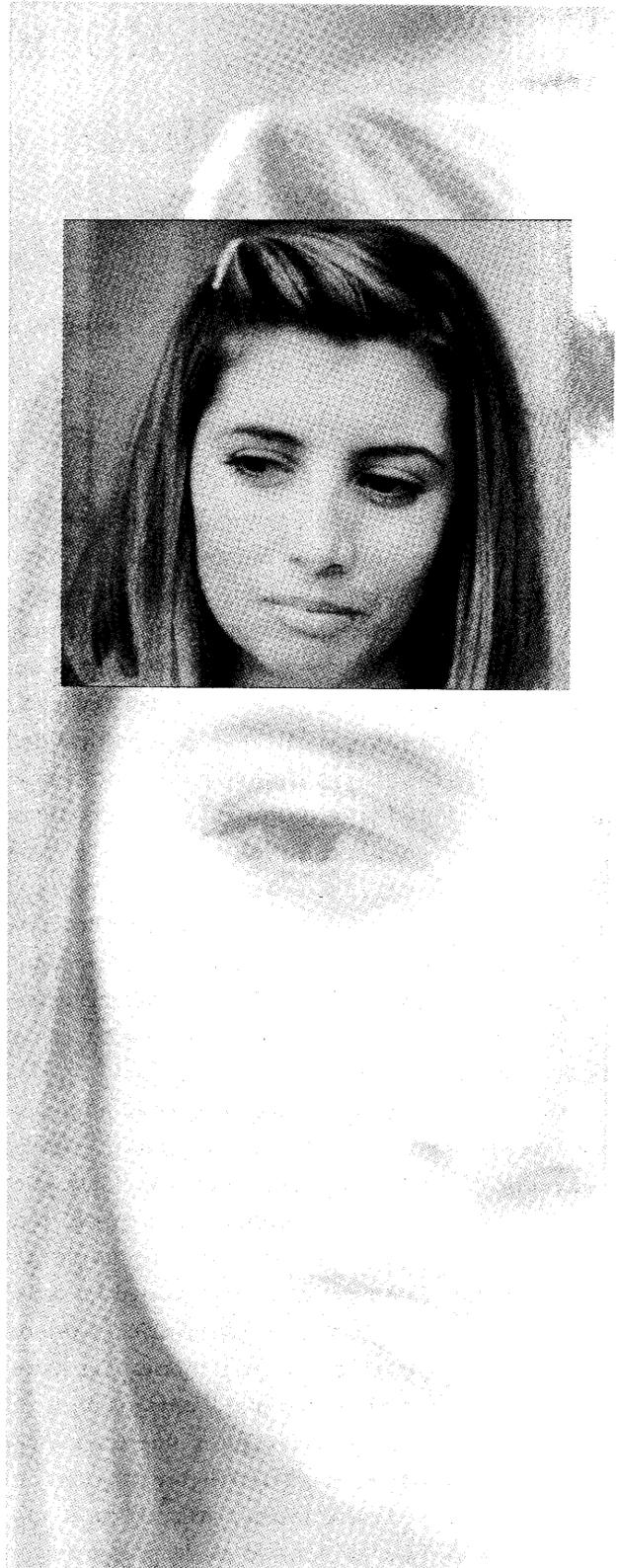
* Departamento de Humanidades UAM-Azcapotzalco.

otra dimensión. Y lo que más llega a resaltar en el mundo de sus imágenes es el silencio que las acompaña. Las campanas están ahí como formas: sus superficies en diálogo con la de las paredes de la torre que las contiene; ante ellas no pensamos en su naturaleza propia de producir sonido sino en el aspecto de abstracción que se percibe en esas líneas y en el contrapunto de silencio que forma la superficie del cielo. Y ese silencio es más notable en la imagen de las casas en ruinas en un medio rural que se sobrevive a sí mismo donde el hombre se mimetiza con el paisaje.

