

ARAGÓN MORENO, ADÁN, M.A. Humanismo Y Mestizaje Cultural En La Nueva España Del Siglo XVI Los Diálogos Latinos De Francisco Cervantes De Salazar, En 1554. (2012).

Dirigida por Dr. Verónica Grossi. 217 pp.

Esta investigación tiene como objetivo ahondar en el tema del humanismo y el mestizaje cultural en la Nueva España del siglo XVI. Me propongo estudiar lo anterior con base en dos ejes rectores: a. el humanismo europeo llegado a la Nueva España, y b. El debate sobre la conquista y el consecuente humanismo filantrópico que ahí se evidencia. Mi trabajo se concentrará en una obra de Francisco Cervantes de Salazar, *Diálogos en 1554*: estos se refieren a tres diálogos en los cuales el autor describió poéticamente y con detallada viveza tanto la recién fundada Universidad de México como la misma Ciudad de México, en su interior y panorámicamente desde las afueras: esto lo realiza mediante tres personajes que interactúan dialécticamente. Estos diálogos han sido general y principalmente interpretados desde tres perspectivas: por una parte, en tanto su importancia histórica al representar una primera descripción urbanística detallada de la mencionada Ciudad. Por otra parte, desde su valiosa función como documento de enseñanza de la lengua latina entre los estudiantes de aquellos años. Y tercero, desde el punto de vista del diálogo literario propio del siglo XVI. En mi trabajo, propongo que dichos Diálogos no solamente pueden interpretarse bajo las tres perspectivas mencionadas, sino que, asimismo, puede entreverse en ellos una gran carga ideológico-política. Lo anterior pudo haber

dado pauta a que, en los primeros años de funcionamiento de la Real y Pontificia Universidad de México, se hayan utilizado dichos Diálogos latinos también como instrumento retórico de adoctrinamiento al clero secular en proceso de formación académica, futuros potenciales gobernantes de la Nueva España. Los textos que se estudian son: el original latino con traducción al español de Joaquín García Icazbalceta, de 1875; y la versión de Edmundo O'Gorman, de 1962.

HUMANISMO Y MESTIZAJE CULTURAL EN LA NUEVA ESPAÑA DEL SIGLO XVI

LOS DIÁLOGOS LATINOS DE FRANCISCO CERVANTES DE SALAZAR,

EN 1554

by

Adán Aragón Moreno

A Thesis Submitted to  
the Faculty of The Graduate School at  
The University of North Carolina at Greensboro  
in Partial Fulfillment  
of the Requirements for the Degree  
Master of Arts

Greensboro  
2012

Aproved by

VERÓNICA GROSSI  
\_\_\_\_\_  
Committee Chair

© Adán Aragón Moreno 2012

APPROVAL PAGE

This thesis has been approved by the following committee of the Faculty  
of the Graduate School at the University of North Carolina at Greensboro

Committee Chair PhD. VERÓNICA GROSSI

Committee Members PhD. MARICHE BAYONAS

PhD. PETER VILLELLA

29/03/2012  
Date of Acceptance by Committee

29/03/2012  
Date of Final Oral Examination

## Agradecimientos

Deseo agradecer la generosidad de esta prestigiosa Universidad. Sin el apoyo financiero otorgado al que suscribe, habría sido imposible el estudio de la maestría, la vida en Greensboro y ahora la titulación. Agradezco, asimismo, los invaluable consejos y guía de Verónica Grossi, Mariche Bayonas y Peter Villella, muy distinguidos catedráticos de UNCG.

## ÍNDICE

CAPÍTULO	Página
I. INTRODUCCIÓN .....	1
II. DEFINICIÓN Y REFERENCIAS HISTORIOGRÁFICAS DEL HUMANISMO .....	4
Humanismo latino .....	11
Humanismo renacentista .....	14
Humanismo en España .....	27
III. HUMANISMO EN NUEVA ESPAÑA Y SUS CORRIENTES EN EL SIGLO XVI, MESTIZAJE CULTURAL Y DEBATE SOBRE LA CONQUISTA .....	33
Humanismo escolástico y educativo .....	40
Erasmismo en Nueva España.....	50
Humanistas indígenas o mestizos .....	55
Mestizaje cultural .....	58
Debate de la Conquista.....	72
Sobre la naturaleza del indio.....	74
Polémica Las Casas-Ginés .....	79
Fray Bartolomé de Las Casas.....	84
Debate sobre el derecho a la Conquista .....	87
IV. ANÁLISIS DE LA RETÓRICA DE 3 DIÁLOGOS LATINOS QUE FRANCISCO CERVANTES DE SALAZAR ESCRIBIÓ E IMPRIMIÓ EN MÉXICO EN 1554 Y ALGUNAS NOTAS SOBRE LA TRADUCCIÓN AL ESPAÑOL EN 1875 DE JOAQUÍN GARCÍA ICAZBALCETA .....	109
La retórica en la Universidad de México del siglo XVI .....	116
Importancia del diálogo didáctico como instrumento retórico, poético, lógico e histórico en Cervantes de Salazar.....	123
Diálogo 1 <i>Academia Mexicana</i> (La Universidad de México) .....	134
Mexicanismos latinizados del Diálogo 1.....	141
Diálogo 2 <i>Mexicus interior</i> .....	144

Mexicanismos latinizados del Diálogo 2.....	156
Diálogo 3 <i>Mexicus exterior</i> .....	163
Mexicanismos latinizados del Diálogo 3.....	175
V. CONCLUSIÓN.....	183
BIBLIOGRAFÍA.....	195



## CAPÍTULO I

### INTRODUCCIÓN

La presente investigación tiene como objetivo ahondar en el tema del humanismo y el mestizaje cultural en la Nueva España del siglo XVI. Me propongo estudiar lo anterior con base en dos ejes rectores: a. el humanismo europeo llegado a la Nueva España, y b. El Debate sobre la Conquista, así como el consecuente humanismo de tintes filantrópicos que ahí se evidencia como una de las corrientes contendientes en la polémica. Mi trabajo se concentra en una de las obras de Francisco Cervantes de Salazar, primer profesor de retórica de la Real y Pontificia Universidad de México. Me refiero a *Diálogos en 1554*. Estos Diálogos están conformados por tres capítulos, en los cuales, el autor describió poéticamente y con detallada viveza tanto la recién fundada Universidad de México, como la misma Ciudad, en su interior y panorámicamente desde los alrededores. Cervantes de Salazar creó en esta obra tres personajes que interactúan dialécticamente. Cabe destacar que estos *Diálogos en 1554* han sido general y principalmente interpretados desde tres perspectivas: por una parte, desde su importancia histórica al representar una primera descripción arquitectónica detallada de la mencionada Ciudad. Por otra, desde su valiosa función como documento de divulgación de la lengua latina entre los estudiantes de aquellos años. Y finalmente, desde su valor literario y poético *per se*, en

cuanto a diálogo renacentista novohispano. Particularmente, en el caso del latín, el humanismo proponía, entre otros menesteres, rescatar no únicamente el estudio o lectura de las obras clásicas grecolatinas; sino el latín mismo del que se componían. Esto coloca a Cervantes de Salazar como uno de los principales precursores de un *neolatín* humanista novohispano en el siglo XVI. De hecho, Cervantes de Salazar es el primer intelectual en la Universidad de México, quien incorpora voces autóctonas nahuas a su texto latino, y con ello, elabora asimismo un elocuente mestizaje lingüístico. En algunas ocasiones, el autor en cuestión respeta la ya castellanizada transliteración de términos nahuas. En otras, acuña nuevos términos que me tomo el atrevimiento de adjetivar como *nahualatinos*. En concreto: no obstante la triple perspectiva mencionada, en esta investigación propongo que dichos *Diálogos* pueden interpretarse bajo otra dimensión, la ideológico-política, de acuerdo a las principales polémicas antropológicas sobre la cuestión indígena en la Nueva España por aquellos años. La importancia de esta dimensión interpretativa radica en el hecho de entreabrir otra posibilidad práctica de sus *Diálogos*. La de haber podido ser utilizados, en las aulas de la Universidad de México, como instrumento retórico de persuasión ideológica, de adoctrinamiento político a sus estudiantes. El método que sigo es básicamente el comparativo, desde una perspectiva hermenéutica analógica.<sup>1</sup> Es decir, estudio el texto original latino desde la

---

<sup>1</sup> «La hermenéutica univocista es la que tiene la pretensión de una interpretación clara y distinta, única, que no admite diferenciación alguna, sino sólo identidad de adecuación con el texto interpretado, y, por ende, con la intencionalidad del autor. Se presenta como excesivamente rigorista y exacta. La hermenéutica

traducción, al idioma español, del historiador Joaquín García Icazbalceta, obra de 1875. Estudió también el texto de Edmundo O’Gorman, basado a su vez en el de García Icazbalceta.<sup>2</sup> Y finalmente, aclaro que, solamente en algunos párrafos relevantes al tema en cuestión, hago mis propias traducciones. Esto, dado que me pareció fundamental intentar mi propia interpretación del texto original latino para verter el contenido a un español mexicano contemporáneo o bien intentar una perspectiva de interpretación más filosófica.

Me parece pertinente, empero, comenzar este sencillo trabajo con una breve exposición del humanismo y de la cultura novohispana del siglo XVI.

equivocista, en cambio, es la que se deja hundir en la interpretación oscura y confusa, que admite todas las interpretaciones que se quieran de un texto, casi en número infinito, y esas infinitas interpretaciones que se aceptan como válidas nos dicen que ya no se preserva ninguna adecuación al texto, ni ninguna intencionalidad del autor, sólo la del lector. Permite una interpretación demasiado laxa. Para evitar estas rigideces y estos caos, una hermenéutica analógica se da cuenta de que no puede alcanzar una interpretación unívoca, clara y distinta, única y válida, sino que tiene que admitir más de una, un grupo de interpretaciones que pueden convivir dentro de la validez; pero eso no significa que todas las interpretaciones posibles de un texto vayan a ser válidas, ni si quiera que vayan a tener el mismo grado de validez. Unas serán más ricas que otras, más afortunadas o más estudiadas, y, en ese sentido, más verdaderas. Eso da margen a tener varias interpretaciones como válidas, pero jerarquizadas, ocupando distintos niveles de validez. Y así evitaremos el caos interpretativo de la equivocidad, sin caer en el rigorismo de la univocidad. Se tendrá la posibilidad de evitar ambos extremos» (*Puentes hermenéuticos* 9-10).

<sup>2</sup> De acuerdo con O’Gorman, solamente existe un ejemplar original de la edición de 1554, «El ejemplar perteneció a D. María Andrade, luego a D. Joaquín García Icazbalceta y ahora se conserva en la Biblioteca de Universidad de Austin» (XXXIV). En cuanto a las reimpresiones, O’Gorman nos informa de cinco: a. La que traduce y comenta D. Joaquín García Icazbalceta, 1875, 165 ejemplares a partir del original latino. b. A partir de la anterior de Icazbalceta, se reedita en 1898. c. La de la UNAM en 1939. d. A través de la Secretaría de Educación Pública (SEP), en 1948. 5. En la Universidad de Austin, Texas, en 1953. 6. Y por supuesto la que comenta y prologa O’Gorman, en 1963.

## CAPÍTULO II

### DEFINICIÓN Y REFERENCIAS HISTORIOGRÁFICAS DEL HUMANISMO

Es difícil definir humanismo. La razón de ello estriba, según mi perspectiva, en dos puntos clave. Primero, en que el término ‘humanismo’ no fue acuñado propiamente hasta el siglo XIX por un pedagogo alemán de nombre J. Niethammer, en 1808; con ello, se refería a una educación basada en las literaturas griega y latina.<sup>3</sup> El sufijo *-ismo* (del lat. *-ismus*) nos indica un conjunto de ideas o doctrinas relativas a aquello que determina, que en este caso es ‘hombre’. Este concepto, a su vez, si bien parece abarcar la totalidad del género humano, sabemos que por lo general e históricamente se ha referido no al ἄνθρωπος como totalidad de género, sino al varón; y dentro del varón (ἄνδρως), únicamente a aquellos que han de poder realizar plenamente su animalidad racional, referida al desarrollo del pensamiento y las letras. Es decir, el humanismo clásico, podríamos llamar «primero», no rescata la dignidad ni de la mujer ni del esclavo necesariamente, lo cual será precisamente una de las innovaciones del humanismo renacentista como el erasmiano y el lascasiano. El segundo punto nos lleva a considerar que es en el Renacimiento italiano cuando

---

<sup>3</sup> Menéndez y Pelayo introduce dicha palabra en 1875, y la Enciclopedia Espasa-Calpe lo hace en 1925 con dos sentidos, uno filosófico y uno literario (González 47). El Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española lo incluye en su corpus en 1956.

se acuña el término *umanisti*.<sup>4</sup> Esta palabra hacía referencia a cierto tipo de profesores ambulantes (similares a los sofistas griegos) que enseñaban retórica, gramática, historia, poesía y filosofía moral fuera de los claustros típicos medievales que tanto celaban y guardaban el conocimiento. A su vez, dichas materias eran llamadas *studia humanitatis*. Estos desfases en tiempo entre la aparición de la práctica humanística y el concepto que la define, así como los diversos matices que históricamente se han generado es lo que a mi parecer provoca tanta ambigüedad en la concepción de los términos *humanismo*, *humanidades* y *humanista*. Y por ello, es posible darle al humanismo todo tipo de «apellidos»; desde humanismo *existencial* hasta humanismo *marxista*, por ejemplo.<sup>5</sup> Este problema de definición, y con ello de necesaria delimitación, ha de intentar aclararse o al menos justificarse mediante la etimología: un primer ejercicio de deconstrucción heideggeriana que nos remite no únicamente a la relación palabra-significado-cosa, sino a la palabra-significado-*origen*-cosa; por ello y según Heidegger, la etimología es un regreso a la apertura del ser que ahora nos es extraña (Flores 112), y que, por lo mismo, dicho extrañamiento contribuye a la multiplicidad de matices. Los *studia humanitatis* aparecieron por

---

<sup>4</sup> Su equivalente castellano, *humanista*, no apareció hasta finales del siglo XVI.

<sup>5</sup> De hecho, para Miguel Espinosa, existen en la historia cuatro humanismos, a saber: el del Renacimiento italiano –y el nórdico-, interrumpido por Lutero; el segundo, el racionalismo postcartesiano, junto al jusnaturalismo y el nacer de las ciencias naturales; el tercero, el racionalismo paidético de la Ilustración; y el cuarto, el de Hölderlin, Nietzsche y la cultura historicista alemana (1). Lo cual me parece interesante, con la salvedad de que incluir a Nietzsche como humanista sería muy difícil de consensar entre los eruditos, dadas las características polisémicas de su magna obra, la cual se ha podido interpretar, verbigracia y en el apartado del *Übermensch*, tanto para base de corrientes ideológicas eugenésicas del «superhombre ario» de supremacía racial, como del «superhombre» en términos de ‘super cristiano’ o cristiano renovado.

vez primera en la Roma de Cicerón. El término *humanitas* fue utilizado por Cicerón y otros autores de su época para significar

el tipo de valores culturales que procederían de lo que podríamos llamar una buena educación o cultural general. Los *studia humanitatis* consistían, pues, en el estudio de unas disciplinas que hoy consideraríamos propias de una formación de letras: lengua, literatura, historia y filosofía moral (Mann19).

Según comenta Martin Heidegger, en su *Carta al Humanismo*, los *studia humanitatis* eran aquello que conformaba propiamente la *humanitas* de los romanos, y que esta palabra era de hecho la traducción de la palabra griega παιδεία. Esta es una de las razones por las cuales podemos decir que aquella realidad a la que nos remite tanto Niethammer, los *umanisti* italianos renacentistas, los *humanistas* españoles de los siglos XV y XVI, y la misma *humanitas* de aquellos de la época de Cicerón, es la cultura griega (González 60). Particularmente desde los presocráticos hasta el helenismo, la impronta de Sócrates ha sido decisiva para esa primera mirada humana introspectiva. Los primeros filósofos,<sup>6</sup> los presocráticos, fueron quienes inauguraron el quehacer propiamente filosófico -y que más tarde habría de llamarse el genio griego-<sup>7</sup> mediante las distintas aproximaciones intelectuales o racionales en busca de un primer principio que no estuviese necesariamente ligado con una divinidad originaria. Pero Sócrates es quien detiene esa inercia que busca el principio de

---

<sup>6</sup> Para Aristóteles, consideración que sigue prevaleciendo hoy en día mayoritariamente, el primer filósofo fue Tales de Mileto. No obstante, para Platón, el primero fue Pitágoras, igual que para San Agustín.

<sup>7</sup> Por el prurito de intentar encontrar un primer principio racional al margen de lo teológico.

la *Φύσις*<sup>8</sup> y comienza la labor de autoreconocimiento del hombre, a través del delfico *γνώθι σεαυτόν* y su doctrina de que *virtud es conocimiento*. Lo anterior enarbola un entramado teórico-práctico novedoso en Grecia, en donde la epistemología devenía una ética, y viceversa, con sus respectivas repercusiones educativas, pues, para Sócrates, la finalidad de la vida es hacer el alma tan buena como sea posible.<sup>9</sup> Por lo mismo, considero que es Sócrates si no el primer *humanista* llamado propiamente como tal, dado que su enseñanza fue, en principio, oral y alejada de las letras en sentido estricto, por lo menos sí aquel que sienta las condiciones de posibilidad del *humanismo*. Cabe destacar que tanto Erasmo de Rotterdam como Nicolás de Cusa se inspiran profundamente en Sócrates: el primero incluyéndolo como uno de los Santos a quien era devoto, y el segundo en cuanto al concepto renacentista de la *docta ignorantia* – saber que no se sabe- (Cañas 197). Aunado a lo anterior, y en vista de que sabemos de Sócrates a través de los *Diálogos* platónicos, en mi interpretación ambos representan un primer vagido de *protohumanismo*. Curiosamente, uno de los filósofos predilectos y «vuelto a la vida» en el Renacimiento italiano fue precisamente Platón. Si repasamos por un momento la definición que de

---

<sup>8</sup> *Physis*, traducida al latín medieval como *Natura*: ‘particularidad de la realidad, que posee la facultad de nacer’, y reconstruida hacia su sentido original griego en tanto ‘asombrarse de la diferencia y relación del ser en el ente’ (Flórez 118).

<sup>9</sup> Y, para lograrlo, se necesita la virtud, que es el conocimiento de cómo hacerlo; por lo tanto, «el conocimiento es la virtud» que nos hará felices. Pero hablamos de un conocimiento moral, no intelectual propiamente. Es decir, conocer al hombre en tanto hombre, en su esencia, su naturaleza, independientemente de que sea –digamos en términos modernos- zapatero, taxista, electricista, deportista, pelirrojo, rubio, oriental, joven o viejo. Si el ser humano hace el mal es porque «ignora» el verdadero bien. Incluso cuando un ladrón roba, diría Sócrates *no roba por hacer el mal, sino porque piensa estar persiguiendo un bien*, un bien para él, pues desconoce con precisión la naturaleza del bien o bondad real, que es el perfeccionamiento del alma. De ahí que la contraparte de *virtud es conocimiento* sea *la ignorancia es vicio*.

*Hombre* da en su Diálogo *Alcibiades*, notaremos inmediatamente la triple naturaleza que le adjudica este filósofo: cuerpo, alma y el compuesto que se genera de los dos.<sup>10</sup> Por supuesto, sabemos que predomina en Platón ese resabio constitutivo del hombre en tanto divinidad. Y esta divinidad será asimismo retomada secundariamente (y no primordialmente como en el Medievo escolástico) por los humanistas renacentistas, como se verá en el apartado correspondiente. De esta forma, me parece claro que haya dicho Julián Marías, y en un intento por condensar en pocas palabras, que la Filosofía, en tanto entramado histórico, es la discusión en torno a tres grandes problemas: Dios, Mundo y Hombre. Estos temas únicamente cambian en su prioridad, según la época que se estudie. Los griegos unifican esos tres grandes temas, según el momento en que aparecen los varios filósofos o poetas; ya se trate de Homero, Hesíodo, Sófocles, Esquilo y Eurípides; o Sócrates, Platón y Aristóteles. Recordemos que aun cuando era el ΛΟΓΟΣ (logos) la histórica dimensión original del genio griego, así como la condición pragmática *sine qua non* de contemplación (y de lo contemplado<sup>11</sup>), no dejaron los griegos de reconocer y admitir una dimensión práctica. Es decir, no solamente abarcaban en su especulación la aspiración humana a lo universal y eterno a partir de una fundamentación racional, sino que plantearon ese problema en su relación con

---

<sup>10</sup> Dice Platón en *Alcibiades*: «En el hombre hay tres constituyentes, el cuerpo, el alma y el compuesto de una y otra. Sería absurdo decir que el cuerpo manda sobre el hombre y, en consecuencia, tampoco del compuesto de alma y cuerpo, pues si una de las partes no participa en el gobierno, es imposible que lo haga el compuesto. Por tanto, si el hombre no es ni el cuerpo ni su compuesto, no queda más remedio que aceptar que si algo es, ha de ser alma» (Díaz 20).

<sup>11</sup> Bajo la definición de 'reunión o patentización del ser'.



lo inmediato, la realidad ética y política. De esta forma, mediante el descubrimiento del ser de los entes, se aspiraba, desde el *vouç* de los hombres, a un Motor Inmóvil, a un *νοήσεως νοησις* o ‘pensamiento que se piensa a sí mismo’, aunque siempre en contacto con el quehacer humano; es decir, era tan contemplativo como práctico. Aunado a lo anterior, el genio griego deja también su huella al haber admitido que aquella totalidad en la que el hombre está envuelto –como circularmente llamado a la eternidad- es un universo tan complejo y vasto, como hermoso. A este universo lo llamaron precisamente *Κοσμός*, ‘un todo bello y ordenado’: una particularidad que evidencia que, ante todo, la mirada griega fue primordialmente estética, como ya han puesto de relieve especialistas en el tema. Los griegos se percataron igualmente de que, en ocasiones, no basta la sola razón para alcanzar verdades profundas, por lo que debe remitirse el hombre al *μῦθος* (mito), o si se prefiere, a un ‘razonar por medio de mitos’, como lo dejó plasmado Platón en su Diálogo *Gorgias*, mediante el término compuesto *μυθολογεῖν* (Díaz 27). En resumen, podríamos dejar asentados tres aspectos primordiales que hicieron de los griegos el molde a seguir por el humanismo posterior, tanto el Renacentista como prácticamente cualquier otro al cual se le busque una raíz formal verdaderamente clásica: 1. El autoreconocimiento del hombre como protagonista<sup>12</sup> y artífice de su propio quehacer y destino, 2. Su aspiración a lo eterno y con ello su doble composición material-espiritual (*spiritus* en tanto ‘inmaterial’) ya sea mediante la búsqueda

---

<sup>12</sup> La palabra ‘protagonista’ viene del griego *πρωτος* ‘primero’ y *γωνιστής* ‘luchador’, ‘el primero que lucha, que pelea’.

racional de una verdad esencial o suprasensible o bien la representación y/o búsqueda artística de ella, y 3. La necesidad del hombre por sentirse integrado armónicamente tanto con una *Φύσις bella*, como dentro de la *πόλις*, de su ciudad, de su sociedad. Me parece importante nombrar a los poetas griegos que, incluso antes de la aparición de la Filosofía, han sido no únicamente el modelo clásico de todas las épocas posteriores, sino la inspiración misma de los filósofos griegos. Incluso su preámbulo, su anuncio y, en este sentido, su génesis materna. Si la ciencia suele ser vista como hija de la Filosofía, sin problema podríamos atrevernos a decir que la Filosofía es la hija racional de la religión y de la poesía, o bien del logos que se encontró en las entrañas de la poesía. Enumero a continuación algunos de los poetas griegos no sólo sobresalientes en cuanto a la poesía en sí, sino en su función de pedagogos, filósofos, historiadores y/o cultivadores de las letras griegas clásicas: particularmente del griego jónico antiguo: Homero y Hesíodo; jónico moderno: Heródoto e Hipócrates; y jónico ático (que a su vez, se divide en tres estadios): antiguo: Sófocles, Esquilo, Eurípides, Aristófanes y Tucídides; medio, Platón y Jenofonte; moderno, Aristóteles, Demóstenes, Esquines y Lisias. Así como las variantes de griego eolo, de los poetas Alceo y Safo; y dórico, en las que escribieron Píndaro sus odas, Teócrito sus bucólicas y Simónides de Ceos sus odas triunfales, al igual que los pitagóricos (Ortega 47-8). Debo decir con toda claridad que si bien he intentado hasta aquí anclar el humanismo en el genio griego, propiamente en Sócrates y Platón, lo cierto es que, por lo general, los

especialistas en el estudio del *humanismo* coinciden en que su origen es romano. Para Martin Heidegger, en su ya citada *Carta*, el *humanismo* comenzó con los romanos.

El concepto de *humanismo* al que me referiré, pues, en mi trabajo tendrá en principio dos amplios matices, ambos de base grecolatina: primero, el propio del cultivo de las letras como rescate de la dignidad del hombre en sentido pedagógico-epistemológico y artístico; y el segundo, de matiz humanitario o filantrópico universal. Algunas ocasiones, ambos matices coincidirán en el personaje, obra o momento histórico, como en los casos de Erasmo de Rotterdam o fray Julián Garcés, otras veces no, como en Cervantes de Salazar o el mismo Ginés de Sepúlveda.

### **Humanismo latino**

El gran episodio clásico romano o latino comenzó en el 146 A.C. cuando Roma conquistó Atenas. En ese momento, Roma se embebió y se engrandeció con la vasta cultura griega helénica. Las dos facetas, tanto la Roma precristiana como la cristianizada a partir del Concilio de Nicea en 325, forjaron un carácter firme y culto en la intelectualidad y el arte romanos. Todo ello se reflejó en sus sobrios e imponentes edificios, teatros, calles, anfiteatros, arcos de triunfo, columnas, museos y estatuas, así como en el mundo de la filosofía y las letras no solamente escritas, sino aquellas vivas de la retórica: «en el orador romano, se trata de obtener la virtud para conseguir la amistad de los humanos, y para

obedecer o agradar a la Iglesia y obtener el cielo» (Quirós R. 211).<sup>13</sup> La Roma antigua fue una gran cultivadora del latín clásico o culto, particularmente del s. III a.C. al II d.C. Destacan en este periodo muchísimos pensadores, filósofos y poetas, muchos de ellos hombres de Estado también, quienes, en sus escritos e ideas retóricas registradas por los historiadores, reflejan esa gran riqueza cultural de su época tanto en su propia genialidad como en cuanto a su mismo afán por rescatar, imitar y continuar lo griego.<sup>14</sup> Sus máximas o sentencias que han quedado para la posteridad son profundas muestras de su hondo pensamiento. Algunos de ellos son: Ennio, autor de tragedias y un poema épico, *Los anales*, alabando la historia romana; Plauto, comediógrafo, autor de numerosas obras y de la famosa inscripción que usarían más adelante tanto Hobbes como Schopenhauer: *Homo hominis lupus (est)*, 'el hombre es el lobo del hombre'; Terencio, poeta cómico que asimismo nos legó su *Veritas odium parit*, 'la verdad engendra el odio', así como aquel *quot homines, tot sententiae*, 'tantos hombres tantas opiniones', y considerado por algunos<sup>15</sup> como el primer gramático en el sentido estricto.

Particularmente en el siglo I, o Edad de Oro, tenemos a los prosistas latinos como el gran Cicerón, autor de las *Catilinarias* y *Filípicas*; además, es él considerado como una figura central y de grandísima influencia para la

---

<sup>13</sup> Recordemos que ya desde el siglo V. a. C. el lenguaje se había convertido en una poderosa arma para las pugnas políticas. «A este fin, los sofistas crearon una nueva rama del conocimiento, la retórica, que fue su ocupación principal y no la gramática o la etimología, por ello podemos hablar de una concepción triple en la función y el valor del lenguaje: la mítica, la metafísica y la pragmática» (Cassirer 173).

<sup>14</sup> Exactamente el mismo afán del posterior Renacimiento italiano.

<sup>15</sup> Verbigracia Ángel Alonso Cortés (quien incluye a Donato y Prisciano).

posteridad, particularmente para el Renacimiento italiano, *O tempora! O mores!* '¡oh tiempos!, ¡oh costumbres!'; Julio César, el general e historiador, autor de *Comentarios de la guerra de las Galias* y de *Comentario de la guerra civil*, famoso fue su *vini vidi vici*, 'vine, vi y vencí'; Tito Livio, autor de una minuciosa historia de Roma desde su mismo comienzo; el gran Virgilio, autor de la *Eneida*, epopeya religiosa de los romanos, así como de las *Bucólicas* y las *Geórgicas*; Virgilio se inspiró también en los griegos Teócrito y Homero, y nos deja un *audaces fortuna iuvat*, 'la fortuna ayuda a los audaces'; Horacio, poeta, autor de Odas, Epístolas, Sátiras, y de aquellas sentencias sobre la vida, *carpe diem*, y sobre la poesía en cuanto su deber ser *dulce et utile*, por supuesto en su *Arte Poética*. Asimismo, famoso por su pensamiento ético inmortalizado con la noción de *aurea mediocritas*, o dorado medio, reminiscencias del *justo medio* aristotélico, aunque en Horacio quizá más hacia un matiz poético que busca sobriedad evitando excesos hacia cualesquiera de los extremos. Persio, poeta, autor de Sátiras, célebre es su *ex nihilo nihil*, 'de la nada, nada'; Ovidio, poeta, autor del *Ars amatoria* o *Arte de Amar*, así como de *Metamorfosis*, nos deja como lega su *barbarus hic ego sum quia non intellegor ulli*, 'aquí soy extranjero porque nadie me entiende'. Posteriormente al periodo clásico, llamamos posclásico (s. I y II d.C.) adonde los historiadores agrupan a Séneca, filósofo de Córdoba, Hispania, estoico y quien nos lega un *homines dum docent discunt*, 'los hombres aprenden mientras enseñan'; Juvenal, poeta, autor de Sátiras en donde critica los vicios del Imperio Romano, mejor conocido por su *mens sana in*

*corpore sano*, 'mente sana en cuerpo sano'; y Plinio el viejo, autor de *Historia Natural*. A continuación, un periodo llamado cristiano, del s. III al VII d.C.,<sup>16</sup> adonde citan a Tertuliano, apologista cristiano; San Jerónimo, erudito, padre y doctor de la Iglesia, así como autor de la *Vulgata*;<sup>17</sup> y San Agustín, piedra angular de la antropología cristiana, *ama et quod vis fac*, 'ama y haz lo que quieras' (Ortega 52-6); entre muchos otros como Plutarco, que se inspira en Gorgias (Ynduráin 15), el sofista;<sup>18</sup> así como Salustio, Catulo y Luciano, a quienes el Renacimiento italiano hará referencia continuamente.

### **Humanismo renacentista**

En 1956, la Academia de la Lengua Española incorporó el término *humanismo* bajo dos acepciones: 'cultivo y conocimiento de letras humanas' y 'doctrina de los humanistas del Renacimiento'. Esta última palabra fue usada por primera vez en 1550 por Giorgio Vasari. Incluso y en pleno Renacimiento carolingio,<sup>19</sup> «Alcuino, el rector de la Escuela Palatina, escribe "*laetus renascitur orbis*"» (Quirós R. 210), aunque no es sino hasta 1860 que se publica un libro

---

<sup>16</sup> No obstante, hay que recordar que ya hacia el siglo I, los libros del Nuevo Testamento están escritos primeramente en griego, en tanto traducciones del hebreo, el cual, si bien es griego koiné (o 'común', el equivalente del latín vulgar que llegaría después), también es cierto que al usarlo pretendían escribir en una lengua considerada por lo menos como herencia de lo culto o clásico. Por ello, los llamados *primeros padres* forman también la cultura latina, junto con poetas y escritores latinos.

<sup>17</sup> Además de su importancia social, política y teológica -y por lo tanto religiosa-, la *Vulgata* representa un interesantísimo ejercicio filológico, a la cual, posteriormente, Erasmo hará su propia traducción. Erasmo se percató de que esta obra, «la única traducción latina tolerada y aprobada por la Iglesia, ha[bía] experimentado numerosos retoques y es [era] discutible desde el punto de vista filológico (Zweig 86-7).

<sup>18</sup> Otro sofista importante será, a la postre, Protágoras.

<sup>19</sup> La idea de un *Renacimiento carolingio* es continuamente debatida entre quienes afirman dicho *renacimiento* y quienes lo niegan; me propugno a favor de quienes afirman su existencia bajo el entendido de que no fue tan amplio y paradigmático como el italiano; no obstante, también implicó un rescate de lo antiguo y un gran impulso a las letras clásicas y, sobre todo, a la educación.

titulado *La civilización del renacimiento en Italia*, de Buckhardt. El Renacimiento italiano es una época que abarca el periodo del s. XV al XVI, en el que brotan tanto una nueva concepción del hombre y su dignidad y libertad, como distintas manifestaciones artísticas *ad hoc* al momento. Dicha concepción había ya comenzado desde finales del s. XIV gracias al impacto –como se verá más adelante- de Francesco Petrarca. El humanismo renacentista en Italia, o humanismo filosófico en tanto piedra angular del Renacimiento italiano, constituye un cambio en la historia del pensamiento y no únicamente una innovación estilística.<sup>20</sup> Es la principal corriente de pensamiento en y durante el Renacimiento, aunque es importante destacar que, aunque todo humanista era renacentista, no todo renacentista era necesariamente humanista, sobre todo si limitamos la significación de *humanista* al ámbito de las letras clásicas. Me parece importante mencionar que, además, fue entre los siglos XI y XIII cuando, en Europa, se llevaron a cabo las ocho Cruzadas emprendidas supuestamente bajo el pretexto de recuperar el Santo Sepulcro en el Oriente.<sup>21</sup> Estas fomentaron paralelamente un dinamismo comercial jamás antes visto en todo el Mediterráneo. Sin lugar a dudas, las ciudades italianas, particularmente Florencia, Ferrara, Milán y Venecia fueron las más beneficiadas por esas

---

<sup>20</sup> De hecho, según Antonio Quirós –y sin pretender enfrascarnos de nueva cuenta en el apasionante mundo de la deconstrucción etimológica-, «la palabra [Humanismo] se deriva de *“humanitas, fatis”*: “*homo, -inis*”, ‘ser humano’. “*Humanitas* es la traducción libre, en latín, de “*Paideia*”, ‘formación y educación de la gente griega culta Vivir la “*Humanitas*” es vivir el “Humanismo”; vivir como ser humano: según lo más grande y hermoso que éste posee, su razón, para lo cual se requiere libertad, como producto de una formación intelectual y estética a lo que se une la expresión idiomática del buen estilo, justo como en los grandes “autores”; ¡esto es lo que diferencia a las personas de los ángeles y las bestias! ¡Sólo el individuo piensa, crea belleza, habla y escribe!» (210).

<sup>21</sup> Aunque es conocido el argumento de haber pretextado el Santo Sepulcro por motivos realmente de expansión de la nobleza feudal.

guerras «religiosas».<sup>22</sup> El capitalismo mercantilista nace como dinamismo económico, el cual comenzaría a desplazar paulatinamente al anquilosado sistema feudal. Esto generó una nueva clase económica con nuevos bríos en una sociedad que estaba ávida por interceder directamente en todos los ámbitos: tanto en lo político y en lo económico, como en lo artístico y filosófico. Así fue, por ejemplo, como la familia Médici se ha convertido en un símbolo histórico italiano de prosperidad económica y cultural, al haber no sólo gobernado Florencia en aquel entonces, sino haber auspiciado a grandes artistas como al mismo Miguel Ángel. Asimismo, los Médici impulsaron enormemente las artes en general, incluso bajo el apoyo del papado, verbigracia Nicolás V, el primer papa humanista (Espinosa 6). Todo ello dio como resultado la caída del teocentrismo medieval como edificio «construido por Dios», según la visión escolástica-medieval, así como un gran énfasis en el hombre como sujeto primordial en la búsqueda por la verdad. No obstante, dicha verdad tenía ahora que fundamentarse, preferentemente, en la realidad tangible, más que en el mundo de la especulación lógica. Aristóteles, o mejor dicho el Aristóteles cristianizado, fue relegado con su *Metafísica*, y se prefirieron sus obras *Política*, *Ética*, *Retórica* y *Poética*.<sup>23</sup> Según Manuel García Morente, no únicamente

---

<sup>22</sup> Conocidas son las posturas que defienden la perspectiva de que todas las guerras, trátense de que se traten, tienen un fundamento económico en su esencia (cfr. Materialismo histórico y las nociones de estructura y supraestructura).

<sup>23</sup> Por todo ello, y de acuerdo con Miguel Espinosa, algunas de las características del renacimiento italiano son: «primacía de la realidad, entendida simplemente como naturaleza, sobre la verdad; primacía de las formas expresivas de la individualidad sobre las de la comunidad; primacía de las figuras plásticas sobre la eidéticas; primacía del individuo sobre la comunidad; ausencia del sentir de comunidad como totalidad; el Estado como poder natural engrandecido; primacía del poder político natural sobre el poder conferido» (7), entre otros.



fueron las guerras aquellas que fraccionaron la creencia en la unidad de la verdad, sino que, posteriormente en siglos subsiguientes, fueron otros factores los que asimismo provocaron el desprecio de la metafísica aristotélica, tales como el descubrimiento de la rotundidad del planeta y posteriormente el cielo y su orden a la luz de la observación científica con Kepler y Copérnico (166).<sup>24</sup> De esta forma, Europa se abre y *se mueve*, intenta sacudirse no tanto el dogma de la fe, sino la tiranía del clero como institución y como fuente de verdad dogmática. En esa búsqueda por encontrar un fundamento o una base que justificase o explicase el anquilosamiento del modelo medieval, grandes hombres se remiten a la cultura clásica grecolatina mediante el ejercicio filológico. De esta manera, los humanistas renacentistas retoman con gran entusiasmo los *Diálogos* de Platón, a Heródoto y a Tucídides, así como a los romanos Cicerón, Virgilio, Ovidio y Séneca, principalmente, aunado a las corrientes neoplatónicas, neopitagóricas, neoaristotélicas y judaicas cabalísticas en los siglos subsiguientes.

Fundamentales para el Renacimiento fueron las vidas y obras de Dante, Petrarca, Boccaccio, Marsilio Ficino, Nicolás de Cusa, Leonardo da Vinci, Tomás Moro y Pico della Mirandola, así como de Ulrich von Hutten, Rabelais y, por

---

<sup>24</sup> Y continúa Morente: «Cambia esto por completo la imagen que se tenía de la realidad terrestre. Este cambio radical en la imagen que se tenía de la realidad terrestre conmueve toda la física de Aristóteles. Esta conmoción es gravísima, porque la conmoción en una parte del edificio, arrastra fácilmente el resto [...] La tierra cesa ya de ser centro del universo; cesa de contener en sí en máximo de preeminencia antropomórfica; la tierra ahora es un planeta, y no de los más grandes, con una trayectoria; es un grano de arena perdido en la inmensidad de los espacios infinitos» (106).

supuesto, los ilustres Erasmo de Rotterdam y Tomás Moro.<sup>25</sup> Estos últimos cuatro fueron los llamados humanistas renacentistas nórdicos, quienes, a decir de Miguel Espinosa, fueron parte de un Renacimiento que surgió

como movimiento de reforma social e intelectual, específicamente dotado de actitud crítica. De ahí que resultara popular, y de ahí también que lograra configurar un nuevo tipo de alma europea, ambición que no alcanzó el renacimiento italiano (8).

Según González, y en el comienzo de la ruptura entre Medievo y Renacimiento italiano, Petrarca fue el primer poeta en admitir públicamente que entre su época y la anterior de los romanos había estado dándose un cambio (55), y que, además, el mundo estaba en innegable decadencia. Petrarca, habiendo nacido en plena coyuntura medieval-renacentista, deseaba una vida al estilo romano antiguo, tratando de combinar espiritualidad y conciencia estética. Aunque nació en Aviñón y se mudó posteriormente a Montpellier en la época en que el papado se había establecido en Francia, vivió asimismo en Florencia. «Su admiración por los modelos clásicos perfectos lo impulsaban a expresar una humanidad apasionada e inquieta» (Quirós 213). La importancia de Petrarca es incalculable, pues no únicamente fue un consumado hombre de letras, poeta y

---

<sup>25</sup> Tomás Moro (1478-1535), humanista inglés amigo de Erasmo; asimismo, trabajó como oficial del Gobierno; en 1516 publicó su famosa obra *Utopía* en la cual apoyó el concepto de la igualdad económica y social. Durante la expansión de la Reforma, Moro no apoyó las metas del movimiento, y tomó el lado de la Iglesia Católica. Moro fue ejecutado en 1535 por cargos de traición. No reconoció el rey Henry VIII como líder de la Iglesia y por eso ha llegado a ser «*the symbol of the Catholic resistance*» (Hillerbrand 142). Según Wright, Moro «*refus[ed] to acknowledge the right of the ruler to determine religious belief in this way, at the cost of his own life*» (33).

humanista, sino activo participante en la política de su época. Sobre ello, Michele Feo comentó que «*con la sua immensa dottrina [...] ha creato la prima scuola 'umanistica': una scuola sui generis ramificata per tutta Europa [...] e costituita da uomini d'azione*» (Špička 103). Particularmente en el sentido filosófico, Petrarca fue el primer gran idólatra de Cicerón. Artísticamente, amaba a Virgilio y su obra; además, asimiló el estilo del *dolce stilo nuovo*,<sup>26</sup> el *amor cortés*<sup>27</sup> y las obras de Ovidio; y recibió asimismo influencia del platonismo y el neoplatonismo, incluso del mismo Aristóteles (libros morales), de Salustio, Gerolamo, Berengario de Poitiers, San Agustín (Tubau 111), Quintiliano, Séneca y Tito Livio: a este último rescató, restauró y recompuso una de sus obra. Sus obras de mayor fama, en su lengua vernácula, son *il Canzonere*<sup>28</sup> y *i Trionfi*. Cabe destacar que Petrarca tuvo desde joven una conciencia muy lúcida en cuanto a la historicidad del lenguaje; y aunado a ello, propugnaba no por una filosofía teórica, *scholasticam*, sino por «la verdadera filosofía, que habita no tanto “*in libris*” como “*in animis*”, y que “sana el espíritu, expulsa las vanas inquietudes, libera de los deseos, aleja los temores”» (Tubau 125-6). Criticaba fuertemente lo exagerado de las disputas lógico-dialécticas entre estudiantes, lo

---

<sup>26</sup> Un estilo que está lleno de descripciones de la belleza femenina y hace frecuentes comparaciones en cuanto a una criatura del paraíso: la mujer es como un ángel o como un camino para llegar a Dios. El amor de este estilo literario remite a un amor divino.