Pero Rocío recorre varias vías de indagación de una realidad que nos elude. El signo de un rostro es para nosotros el de la interrogación: los ojos cerrados y el pelo sobre las facciones componen una figuración que sólo se refiere a un estado interior. Nuestra mirada habrá de dar respuesta esa imagen.

La obra de Rocío Ortiz presenta ya, a pesar de su juventud, una consolidación que el tiempo irá definiendo.

Rocío Ortiz nació en México, en la ciudad de Aguascalientes en 1972. Realizó estudios de comunicación en la Universidad Autónoma de Aguascalientes. Ha trabajado en el área de videoproducción sobre el área relacionada con programas de computación para el proceso de post-producción. En esa misma universidad estudió un diploma en fotografía y participó en taller de fotografía que impartió Januz Polom. Ha sido jurado del concurso nacional de fotografía convocado por el INEGI. En la actualidad dirige un novedoso proyecto que combina literatura y fotografía y que lleva el título de La Cajuela, que también se divulga a través de una página en Internet. Ha participado en varias exposiciones colectivas, y en 1997 expuso su obra con el título de "Fragmentos" en el Café Galería Parábola Óptica. Sus fotografías se han reproducido en revistas como "Talleres", del Instituto Cultural de Aguascalientes y "Casálida", del Instituto Mexiquense de Cultura, lo mismo que en publicaciones independientes como "Fuera del hoyo", "Tierra baldía" y "Tiempo de Aguascalientes".■



EL LEGADO DEL TIGRE:

DISOLVENCIAS EN UN PAISAJE ANDINO

Blanca Luz Pulido

Vladimiro Rivas Iturralde, *El legado del tigre*. México, UAM-A, 1996. 141 pp. (Los libros del laberinto, 52)

Nadie sabe lo que estoy viviendo, quizá ni yo mismo (...) no sé quien soy, nadie puede conocerme. Nadie puede conocer a nadie.

Vladimiro Rivas Iturralde,
El legado de tigre

Radicado en México desde 1973, el narrador y ensayista ecuatoriano Vladimiro Rivas Iturralde ha publicado cuatro libros de relatos: *El demiurgo* (Quito, 1968), *Historia del cuento desconocido* (México, 1974), *Los bienes* (México, 1981) y *Vivir del cuento* (Quito, 1993); un volumen de ensayos, *Desciframientos y complicidades* (México, 1991), y ahora la breve e intensa novela *El legado del tigre*, sobre la que intentaré señalar algunos rasgos sobresalientes.

El destino de los personajes de esta obra parece dirigirse, en una espe-

cie de fatalidad irrenunciable, hacia el aniquilamiento, en cualquiera de sus formas o variantes: la desaparición, el desamor, la prisión, el asesinato, el suicidio. Las cualidades más evidentes de la escritura de este texto podrían ser su transcurso cuidadoso y su tensión sostenida a lo largo de un discurso de no fácil acceso, por lo complejo de su trama y de sus personajes. Como en un juego de espejos, donde cada quien es visto sólo desde el reflejo de su imagen y su existencia en los demás, los seres que discurren por las páginas de esta novela no entregan al lector fácilmente su sentido. Tal vez, entre otras cosas, porque éste se muestra esquivo para ellos mismos.

Una fusión de voces

Como en toda narración, aquí también desempeña un lugar central el punto de vista empleado para relatar los sucesos, ya que determina la posición en la cual se colocan el o

los narradores para ir construyendo la historia. Esta novela se compone de doce partes, no indicadas como capítulos pero que funcionan de alguna forma como tales, a través de los cuales se van entrelazando varias voces narrativas para contarnos parte de la vida, hazañas y en algunos casos muerte o desaparición de un grupo *sui generis* de amigos, en Quito, Ecuador, en la década de los años sesenta.