<sup>27</sup> Estilo que incorpora los elementos de humildad, adulterio, amor en sentido religioso y una gran amabilidad y condescendencia, así como el amor no correspondido.

<sup>28</sup> «El códice vaticano Latino 3195, constituye el texto auténtico y definitivo que Petrarca nos dejó del Cancionero y que significativamente tituló *Rerum vulgarium fragmenta* (Fragmentos de las cosas vulgares)» (Seco 277).

cual, según Petrarca, les generaba a la postre un mayor placer en elucidar y resolver teóricamente un problema metafísico o matemático, que la vida misma; y en este sentido, Petrarca me parece estar muy cerca a una corriente existencialista de tintes vitalistas: un claro antecedente de corrientes vitalistas de finales del siglo XIX; por ello, los mismos escritos eruditos de Petrarca apuntan a la política, a la amistad y, en general, a la vida diaria.<sup>29</sup> Era 'pragmático': del griego *πραγματικός*, 'práctico'. Lo práctico es una característica principal del humanismo. Por ello, creo fundamental destacar que apareció en Italia, a finales del s. XIV, un tipo de profesor con intereses más prácticos y menos puramente especulativos o contemplativos al estilo monacal medieval. Estos profesores ofrecían a sus estudiantes no solamente la dialéctica, la poderosa aunque árida y muchas veces impráctica lógica, sino asimismo latín (y posteriormente griego) a partir de las magnas obras de los personajes más ilustres de la Antigüedad. Hay que recordar que una de las características de la educación medieval particularmente con las innovaciones de Carlomagno y su filósofo de cabecera, Alcuino de York, en cuanto a las escuelas catedralicias, era el que dicha educación estaba reservada al clero (secular). Poco a poco, estos nuevos profesores fueron denominados *umanisti*, en contraposición a los monjes cultivadores de las *artes liberales*, técnicamente llamados los *artistas*. Las materias de estudio favoritas por los *umanisti* eran retórica, gramática, historia,

---

<sup>29</sup> Nos dice Tubau: «Se hablará [Petrarca en sus escritos], por ejemplo, de Safo y Alceo, de Ovidio y Catulo, pero no como simple ejercicio de ostentación libresca, sino en el marco de una lección moral sobre el amor libidinoso (*De Remedis*, I, LXIX); o en un plano más anecdótico, servirán los ejemplos de Augusto y Virgilio para ofrecer al lector aquejado de insomnio algunos remedios caseros» (136).

poesía y filosofía moral,<sup>30</sup> aunado a la fundamental filología cuyo primer gran exponente fue Heiric en Auxerre alrededor del siglo IX, es decir, siglos antes del paradigmático Petrarca. Mediante la filología, se dieron a la tarea de ir a la fuente original clásica, dado que estaban conscientes de que el clero medieval había realizado sus propias traducciones, y, en muchas ocasiones y al decir de los *umanisti*, aquellos habían trastocado profundas significaciones en pos de dar fundamento o mejor y mayor adorno (o gloria) a la doctrina cristiana.<sup>31</sup> Así fue como se conformaron las *studia humanitatis* llamadas también *humanae litterae*, que retomaron de Quintiliano en su *Institutio Oratoria* (s. I), obra descubierta por «Valla, Agricola, Erasmo [y] Vives» (González 60). Mediante las *humanae litterae*, buscaron por un lado el estudio puro o purista de las letras y, por el otro, volver al estudiante apto para vida, una vida *activa* en su ciudad, lo que evidentemente dotó de dimensión práctica y política a las letras clásicas, pues buscaron asimismo dignificar al hombre a través de sus actos.<sup>32</sup> Al decir de Tubau, «la enseñanza iba orientada a preparar futuros jueces, abogados, notarios o secretarios, con un evidente sentido práctico de la educación» (119).

---

<sup>30</sup> Había, sin embargo, puntos en común, al decir de Enrique González, pues tanto escolásticos como humanistas eran «herederos del tipo romano de educación, mucho más jurídico, literario y pragmático que el griego, básicamente filosófico» (50).

<sup>31</sup> Según el profesor Juvenal Cruz Vega, el primero que usa la palabra 'filología' fue Platón; aunque el significado era distinto, más literal: 'el amante de la palabra'. Más aún, de acuerdo a la consideración del profesor Juvenal, dicho amor a la palabra no implicaba el matiz de locutor, sino de contemplador, de escucha. Posteriormente, el profesor comenta que fue Eratóstenes, en Alejandría, quien daría al término filología la significación que actualmente posee, es decir: disciplina que se encarga del estudio de una cultura, de acuerdo a como se manifiesta en su lengua y en su literatura.

<sup>32</sup> Según Toffanin, «la principal y siempre viva contraseña del concepto de 'educación humanista', es el considerar la 'virtud formativa' de los clásicos como eficaz en todo tiempo y en toda circunstancia histórica» (Cañas 200).

Lo más importante era que la *dignitas humana* tuviera un significado hondo mediante la *eloquentia*,<sup>33</sup> de ahí que, además, algunos especialistas resalten el carácter primordialmente filológico del humanismo renacentista. Es importante destacar que los humanistas renacentistas tuvieron una fuerte conciencia histórica, conciencia del paso del tiempo, el cual había estado de cierta forma estatizado o estancado por la concepción de un mundo bajo los auspicios eternos de un Dios personal, cristiano, juez y ordenador de todo. Por ello, es menester remarcar estos dos aspectos mencionados en el humanismo renacentista: un despertar de conciencia histórica no necesariamente teológica, y un énfasis en la praxis humana en contraposición a la tendencia hacia la vida contemplativa monacal predominante en la vida intelectual del Medievo. Por su parte, algunos de los pintores más renombrados fueron Giotto, Rafael, Donatello, Sandro Boticelli y Miguel Ángel; otros participaron del Renacimiento en la arquitectura, tal como Filippo Brunelleschi. Este último inició

Una recuperación de los motivos clásicos y la capacidad para trasladar en las construcciones las leyes matemáticas de la proporción y la perspectiva [...] [haciendo] una representación de lo humano y no de lo divino en lo humano (Cañas 197).

Todo esto, en una época todavía feudal -pero ya con claros avisos de mercantilismo-, de cruzadas, de imparable peste negra a mediados del XIV, de

---

<sup>33</sup> Como comenta Quirós R., «el medio para obtener el “Humanismo” era el cultivo de las bellas artes, sobre todo, las letras, para conseguir el buen estilo: la “*eloquentia*”. La “*Humanitas*” es esencialmente la “*Latinitas*”; pero no excluye ninguna otra forma “moderna”, dada la evolución natural de la cultura» (210).

dominación árabe en España, entre otros acontecimientos. Este primer movimiento humanista fue predominantemente latino, y, de cierta forma, cristiano y antagónico a lo turco, árabe y musulmán; posteriormente y gracias al oportuno impulso de Boccaccio, se abrirá, por vez primera, una cátedra de la lengua griega en 1360, con lo cual, el humanismo latino se complementó enormemente con traducciones directas del griego al latín. No obstante, un segundo gran humanismo puede entreverse históricamente, es decir, otro que tuvo ya como fundamento la naturaleza humana y el rescate asimismo de su dignidad, aunque dicha dignidad se remite, ahora, a una dignidad con otro matiz: de protección o cobijo.

Y su punto de partida fueron “las posibilidades y los límites del hombre” [...] El denominador de este segundo humanismo es, a decir de Abbagnano, el ser humano; como decía Protágoras, “el hombre es la medida de todas las cosas” (Ordiz 49-50).

Y en ese sentido, el encuentro Europa con América fue probablemente un catalizador también conceptual que afianzó y clarificó los nuevos objetivos de este nuevo humanismo, en el que lo importante no era únicamente volver los ojos al hombre y a sus letras clásicas, sino aun más, hacerse (¿nuevamente?), ante todo, la pregunta de *qué (o quién) es el hombre*. Máxime ante una situación que ponía a los europeos, españoles particularmente, frente a otro estilo de vida del hombre, la vida *humana* en América. Como se verá en el apartado correspondiente, es hacia América adonde llegarán, pues, dos tipos distintos

aunque complementarios de humanismos: primero, aquel como producto de la fusión latina, griega, italiana y escolástico-católica, y casi simultáneamente, aunque posterior ciertamente, otro de matiz más erasmista de influencia patrística o cristiano-primitiva, aunque también de matiz filológico grecolatino. Según Cañas, lo más distintivo de la civilización renacentista fue la reafirmación del individuo cuyas características fueron espíritu crítico, voluntad de poder, amor por la Naturaleza, el escepticismo e irreligiosidad (Cañas 193),<sup>34</sup> aunado a un nuevo sentido de libertad e incluso de placer.

Por lo anterior, es necesario mencionar a Erasmo de Rotterdam: un célebre humanista del siglo XV, de origen holandés. Nació en 1469 y murió en 1536; su vida fue intensa y cambiante. Al decir de Miguel Batllori, «Erasmo es el humanista cristiano neerlandés más representativo de su patria, y uno de los más característicos de toda la Reforma religiosa de su siglo» (117). Erasmo fue clérigo regular agustino, así como escritor, humanista, teólogo, filólogo, epistológrafo y experto en lenguas clásicas; su obra más conocida es, sin duda, *Elogio a la Locura (Encomion moriae seu laus stultitiae)*, obra escrita en 1511 en casa de su amigo inglés Tomás Moro; no obstante, son muy numerosas sus obras literarias y pedagógicas. Fue «en París [donde] conoció el humanismo importado de Italia» (117). Se sabe que fue amigo de la gente poderosa de su

---

<sup>34</sup> Aunque como mencioné más arriba, desde mi interpretación más que irreligiosidad o escepticismo (conceptos que no concuerdan por ejemplo ni con Erasmo ni con Petrarca), se trataba de un reordenamiento en el que lo religioso, el *re-ligare*, *re-ligar* en tanto *re-unir* (reunión) con lo divino, quedaba simplemente desplazado a un segundo plano buscando una reinterpretación que armonizara el mundo suprasensible con el mundo empírico o incipiente experimental-científico.



tiempo y era famoso en los círculos intelectuales (Alcalá, Cambridge, Oxford, Lovaina, entre otros) por su agudísima inteligencia. Fue célebre el intercambio epistolar entre él y Lutero acerca de temas como la libertad y la gracia; una de las afirmaciones de Erasmo era que la perfección cristiana no era quehacer exclusivo de los clérigos, sino de todos los hombres; y que, por lo mismo, la Iglesia tenía como obligación proporcionar al hombre sencillo una síntesis de la doctrina cristiana según su nivel, a partir de la Escritura y no de las especulaciones de otros teólogos (Ivonne 34). Lo anterior sugiere la necesidad de diferenciar entre el erasmismo filológico y el teológico.<sup>35</sup> De hecho, «en algunos países, como en los de la península ibérica (sic), el erasmismo religioso fue un elemento activo y un incentivo renovador dentro de la Iglesia Católica» (Batllori 119). A decir de los especialistas, Erasmo quiso unificar un humanismo clásico con la dimensión espiritual: de esta forma lanzó una edición grecolatina del Nuevo Testamento distinta a la *Vulgata* de San Jerónimo, ya que lo que él se proponía era el rescate de lo grecolatino, particularmente de los teólogos de la Antigüedad y su conocimiento de la Sagrada Escritura (Ivonne 15). Erasmo proponía la elaboración de una filosofía cristiana desde la razón, pero de manera que la ética, la lógica y la metafísica, siendo propias del ser humano, fueran una proyección del mensaje divino con un correlativo en la dimensión de la praxis.<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> Desde donde se lo ha querido relacionar con la idea de haber influido en Lutero y, por lo mismo, en el luteranismo, incluso a pesar de haber debatido con Lutero y no haber estado de acuerdo con las ideas de este.

<sup>36</sup> Además, como comenta Ivonne del Río, «Erasmo insistía en la importancia de la traducción de la Biblia a todas las lenguas comunes para dar acceso directo a todos los cristianos y liquidar, como consecuencia, la escolástica y la preponderancia de los teólogos profesionales, enemigos jurados de la vulgarización

Por esta razón el erasmismo pudiera tener distintos matices. En algunas ocasiones, podemos encontrar erasmistas que se dijeron serlo por seguir la renovación religiosa, como Wolsey y Fisher, como los protestantes franceses Guillaume Farel y Louis de Berquin; como los erasmistas literarios italianos Pietro Bembo, Andrea Alciato, Celio Calgagnini et. al. (120); o como numerosos traductores españoles de la obra de Erasmo.<sup>37</sup> Sin lugar a dudas, la influencia de Erasmo de Rotterdam en España fue profunda; ello se debió, en gran medida, a una gran amistad con Carlos V.<sup>38</sup> De hecho, todavía antes de que Erasmo y el humanismo fueran censurados (y condenados) por la Inquisición de España, sus obras fueron leídas y estudiadas por los religiosos que primeramente arribaron al Nuevo Mundo y quienes, con estas ideas ya germinando en la mente, comenzaron el proceso de evangelización. Resumiendo las dos actitudes, tanto italiana como nórdica bajo un solo aspecto, considero que el humanismo italiano tendió un poco más a lo artístico sin menoscabo del apartado intelectual, y lo nórdico a lo religioso, aunque ambos promueven la educación, el valor de la praxis, la necesidad de la retórica y el rescate filológico grecolatino. No obstante,

ilimitada del Evangelio, quienes se atribuían a sí mismos la práctica del cristianismo puro [...] Decía que la filosofía de Cristo debía ser conocida y vivida, no argumentada» (Ivonne 35-6).

<sup>37</sup> Diego de Alcocer, Diego López de Cortegana, Alonso Fernández de Madrid, fray Alonso de Virués, Luis Mexía, Gandía don Bernardo Pérez Chinchón, Gattinara, Alonso de Valdés, Miquel Mai, Juan de Vergara, Luis Núñez Coronel, Juan Luis Vives (amigo de Erasmo), Diego Gracián de Alderete, Pedro y Cristóbal Mexía, entre muchos otros (Batllori 40).

<sup>38</sup> «En especial, con su canciller Gattinara; aunque siempre rehusó las invitaciones de Cisneros para enseñar en Alcalá, su influencia a distancia fue enorme» (Ivonne 40).

pertinente es dejar claro que, en ambos casos, no se trató de un ataque contra la fe, sino contra el clero y la institución en sí misma.

## Humanismo en España

Segunda vez en la historia oficial que Italia beneficia a España: la primera ocasión se suscitó en el 218 A.C. cuando el imperio romano conquistó Iberia y así la denominó Hispania. A decir de Kohut, «el humanismo español fue en esencia cristiano y moral» (477), es decir, predominantemente escolástico,<sup>39</sup> aunque antes de tener arraigados los principios artístico-estéticos e intelectuales de los romanos cristianos (o no cristianos), se produjo en España un contacto italianizante a manera de catalizador:<sup>40</sup> el influjo de Petrarca, Dante y Boccaccio.<sup>41</sup> De gran importancia fue la obra *De vulgari eloquentia*, de Dante Alighieri, a partir de la cual se generó progresivamente el respeto por las lenguas vernáculas, lo cual, aunado al rescate o mantenimiento del latín culto como lengua básica literaria, contribuyó a una tensión especial clásico-vernácula que impactó, al igual que en Italia, en España.<sup>42</sup> Por ello, análogamente al gran Dante, sin duda alguna, es Elio Antonio de Nebrija uno de los máximos

---

<sup>39</sup> «Hubo humanistas que reaccionaron agresivamente contra la escolástica, como Antonio de Nebrija y Luis Vives» (Humanismo novohispano 21). Los que trataron de hacer una mezcla fecunda de escolasticismo y humanismo fueron Vitoria y Cano.

<sup>40</sup> Una España dominada todavía por árabes, quienes no fueron finalmente vencidos hasta 1492, año clave para el Imperio español.

<sup>41</sup> De acuerdo con Ottavio di Camillo, «hacia el final del siglo XIV y principios del XV, sus libros eran ya conocidos por algunos españoles eruditos. Prontas traducciones del *De casibus virorum*, de la *Genealogia* y del *De claribus mulieribus* dan fe del reconocimiento que le fue acordado en este país» (78). Importante es destacar un periodo prerrenacentista español en el que destacan figuras como Santillana, Palma, Mena, Villena, García de Santa María, Juan de Lucena, Pérez Guzmán, Alonso de la Torre y Fernando de Córdoba (Quirós 215).

<sup>42</sup> Esto puede notarse en la mezcla culto-popular de *La Celestina*, de Fernando de Rojas.

exponentes del humanismo español.<sup>43</sup> Estudió en las universidades de Salamanca y Bolonia, en donde se llenó del naciente humanismo; fue filólogo, historiador, pedagogo, gramático, astrónomo y poeta. Su mayor éxito fue *Arte de Nebrija*, su gramática latina.<sup>44</sup> Lo anterior, de cierta forma opacó por muchos años la grandeza de otra magna obra, su *Gramática sobre la lengua Castellana* (1492), la primera en la historia de la lengua española.<sup>45</sup> Otros grandes humanistas españoles del s. XV, algunos de tendencia más escolástica que otros -más bien italianizados-, fueron sin duda Hernán Núñez, Santillana,<sup>46</sup> Johan de Mena,<sup>47</sup> Enrique de Villena, Juan Alfonso de Baena, Vasco Ramírez, Hernando del Pulgar, Alfonso de Palencia, Íñigo López de Mendoza, Álvaro Luna, Bernat Metge, fray Antoni Canals, Cristóbal de Castillejo, Joan Luis Vives,

---

<sup>43</sup> Quirós enumera asimismo a importantísimos traductores del mismo grupo de intelectuales, como: Fernández de Heredia, Enrique de Villena, Juan de Mena, Cisneros, Alfonso de Palencia, Alonso de Cartagena, Pedro Díaz de Toledo, Lope de Rueda y Alonso de la Vega, entre otros (214).

<sup>44</sup> De hecho y como se verá más adelante, frailes estudiosos de las lenguas indígenas en la Nueva España siguieron la gramática latina de Nebrija como modelo.

<sup>45</sup> Nebrija divide el estudio de la lengua en cuatro áreas: ortografía; prosodia y sílaba; etimología y dicción; y sintaxis. Según algunos especialistas, de todas sus obras, la importancia de su *Gramática* es decisiva, ya que se adelantó Nebrija a estudios en este tópico de entre las demás lenguas romances. Sin embargo, cabe destacar que fue por medio de dos de los hijos de Nebrija -y mediante el consentimiento de Felipe II- que no se logró imprimir y vender en las Indias las obras de su padre hasta 1594. En su lugar, se publicaban obras que hacían referencia a ella por parte de estudiosos de órdenes religiosas jesuitas en los siglos XVII y XVIII, aunque los frailes «improvisados» como lingüistas tomaron como referencia la obra de Nebrija para el estudio de las lenguas indígenas ya desde el siglo XVI (Martínez 5). Antonio de Nebrija publicó asimismo su vocabulario español-latín, latín-español, primer diccionario en su tipo. «Nebrija fue mucho más que un filólogo y un lingüista. Hombre de su tiempo, con la amplitud de horizontes que caracterizaba a los intelectuales del Renacimiento, se ocupó también la Teología, de la que trató en *Quinquagenas*; del Derecho, que abordó en *Lexicon Iurus Civilis*; de Arqueología, con Antigüedades de España; y de Pedagogía, con *De liberis educandis*» (Asociación Cultural Nebrija).

<sup>46</sup> Quien a decir de Di Camillo, es el único español de aquella época a quien se lo puede nombrar simultáneamente poeta, crítico y erudito (79).

<sup>47</sup> Particularmente en la poesía, Johan de Mena es quien se ocupa de traducir la *Ilias Latina* de Homero (71).