Y digo *sui generis* porque no se trata de un grupo común de amigos, sino de uno cuyas personalidades centrales destacan por extremas, contrarias, conrastantes: Samuel Tipán y "el Cuña". Los demás personajes —el Coronel, padre del Cuña, Angélica, su hermana, y otros amigos, como Edurado, Guarderas, César, Ignacio, el Mono y Fausto— giran alrededor de Tipán y el Cuña, y sus vicisitudes son una especie de telón de fondo en el cual se inserta la historia principal. Así, la habilidad del autor consiste en ir entrelazando los variados hilos de una historia plural, como melodías que van trazando motivos y desembocan en un final intenso que las incluye y contiene a todas. El lector puede encontrar en esta obra un fino trabajo de armonización de trama central con tramas secundarias, ya que, a pesar de que nunca perdemos de vista que el asunto principal de la novela es la historia de dos personajes, el pelirrojo y explosivo Tipán y el atormentado Cuña, lo que

ocurre a otros personajes no deja de tener también relieve e importancia en la historia, aunque en un segundo plano.

Pero volviendo al asunto de los narradores, llama la atención que este ir tejiendo cuidadosamente la confluencia de la historia principal con historias secundarias se logra realizar sin que el lector pueda saber con certeza, en algunas ocasiones, quién está hablando, a cargo de quién está corriendo la función de relatar lo que viven los personajes. En ocasiones no hay duda: el mismo Cuña narra parte de la novela, a veces lo hace César, y en otras —escasas— hay un narrador en tercera persona, omnisciente, que refiere los hechos sin participar en ellos. Pero en varios casos el narrador, claramente parte del grupo de amigos, del “nosotros” alrededor del que crece esta historia, no muestra señales que nos permitan identificarlo, ponerle un nombre, una identidad clara, un rostro específico. Esto apunta, me parece, a crear en el texto una especie de personaje colectivo en el cual, en cierta medida, lo importante no es reconocer personalidades sino instaurar un ámbito plural, polifónico, de voces que pueden intercambiarse, confundirse o mezclarse. Es difícil, como lector, renunciar a saber quién está narrando, pero después de intentar descubrirlo sin éxito en varios pasajes del libro, me pareció entrever que tal vez en ello residía justamente el interés del autor, ya que la incertidumbre que así se crea refuerza el clima general de la obra, que

es el de un mundo amenazado, en disolución, que se acerca paulatinamente a la desaparición o a la muerte.

Un mundo que avanza a su disolución

César, uno de los personajes de la novela, ante el amor afirma sentir una “necesidad de aniquilamiento, desprendimiento total: quiero desaparecer, perderme en ti, que te lleves toda mi sangre,... todo lo que hay bajo mi piel. ...Morir, morir en ella. A la muerte, al muerte, a la muerte.” Esta invocación a la muerte parece regir el destino de varios personajes: Tipán, que muere asesinado pero desafiante, ya que como sus compañeros perseguidos después de una manifestación, pudo haber escapado a la muerte, escondiéndose, pero no lo hizo: el Cuña, quien después de esa muerte no encuentra otra forma de vivir que terminar con su vida para castigar a su padre, el Coronel, responsable de la muerte de su amigo, y, en otra forma de la muerte que es la desaparición, Eduardo y Fausto, personajes secundarios pero cuya vida también avanza hacia la disolución. Muere también el padre de Tipán, en las alturas del Chimborazo. El mundo conflictivo y contrastante de la época queda apuntado con suficiente claridad en la trayectoria de los personajes, como un difícil escenario que se suma a los problemas internos, de crecimiento y aprendizaje, a los que también deben enfrentarse. Habla César con Ignacio, sobre el sentimiento

de estar perseguidos, amenazados, condenados:

“Están ... sobre nosotros, que sin haber intentado nada nos hemos equivocado. Están sobre todos nosotros, Nacho, y deben ser fieles a sus códigos de justicia hasta sus últimas consecuencias. ... Y qué importa al fin lo que digamos, si sus venganzas transcurren más eficaces que nosotros, que nuestro descontento. Qué importa ya lo que te digo, ...si también esos automóviles, y la publicidad, las casas viejas que tumban y las nuevas que edifican sin que sepamos nunca por qué, los cheques y el petróleo circulan arrasando con nosotros, indiferentes y ciegos, tragándose almas y atragantándose con ellas, guardando en cloroformo todo lo que toca para que nada cambie, afantasmándonos, castigando para siempre al estudiante que quiso ser juez, cónsul, verdugo y soldado.”