León Hebreo,<sup>48</sup> Alonso de Cartagena,<sup>49</sup> y, entrado el s. XVI, fray Bartolomé de las Casas (y todos los frailes españoles que se mencionarán más adelante), así como el mismo Juan Ginés de Sepúlveda.<sup>50</sup> De gran relevancia resulta para este presente trabajo la mención de Juan Luis Vives, pues los *Diálogos* escritos por Cervantes de Salazar formaron parte de una de las obras de Vives. Este humanista español vivió y estudió en Francia e Inglaterra. Escribió acerca de temas como la situación de los pobres y de la mujer, así como sobre la propiedad privada y la educación de los jóvenes; no se enfocó mucho en las controversias teológicas (la Reforma y la Contrarreforma) de su época, y en cambio, eligió escribir textos para todos los cristianos. Es autor de un comentario extenso de *Ciudad de Dios* (Agustín de Hipona) además de varias obras influyentes como *Introductio ad sapientiam* y *De institutione feminae christiana*. Fue ecléctico y de tendencia pragmática; aunque ante todo, educador. Trató de depurar a Aristóteles de su sesgo escolástico. Además, Luis Vives «fue quizá el humanista que intentó de modo más sistemático el examen

---

<sup>48</sup> Nacido en 1465 y fallecido en 1535, fue hijo de un rabino de Lisboa. Su obra más famosa es *Diálogos sobre el amor* (1535). En ella, predomina la influencia del neoplatonismo junto con elementos aristotélicos de Moisés Maimónides. Según Hebreo, el amor y el deseo tienen un antecedente gnoseológico (el conocimiento), y éste, la realidad del ser; una idea de hecho medieval-tomista en la que el conocer antecede el amor: la sentencia tomista es: no se ama lo que no conoce, lo que nos remite a una idea de amor racional, por lo menos en su génesis. Nos dice Bacich: «*Yehuda Abravanel, better known as León Hebreo, a Sephardic Jewish physician and philosopher who, while in exile in Italy, absorbed the ideas of neoplatonists such as Marsilio Ficino and Giovanni Pico de la Mirandola*» (1).

<sup>49</sup> Un humanista filólogo que realizó traducciones de *De officiis*, *De senectute* y *De inventione*, de Cicerón, hacia el 1422, cuando no había aún nexos humanistas con Italia. Este intelectual intentó encontrar un punto de equilibrio entre praxis y vida contemplativa, sin despojarse de su cristiandad propia. «Cartagena esbozó un nuevo concepto de hombre. Todo individuo, como cristiano y como miembro de una sociedad, cumplirá su deber hacia Dios y el prójimo desarrollando, hasta el límite, las facultades físicas e intelectuales de las que ha sido dotado» (Di Camillo 137).

<sup>50</sup> Evidentemente en tanto hombre de letras, traductor de Aristóteles y filólogo en general.

de cada una de las artes y disciplinas estudiadas en el currículo universitario» (González 64). Igualmente, se deben mencionar otras relevantes figuras, tales como Juan Boscán y Garcilaso de la Vega. Son ellos quienes incorporan, a la cultura peninsular, el trascendente legado literario petrarquista. En el caso del primero, nativo de Barcelona y amigo de Garcilaso, él sirvió como soldado en Italia y fue tutor del duque de Alba. Boscán es uno de los precursores en usar metros y formas italianos en la poesía. Fue Andrea Navagero quien persuadió a Boscán a explorar los poemas (la métrica) de Petrarca en 1526. Esto llevó al estudio y asimilación de otros poetas (Oviedo 123). Su obra fue publicada después de su muerte, y esta incluye noventa y dos sonetos, 11 canciones, una *Historia de Leandro y Hero*, dos epístolas, una Octava, así como la excelente traducción de *il Corteggiano*, de Castiglione: una especie de manual de modos o de «etiqueta» escrito en diálogo que, en aquel entonces, implicaba además la fórmula ideal para llegar a ser el perfecto cortesano. En el caso de Garcilaso, él fue un toledano que se destacó por haber sido un poeta lírico que incorporó el endecasílabo italiano<sup>51</sup> –a sugerencia del mismo Boscán-, y las ya mencionadas formas petrarquistas:<sup>52</sup> fue un admirador intenso de la literatura italiana, de

---

<sup>51</sup> Del griego *héndeka* 'once' + *syllabé* 'sílabas'. Fr. *Hendécasyllabe*, Ing. *Hendecasyllable*, It. *Endecasillabo*. Verso de once sílabas. En español e italiano, el verso endecasílabo es el verso heroico (Gómez de Silva 216).

<sup>52</sup> El DRAE define *petrarquismo* como una corriente de interés y de imitación de la obra de Petrarca. Dentro del género poético lírico, es una corriente que imita al mencionado humanista. En Europa se difundió ampliamente durante el Renacimiento; este estilo implica el cultivo del soneto amoroso en estructuras denominadas *cancioneros petrarquistas*, en donde existe, además, una influencia marcada del amor platónico, un amor que idealiza. Los temas son: culto a la belleza, naturaleza y el amor y la mujer amada.

donde asimiló los matices de resignación suspirante, nostalgia dulce y desazones amorosos sufridos ante el amor de su Isabel Freyre. La herencia de su obra se resume en treinta y ocho sonetos, una epístola, tres églogas, cinco canciones y dos elegías. Es característico de Garcilaso el encuentro con el detalle de los estados anímicos o afectivos del poeta, así como una honda melancolía, sinceridad y ternura, rasgos igualmente petrarquistas; no obstante, en el caso de Garcilaso, «la figura de la amada no es en su obra una mera encarnación del ideal femenino, que puso en moda el neoplatonismo renacentista, sino la mujer ideal que le inspiró una gran pasión amorosa» (Seco 268-71). Cabe destacar que, en España, se dio una adaptación de las formas italianas pero de una manera creativa.<sup>53</sup> Hubo asimismo una gran ola de traducciones glosadas de textos clásicos, lo cual favoreció su difusión. Los temas predominantes del s. XV eran no sólo la poesía, sino el discurso panegírico y la historia, dadas las condiciones sociopolíticas de la Península; por lo cual, y gracias al uso de la imprenta, desde 1474, se produjo un gran aumento en la publicación de diccionarios, gramáticas, florilegios y polianteas. «A finales del siglo XVI, todas las importantes ciudades europeas contaban al menos con una imprenta y ya había más de quince millones de libros impresos en circulación» (Cañas 194). Cabe destacar que, según Quirós R., el Renacimiento español inicia propiamente a partir de los Reyes Católicos, en cuya Corte se

---

<sup>53</sup> En palabras de Peter Burke: «Lo que encontramos no es la simple exportación de los modelos italianos al extranjero, sino su reconstrucción y el desarrollo de formas híbridas, que se podrían describir como malas interpretaciones desde el punto de vista italiano, o como adaptaciones creativas» (Cortijo & Jiménez 10).

llevan a cabo actividades culturales (214). Por lo mismo, invitan (¿u ordenan la presencia de?) humanistas italianos como Lucio Marineo Sículo, Alejandro Geraldino, Pedro Mártir y Antonio Geraldino. Según Ottavio Di Camillo,

las investigaciones en español sobre humanismo se han centrado en el examen de los textos propiamente literarios, limitándose a comparar el estilo de los clásicos latinos o de los grandes escritores del Renacimiento italiano con tal o cual autor peninsular (González 48).

Uno de los pensadores más influyentes en el humanismo español y de la Nueva España fue, sin duda, Francisco de Vitoria, un fraile que nunca estuvo en América y que aun así supo entender con lucidez el problema de la Conquista y de los indios. Es considerado uno de los fundadores del Derecho Internacional «y de la teorización de los derechos humanos» (Querrella 18), como se verá en el apartado que corresponde al tema del Debate. Cabe destacar que, en Europa, ni el Humanismo ni el Renacimiento impactaron profundamente en la cultura popular, más bien, se extendieron en elites académico-científicas, artísticas, religiosas e intelectuales, bajo la protección de la Corte (Ivonne 32).



### CAPÍTULO III

#### HUMANISMO EN NUEVA ESPAÑA Y SUS CORRIENTES EN EL SIGLO XVI, MESTIZAJE CULTURAL Y DEBATE SOBRE LA CONQUISTA

Mientras en Europa seguían extasiados con un humanismo renacentista que había resucitado notablemente las culturas clásicas griega y latina, en Mesoamérica,<sup>54</sup> particularmente en lo que hoy conocemos como México, era Chichen Itzá la ciudad más poderosa hacia el 1300. Cien años antes, la gran Tula, cuna de la civilización tolteca y de donde se nutrió de filosofía y arte la propia cultura nahua, había decaído; así se marcó el inicio del periodo postclásico tardío que va a concluir específicamente con la conquista española (Escalante 87-92). Ahora era el pueblo mexica (o Culhúa-mexica),<sup>55</sup> heredero(s) de la cultura tolteca, el que florecía en todo su esplendor tanto económica como militarmente, particularmente hacia 1428 con la caída de Azcapotzalco. Su llegada al Valle de México se había realizado alrededor de 1252, y no fue sino hasta aproximadamente 1274 cuando comenzaron a ocupar el histórico islote en el que fundan Tenochtitlán. Políticamente era la llamada Confederación Azteca la que dominaba: unión de los reinos de Tlacopan, Tezcoco y Tenochtitlán

---

<sup>54</sup> Cuya historia –culturalmente hablando- suele considerarse que comienza en el 2500 a.C.

<sup>55</sup> Nombre con el que Robert Barlow hace referencia a este parentesco entre los mexicas y *Culhuacan*: esta última, heredera directa de la cultura tolteca (Medin 81). Esta unión intercultural entre *Culhuacan* y el pueblo mexica se dio principalmente mediante matrimonios entre *mexicah* con princesas del reino de Culhuacan, de acuerdo al doctor Peter Villeda.

(fundada esta en 1325). Aunado a ello, en tiempos precortesianos, sabemos que los mexicas eran prósperos en agricultura (cultivos de calabaza, frijol, maíz, chile, tomate, chíá, amaranto), y estaban rodeados asimismo de una gran y peculiar flora y fauna que asombraron enormemente a los españoles a su llegada (95). Los oficios a que se dedicaban eran los de agricultor, pescador, artesano, guerrero, sacerdote y maestro y/o poeta; aunque también había mendigos, prostitutas, salteadores de caminos y cargadores de mercado, dependiendo de su grado de aceptación o asimilación al sistema social nahua. Las tradiciones y costumbres de la familia azteca eran ligeramente diferentes cuando los mexicas se establecieron en el Valle de México y cuando se encontraron con los españoles. Eran polígamos por tradición aunque poco a poco tuvieron que ir ajustándose a la monogamia institucionalizada de los europeos. *Pipiltin* eran los nobles o señores, la clase privilegiada; los *macehualtin*, la gente común que se dividía en comerciantes y artesanos, aunque la mayoría eran agricultores. Había, sin embargo, dos grupos más bajos en la escala: los esclavos y el de los *mayeque* o siervos de la tierra. Por su parte,

el gremio de los artesanos era una clase muy respetada por la sociedad, aunque relativamente pobre. A los artesanos, los orfebres, los *gematistas* y los fabricantes de mosaicos de plumas se les llamaba *toltecah*, porque se consideraba que habían heredado sus conocimientos artísticos de sus grandes predecesores, el pueblo de *Quetzalcoatl* (Leander 34).

En educación, esta se impartía mediante las conocidas *calmecac*, para formación de sacerdotes, y *telpochcalli*, para formación de guerreros, aunque contaban igualmente con el *cuicacalli*, o ‘casa del canto’, en donde se cultivaba la poesía; había *cuicatl*, cantos de guerra o canciones de amor, amistad y muerte; los *tlahtolli*: relatos, narraciones, arengas; fábulas, *zazanilli*; así como las *huehuetlahtolli* o *palabras antiguas o de los ancianos* (Gruzinski 19).<sup>56</sup> No obstante, según Jesús Lara, la poesía era, entre los antiguos mexicanos, patrimonio de nobles, y no estaba destinada para miembros de estratos inferiores (Garganigo et. al. 36). En el apartado filosófico, seguían fielmente no únicamente la sabiduría de los célebres Códices y con ello de su propia mitología, sino la herencia histórico-política que *Tlacaélel* les había edificado en tanto cultura, incluso en cuanto identidad al reelaborarles –crearles- una historia.<sup>57</sup> Lo anterior era, además, una necesidad política ante los pueblos dominados por la Confederación Azteca, pues era una forma de demostrar -y con ello justificarse con- una supuesta procedencia directa como herederos no sólo de toltecas, sino de los mismos teotihuacanos. La incorporación del dios teotihuacano *Tlaloc* en la cúspide del Templo Mayor es una muestra de ello, según Palomo González (20). Cabe destacar que, según el pensamiento nahua, ellos consideraban al artista como un ser especial, en el sentido de tener un

---

<sup>56</sup> «Las culturas del centro de México son antes que nada culturas de lo oral», y hay un marcado uso de difrasismos y paralelismos; además, conocían el ritmo y probablemente la métrica en las composiciones poéticas (Gruzinski 18-9). Por su parte, Tarsicio Herrera nos dice que «en Tenochtitlán había una gran afición por las artes de la pintura, pero más aún, de la música» (18).

<sup>57</sup> Desde mi interpretación, Homero es a la Hélade, lo que *Tlacaélel* al pueblo nahua, política y educativamente hablando.

*corazón endiosado*, divinizado; un ser que debía alcanzar una especie de iluminación para poder tener un *yolteotl* (*teotl*: divinidad y *yollotl*: corazón), y, de esta forma, poder ayudar a la gente que, leyendo o viendo las artes, pudiesen encontrar la verdad eterna y escapar del *Tlalticpac*, el lugar de la ilusión, de lo irreal, de lo fugaz. Por ello, de acuerdo a Miguel León Portilla, el artista nahua «se esfuerza y se angustia por introducir la divinidad en las cosas» (270), y se empeña en buscar, encontrar y hacer la conexión entre Dios, *Ometeotl*, y las cosas. Para ello, el artista nahua hace *mentir* a las cosas, pues las hace ser – proyectar- otra cosa que no son: el barro, ya moldeado, *miente* y nos dice de sí otra cosa distinta. Lo anterior, entre otras reflexiones más, ha dado pauta a que algunos especialistas en humanismo propugnen por el reconocimiento de un humanismo mexicano, en términos de humanismo indígena precortesiano. Esto ha dado pie a la creación del concepto no solamente de un humanismo *mexicano*, sino a la vez de un *humanismo analógico*,<sup>58</sup> a partir de un mestizaje *humanista* entre lo indígena y lo europeo.<sup>59</sup> No obstante, y al margen de la discusión, me parece que efectivamente podría intentarse encontrar paralelismos o elementos en común entre aquellos que conformaron el

---

<sup>58</sup> Como propone Mauricio Beuchot Puente.

<sup>59</sup> Este tipo de humanismo (de rasgos ya filantrópicos), pudo ya ser entrevisto por el padre Las Casas en aquel momento, a decir de Mauricio Beuchot (77).

humanismo italiano y aquellos otros en la respectiva consideración antropológica y prehispánica.<sup>60</sup>

Por otra parte, como sabemos, en 1492 llegó Colón al continente americano. Este *mutuo* descubrimiento entre continentes, a decir de Karl Kohut, representó la coyuntura histórica «en que reside la importancia de dicho humanismo [el renacentista] para la historia cultural de América» (475). Este parte del llamado humanismo español, el cual también implica conceptualmente la historiografía ante el Nuevo Mundo. Y en ese sentido, se debe mencionar que «la primera historia del descubrimiento y de la conquista de América es la obra de un humanista, Pedro Mártir de Anglería, quien la escribió en un latín bastante bien cuidado» (476). A Pedro Mártir se le debe una excelente obra titulada *Vocabula Barbara*, de 1516, en donde lista un primer gran grupo de «nuevas» palabras recogidas en el Nuevo Mundo. Sobre la misma línea, en cuanto a la descripción de América, es importante mencionar tanto al mismo Cristóbal Colón,<sup>61</sup> como a Hernando Colón y Hernán Pérez de Oliva, al igual que la Segunda Carta de Relación de Cortés publicada en 1524. Y una obra titulada

---

<sup>60</sup> Puntos o elementos en común entre el humanismo occidental europeo y aquel llamado por algunos como *humanismo indígena*: 1. Énfasis en la educación, 2. Conciencia de la historicidad del ser humano, 3. No hay deseo de únicamente repetir lo ancestral, sino de continuarlo. Sin embargo, considero personalmente que, en caso de haber un humanismo indígena, lo primero que debería establecerse metodológicamente para su estudio es conocer el equivalente del término latino humanitas en el idioma náhuatl. De lo contrario, seguimos pensando con moldes eurocentristas tratando de dar nuestra forma a una perspectiva cultural indígena precortesiana, lo que, a mi modo de ver, nos lleva a un concepto falaz.

<sup>61</sup> De hecho, era importante incluso para el mismo padre Las Casas analizar a Colón, porque a decir de Las Casas, por pequeñas que fueron sus decisiones, estas configuraron eventos y patrones de comportamiento que a la postre trajeron la ruina de las Indias, de acuerdo a la perspectiva de Bartolomé (Adorno 19).

*Sumario*, de Gonzalo Fernández de Oviedo, de 1526. Resulta curioso que algunos de ellos no conocían América ni tampoco tenían interés por ello, tal fue el caso igualmente del célebre Juan Luis Vives y de Nebrija; incluso cabe destacar que los primeros historiadores fueron o soldados o clérigos (476).

Quizá podríamos hablar básicamente de un solo humanismo llegado a la Nueva España, aunque revestido en tres distintos ropajes o matices conforme avanza el siglo XVI: este nuevo humanismo es, en principio, escolástico, el cual era decadente en algunos aspectos dada la efervescencia de las nuevas ideas luteranas, aunque renovado en otros, dado el erasmismo. Este nuevo humanismo posteriormente habrá de mostrar su lado particularmente erasmista en su fase cristiano-teológica, paralelamente a su otra faceta de corte filológico y artístico petrarquista; no obstante, la base común sigue siendo lo grecolatino.<sup>62</sup>

---

<sup>62</sup> Resulta interesante que Karl Kohut enumere y divida las tres corrientes europeas más influyentes en Nueva España en tanto: humanismo, neoescolasticismo y neoestoicismo. Esto me obliga a reflexionar sobre el punto y a proponer que, en esencia, esta división igualmente tripartita nos da una misma noción general: por un lado el «humanismo» que comprende directamente y por definición a Erasmo y a Petrarca. Segundo, un «neoescolasticismo» que nos habla de la llegada de la filosofía cristiana, uno de cuyos apartados será el de los defensores de los indios, quienes han de inaugurar el nuevo humanismo de corte filantrópico. Y, finalmente, un «neoestoicismo», en donde cabe recordar que el periodo de la filosofía estoica coincide con el de la época literaria clásica romana, y que, asimismo algunos literatos romanos clásicos son filósofos clásicos estoicos como Cicerón: una referencia obligada para todo humanista que se diga serlo. Por ello, me parece que su división y la que se presenta en este trabajo difieren solamente en perspectiva, aunque en esencia son lo mismo. Y en el mismo orden de ideas, resulta igualmente interesante la división de los distintos «humanismos» que Méndez Plancarte logra visualizar en su obra, y que considero que tampoco contradicen la división que en este trabajo se hace: este erudito menciona el humanismo *vital*, el *docente*, el *indígena* y el *criollo*. El *vital* equivale exactamente al que en este trabajo he llamado filantrópico (de protección al necesitado, al sufriente, al desamparado, al lascasiano). El *docente* equivale al de las letras clásicas, al filológico en su faceta educativo-evangelizadora. El *indígena* es visto por Méndez simplemente como aquel que emana de los indios educados por los frailes. Y el *criollo*, en tanto el que emana de los letrados hijos de españoles nacidos ya en el nuevo mundo. Sin embargo, como se puede apreciar, las tres líneas de este trabajo aún coinciden. El valor agregado en la conceptualización de Plancarte quizá sea su sutileza al delinear –y con ello aumentar los «tipos de humanismos»- los perfiles del sujeto de donde se ejerce el humanismo, los cuales pueden ser: el español llegado a Nueva España y defensor de indios; el español cultivador y especialista de las letras en ambiente académico; el indígena que llega a ser un consumado letrado, o bien el criollo que deviene letrado.

Un primer y claro ejemplo del humanismo en su dimensión práctica de la vida en la Nueva España (en materia de oficios, por ejemplo) fue fray Pedro de Gante, uno de los tres primeros frailes que llegaron a México. No obstante, existen opiniones de especialistas que divergen: Ivonne del Río dice que,

en Europa, aproximadamente a partir de 1530, se va superando el humanismo clasicista y retórico como consecuencia de la Contrarreforma, [y que] comenzaron a fraguarse corrientes de pensamiento más apegadas al aristotelismo y al tomismo que abogaban por la autonomía de la naturaleza (221).