En este sentido, tal vez *El legado del tigre* pueda leerse como un mundo que está en proceso de cambio, donde actitudes, situaciones o personas desaparecen o mueren. Es también una elegía, una especie de registro de lo que se está perdiendo, se ha perdido o se ha de perder. El dolor por la muerte del padre, real para Tipán, simbólico para el Cuña, la muerte deseada del padre represor, la desaparición del amigo y alter ego Eduardo, todo ello, repito, va formando en la

obra un clima nostálgico, de realidad que se desvanece, incierta y, por lo tanto, sombría, cargada de “ese dolor andino que parece venir desde las grandes convulsiones del cretácico”.

Muchas otras cosas podrían señalarse sobre *El legado del tigre*: la compleja, difícilmente definible

interrelación de la tríada Tipán–el Cuña–Eduardo; el papel, herencia y condena del padre, tigre del origen; el amor, Narciso que repite nuestra sombra. Pero ante todo, diré para concluir que un legado de esta obra podría ser el reto logrado de construir un mundo polifónico, andino y mestizo,

ligado fuertemente a la tierra, y a la vez lleno de misterios cuya riqueza se dibuja y desvanece a cada instante, dejando en el lector la certeza de haberse asomado a un fragmento intenso de vida tallada con los instrumentos del lenguaje, gracias a la literatura de Vladimiro Rivas Iturralde. ■

EL AGUJERO EN LA PARED, DE RUBEM FONSECA OTRO CAPÍTULO DE LOS NOVENTAS

Adriana Rodríguez T.

Rubem Fonseca. *El agujero en la pared*. México, Cal y Arena, 1997.

Cal y Arena da a conocer los últimos cuentos de Rubem Fonseca (Minas Gerais, 1925), uno de los autores más destacados de un Brasil cada vez más representativo de la violencia y la desigualdad sociales en el mundo. En esta ocasión la traducción corre a cargo de Rodolfo Mata y Regina Aida Crespo, especialistas en temas brasileños. El libro es de una brevedad no usual

en este autor –si lo comparamos con *El cobrador*, *Agosto* o *Grandes emociones y pensamientos imperfectos*–; además, algunos de los cuentos ya se habían publicado anteriormente en la revista “Nexos”, lo cual podría restarle cierta sorpresividad al libro, al menos a quienes frecuentamos –vía Sanborns– dicha revista.

El cuento que da título a este breve volumen, “Un agujero en la pared”, fundamenta y reitera los problemas esenciales en la obra de Fonseca, preocupaciones que, sin embargo, él prefiere mirar desde

una distancia objetiva: la profunda relación entre la belleza, el amor y la muerte; la marginalidad de las clases sociales y su efecto en las ideologías y el comportamiento. También expone, de nuevo, su crítica hacia los medios masivos de difusión que aíslan a los seres en un individualismo estéril que se rompe sólo mediante transgresiones ininterrumpidas. Volvemos a involucrarnos en la narración épica de la lucha por la sobrevivencia pero ahora con las armas de la inconsciencia y la enajenación del individuo; ello nos enfrenta con personajes que a diario atraviesan incidentalmente el itinerario de nuestra vida cotidiana. Lo más desgarrador de este episodio –porque de seguro la historia continua en las terminales de autobuses de Rio de Janeiro o de la Ciudad de México– es el hecho de que la juventud sea la protagonista de perversiones y asesinatos entendidos como actos de pureza inaccesibles para la mediocridad de los adultos.

La relación de pareja constituye otro de los filtros utilizados por Fonseca para diluir al hombre en sus pasiones y necesidades primarias. La infidelidad y la incomunicación convierten el amor en un mundo habitado por "idiotas que hablan otra lengua", en un juego de poder basado en el provecho que un individuo pueda obtener de otro. Los miembros de la pareja actúan una farsa que pone al descubierto la soledad ineludible del hombre, a través de la ironía propia del observador crítico capaz de hacernos reír ante nuestro propio reflejo.

Aun queda espacio en este agujero en la pared para hechar un vistazo a la tradición popular, tra-

tada en el cuento "el globo fantasma" con una especie de melancolía similar a la que sentimos en México por los cohetes. Ya no hay espacio para las antiguas costumbres en la modernidad, que como siempre tiene la culpa de todo. Se da por supuesto que los motores de la vida humana son preocupaciones banales y, en el mejor de los casos, profundamente individuales: el orgullo, la libido o la inmediatez del empleo.

Por otra parte, en este trabajo hallamos los rasgos de una escritora rápida que puede irse contra sí misma en la construcción de escenas importantes para el logro final de los cuentos. Ya no experimentamos el impacto ni la ironía ma-

cabra que nos sorprendió en obras anteriores, dudo también que aquí podamos encontrar personajes con la fuerza y la totalidad psicológica a la que Fonseca nos tenía habituados.

El agujero en la pared resulta, en fin, un buen material para quienes gustan del tema de la violencia y sus reactivos, para quienes ya empiezan a encontrar la nueva estética que no correspondió a los clásicos de la literatura en portugués; que ya creará sus propios clásicos; hablamos de una nueva visión reconocible entre varios escritores, cineastas o pintores, de quienes Fonseca toma mecanismos para obtener sus efectos abrumadores y de profundo suspenso. ■

¿QUIÉNES SON LAS ALZADAS?

Elsa Muñiz

Sara Lovera y Nellys Palomo (coords.),
Las alzadas. México 1997, 421 pp.

U n fin de milenio asombrado ante el cambio de era, detiene su marcha hacia el futuro por una dolorosa visión retrospectiva cubierta de miseria y muerte. Frente a una realidad obs-

curecida por los sueños de modernidad se elevan las voces de miles de mujeres,

aquellas que se levantan, se ponen de pie, se mueven hacia arriba. Son las que construyen, edifican, erigen, instituyen y trascienden. Las que elevan su voz y se apoderan de

su propia vida. Son las que retiran o alzan la cosecha con buenos augurios. Las que quebrantan al patriarcado, las que han decidido sobresalir, ensalzarse a sí mismas y a las otras, las que se engrandecen y apelan al orden establecido para levantar el vuelo. Son las que se guardan o asocian para combatir penas y vejaciones (p.9).

Estas son las alzadas, mujeres que "han puesto en práctica, en todos los confines de la tierra, lo que se deriva de la acción del verbo alzar".

Ellas han sido recuperadas en su decir y en su actuar por distinguidos periodistas, académicos y analistas políticos en una diversidad de artículos, reseñas y notas periódicas que Sara Lovera y Nellys Palomo se dieron a la tarea de compilar en una edición cuya valía está por demás enfatizar, ya que no solamente tiene el don de la oportunidad con la que salen a la luz las reflexiones aquí vertidas en torno al conflicto en Chiapas y la participación de las mujeres, sino que reúne asimismo importantes datos y serias aproximaciones teóricas para comprender la triple contradicción género/etnia/nación tan presente en las problemáticas sociales y políticas de fin de siglo.