La Inquisición perseguiría, entonces, todo lo que tuviera sesgo erasmista, sobre todo, a partir del Concilio de Trento. En contraste, a decir de Mauricio Beuchot, tomar como opuestos al humanismo y al escolasticismo es un exceso, como tradicionalmente se ha hecho; por ello, Beuchot pone dos ejemplos muy patentes: a fray Alonso de la Veracruz (quien cultiva las letras y es *humanitario* – filántropo-) y a Tomás de Mercado,<sup>63</sup> figuras en donde las dos supuestas oposiciones se reconcilian. El concepto de *liberación de los indios* es, según Beuchot, no solamente proveniente del humanismo, sino igualmente del escolasticismo (Humanismo novohispano 20). Y en el mismo orden de ideas y en apoyo a las ideas de Beuchot, Méndez Plancarte se propugna por la

---

<sup>63</sup> Así como Diego de Valadés y su *Rethorica Christiana* (1579). Escritor criollo, políglota y grabador oriundo de Tlaxcala, fue el primero en publicar una obra en Europa –en Perusa, Italia- habiendo nacido en Nueva España. Fue discípulo de fray Pedro de Gante y misionero entre chichimecas, aunque no descuidó su propio cultivo en las letras clásicas, pues admiró fervientemente a griegos y romanos, aunque sin fanatismo, reconociendo algunos de los vicios de estos. Por Menéndez Pelayo conocemos la célebre frase de Valadés: «*Graecis pares esse facile possumus*». Y según Plancarte, Valadés incluye en sus escritos latinos -al igual que Cervantes de Salazar- palabras indígenas de América (XXXVII).

existencia, en el siglo XVI, de un humanismo particularmente *humanitario* en tanto dignidad humana, y no únicamente en cuanto a las letras clásicas.<sup>64</sup> Es decir, un humanismo *apologético*, como lo llama Tarsicio Herrera. Y todos los ejemplos que mencionan estos últimos son frailes o sacerdotes; algunos -más que otros- fueron asimismo conocedores («cultivadores») del latín.

### **Humanismo escolástico y educativo**

En esta fase del humanismo llegado a América, destacan las labores no solamente educativas y/o evangélicas como en el caso de fray Pedro de Córdoba, dominico español que redactó el primer catecismo para evangelizar en América,<sup>65</sup> sino las de los grandes defensores de los indios tales como Las Casas, Acosta, Montesinos y Valdivieso,<sup>66</sup> como se verá posteriormente. Considero pertinente hacer mención primeramente de las escuelas o Colegios más sobresalientes en el siglo XVI. La primera escuela en la Nueva España, fundada por Fray Pedro de Gante, uno de los tres primeros franciscanos llegados al Nuevo Mundo, fue el Colegio de San José de los Naturales, fundado

---

<sup>64</sup> Y por esta razón, Méndez Plancarte se referirá particularmente a fray Julián Garcés, discípulo de Nebrija y primer obispo de Tlaxcala, a Fray Juan de Zumárraga, primer obispo de la Nueva España, a Bartolomé de Las Casas, a Don Pablo Nazareo y a Don Vasco de Quiroga, primer obispo de Michoacán inspirado por la obra de Tomás Moro, como los fundadores del humanismo en Nueva España, al igual que a Fray Diego Valadés

<sup>65</sup> Editado en 1544 bajo el título de *Doctrina Cristiana para instrucción y información de los indios* (Gonzalbo 65).

<sup>66</sup> Marcel Bataillon suele agregar en sus obras a a Vasco de Quiroga, Sahagún, Andrés de Olmos, Alonso de la Veracruz y Pedro de Gante, y otros como Fernando Benítez o Beuchot harán gran énfasis en Zumárraga, Quiroga y Juan Ramírez, mientras que Plancarte elogiará honda y particularmente a Las Casas y a fray Julián Garcés.



en 1523: «la única gran escuela con más de quinientos colegiales –que alguna vez llegaron hasta mil-», nos refiere Gonzalbo (72).<sup>67</sup> Fray Pedro de Gante es considerado como el primer educador de los indios, ya que también les enseñó oficios mecánicos o útiles, una característica pragmática muy propia de la mentalidad renacentista y humanista europea. Con de Gante comienza la experiencia de aprender a leer y escribir entre los indígenas; formaba buenos dibujantes, pintores y escultores de imágenes sagradas; allí se comenzaron a dar clases de música instrumental, gramática latina y canto, y décadas después se dio enseñanza de artes y oficios.<sup>68</sup> Me parece peculiar el hecho de que

el primer maestro de gramática latina que allí [en el Colegio de San José de los Naturales] tuvieron los franciscanos fue fray Arnaldo de Bassacio, francés, oriundo como Maturino Gilberti, de la provincia franciscana de Aquitana, “doctísimo varón y gran lengua de los indios”. Sus discípulos indios pronto empezaron a su vez a hablar y enseñar la lengua latina (Kohut & Rose 56).

Además, aprendieron de Bassacio a entonar incluso canto gregoriano en los funerales, así como oraciones litúrgicas. En contraste, y de acuerdo a Méndez Plancarte, el primer maestro de latín de quien se tiene noticia es Blas de Bustamante, quien llegó a México por el año de 1528, «y así puso desde

---

<sup>67</sup> Tarsicio Herrera nos dice que, en 1523, de Gante creó una escuela para niños indios, aunque la segunda escuela fue ya propiamente el Colegio de San Pedro de los Naturales (16).

<sup>68</sup> De hecho, «el primer libro impreso dirigido a los indígenas mexicanos fue la *Doctrina christiana* en lengua mexicana, de Pedro de Gante» (Ivonne 171).

entonces escuela de Gramática Latina» (Plancarte XXX).<sup>69</sup> El mismo Cervantes de Salazar haría referencia de él en uno de sus Diálogos.<sup>70</sup>

Posteriormente, junto a este pequeño Colegio y bajo el auspicio del primer arzobispo, Zumárraga, se habría de fundar el Colegio de Santa Cruz Santiago Tlatelolco en 1536.<sup>71</sup> Asimismo, se tiene noticia de una importante

---

<sup>69</sup> Y agrega que los sucesores de Bustamante fueron Diego Díaz, Aguilar y Martínez, según Cuevas.

<sup>70</sup> «*Ile quem vides inambulans per amplum illud inferius gymnasium, in tanta scholasticorum frequentia, magister est Bustamantius, qui matutino tempore ab octava ad nonam, et pomeridiano a secunda ad tertiam industrie pariter et diligenter Grammaticam profitetur, cujus est primarius moderator*» (Icazbalceta 28). En el prólogo de esta obra, Icazbalceta nos dice que «del primer catedrático de Gramática, Blas de Bustamante, nos da varias noticias la Crónica. Cuando obtuvo esa cátedra llevaba veinte años de enseñar gramática en la ciudad, es decir, desde 1533. Se graduó de Maestro en Artes el 26 de Agosto de 1553, y de Doctor en Cánones el 11 de Octubre de 1563. Fué abogado de la Real Audiencia, opositor á las cátedras de Decreto é Instituta, examinador de los estudiantes que habían de pasar á oír otra facultad (Abril, 1567) y alcalde ordinario de México en 1569» (XLI).

<sup>71</sup> En este Colegio dieron clases Sahagún, Martín de la Cruz, Juan Badiano, Antonio Valeriano y fray Juan de Gaona, el primer maestro de retórica en la Nueva España (Kohut & Rose 59). El plan de estudios de este Colegio comprendía latín, teología, medicina, música, filosofía, retórica. En este Colegio se pretendía formar vocaciones religiosas indígenas, aunque, a pesar de las intenciones, no pudieron llevar a cabo este cometido de manera cabal. Lo anterior corresponde particularmente a uno de los tres periodos en los que se planteó la posibilidad de que gente americana sin origen europeo fuera ordenada como sacerdotes, es decir, de 1524 a 1555. Los periodos restantes abarcan los años 1555 a 1585, y de finales del siglo XVI y principios del XVII, respectivamente. En este último periodo, según Stafford Poole, tanto indios como mestizos comenzaron ya a tener acceso a jerarquías del clero (637). Según Margarita Menegus, si bien el Colegio de Santa Cruz declinó hacia el último tercio del s. XVI, los jesuitas retomaron la idea tanto de la educación superior para indígenas, como la de formar un clero indígena a partir de la nobleza indígena (12). De acuerdo a esta autora, Santa Cruz de Tlatelolco fue un proyecto concebido por Jacobo de Testera para educar a la nobleza indígena, así como para crear un clero indígena, idea que dejó de ser considerada pertinente a partir de 1560 (21). Nos dice, además, que había educación diferenciada por parte de los franciscanos: una era para el común de los indios y otra para la nobleza indígena. Pretendían los españoles fortalecer el gobierno tradicional que ya existía entre los indígenas antes de la llegada de los españoles, y así adoctrinar a la clase noble para que desde ahí se propiciara más fácilmente la evangelización de su propia gente. Los primeros maestros de Santa Cruz de Tlatelolco fueron fray Andrés de Olmos, Juan de Gaona y Bernardino de Sahagún. «Inicialmente se recibieron 80 jóvenes de los principales pueblos de la Nueva España de entre 10 y 12 años» (22). La idea de crear clero indígena llegó a su fin a partir de las Constituciones franciscanas de 1569, las cuales a su vez se basaban en resoluciones del Concilio de Trento. Algunos de los argumentos, expresados por el mismo Montúfar, eran tales como lo supuestamente muy proclives que los indios eran a emborracharse, así como a otras debilidades y vicios de la carne, lo cual evitaba en ellos real firmeza en la doctrina cristiana (25-6). Alrededor de 1570, el Papa Gregorio XIII se propuso en favor de la ordenación sacerdotal de mestizos que, por lo menos, hablaran una lengua indígena. Pero Felipe II se opuso, lo cual quedó plasmado en las cédulas reales enviadas a América en 1575. El arzobispo de México, en aquel entonces, desobedeció y ordenó a sacerdotes mestizos, lo que causó extrañamiento en Felipe II, quien posteriormente en 1588 lo permitió finalmente, aunque bajo las exigencias del Concilio de Trento (26-7).

labor de los frailes agustinos: en 1538, Vasco de Quiroga fundó, en Pátzcuaro, el Colegio de San Nicolás; poco después, en 1540, fray Alonso de la Veracruz fundó un colegio para criollos en Tiripitío, Michoacán,<sup>72</sup> así como otros en Tacámbaro (1544) y Atotonilco; e igualmente se tiene noticia de la fundación del Colegio de San Juan de Letrán, en 1548, adonde llevaban a los niños mestizos que generalmente eran abandonados a su suerte en las calles, dada su condición «ilegítima». Cabe destacar que Pilar Gonzalbo comenta que,

para preservar el prestigio de la antigua nobleza, se diseñaron dos niveles de educación: la instrucción doctrinal, en los atrios de las iglesias, para los vasallos o “macehuales”, y los internados conventuales para los principales o “pipiltin”, con enseñanzas adicionales de lectura, escritura, canto y, en ocasiones, castellano y nociones de latín (14).

A estos últimos les eran enseñados cantos litúrgicos y español en ocasiones, pues no estaban llamados a ser vasallos como los *macehuales*, lo que me remite a la idea del mestizaje cultural educativo en favor de la cristiandad.<sup>73</sup> Fue en el Concilio Provincial Mexicano<sup>74</sup> en donde se impuso la manera en cómo se enseñaría a los indios. En él, se recomendó, entre otros

---

<sup>72</sup> Algunos consideran a esta la primera universidad americana.

<sup>73</sup> «Nueva España era un territorio de práctica, ensayo o intento de un cristianismo interior, apoyado en la educación, pilar del humanismo» (Ivonne 217).

<sup>74</sup> Después del primer Concilio mexicano en 1555, «los indios fueron considerados de mentalidad infantil a los que se debía suministrar la religión en pequeñas dosis, sin dar lugar a confusiones. Los misioneros y eclesiásticos se relacionaron con ellos como los padres con sus hijos, con cariño, de palabra y de obra, pero si la ocasión lo ameritaba, con castigo y las penas debían imponerse con moderación, seis azotes en circunstancias normales» (241).

asuntos, la creación de colegios y seminarios para formar a los jóvenes criollos (19).<sup>75</sup>

Paulatinamente, a lo largo del siglo XVI, nuevas instituciones educativas fueron fundadas en la Nueva España; por ejemplo: la Real y Pontificia Universidad de México, fundada en 1551 y abierta en 1553; el Colegio Santa María Todos Santos, fundado en 1573, mismo año en el que se funda el Colegio de San Pedro y San Pablo, de los jesuitas recién llegados; el Colegio de San Pablo, de los agustinos, fundado en 1575; así como los seminarios jesuitas de San Miguel y San Bernardo y San Gregorio, fundados en 1575 y 1576, respectivamente. En el caso de las mujeres, alrededor de 1532 se fundó el Colegio de Niñas de Nuestra Señora de la Caridad, en favor de niñas pobres huérfanas indias, mestizas y españolas, aunque con el tiempo predominaron las españolas hasta ser exclusivo de estas. Este era un colegio auspiciado por diputados y mayordomos de la Cofradía del Santísimo Sacramento, en donde se fomentó la educación religiosa a través de 9 casas-colegios para las hijas de los principales.<sup>76</sup> Por ello, en sentido propiamente evangelizador, fueron de gran

---

<sup>75</sup> Nos dice Pilar Gonzalbo, asimismo, que los textos básicos de cristiandad contenían, en tres apartados, todo aquello que el nuevo cristiano necesitaba conocer para salvarse: «lo que ha de creer, lo que ha de rezar y como ha de obrar» (72). Menciona, además, un *Códice franciscano*, que es una colección de documentos del siglo XVI en donde está contenida valiosa información sobre conocidos frailes de la orden de San Francisco, la cual fue editada a fines del XIX. Por su parte, el dominico fray Bartolomé Ledezma fue autor de un tratado dogmático-moral titulado *De Sacramentis*.

<sup>76</sup> Cabe destacar que los colegios femeninos decayeron paralelamente a los internados para niños. «Alrededor de 1546, cuando los franciscanos abandonaron la dirección del Colegio de Tlatelolco, también había desaparecido la instrucción de las jóvenes indias» (Gonzalbo 122).

importancia las presencias de fray Jerónimo de Mendieta, nahuatlato y autor de varias obras sobre las costumbres del México prehispánico, como la llamada *Historia eclesiástica indiana*; así como la de fray Juan Focher.<sup>77</sup>

Particularmente en el apartado gramatical de lenguas vernáculas, cabe destacar la labor de quienes se «improvisaron» como lingüistas después de un primer fracaso en su intento por evangelizar mediante mímica e intérpretes.<sup>78</sup> Para lo cual, siguieron detalladamente, en sus trabajos, la obra latina de Nebrija. No obstante, no hay que perder de vista que las gramáticas que redactaron los frailes en la Nueva España tenían como finalidad la evangelización, y no un afán de erudición (Kohut & Rose 53-4). Resalta la labor de cinco frailes: Fray Juan de Olmos y su *Arte de la Lengua Mexicana*, quien además se dio a la tarea de recopilar los Códices que, a la postre, conformarían los *Huehuetlahtolli*; fray Alonso de Molina y su *Vocabulario en lengua Castellana y mexicana*; fray Maturino Gilberti, fraile proveniente de Tolosa, y a quien mencionaremos más adelante con más detalle; sus trabajos se centraron en el tarasco de la región de Michoacán; fray Juan de Córdova, dominico que, en Oaxaca, estudió la lengua autóctona de esa región y quien logró un *Arte del idioma Zapoteco*; y finalmente Antonio del Rincón, jesuita que escribió, sobre el náhuatl, su *Arte mexicana*. Lo

---

<sup>77</sup> «Franciscano del siglo XVI, que se destacó como notable maestro y gran predicador, dedicó su obra a dar una orientación segura a los evangelizadores que por primera vez se enfrentaban a problemas inesperados y nuevas situaciones. Su *Itinerario del misionero en América* es un tratado teórico y una guía práctica para la evangelización» (31).

<sup>78</sup> Viendo el desastre de la Evangelización en las islas, según Fernando Benítez, intentaron los españoles un nuevo experimento evangelizador en México.

anterior, como los gramáticos más sobresalientes del s. XVI, según José Luis Martínez (6-11), y quienes, como mencioné, siguieron el molde de los trabajos del humanista español Antonio de Nebrija a partir de su *Gramática Latina*, y no de su *Gramática en Lengua Castellana*, como podría suponerse. De hecho, y de acuerdo Tarsicio Herrera, los frailes comenzaron enseñando a los indígenas primeramente el *Pater Noster*, el *Salve Regina* y el *Ave María* (16), de donde se infiere que ellos promovieron el primer humanismo novohispano, claro, desde la perspectiva única de las letras clásicas. Cabe destacar que el humanismo neolatino mexicano del siglo XVI, a decir del doctor Tarsicio, resonó primeramente entre los creyentes que entonaron plegarias y entre los mismos frailes que celebraron las primeras misas. Y fue promovido también a la llegada de los jesuitas, quienes formaron a los primeros poetas neolatinos ya mexicanos, que darían un particular toque americano a la lengua latina clásica (71-2). En contraste, Gabriel Méndez Plancarte sostiene que fueron los himnos del Breviario de Jerónimo Aguilar -un diácono- las primeras voces latinas que fueron escuchadas en México alrededor de 1511 (4). Incluso, y de acuerdo al doctor José Quiñones, «la noche anterior al descubrimiento de América (jueves 11 de octubre de 1492), ya como a 90 millas de la isla de San Salvador, los marineros dijeron cantando la *Salve Regina*, acto que repetirán en el segundo y en el tercer viajes».<sup>79</sup> A partir de 1508, se celebraban misas en latín en Haití,

---

<sup>79</sup> Continúa Quiñones diciendo que los frailes que traía Colón en su segundo viaje pronunciaron una misa en latín mientras estaban en La Española, junto con 13 sacerdotes más (Herrera 5).

Jamaica, Cuba y Puerto Rico (Herrera 5). Como se puede ver, en estas líneas anteriores se nota una clara inclinación a considerar el humanismo incipiente mexicano como aquello relacionado clara y distintamente con lo puramente latino en términos lingüísticos; razón por la cual, incluso hasta el mismo Hernán Cortés ha sido considerado como uno de los primeros humanistas, como se verá en el apartado correspondiente al Debate de la Conquista.

Es necesario mencionar la interesantísima labor de los jesuitas, llegados a Nueva España en 1572. Si bien ellos, desde la fundación de su Orden, han venido desarrollando su pensamiento de forma un poco alterna a la ortodoxia de las órdenes mendicantes,<sup>80</sup> la base de su formación intelectual ha sido la corriente aristotélico-tomista<sup>81</sup> y, en ese sentido, me parece pertinente incluirlos como parte del humanismo escolástico del siglo XVI. Cabe mencionar que los primeros profesores jesuitas de gramática latina llegados a Nueva España a su primer gran Colegio, San Pedro y San Pablo, fueron los sacerdotes Pedro de Mercado, criollo, y Juan Sánchez Baquero. Fue en este Colegio, desde donde

---

<sup>80</sup> Un ejemplo de esto es que, mientras el Santo Oficio seguía su política de censura de gran cantidad de libros paganos, en una carta del 8 de abril de 1577 y ante una llamativa petición del padre Vicente Lanuchi de abolir por completo la lectura de textos paganos y dar preferencia a los textos cristianos, el General de la Orden jesuita escribió que «no se dejasen de leer los libros profanos, siendo de buenos autores, como se leen en todas las otras partes de la Compañía; y los inconvenientes que V.R. significa, los maestros los podrán quitar del todo, con el cuidado que tendrán en las ocasiones que se ofrecieren» (Plancarte XXXIII). Efectivamente la sugerencia era que se omitieran aquellos aspectos de la obra profana que obstaculizaran o empañaran las nociones cristianas; no obstante, y pensando en la rigidez del Santo Oficio en este asunto, suena mucho más flexible la postura jesuita de dejar al libre albedrío del profesor en turno quitar o no determinado contenido pagano de los textos profanos, lo cual viéndose positivamente es una clara ventaja en contra de la ortodoxia cristiana de aquel momento. Esta postura jesuita habrá de rendir frutos en términos pedagógicos y metodológicos en el siglo XVII, mediante la instauración de la *Ratio Studiorum*. No obstante, Gonzalbo comenta que tanto Erasmo como Vives, fueron autores «desterrados» de los colegios jesuitas (147).