Esta compilación está estructurada a partir de dos directrices, por un lado, realiza una revisión de los hechos que a partir de 1994 conmocionaron a todo el país. Inicia con los doce días de guerra en los cuales no se habló de la contundente presencia femenina —únicamente testimoniada en las imágenes que dieron la vuelta al mundo— en la toma de los cuarteles y en los patrullajes o retenes de los milicianos zapatistas. Un segundo hilo conductor es la reflexión teórica y política de Marcela Lagarde en torno al significado genérico del levantamiento en Chiapas y la necesidad de pugnar por una democracia genérica, así, comenta Lagarde:

La situación de las mujeres no puede ser abordada desde visiones, teorías e ideologías de clase, o sólo étnicas,

o desde la democracia sin adjetivos. Nosotras debemos dar prioridad en la conciencia y en las acciones a la construcción de la *democracia genérica* como una dimensión indispensable de la democracia que repara los daños, abre espacios, modifica posiciones, proporciona recursos y camina hacia la igualdad entre mujeres y hombres en la vida cotidiana, en los espacios familiares y comunitarios, en los pueblos, en los barrios, en las ciudades, en las regiones y en la nación (p.388).

El contenido del libro resulta interesante para el lector puesto que su principal materia prima son las voces de las indígenas que han vivido en las comunidades como tejedoras de lana, artesanas y campesinas; ya sean indias o mestizas. La palabra de las insurgentes con grado dentro del Ejército Zapatista de Liberación nacional (EZLN) y sus milicianas, de las mujeres de las bases de apoyo, de las presas y las violadas; de las que han sufrido en su carne de mujer la militarización de la zona, brindan al lector una dimensión humana y real sobre la de por sí difícil existencia de las mujeres y hombres en la selva y la montaña chiapaneca agravaada ahora por la guerra.

Los testimonios de las mujeres de los Altos de Chiapas permiten conocer parte de sus vidas, de sus preocupaciones y necesidades; de los dolores de parir y criar los hijos, de los trabajos y los días en el

campo y en la cocina; de sus cuerpos dolidos por los malos tratos, la miseria y la violencia. Pero también Las Alzadas hablan de sus deseos, de su necesidad de justicia como indígenas y como mujeres; y para mostrarlo claramente las autoras recogieron las discusiones que se dieron en el seno del movimiento insurgente para aprobar la *Ley Revolucionaria de Mujeres* del EZLN, así como las declaraciones que se han hecho en los mítines y en las reuniones de trabajo de las Organizaciones No Gubernamentales (ONG's) como Chiltak, Conpaz, Codimuj K'inál Antestik, y organizaciones sociales como la Unión regional de Artesanas "J'pasLumetik".

Lo que les gusta, lo que no les gusta; lo que quieren y lo que no quieren; lo que tienen y lo que les falta; bajo estos rubros las mujeres expresaron sus malestares con la cultura, con sus costumbres y tradiciones, propusieron los cambios que desean introducir en sus ancestrales modos de vida, esbozando en sus denuncias que la autonomía política debe acompañarse de la autonomía cultural. De nueva cuenta las mujeres están cimbrando las estructuras, están removiendo las anquilosadas bases del patriarcado. Para Sara Lovera estos hechos "son la base y simiente de otro posible feminismo no urbano", para mí, el feminismo y la teoría han sido rebasados por las acciones de las mujeres.

De estos avances debemos dar cuenta en la reflexión, la lucha de las mujeres indígenas ha mostrado que su presencia masiva no ha sido suficiente para socavar las raíces

ces de una opresión milenaria, que el verdadero reto está en remover los pilares de una cultura genérica antidemocrática. La democracia genérica, como la presenta Marcela Lagarde es condición indispensable para repensar la sociedad en nuevos términos y en esta cruzada, el feminismo aparece como la vía adecuada en el reconocimiento “de una fuente compartida, de una historia, de una mirada, de un lenguaje propio y desarrollar nuestra propia palabra, hablar desde nosotras” (p.385).