<sup>81</sup> Con sus evidentes y sutiles matices por ejemplo suarecionistas.

también se difundió la obra de Alciato, Ovidio, Cicerón, Virgilio, Marcial, Luis Vives y Lorenzo Valla, gracias a la labor de impresión de Antonio Ricardo (Plancarte XXXII). Aunado a ello, otro de los aciertos de los jesuitas fue su compromiso con la disciplina artística del teatro, pues se sabe que llevaron «a la escena tanto obras importadas de Europa, como piezas escritas en México, probablemente por los mismos profesores de latinidad» (XXXIII).<sup>82</sup> El padre Antonio Rubio debe ser mencionado igualmente, tanto por su magnánima obra *Lógica Mexicana*, de 1595 (obra en la que estudió el mismo René Descartes), como por sus *Comentarios a Aristóteles*, escritos para la Universidad de México, los cuales fueron incluso retomados por otras universidades europeas como textos básicos para sus estudiantes. Asimismo, mencionamos al jesuita Pedro de Flores, autor de un canto heroico latino, y a Don Fernando de Córdoba y Bocanegra, un excelente latinista alumno de jesuitas, así como un excelente poeta en castellano y en latín. Incluso tenemos noticia de haber contado con un ilustre traductor de Persio, en la Universidad: el doctor Bartolomé de Melgarejo, primer catedrático de Derecho Canónico (Plancarte XXXVIII-XLII). En términos muy generales, podemos decir que los jesuitas no habrían de ejercer su

---

<sup>82</sup> Por ejemplo dos tragedias latinas representadas junto con la castellana *El Triunfo de los Santos* (1578) en celebraciones jesuíticas ante las Reliquias enviadas por Gregorio XIII a México; así como las Églogas y Odas latinas del padre Bernardino de Llanos de finales del siglo XVI, aunado a los frecuentes certámenes de poesía como el de 1578; el de 1585 del *Corpus*; las famosas Justas, de 1586 y 1590, en honor del Marqués de Villena y del Virrey Don Luis de Velasco; el certamen de 1597; el de 1600, en Puebla; así como un certamen en honor de San Ignacio de Loyola, del que aún se tiene duda si se llevó a cabo en 1597 o en 1610 (Plancarte XXXVIII-IX).



supremacía educativa e intelectual, sino hasta el siglo siguiente.<sup>83</sup> Ya en el siglo XVII, se convirtieron no únicamente en aguzados innovadores pedagogos, sino en eruditos profesores e investigadores a quienes se debe, en gran parte, la educación de los criollos; y con ello, quizá el despertar de su conciencia criolla como distintos de lo peninsular, y con una preclara misión: la conformación de una identidad –letrada y dominante- que, con el paso de los años, desembocaría en la noción clara de un México como nación.

Me parece oportuno apuntar que no todo lo concerniente en el ámbito educativo fue humanista particularmente en el sentido filantrópico, aunque se diga evangélico. Existe un lado oscuro de la educación novohispana de los indios: por ejemplo las *Ordenanzas para el buen Gobierno de los Indios*, en donde se imponían normas

de carácter práctico y el medio para lograr su cumplimiento [era] la fuerza, respaldada por el poder político [...] en última instancia quedaba siempre el recurso de la coacción violenta para someter a quienes no practicasen las normas de conducta que los misioneros proponían (Gonzalbo 79)<sup>84</sup>...

---

<sup>83</sup> En el último cuarto del siglo XVI, «los jesuitas trajeron como método de enseñanza para sus colegios, el *Mos Romanus*, derivado del *Modus Parisiensis*, el cual es suma de memorización y de intensos ejercicios» (Herrera 66). Su aportación educativa comenzó siendo parte de un proceso de preparación para la Universidad, es decir, colegios preparatorianos. Vino junto con los jesuitas, el padre Vicente Lanuchi, quien publicó los *Emblemas de Alciato* (1577), «subtitulándolos con enfoque cristiano bajo los nombres de “vicios” y “virtudes”. Además, editó una antología de Ovidio (*Tristium et Ex Ponto*) acompañada por textos de San Gregorio Nacianceno. Años después, publicó selecciones de la *Gramática latina* del padre Manuel Álvarez» (67). Según Tarsicio Herrera, esa mención de vicios y virtudes es un claro enfoque contrarreformista.

<sup>84</sup> De acuerdo a Francisco Domínguez Company, la primera Ordenanza es llevada a cabo por Hernán Cortés en 1525 y la última se realiza en Cúcuta en 1793. A veces estas Ordenanzas emanaban del Cabildo, a veces eran dictadas por distintas autoridades como las Audiencias, autoridades virreinales o incluso por la Corona misma. De hecho, en ocasiones eran decisiones de conquistadores como precisamente la dictada por Cortés *ex profeso* para las villas de Natividad y Truxillo (4). La Ordenanza a la que hago referencia fue, al parecer, una Ordenanza municipal hispanoamericana emanada en Veracruz en 1539, según el cuadro cronológico de Domínguez Company (5), el cual coincide con la fecha de la Ordenanza a la que hago

...por ejemplo: en las supuestas y educativas indicaciones (órdenes) para que fueran a confesarse, de no hacerlo se lo aprendía y azotaba, o bien se les herraba la frente.<sup>85</sup> Como se mencionó más arriba, el fin último de la educación era la evangelización; es decir, el fin de la educación era hacer que los llamados naturales poco a poco se convirtieran, por su propio libre albedrío, y olvidaran sus antiguas creencias paganas. Y, en este sentido, considero que era una educación no solamente impositiva, sino, violenta por lo mismo.

### **Erasmismo en Nueva España**

Es importante resaltar la impronta erasmista en la Nueva España. Herrejón nos dice que, entre 1533 y 1584, había ya obras de este precursor humanista en bibliotecas particulares tanto de clérigos como de laicos en librerías (188): como la biblioteca de Tlatelolco, usada por el mismo Sahagún. Un ejemplo vívido de erasmismo es, sin duda, fray Juan de Zumárraga,<sup>86</sup> un misionero franciscano español que defendió a los llamados naturales de México, aunque, desde mi perspectiva, se le pueden encontrar marcados contrastes en su particular humanismo. Zumárraga fue obispo en 1528, y, posteriormente, fue

referencia; sin embargo, el extracto que retomo de Gonzalbo dice claramente «Real Audiencia, 'Mexico', 10 de junio de 1539», como puede observarse en la nota siguiente.

<sup>85</sup> «Que el que después de ser bautizado estuviere amancebado con una o muchas mujeres [tradicción prehispánica], sea exhortado primero para que las deje; y no las dejando, sea preso y azotado luego públicamente [...] Que si, que el indio o india que siendo casado a la ley y bendición se casare otra vez, que sean presos y luego sean azotados públicamente y herrados con un hierro caliente a manera de que en la frente y pierda la mitad de sus bienes para la nuestra cámara [...] Que el que el día de domingo o fiestas de guardar no viniere a la doctrina cristiana o a misa o a sermón, si lo hobiere, por la primera vez esté dos días en la cárcel y por la segunda se azotado, no teniendo justo impedimento [...]» Ordenanzas para el buen gobierno de los Indios, REAL AUDIENCIA, MEXICO, 10 DE JUNIO DE 1539 (Gonzalbo 79).

<sup>86</sup> Zumárraga fue promotor de la primera biblioteca pública (Ivonne 80).

nombrado arzobispo de la Nueva España; recibió oficialmente el cargo de defensor de los indios; además, fundó el ya mencionado Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco,<sup>87</sup> e inició el de San Juan de Letrán en 1548, para mestizos abandonados por aquel entonces a su suerte dada su ilegitimidad. Y creó y benefició el Hospital de San Juan de Dios. Teóricamente y en la práctica, luchó por los derechos humanos de los indios siempre hasta el final de su vida. Sus trabajos teóricos en defensa de los indios tienen base escolástica, aunque ya se percibe en ellos el matiz humanista (filantrópico), como en la obra *Segundo parecer sobre la esclavitud* (1536); además, se nota en esta obra el influjo de Erasmo, pues, según Greenlaf en su obra *Zumárraga y la Inquisición mexicana*, «la filosofía del Cristo de Erasmo encajaba muy bien con el plan de adoptar los preceptos utópicos en la reglamentación de la vida de los nativos» (Beuchot 13). Su humanismo cristiano se fundaba en el precepto de que todos somos iguales ante Dios, y de que un cristiano tiene responsabilidad por el bien de su prójimo (13). Es importante destacar que Zumárraga es considerado, también por Bataillon, como un humanista que, al igual que fray Toribio de Benavente, Vasco de Quiroga y Martín de Valencia, conlleva inherentemente resabios medievales (Herrejón 192), aunque utiliza también a Erasmo, en *Doctrinas Cristianas*, de

---

<sup>87</sup> Zumárraga llamó su Colegio «el colegio de los gramáticos indios» (Kohut & Rose 57). El Colegio de Tlatelolco tuvo entre 60 y 70 estudiantes como máximo. Y terminó el siglo XVI siendo una escuelita de primeras letras para los niños del barrio; tuvo una notable decadencia en parte debido a que comenzaron a ver al indio como no apto para el oficio sacerdotal, y con ello, una mucha más marcada inferioridad.

acuerdo al análisis de Bataillon.<sup>88</sup> Además, Zumárraga deseaba difundir, ante todo y como sus demás hermanos religiosos, el Evangelio, particularmente las Epístolas de San Pablo, en lengua indígena.<sup>89</sup> Paradójicamente y en contraste con sus méritos de humanista, Zumárraga mandó a quemar, en 1537, gran cantidad de Códices en la plaza de Texcoco, al igual que lo hicieron los mismos tlaxcaltecas en 1520 ayudando a Cortés a hacer lo mismo. Nos dice Ivonne del Río que apiló y prendió fuego «a todo cuanto encontró de las antiguas tradiciones para obligar a los indios a abrazar el cristianismo» (15), en franca actitud –diríamos ahora- violenta, de imposición e intolerancia y en franca oposición a quienes se propugnaban por dejar a los indios que decidieran por libre albedrío si convertirse o no. No obstante, el episodio que me parece más contrastante en la vida de Zumárraga, por no decir oscuro, fue el haber condenado a la hoguera a un tal Don Carlos *Ometochtzin*,<sup>90</sup> uno de los 149 nietos de *Nezahualcóyotl*, y quien fuera educado en casa de Hernán Cortés, así como uno de los primeros en recibir el bautismo; era de hecho cacique de Texcoco al momento de su condena; y aunado a ello, había sido discípulo del

---

<sup>88</sup> De acuerdo a Ivonne del Río, en la época de Zumárraga, circulaban ya en México los textos de Erasmo, aunque eran ediciones europeas. De hecho, «se conocen 12 textos publicados por Zumárraga en un periodo de más de diez años, siendo el más productivo 1544, con tres publicaciones» (18).

<sup>89</sup> Cabe destacar que Marcel Bataillon encuentra como rasgo fundamental en todos los evangelizadores - humanistas españoles- un erasmismo precisamente *evangelizador*, no de puro estudio de libros, sino misionero, de praxis.

<sup>90</sup> Zumárraga fue Inquisidor de 1535 a 1543, y de los 152 procesos promovidos (atacando la idolatría), el más sonado fue aquel en contra este cacique, quemado en 1539: un tal Carlos Mendoza *Ometochtzin*, ex alumno del colegio, acusado de hereje y dogmatizador (Ivonne 226).

mismo Zumárraga.<sup>91</sup> Por otra parte, y completando al erasmismo con ideas de Tomás Moro, se sabe que Zumárraga conoció y estudio la obra *Utopía*, de Moro, por cierto, al igual que Vasco de Quiroga. Zumárraga rechaza, por ejemplo, «en una nota *De la Información* de puño del propio Quiroga [...] las armas y amenazas como el camino para atraer a la fe a los no cristianos» (Herrejón 188-190). Don Vasco de Quiroga, primer obispo de Michoacán, es, a decir de Herrejón...

uno de los misioneros que mejor encarnaron la conjunción de Edad Media y Renacimiento [...] Difícilmente hubiera podido soñar Tomás Moro una consagración más noble para su libro que el destino que le dio este evangelizador de México (195-6)

...como comentó Bataillon, a propósito de los pueblos-hospitales de Santa Fe fundados por Quiroga no como utópicas, sino como utopianas (para don Vasco los hospitales era verdaderas repúblicas [Plancarte XX]); y a propósito de dos de las obras que dejó Quiroga, *Información en derecho* y *Ordenanzas*, de tinte incluso profético.<sup>92</sup>

---

<sup>91</sup> Nos comenta Fernando Benítez que, de los cargos que se le imputaron, solamente se pudo probar la mancebía y posesión de ídolos. Dos indios lo acusaron y, efectivamente, le fue encontrado un ídolo de *Tlaloc* (Qué celebramos 279). Aunque Ivonne del Río nos comenta que fue acusado asimismo de sacrificios y concubinato (226), así como por reincidir en «viejas costumbres ya condenadas por los dominadores» (Gonzalbo 102).

<sup>92</sup> De acuerdo a Herrejón, «Bataillon añade que Quiroga [en su faceta profética] remite a san Antonino de Florencia [...] Mas las profecías a que se refiere san Antonio no dejan de ser sorprendentes y de trascendencia. Una es de Joaquín de Fiore y otra de santa Catalina de Siena. La fuente que a su vez sigue Antonino para Joaquín es el *Speculum Historiale* de Vicente de Beauvais y dice que vendrán tiempos en que surgirán predicadores que denuncien la corrupción de la Iglesia desde el simple fiel hasta los pontífices. Por eso se pronuncia como sentencia la ruina de la Iglesia que envejece» (197).

Según Elías Trabulse, asimismo se entrevén rasgos erasmistas en la obra de fray Maturino Gilberti (Herrejón 190). Este franciscano de origen francés se especializó en la lengua tarasca, aunque se sabe que llegó a dominar hasta siete lenguas indígenas. Además, la primera gramática latina impresa en el nuevo mundo es la *Gramática Maturini*, de 1559.<sup>93</sup> Otro erasmista es, de acuerdo con Georges Baudot, fray Juan Gaona, quien hubo leído las *Anotaciones, de Erasmo*. Otro, el oidor Tomás López Medel, en su práctica evangelizadora, según Silvio Zavala (Herrejón 190). Otro más es Francisco Hernández, autor de *Doctrina Christiana*, un opúsculo teológico-literario escrito en hexámetros latinos, de donde Trabulse intenta detectar huellas de Erasmo. Otro humanista-erasmista, novohispano y misionero agustino, académico notable y cofundador de la Universidad de México fue fray Alonso de la Veracruz;<sup>94</sup> a él se le atribuye el primer *Curso Filosófico del Nuevo Mundo*; fue discípulo de Francisco de Vitoria y gran protector de los indios. Alonso realizó varias obras sobre lógica formal y fue defensor de la idea del matrimonio entre indios tarascos (aun como «infieles»): aspecto que era negado por otros teóricos. «Ese interés por los fenómenos humanos que tuvo Vera Cruz no se debió tan sólo a las exigencias de la labor apostólica, sino a un auténtico espíritu

---

<sup>93</sup> Sin embargo, «la propia enseñanza del latín ya había comenzado en la Nueva España por lo menos 25 años antes de esa publicación que marca el progreso de las instituciones» (Kohut & Rose 54).

<sup>94</sup> Español nacido en 1504 quien estudió en Salamanca y Alcalá. Se ordenó monje agustino cuando llegó a la Villa Rica de la Veracruz en 1536; por ello adoptó el nombre de ese lugar. Se lo considera uno de los fundadores de la filosofía escolástica en México (de corte tomista).

humanista que se reflejó en sus estudios antropológicos» (Beuchot 69). De esta forma, es uno de los iniciadores, junto con Sahagún y Las Casas, de la antropología en México, una antropología tanto positiva (o «moderna» diríamos ahora), como filosófica. Algunos especialistas en el tema del humanismo lo han llegado a considerar como el primer humanista en México: idea que contrasta con aquella que considera a Francisco Cervantes de Salazar como el primer humanista, como se verá posteriormente en el capítulo tercero de este trabajo mediante el análisis de su obra, *Diálogos en 1554*. La filosofía cristiana o evangélica de Erasmo es, en esencia, una regla oral que se resume en dos apartados: libertad y espíritu de caridad (Qué celebramos 9). Erasmo y su *Enchiridion* fueron inspiración incluso para los mismos jesuitas, promotores de la Contrarreforma.

### **Humanistas indígenas o mestizos**

Si tomamos como referencia el término humanista en cuanto aquel que cultiva las letras grecolatinas, tenemos que comenzar aludiendo nuevamente al Colegio de Santa Cruz Santiago Tlatelolco, pues es de este Colegio de donde salieron los primeros oradores latinos indígenas. Cabe destacar que era un latín no tan ciceroniano, sino que incorporaba incluso neologismos de origen náhuatl (náhuatl clásico, además); aunque no hay que perder de vista que el neologismo era en sí una característica inherente a los nuevos tiempos del humanismo renacentista. Curioso resulta el comentario de fray Julián Garcés al papa Paulo

III de que «es tanta la felicidad de sus ingenios..., que [los niños] escriben en latín y en romance mejor que nuestros españoles» (Méndez Plancarte XII).

Antonio Valeriano, quien por cierto no pertenecía a la nobleza, fue sin duda uno de los mejores alumnos de dicho Colegio como latinista y retórico; fue asimismo gobernante de los indígenas de Azcapotzalco por cerca de treinta y cinco años; a él se le debe el *Nican Mopohua*, aunque otros afirman que el autor fue Luis Lasso de la Vega. Otro humanista indígena fue Juan Badiano, autor de la famosa traducción llamada Códice Cruz-Badiano, herbolaria indígena que llevó el título de *Libellus de medicinalibus Indorum herbis*. El título náhuatl original era *Hama Macehua Xihui Pahtli*, cuyo autor fue Martín de la Cruz, médico del Colegio de Santa Cruz, en 1552.<sup>95</sup> Según el especialista Ignacio Osorio, el estilo *mestizo* de la redacción de este Códice es notorio, pues hay una singular mezcla de latín con palabras de origen náhuatl.<sup>96</sup> Por su parte, Pablo Nazareno es uno de los más grandes latinistas indios del Colegio de Santa Cruz; llegó a ser incluso rector del mismo. Este erudito tradujo, del latín al náhuatl, lecturas

---

<sup>95</sup> De acuerdo con la observación de Fernando Benítez, fue fray Agustín Farfán quien escribió la primera obra de este tipo publicada en Nueva España, llamada *Breve tratado de medicina* (Primeros mexicanos 74).

<sup>96</sup> Nos dice Tarsicio Herrera que «no fue sino hasta 1931 cuando el profesor Charles Upson Clark localizó allí el manuscrito, y lo llevó a su Universidad de Baltimore, donde en 1940 fue traducido al inglés y editado por Emily Walcott Emmart, en Baltimore, *The Johns Hopkins Press*. En un nuevo paso, el doctor Francisco Guerra lo traduce al castellano en México, Editorial Vargas Rea, 1953. A su vez, Ángel María Garibay hace una nueva versión al castellano y la edita en México, IMSS, 1964» (33). Por su importancia y belleza en el mestizaje cultural y humanista, transcribo a continuación un breve fragmento de este documento, en donde se entremezclan armoniosamente náhuatl y latín; se trata de una receta *Para los oídos supurados y la sordera* en dicho Códice: «*Putrescentibus auribus radix macayelli, herbae xoxouhquipahtli, aliquot tlaquilin folia cum salis mica in aqua calfacta instillata commodant plurimum. Et sub auriculis duarum arbuscularum frondes tritae illinantur. Arbusculae vocantur toloa et tlapahtli. Lapides pretiosi cetlahuitl, tlahcalhuatzin, eztetl, xoxouhqui chalchihuitl cum arboris tlatlanquaye frondibus tritis in calfacta aqua attriti instillatque conclusas aures adaperiunt*» (Herrera 35).



rituales de la Iglesia, los evangelios dominicales y las epístolas que se leían en un año litúrgico.<sup>97</sup> Otro más es Antonio Huitziméngari Caltzontzin, hijo del último rey purépecha y primer humanista tarasco: discípulo de fray Alonso de la Veracruz, estudió griego, latín, hebreo, castellano, teología, ciencias y filosofía; fue además amigo de Cervantes de Salazar (Gruzinski 68). Cabe destacar que podemos incluso hablar de un humanismo maya, el cual puede considerarse a partir del *Chilam Balam de Chumayel*, ya que contiene, en su redacción, latinismos de origen particularmente cristiano como *Dominus vobiscum* y *Laus Deo*. Contiene, asimismo, nombres tales como Saturno, Marte, Venus, Júpiter, al igual que la mención del cielo *chistalino* de Aristóteles (Herrera 38). Serge Gruzinski menciona una lista muy interesante de otros indígenas letrados, tales como Antonio Pimentel Ixtlixóchitl y su padre don Fernando; Juan de Pomar y Fernando de Alva Ixtlixóchitl; don Alfonso Izhuezcatoatzin Axayacatzin, hijo del rey *Cuitlahuac*; Fernando de Alvarado Tezozómoc; Pedro Ponce de León –autor de *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad*–; Fernando Acaxitli, gobernador de Tlalmanalco, quien redactó un libro sobre la expedición de Mendoza contra los chichimecas. En la región mixteca, don Gabriel de Guzmán, cacique de Yanhuitlán, quien también redactaba en náhuatl y en español; Diego Adriano, quien «componía en la imprenta en cualquier lengua tan bien y tan expeditamente como lo pudiera hacer cualquier maestro por diestro que fuera en ese arte» (Gruzinski 67-9); Agustín de la Fuente, autor de varias ilustraciones del

---

<sup>97</sup> Don Pablo Nazareno se casó con una sobrina de *Moctezuma*.