Es urgente dice Lagarde, favorecer el encuentro entre nosotras para discutir sobre la guerra y la paz, la reforma del Estado y la ciudadanía plena de las mujeres, la

situación de emergencia por el aumento de la pobreza y el desaliento, así como acerca de los avances de las mujeres, la globalidad de nuestra causa, y la política de redes que genera capital político femenino (p.386). En este sentido, alerta también sobre la presencia aparente de las mujeres en los espacios públicos, arraigadas en las filosofías y en los discursos y en las palabras tradicionales, y señala “seremos usadas por mentalidades avanzadas, pero no avanzaremos en nuestra propia causa...” (*idem*). En este sentido, se refiere al “uso político de las mujeres” el cual a partir de una mínima igualdad jurídica, del acceso de unas cuantas a bienes, espacios y oportuni-

des intenta descalificar la perspectiva feminista y mantener a las mujeres comprometidas en otras causas, lo cual “posibilita la opresión de género y la retención de los poderes sociales en manos de los hombres y de intereses enajenantes” (*idem*).

A la luz de estas consideraciones, las demandas y acciones de las mujeres indígenas, zapatistas o no, se presentan con un alto contenido subversivo: modificar la cultura, la vida cotidiana, las relaciones entre los sujetos de diferente sexo en una intrincada red de procesos políticos, económicos y sociales, es como bien señala Guiomar Rovira Sancho “La lucha dentro de la lucha” (p.17). ■

UN ARTISTA DE LA CIENCIA FOLKLÓRICA

Raúl Eduardo González

Clara Meierovich. *Vicente T. Mendoza. Artista y primer folclorólogo musical*. México, UNAM, 1995. 257 pp.

Para muchos resulta prácticamente desconocido el trabajo que realizara Vicente T. Men-

doza como folklorista (o folclorólogo), sobre todo en este tiempo cuando las tradiciones mexicanas son muy poco populares entre nosotros y cuando cualquier forma artística o proyecto cultural que puedan parecer nacionalistas son considerados parte de una corrien-

te caduca. Muchos años de afán cosmopolita, de falta de compromiso social de nuestros artistas y gobernantes; muchos años –repito– nos separan de la obra de Mendoza, el primer folklorista musical mexicano que se diera en vida a la tarea de recuperar la riqueza tradicional de nuestro pueblo, con lo que legó un patrimonio documental de gran importancia para el conocimiento en ese campo.

Por lo antedicho, la labor de Clara Meierovich en el libro *Vicente T. Mendoza. Artista y primer folclorólogo musical* se destaca por el mérito que representa acercar al lector a la vi-

da y obra de un intelectual mexicano de innegable importancia; también porque ofrece al conocedor de Mendoza un panorama amplio y documentado de los diversos aspectos de un trabajo rico y múltiple y, finalmente, porque revela facetas muy poco conocidas de su obra: las de compositor, dibujante y poeta.

Nacido en 1894, Vicente T. Mendoza formaría parte de esa generación de intelectuales que presenciarían muy jóvenes el nacimiento de esta nación y ulteriormente definirían su rostro cultural. Hombre de su tiempo, lleno de inquietudes, vería truncada su formación musical en el fragor de la Revolución y los años posteriores a ésta; como dibujante en la Secretaría de Fomento (de 1912 a 1925) desarrollaría no sólo su afición por el trazo (había sido alumno en la Escuela Nacional de Bellas Artes), igualmente comenzaría, en los campamentos que debía emprender en esa dependencia, su gusto por el folklore, que acaso sería el medio que le permitiría acceder a la riqueza literaria de nuestra lengua, y con ello a su afición por la poesía.

En la primera parte de libro, Meierovich nos ofrece un panorama del trabajo artístico de Mendoza; a la vez que lo valora en el contexto global de su obra, lo sitúa en la perspectiva de su tiempo; dice al respecto: "La producción mendocina... transcurrió, en su porción mayor, paralela a variados, incisivos y definitivos acontecimientos de la historia mexicana".

Como músico, Mendoza se adhirió en principio a la "Cruzada Pro-

Sonido 13" de Julián Carrillo; formó parte del taller de composición en el Conservatorio Nacional, bajo la dirección de Carlos Chaves, al lado de Blas Galindo y Pablo Moncayo, quienes como sabemos llegarían a ser considerados los más reconocidos músicos mexicanos de este siglo, con composiciones sustentadas en la tradición popular. La obra de Mendoza como compositor, aunque rebasa los cien títulos, permanece casi desconocida, de ahí la importancia del apéndice en el que la autora publica el catálogo de ésta.