Códice Florentino; Thadeo de Niza, autor de la *Historia de la conquista de Tlaxcala*, (1548); Hernando de Ribas de Texcoco, latinista e intérprete, maestro de fray Juan Bautista y colaborador de fray Alonso de Molina y fray Juan de Gaona; don Juan Berardo, de Huejotzingo, un excelente latinista; Diego Adriano, natural de Tlatelolco y erudito latinista; don Francisco Baptista de Contreras, natural de la Villa de *Quauhnahuac* y quien fue Gobernador de *Xoxhimilco* a finales del s. XVI; Estevan Bravo, natural de Texcoco; Agustín de la Fuente, natural de Tlatelolco y profesor en dicho Colegio;<sup>98</sup> Chimalpain, gran intelectual escritor nahua así como recopilador de las obras de Tezozomoc; Cristóbal del Castillo, gran historiador del pueblo mexicana; y Diego Muñoz Camargo, igualmente un excelente historiador. Cabe destacar que todos ellos eran ya una elite cristianizada.

### **Mestizaje cultural**

Si partimos del hecho de que el término *cultura* significa el cultivo o desarrollo del «conjunto de conocimientos que permite a alguien desarrollar su juicio crítico», o bien y socialmente: «conjunto de modos de vida y costumbres, conocimientos y grado de desarrollo artístico, científico, industrial, en una época, grupo social»,<sup>99</sup> entonces podríamos identificar la cultura con la materialización del espíritu de una determinada sociedad. Por lo mismo, me parece entonces que hablar de un mestizaje o mezcla cultural es tener que admitir que este

---

<sup>98</sup> Datos obtenidos del prólogo del *Sermonario en lengua mexicana* (1606), de fray Juan Bautista.

<sup>99</sup> Como define la Real Academia de la Lengua Española.

comenzó ya desde antes de la conquista misma, por ejemplo, con las cortesanas con quienes *Moctezuma* quiso congraciarse hacia Cortés y sus huéspedes para que «descansaran» cómodamente; o bien, con las aproximaciones hermenéuticas, ya verbales ya mímicas, con que debieron intentar comunicarse entre indios y españoles en su encuentro en Tabasco en 1519; o incluso podríamos hablar de las primeras palabras taínas ‘canao’, ‘hamaca’ y ‘ají’ con que se topó Colón, y que adoptó en su léxico; esto ya habla de un mestizaje cultural. No obstante, lo que más suele llamar la atención en el tema del encuentro entre españoles y amerindios, a propósito del inicio de una nueva cultura, es la mezcla de estilos o ideologías concretados en lo material (arquitectura, arte, vestimenta y urbanidad en general) o en lo espiritual (religión, filosofía, lenguaje oral y escrito, y tradiciones) después de la Conquista.

Siendo Cortés primer gobernante efectivo de la Colonia, la Nueva España comenzó propiamente su construcción en 1522, gracias al trazo de Alonso García Bravo. La calle o calzada de Tacuba quedó como la más importante y quizá la única empedrada en la recién fundada Ciudad. En las calles principales se situaban las casas de conquistadores, abogados y mercaderes, aunque había asimismo haciendas, casas de campo y extensas arboledas. La casa del Virrey estaba construida en donde alguna vez hubo sido el palacio de *Axayacatl*. Las casas, iglesias y monasterios tenían contrafuertes, almenas y rejas en las ventanas, así como puertas claveteadas. Sin embargo, sabemos que era una ciudad particularmente pensada para españoles; las comunidades indígenas se

establecieron (o fueron establecidas) a las afueras con todo y sus mercados, templos, leyes y autoridades. Sabemos que se contaba con seis hospitales,<sup>100</sup> cuatro de españoles y uno más para negros y mestizos, así como con siete conventos de monjas (reginas, clarisas, marianas, jerónimas y concepcionistas) y siete de frailes (Primeros mexicanos 10-27). Al principio, y de acuerdo a la opinión de los especialistas, había un urbanismo feudal con edificios hoscos; por ello, es muy interesante destacar que la gran mayoría de los albañiles, escultores y pintores –que seguían la dirección de los religiosos- eran indígenas; Benítez afirma que el indio constructor añadió un toque especial de nueva sensibilidad al colaborar en los propósitos meramente estilísticos.<sup>101</sup> De esta forma, «edificaron en más de 3000 localidades, conventos e iglesias, esculpen fachadas y capiteles, y pintan miles de metros cuadrados de frescos» (Gruzinski 73). Algunos más construyeron ciudades enteras, como aquel grupo de tlaxcaltecas llevado a las afueras de una ciudad que, a la postre, fue construida por recomendación de fray Julián Garcés, y la cual llevaría el nombre de Puebla. Estos mismos albañiles fundaron su propio lugar de vivienda al establecerse en dichas afueras: lo que hoy conocemos como Tlaxcalcingo. Además, se introdujo una deformación deliberada de los diversos estilos consagrados, lo que propició un nuevo matiz a los materiales con que trabajaba.<sup>102</sup>

---

<sup>100</sup> Evidentemente el concepto de mestizaje incluye la transmisión de enfermedades nuevas, como la viruela y la sífilis.

<sup>101</sup> A decir de Gruzinski, «los *tlacuilo* de Tlaxcala –por ejemplo- practican, a mediados del siglo XVI, un arte híbrido» (32). Pintaban con su propia técnica, aunque por supuesto a demanda de los españoles.

<sup>102</sup> La alteración en los estilos debida a la intervención de los alarifes -albañiles- indígenas, con ser importante y significativa, lo es menos que la alteración operada en la dinámica de nuestra arquitectura

En menos de cincuenta años, de acuerdo con la aguda observación de José Moreno Villa, la escultura de la Nueva España –la obra dejada por el cantero en capiteles, cruces, fuentes bautismales, figuras y labrados decorativos- se complació en recrear aquí los estilos del románico, del gótico y del renacimiento, mezclando formas que en Europa han tenido que gestarse en cuatrocientos años (Primeros mexicanos 76-7).

En las calles, ya no se veían simplemente *pipiltin* y *macehualtin* (artesanos, comerciantes, agricultores y esclavos y *mayeque*) como antaño, sino ahora eran abogados, aventureros recién llegados,<sup>103</sup> oficiales reales,<sup>104</sup> damas<sup>105</sup> en sus literas, alabarderos con sus lanzas, mercenarios, entre otros tantos. Los oficios eran desempeñados por herreros, barberos, pintores, panaderos, sastres, chapineros, borceguineros, espaderos, bizcocheros, ballesteros, veleros, armeros, panaderos, cinceladores, pulperos, odreros, silleros, sombrereros, mecateros, tejedores, tintoreros, curtidores, guarnicioneros, torneros y pintores; y los indios vendían en las calles ají, aguacates, mameyes, zapotes, zocotes, cereales, fruta, atole (la leche de los

religiosa, porque nos relaciona en forma directa con el rasgo característico de la cultura colonial (Benítez 76).

<sup>103</sup> «Oficialmente, sólo tenían acceso al Nuevo Mundo los creyentes de probada ascendencia católica, pues no se admitía a los hijos de los recién conversos ni mucho menos a los sospechosos de herejía o a los protestantes». Necesitaban una autorización Real, debían mostrarla, como un pasaporte. Sin embargo, había siempre colados, y de esa forma había negros, esclavos de origen bengalí, malayos y filipinos (Primeros mexicanos 65).

<sup>104</sup> «*The regions that contributed with the largest number of officials and administrators was Old Castile*» (Hidalgo 21).

<sup>105</sup> De acuerdo a Margarita Hidalgo, se dieron 5 periodos de inmigración femenina proveniente de Europa, particularmente de España: el primer periodo que maneja es de 1493 a 1519. Posteriormente, «*the destiny of immigrants in period II (1520-1539) seems to be more diversified since they settled in Mexico, Santo Domingo, and Peru, with Sevilla again sending more settlers than any other city*» (20), aunque según comenta, el porcentaje de mujeres era bajo, 6.3%. En un tercer periodo (1540-1559), «*Peru became an attractive center for the metropolis, due to the mining wealth of the region*». En el cuarto (1560-1579) un quinto de los inmigrantes venían de Sevilla; México nuevamente es preferido para inmigrar. Y en el quinto periodo (1580-1600), los destinos de los sevillanos son primero Perú y luego México (20).

pobres) y agua de chía. En materia comercial, existía un mercado llamado de San Juan de Letrán, aunque el Portal de los Mercaderes era el centro comercial más importante de México en aquella época; de hecho, fue ahí en donde el capital comercial comenzó a cobrar mayor movilidad y algunas familias comenzaron a formar grandes fortunas, y por lo mismo a caracterizarse como las primeras prósperas e influyentes familias de la Nueva España;<sup>106</sup> aunado a ello, los Avilas y los Benavides eran las principales dinastías de encomenderos (Primeros mexicanos 11-8).

Poco después de la Conquista, comenzó la cría del gusano de la seda, la vid y las ovejas; así como una nueva aceptación alimentación novedosa como el vino y el queso; utensilios de comida (tenedores, cucharas, servilletas, cuchillos, platos, manteles); mobiliario (sillas, escritorios); herramientas como cerraduras, goznes, clavos, tornillos para hilar, jabón, ornamentos litúrgicos; títulos, ordenanzas, cédulas de administración; animales domésticos y de carga como el caballo, la vaca y el burro, así como la ya mencionada escritura y la moneda (Gruzinski 35-7). Asimismo, se producía en grandes cantidades lana, algodón, grana, azúcar, miel, ganado mayor y menor, y por supuesto había todavía gran abundancia en oro, plata y otros metales.

En materia de arte, es importante destacar que este comenzó siendo, al igual que la educación impartida por los frailes, un medio para otro fin, la

---

<sup>106</sup> Agrega Fernando Benítez que los apellidos de las familias aristocráticas de aquel entonces eran Mendozas, Zúñigas, Altamiranos, Estradas, Avalos, Sosas, Alvarados, Saavedras y Villafáñez (18).

evangelización.<sup>107</sup> Vasco de Quiroga, por ejemplo, usaba la música para atraer a los chichimecas a las ceremonias cristianas. Algunos indios instruidos en dibujo llegaron incluso a intentar comunicarse dibujando sus pecados. Comenta Ivonne del Río que

los artistas y artesanos crearon obras didácticas con fines catequéticos, lo mismo que representaciones escénicas –obras sencillas pensadas para el indio y para que él mismo las ejecutara en su propia lengua-. La danza y la música también tomaron un sentido pedagógico lo mismo que en Europa (291).

De hecho, se sabe que los evangelizadores intentaron incluso escribir el Evangelio en glifos (curiosamente lo contrario a los *Huehuetlahtolli*, que son transliteraciones en caracteres latinos de los mencionados glifos) para enseñarles la pronunciación del latín; las confusiones por polisemia eran frecuentes, aunque algunas veces llegó a funcionar el nuevo método: usaban por ejemplo *miquetl* (cadáver) agregándole alas para significar al arcángel Miguel: principios nemotécnicos. «Es sabido, entre otras cosas, que para expresar el plural *santos*, algunos pintores dieron en utilizar la terminación náhuatl del plural (-me), expresada de manera fonética por el glifo del agave *metl*» (Gruzinski 38-43);<sup>108</sup> la polisemia y la dificultad que esto representaba fue

---

<sup>107</sup> Además, para evangelizar, «el culto a las imágenes era imprescindible y obligatorio, lo mismo que danzas, procesiones rogativas, exvotos, fiestas y cualquier manifestación exterior arraigada en la tradición cristiana podía ser útil para sustituir las tradiciones indígenas antiguas» (Ivonne 26).

<sup>108</sup> Es importante recalcar que «el conjunto de conocimientos que explicaban y sintetizaban la imagen de aquellas culturas [...] se vaciaba en dos modos de expresión [...]: oral y pictográfica (Gruzinski 18). Escribían o, mejor dicho, dibujaban en pictogramas, ideogramas (los que evocan cualidades o atributos – más metonímicos-) y los signos fonéticos o dibujos que trasponían terminaciones relacionadas a la

lo que dio pauta igualmente al impulso educativo mediante la escritura latina. Lo anterior da ocasión igualmente para mencionar la gran importancia que tuvieron los Códices, pues con ello se desarrolló un mestizaje artístico-religioso de suma importancia: podemos mencionar los Códices Florentino, Matritense, Badiano, Vaticano, *Chimalpopoca*, Borgia (hacia 1507 y que incluye el Borbónico) y Mendocino (1541); los Colloquios (aquí dan los últimos sabios nahuas o *tlatatinime* su respuesta a los frailes), los *Huehuetlahtolli*, el *Tonalamatl Aubin*, el *terminus ad quem* del *Selden* y el Códice Mexicano (1570); los Anales de *Cuauhtitlán* (1560-70), el Mapa de Sigüenza, la Tira de la Peregrinación (1540), el Mapa *Quinantzin* (entre 1542-48), el Códice *Xolotl*, el Mapa *Tlotzin* de *Texcoco* (antes de 1550), el Lienzo de Guevea (1540), el Códice *Selden* (1556), el Códice de *Tlatelolco* (1565), el Lienzo de Tlaxcala (entre 1550-64), el Códice Sierra, el Fragmento *Humboldt VI*, el Códice Osuna, el Códice *Acasuchitlán*, el Memorial de los Indios de *Tepetlaoztoc* o Códice *Kingsborough*, el *Tonalamatl Ríos* y el *Telleriano Remensis* (1562-1563); los Lienzos de Zacatepec I (1540-1560) y II (1580-1600), el Mapa de *Tejupan* (1579), el Códice Colombino, la Genealogía de *Tlazultepec* y la Historia tolteca-chichimeca (entre 1547-60) (Gruzinski 26-56). De esta forma, los glifos fueron poco a poco intercambiados

toponimia o la antroponimia –tzalan, -tzin, -can, etc. Todo ello agrupado con el nombre de glifos y plasmadas en hojas de mate o agave. En sus pinturas plasmaron básicamente todo lo relacionado con su cultura, desde guerras, historia y mitología, hasta hacienda pública, comercio, cartografía, etc. (21). Y esta tradición perduró todavía después de la Conquista. «Desde los años 1530, los comerciantes de *Tlatelolco* tienen inventarios pictográficos donde figuran unas al lado de otras las piezas de algodón y las monedas de oro de los conquistadores (35).



por la escritura latina, e igualmente el estudio y la lectura fueron enormemente fomentados.

En el XVI se leía mucho, desde literatura caballerescas hasta -por supuesto- catecismos evangelizadores, pues el libro era la base de la escolarización de los primeros frailes.<sup>109</sup> Al parecer, y de acuerdo a la opinión de Benítez, se reflejan dos tendencias en la lectura: la afición por el realismo y la sensualidad que compendia *La Celestina* y la tendencia al apólogo que satisfacía cumplidamente el *Libro Áureo*, de Marco Aurelio, las obras preferidas de ese siglo.<sup>110</sup> Es curioso que, en dos documentos de esa época, se tiene registrada una compra local de 341 libros y otro de 1190 libros importados, lo que demuestra, según Benítez, que había cierta libertad en cuanto a libros prohibidos a pesar de la Contrarreforma, y a pesar de que «desde 1531 se prohibió enviar libros para América, que no fueran de religión» (Ivonne 176).<sup>111</sup>

---

<sup>109</sup> De acuerdo a Kohut & Rose, el libro era prácticamente un objeto al que se le rendía culto, así como un símbolo de cultura y saber; sin embargo, «era también una mercancía rara y cara. Las autoridades controlaban celosamente tanto la importación como la producción de libros» (54).

<sup>110</sup> «La exportación masiva de libros a América se practicó desde aproximadamente 1530 y pasó a ser monopolio de la familia sevillana de los Cromberger después de haberles sido otorgadas licencias, aisladas anteriormente, a diferentes empresarios o negociantes, y en las que se especifican, por ejemplo, misales, breviarios, biblias, el *Flos Sanctorum* y gramáticas [...] Alrededor de 1513 el dominico fray Pedro de Córdoba obtuvo la autorización de exportar treinta ejemplares de gramática latina a Santo Domingo. En 1554 Francisco Cervantes de Salazar hizo imprimir, para el uso de sus alumnos en la recién fundada Universidad de México, la *Exercitatio linguae latinae* de Juan Luis Vives, obra muy divulgada en Europa que representa la reforma de la enseñanza del latín. No obstante, el franciscano Gilberti seguía utilizando al mismo tiempo su propia *Ars. La Gramática Castellana* de Nebrija (1492) no figura en las listas consultadas, pero sí sus diccionarios y la gramática latina; el arte por antonomasia, en muchas ediciones y arreglos, al lado de numerosas ediciones de obras de Cicerón, los sermones de Fray Luis de Granada y manuales de retórica y gramática (tal como la *Ecclesiastica Rethorica* [1582] de Luis de Granada, y la gramática del jesuita portugués Emanuel Alvarez)» (Kohut & Rose 55).

<sup>111</sup> De hecho, los compradores son comerciantes, no instituciones ni particulares; en ambos contratos se muestra que eran libros teológicos, manuales o escritos piadosos; hay en dichas listas 20 biblias,

Poco a poco la importancia de las *letras* fue en aumento. Después de las guerras de Conquista, la sociedad se dirigió cada vez más hacia el ámbito del arte y la cultura; incluso, en el caso de la poesía y como apunta Icazbalceta, «reina la fiebre poética en el último tercio del siglo XVI» (Grossi 102). De hecho, las primeras poesías neolatinas están registradas hacia 1522: se trata de dos odas del humanista italiano Alessandro Geraldini, obispo de Santo Domingo (Herrera 6). Vale la pena mencionar igualmente los dísticos<sup>112</sup> de Cristóbal de Cabrera, quien, según Menéndez Pelayo, constituyen el «primer vagido de la poesía clásica en el Nuevo Mundo» (Plancarte XXXV).<sup>113</sup> Cristóbal Cabrera publicó un *Manual de Adultos* en 1540, cuyo prefacio o dedicatoria fue escrita poéticamente,<sup>114</sup> y cuyo epílogo, según Tarsicio Herrera, constituye los primeros versos latinos impresos en el Nuevo Mundo.<sup>115</sup> Fernando Benítez nos habla de

ejemplares de las obras de Erasmo, libros de medicina, jurisprudencia y filosofía, así como obras de los médicos de Carlos V y Felipe II, de Aristóteles, Vives y fray Alonso de la Veracruz; incluso recopilaciones de leyes indianas. Aparecen también en esas listas de 1576, poesía de Virgilio, Ovidio y Marcial, así como prosa de Cicerón, Lucano, Séneca, Salustio, Justino y Julio César; «los libros de caballería que tanto gustaron a la generación de los conquistadores, habían sido sustituidos por nuevas y más exigentes lecturas» (Primeros mexicanos 77-8).

<sup>112</sup> Dístico. (Del gr. *δίστιχον*, de dos versos). 1. m. Composición usual en la poesía griega y latina que consta de dos versos, por lo común un hexámetro seguido de un pentámetro. DRAE.

<sup>113</sup> Cabe destacar que, según Plancarte, la poesía latina en la Nueva España es creada bajo el formato del epigrama, igualmente en tanto dísticos, de los cuales se tienen noticias de la probable autoría de Cervantes de Salazar -y otros- con motivo del Túmulo Imperial (1559) en conmemoración de las exequias hechas en México en memoria de Carlos V.

<sup>114</sup> «En palabras de Menéndez Pidal, es 'el primer ensayo de versificación clásica renacentista hecha en el Nuevo Mundo, primer latín impreso en el Continente Americano. El verso de Cabrera, como dedicatoria al Manual de Adultos, dice así: *Hunc manibus versa: tere: perlege: dirige librum: / Nil minus obscurum: nil magis est nitidum / Simpliciter docteqe dedit modo Vascus acutus / Addo Quiroga meus preaesul abunde pius*». Este manual surgió de las disposiciones de la Junta Eclesiástica en 1539 en donde se establece que el bautismo debe ser de acuerdo a la bula de Paulo III. Estaba dirigido a los ministros de la iglesia. Se le encomendó a Quiroga quien a su vez delegó a Pedro de Logroño. Se editó en 1540 (Ivonne 179).