Para ilustrar el trabajo de don Vicente como dibujante, en el libro se reproducen imágenes de lo más representativo de sus libros, producto de su talento natural y del rigor científico de su trabajo —sobre todo en su última etapa—, que lo llevarían a dar cuenta pormenorizada de sus observaciones. No obstante, se entregó también al dibujo artístico siguiendo los hallazgos de artistas plásticos de la época; Meierovich señala directamente las posibles influencias de José Clemente Orozco.

Cabe recordar en este punto los momentos casi coincidentes en que surge el muralismo, con todo un código plástico original, y su paralelo musical, el nacionalismo. Si bien Vicente T. Mendoza queda oficialmente fuera de ambos como artista, es indudable que a través de su investigación folklórica aportaría muchos elementos que influirían, sobre todo, en el movimiento musical; valdría la pena saber en qué medida, pues en tales corrientes artísticas se fundamenta sin duda mucho de

lo que hoy conocemos como "lo mexicano".

Mendoza fue autor de tres libros de poesía, mismos que no han tenido la fortuna suficiente para ser conocidos en nuestros días; Clara Meierovich tiene el buen tino de describir parte de ese trabajo lírico, transcribe algunos versos y con ellos nos deja ver que si bien Mendoza tuvo sensibilidad, lo mejor de su pluma floreció en el campo de la ciencia folklórica, el que constituye justamente su trabajo más reconocido, y al cual se orienta la segunda parte del libro.

Mendoza se consagró fundamentalmente a la recopilación y el análisis de diversos materiales poéticos y musicales de varias regiones de nuestro país. A lo largo de su vida se dio a la tarea de reportar con profundo afán científico los resultados de sus investigaciones, y por ello no sólo se abocó a la publicación de un buen número de libros (la autora consigna 13 en la bibliografía), también plasmaría su saber a través de artículos en diarios, publicaciones de carácter científico y reconocidas revistas de su época: *Excelsior*, *El Universal*, *México en el Arte*, *Nuestra Música* y, muy importantes, los *Anuarios de la Sociedad Folklórica de México*, fundamentales para el estudioso del folklore mexicano, que nacieran de la iniciativa de Mendoza y en los cuales diera a conocer una veintena de artículos.

Vicente T. Mendoza ha sido sin duda uno de los más importantes investigadores del folklore mexicano. Su convicción de la riqueza cultural de nuestro país lo llevó no sólo a consa-

grarse a la investigación en ese campo, sino a hacerlo con un profundo sentido científico al que abocó todas sus capacidades como músico, musicólogo, escritor y dibujante, mismas que describe en profundidad Clara Meierovich.

A su muerte en 1964, el trabajo de don Vicente quedaría como una base importante para el desarrollo de grupos folklóricos, investigadores y aficionados. Aunque a la fecha todavía no se le otorguen los méritos que justamente merece, sin su obra

nuestro conocimiento del folclore mexicano sería muy pobre. Acaso la popularización de los discos —de la cual él quedó al margen— como medio de difusión folklórica musical nos haga reconocer más a los investigadores que se han servido de estos medios y casi olvidar a aquellos precursores del folclore mexicano, que debieron auxiliarse apenas de cuaderno (pautado y de raya).

Entre ellos, muy pocos como Vicente T. Mendoza. Son escasos los

trabajos que hablan de su obra como investigador y artista; por ello el libro de Meierovich posee, como hemos dicho, el mérito de referirse no sólo a su trabajo folklórico; nos acerca también a la labor artística y así contribuye de manera importante al mejor conocimiento de la figura de Vicente T. Mendoza. Ambos cauces de la obra de don Vicente quedan abiertos para futuras investigaciones: su trabajo tiene mucho que decir sobre el modo de ser del México de este siglo. ■

ALCANTARA
SUSTAINABILITY



Axicapotalco