<sup>115</sup> El *Dicolon icasticon* es poesía en dísticos elegíacos: veinte versos o dísticos representativos, según la etimología que se escoja. «Es un sencillo comentario escrito en desmayados hexámetros y pentámetros, referentes a la manera de administrar el bautismo»; en ellos elogia la labor de Vasco de Quiroga y, por otra

dos poetas de renombre hacia fines del siglo XVI: Alonso Ponce y Mateo Rosas de Oquendo, este último un excelente poeta satírico. Igualmente, en 1577, se comienza a compendiar *Flores de Baria Poesía*, una colección poética de influencia petrarquista la cual fue llevada a España a principios del siglo XVII al parecer por Juan de la Cueva.<sup>116</sup> Esta compilación es un cancionero misceláneo que comenzó a formarse en la Ciudad de México; los autores más importantes incluidos en él son Gutierre de Cetina y Francisco de Terrazas; el primero se embebió de la obra petrarquista allá mismo en Italia, y el segundo es el poeta principal de dicho *Compendio*,<sup>117</sup> y quien, se presume, pudo haber recibido la influencia de Petrarca mediante las obras *Canzonere* y *Trionfi*, alrededor de 1573.<sup>118</sup> Aunado a ello, la influencia petrarquista también se proyectó nítidamente en los Murales de la *Casa del Deán*, en la ciudad de Puebla (México), los cuales fueron realizados alrededor de 1580 por orden de don Tomás de la Plaza y Goes, y cuyos motivos están basados en la obra *Los Triunfos*, en franco mestizaje pictórico con iconografía amerindia; pues, según se sabe, los pintores fueron indígenas. Por otra parte, relevante es sin duda la obra

parte, contiene un hexámetro que evoca versos de Horacio (*Arte Poetica* o incluso de la Epístola II, I, 92) (Herrera 28).

<sup>116</sup> No obstante, hay quienes creen que fue un tal Luis Lagarto.

<sup>117</sup> Otros poetas presentes son también: Diego Hurtado de Mendoza, Baltasar del Alcázar y Pedro de Guzmán. En esa obra, hay influencias no sólo de Petrarca, sino de Mozarello (*Rime diverse*), Ludovico Dolce y Luigi Tansillo.

<sup>118</sup> Como se dijo más arriba, la retórica petrarquista consiste básicamente en una descripción de la mujer amada, de matiz idealizado y doliente por la ausencia del objeto de su amor, lo que lo torna en un ideal platónico y lo recubre con el *dulce stilo nuovo*.

de Bernardo de Balbuena, *Grandeza Mexicana* (1604).<sup>119</sup> En este bello poema, el autor se ocupa de describir no únicamente la ciudad, sino el mar, los puertos principales y sus barcos, las minas y el comercio por agua y tierra;<sup>120</sup> incluso se atreve a mencionar asimismo un poco del lado negativo de la nueva abundancia de la Nueva España, aunque deja bastante claro, desde la primera parte del primer capítulo, que es la *gran* España de cuyo tronco nace la bellísima y sensual Ciudad de México,<sup>121</sup> fuente de inspiración, de razón y de atrevidos y gratificantes instintos. Lo anterior me llama la atención por la forma en cómo Balbuena jugaba con su origen, aludiendo a su criollismo para darle mayor credibilidad a su obra, o bien a su naturaleza peninsular cuando se trataba de aspirar a algún cargo político. De acuerdo a la consideración de Mariana Calderón, Balbuena «funda sus principios en Platón, Aristóteles y Horacio, y muestra una cercana influencia de Tasso y Vida y tal vez la reciente lectura del Arte Poética de Díaz Rengifo» (261).<sup>122</sup> Cabe destacar que parte de esta magna

---

<sup>119</sup> La cual dedica Balbuena tanto a Isabel del Tovar y a García de Mendoza y Zúñiga (presidente del Real Consejo de Indias), como a Don Pedro Fernández de Castro, Conde de Lemos y Andrade. Me parece que Balbuena refleja claramente el concepto de cosmopolitismo que ya desde entonces caracterizaría históricamente a la Ciudad de México.

<sup>120</sup> Así como la arquitectura, los edificios, el transporte, las riquezas naturales, el comercio, los oficios, la *curdicia* de algunas *gentes*, o la importancia del agua.

<sup>121</sup> Comenta Mariana Calderón que este «poeta construye una alabanza sobre la ciudad de México pero resaltándola como heredera de la grandeza de España» (259).

<sup>122</sup> Me llama la atención que la autora sugiere que Balbuena escribió en su poema no lo que era, en tanto cómo sucedieron las cosas, sino en cuanto a cómo deberían ser, «dándoles toda la perfección que puede alcanzar la imaginación que las finge» (261). Según esta autora, el mismo Balbuena reconoce en su prólogo la diferencia entre el discurso natural en el que se le da seguimiento a la historia y el poético, que es artificial. Por ello, *Grandeza Mexicana* «es una descripción artificial (poética) de lo que debería ser» (261).

obra comprende al *Compendio*, también de Balbuena, y el cual se publica en 1604; de hecho, es una de las dos obras menores de *Grandeza Mexicana*.<sup>123</sup>

Así fue, *grosso modo*, como se comenzó a fraguar una nueva sociedad mestiza. Los primeros treinta años fueron decisivos no solamente para que España siguiera fortaleciéndose económicamente mediante su dinamismo imperial-mercantilista y sacro,<sup>124</sup> sino para la conformación de nuevas relaciones sociales de producción en un territorio riquísimo en materias primas y abundante en fuerza laboral. Siguió habiendo esclavitud, aunque sin la capilaridad social propia de la sociedad nahua, lo que dio asimismo capital humano para la solidificación de nuevas instituciones como las *Encomiendas*. En los primeros cincuenta años, se asentaron las bases para una sociedad en donde había pocos ricos, muy ricos, y muchos pobres miserables. Según Fernando Benítez, en ese periodo existen todavía rasgos feudales, aunque revestidos de algunas novedades: en Europa, al menos el peón formaba un todo con el señor feudal, en Nueva España estaban separados (Primeros mexicanos 57). Había, hacia

---

<sup>123</sup> De acuerdo a la opinión de Georgina Sabat, *Compendio en alabanza de la poesía* es una obra en donde el poeta hace una defensa de la grandeza de la poesía y clama por la perennidad de la misma (93). Es una obra en prosa en la que abundan citas en latín; sin embargo, cabe destacar que contienen la traducción, lo que, pedagógicamente, o incluso desde el punto de vista de la utilidad social puesta al alcance del lector común, considero como de gran valía dada la facilidad con que dichas sentencias cultas pueden ser aprendidas y comentadas en español, a diferencia del latín puro (en su época) sin traducción al español, por ejemplo de los *Diálogos* de Cervantes de Salazar, una obra por lo mismo, sectaria. En términos generales, podemos decir que el *Compendio* abarca conceptualmente cuatro grandes temas o tópicos: «1. Valor y definiciones de la poesía y de los poetas; 2. Origen e historia de la poesía; 3. Crítica y funciones de la poesía; y 4. Nociones de preceptiva literaria» (95). Esta obra «no es [...] un tratado científico o de carácter práctico sino un encomio, un panegírico, una oración epideíctica *de laudibus*» (93).

<sup>124</sup> Nos dice Ivonne del Río que «durante los primeros 30 años del reino de la Nueva España, las ideas modernas circularon con tanta fuerza que determinaron la pauta de la evangelización, de la educación y del contacto entre civilización española y las culturas indígenas, pues la Iglesia y la Corte fueron la cuna y mecenas del Humanismo» (25).

1592, unos cinco mil españoles en la Ciudad rodeados de millones de indios, aunque ya se tenían los requisitos propios de una ciudad «cristiana»: virrey, arzobispo, monasterio, catedral, imprenta y universidad. Y, por contradictorio que también parezca, a pesar de ser aún gran mayoría numérica los indios en Nueva España y con ayuda de la nueva educación y las nuevas imposiciones (en pos de la evangelización forzada), estos fueron poco a poco estigmatizados como gente poco capaz y de menor valía. Por ello, el objetivo de la gran mayoría de los conquistadores era, ante todo, enterrar tanto templos como costumbres prehispánicas. Al respecto, nos dice Fernando Benítez que...

los artífices de mosaicos y diademas de plumas, los pintores de códices, los tintoreros, y los mercaderes que ofrecían lo mismo un faisán que los brazos de un guerrero sacrificado no pasaban de ser, con las barberías y las antiguas casas de comidas, un recuerdo arqueológico (20)

Ya nada se parecía a lo que Cortés le decía a Carlos V, en su Segunda Carta de Relación. Esto propició, asimismo que, si bien el latín era la lengua culta en educación y arte, el español pasara a ser la lengua principal, particularmente el toledano, en las grandes ciudades:

*Ramon Menendez Pidal clarifies that the basic sixteenth-century layer of New World Spanish is the common language of peninsular speakers but also a particular predominant (and simplified) dialect: andaluz from Sevilla* (Hidalgo 24), sobre todo en los principales puertos.<sup>125</sup>

---

<sup>125</sup> Benítez nos comenta que, desde la perspectiva americana, el arte de la navegación era esencial en la vida, pues tanto lo bueno como lo malo llegaban en barco; «el barco traía la noticia, el cambio, el gobernante, el arzobispo, el visitador, el inquisidor, el hierro, el azogue, el libro, el vino y sobre todo el papel, el papel sellado, la gruesa y crujiente hoja escrita que contenía la ordenanza, la cédula, el fallo del pleito, la carta familiar, el poder o la ruina» (68-9). De hecho, lingüísticamente y desde la perspectiva

Sin embargo, y en contraste, el hombre español en México dejó de ser tan espontáneo, «pero ganó en cortesía. Los sonidos demasiado ásperos se suavizaron; prefirióse el rodeo a decir las cosas abiertamente, de modo que en el criollo la artificialidad resultaba de manera natural de expresarse» (Primeros mexicanos 62). Conforme fue acabando el siglo XVI, el contexto cultural fue asimismo cobrando matices muy peculiares. Se sabe que...

hacia fines del siglo XVI, existía en las Colonias de América un cierto malestar entre los criollos, hijos de conquistadores, que se empobrecían con la pérdida de sus Encomiendas y los españoles que llegaban junto con el virrey para ocupar los cargos jerárquicos, aun los de la Iglesia, o para dedicarse a las actividades comerciales (Calderón de Puelles 259).

Paralelamente, esta es una época en la que los descendientes próximos de la generación de los conquistadores buscan conformarse como grupo aristocrático, sin gusto por el «vulgar» comercio o el cansado trabajo en las tierras. «De esta manera, se valoran las actividades intelectuales en detrimento del trabajo manual y corporal» (Grossi 103). Cabe destacar que, según Gallegos Rocafull, es necesario admitir que, en aquello que no tuviera que ver con lo religioso, los conquistadores tuvieron cierta consideración por las culturas autóctonas, y que asimismo, trataron de preservar las lenguas indígenas, e incluso que intentaron conservar algunos usos y costumbres cotidianos, adaptando la enseñanza «al temperamento y capacidad de los indígenas y

diacrónica, se estudian los *marinerismos*, es decir, léxico que hubo sido usado originalmente en el contexto de la navegación, y que posteriormente fue introducido al habla cotidiana de ciudades tierra adentro.

recogieron fielmente sus ideas y tradiciones» (Escobar 37): idea con la que comulgo a pesar de lo que, en contraste, comenta Ivonne del Río:

Después de los primeros años de euforia utópica, la capacidad del indio americano se puso en entredicho. Los pensadores y teólogos más radicales a favor o en contra de la potencialidad indígena argumentaban disposición, aptitudes, habilidades, ingenio, talento o, por el contrario, vicios, malas costumbres, malos hábitos, deficiencias o faltas, para participar activamente en las ceremonias religiosas y para acceder a una educación superior (225).<sup>126</sup>

### **Debate de la Conquista**

Aun cuando se habla de un Debate *de* la Conquista, me gustaría comenzar diciendo que, en lo personal, prefiero hablar de un Debate *en* la Conquista; y quizá podríamos también detenernos un poco y decir que dicho Debate comenzó incluso antes que la Conquista. Me parece que esta necesaria delimitación obedece a que el célebre Debate contiene, inherentemente, dos temas centrales. Esto implica que podemos hablar de dos Debates que se entremezclan y se complementan: por un lado, el iniciado a raíz de lo que se conoce como «descubrimiento del Nuevo Mundo».<sup>127</sup> Esta discusión va a

---

<sup>126</sup> Hacia 1600, escribirá un español sobre los indígenas: «son siervos de los españoles... por la doctrina de Aristóteles, lib. I. Política, que dice que los que han menester ser regidos y gobernados por otros pueden ser llamados siervos de aquellos... Y por esto la naturaleza hizo proporcionados los cuerpos de los indios, con fuerzas bastantes para el trabajo del servicio personal; y de los españoles, por el contrario, delicados y derechos y hábiles para tratar la policía y urbanidad» (Ivonne 242).

<sup>127</sup> Al margen de la acalorada discusión entre quienes apoyan el uso del verbo 'descubrir' y quienes lo rechazan. En mi personal opinión, sí podemos decir que fue un descubrimiento, aunque bajo dos necesarias delimitaciones. Primero, que la dimensión desde donde podemos situarnos para 'descubrir' algo es epistemológica únicamente, teórica, no factual, no ontológica (claro desde una visión científica que descansa indudablemente en la certidumbre de un mundo real en sí mismo, independientemente de que lo aprehendamos o no, visión aristotélica). Y segundo, que, por lo mismo, el descubrimiento fue mutuo, los



repercutir en nuevas consideraciones de la antropología filosófica. Se habrá de generar una nueva pregunta por el hombre; todavía más enfática, y, por lo mismo, enigmática, que la de los humanistas renacentistas. La razón de ello estriba en que, en esta ocasión, la otredad se manifestaba mucho más radicalmente; era marcadamente *otro mundo*. La otredad implicaba ahora al indio junto a la posibilidad o imposibilidad de poseer una «humanidad» tal como la que conocían los europeos. Por otra parte, paralelamente y desde los mismos tiempos de la empresa española de la Conquista, el Debate sobre la naturaleza del indio va a complementarse con el Debate sobre el derecho o no de España por conquistar las tierras nuevas; y con ellas obviamente a sus habitantes. Por esta razón, parece advertirse la existencia de dos dimensiones en la polémica citada: la legitimación de la Corona Española, en términos de posesión territorial, y el tipo de relaciones que podían establecerse con los potenciales dominados, dada su *naturaleza*. Es necesario recordar que la Conquista española se consumó, en gran medida, como consecuencia del respaldo de otros pueblos indígenas quienes, a su vez, habían estado sometidos al yugo de la Confederación Azteca. Por ello, el desarrollo del proceso de Conquista se caracterizó, a decir de Palomo González, en constituirse con base en dos relaciones de oposición: «la existente entre la Corona y sus súbditos españoles y la que se advierte entre el *tlahtoani mexica* y los pueblos indígenas a él subordinados» (30). Por esta razón, me parece que el Debate en la Conquista

européos descubren a los americanos y viceversa, aunque factualmente haya sido quizá un poco a destiempo, e incluso a destiempo también se realizó a nivel gnoseológico.

implica, además, dos dimensiones teóricas que se entrelazan, la ética-antropológica y la del desarrollo económico expansionista desde su dimensión jurídico-política. Y, en este sentido, la guerra de Conquista representaba el ansia de predominio de un sistema político por otro. Otra forma de decirlo sería que un pueblo dominante y opresor estaba a punto de desplazar a otro pueblo dominante y opresor.

### **Sobre la naturaleza del indio**

En mi entender, lo primero que llamó la atención a los teóricos que habrían de ocuparse del tema de la legitimidad de la Conquista fue el hecho de haberse topado con «otro tipo de hombre», a quien no dudaron en llamar en principio, *bárbaro*.<sup>128</sup> Sabemos que algunos vivieron y teorizaron en la lejanía peninsular. Otros, como Las Casas, vivieron a flor de piel las terribles contradicciones entre el dicho teórico de las supuestas resoluciones académicas peninsulares y el hecho fáctico en la realidad económica. En principio, no sólo se calificó de infieles a los indios, sino de irracionales. Por lo anterior y según Mauricio Beuchot, la defensa del indio comienza con el argumento en favor de su *racionalidad*.<sup>129</sup> A decir de Gallegos Rocafull, existen tres tipos de ámbitos

---

<sup>128</sup> De acuerdo con Kohut el término *barbarie* tiene un significado peculiar incluso en Nebrija, desde el mundo medieval; y con Erasmo la misma palabra adquirió un tinte antiescolástico y antimonástico. Por ello, el *bárbaro* no se refería únicamente al 'extranjero', como en su acepción original griega *βαρβαρός*, «sino también el propio [español], sólo que distante en un sentido cronológico» (Kohut & Rose12-3).

<sup>129</sup> Cabe destacar que quienes inician la defensa de los derechos humanos son Francisco de Vitoria y Domingo Soto, la cual tendrá continuación -práctica- en el México del siglo XVI por parte del padre Las Casas y fray Tomás de Mercado. (Cfr. Humanismo novohispano.)

que se suscitaron a partir de la Colonización: 1. Incorporación del indígena a la nueva cultura, cuyo elemento primordial para todos era la religión. 2. Problemas jurídicos complejíssimos derivados de esto. 3. Determinar la naturaleza de los indios (Escobar 35). Las opiniones entre teólogos y demás eruditos eran contrarias; y aunado a ello, en su misma contrariedad, se esparcieron en matices muy distintos. Algunos, como Vasco de Quiroga, llegado a América entre el grupo de la Segunda Audiencia, tenían perfectamente claro que los indios eran bastante capaces como para elegir a sus propias autoridades, y con ello, para gobernarse por sí mismos. Don Diego de Valadés se opuso igualmente al concepto de inferioridad del indio (en su *Rethorica Cristiana*). Por su parte, fray Julián Garcés, primer obispo de Tlaxcala, defendió asimismo la racionalidad de los indios, con lo que indirectamente, dice Beuchot, estaba «aludiendo a su capacidad de libertad y de autonomía, en la conjunción del intelecto y la voluntad» (humanismo novohispano 23).<sup>130</sup> Este fraile envió una carta al papa Paulo III, en 1536, intercediendo por los indios y tratando de convencerlo de la racionalidad de estos (de hecho firmó otra junto con Zumárraga en 1529): una carta, además, que escribe en elegante latín y en donde cita a los Santos Padres, como San Agustín, así como a Silio Itálico, Pompeyo Trogo y Lucano. Por ello, y desde la perspectiva de las letras clásicas, Garcés es también un gran humanista. Fray Julián Garcés plasmó en sus cartas

---

<sup>130</sup> De lo cual se sigue que no se les podía esclavizar, ni despojarlos de sus posesiones, por cierto. Según Pilar Gonzalbo, Garcés clama no solamente en contra de la esclavitud, sino en contra de cualquier forma de trabajo forzado que se les imponga a los indios. «El argumento de la bestialidad natural se empleaba para justificar la esclavitud de los negros africanos» (Gonzalbo 75).

ejemplos de idolatría y crueldad en la misma España, así como algunas costumbres que sorprendieron a los mismos romanos cuando llegaron a la península ibérica. Aludía asimismo el fraile español Julián Garcés que ellos mismos habían sido crueles, sanguinolentos y antropófagos antes de convertirse en cristianos, lo que sienta un antecedente de lo podría pasar con esos pueblos amerindios en el futuro.<sup>131</sup> Por lo anterior, Beuchot hace referencia a un cierto tipo de «humanismo metodológico», es decir, de intercesión y de forma epistolar, ni únicamente educativa, ni de exclusivo cultivo de las letras clásicas, sino ahora sí, con todo un objetivo filantrópico a mi parecer, e incluso muy práctico. Considero que este tipo de humanismo es incluso más perfecto,<sup>132</sup> pues es incluso más integral y más humanitario que el de los mismos griegos.<sup>133</sup> Otro más que intentó defender la plena racionalidad de los indios fue fray Juan de Torquemada; él intenta demostrar, mediante análisis histórico de leyes y modos de gobierno, que los llamados indios, al igual que todos los demás pueblos del

---

<sup>131</sup> Fray Julián Garcés dice que todos los pueblos tienen mismo grado de desarrollo; y que los que «hoy» están «retrasados» mañana podrían ser los más «civilizados». Reduce las tesis de Aristóteles (en el tema de moda sobre lo bárbaro y sobre la dependencia de lo imperfecto a lo perfecto, a casos patentes de incapacidad mental. Gracias a la carta de fray Julián, «el papa Paulo III defiende la dignidad humana, la libertad personal y el derecho de propiedad de todos los indígenas» (Herrera 26).

<sup>132</sup> Me permito usar la expresión «más perfecto», dado que puede ser empleada en el discurso filosófico de corte aristotélico-tomista, en donde puede hablarse de grados de perfección según cuánto se haya logrado realizar algo de acuerdo a su naturaleza propia.

<sup>133</sup> Esta Carta, y «gracias a los buenos oficios de fray Bernardino de Minaya, O.P., logró la bula *Sublimis Deus*, en la que se defiende la plena racionalidad de los indios, su capacidad para recibir los sacramentos, su libertad y el legítimo dominio que tenían sobre sus reinos y sus posesiones» (Humanismo novohispano 30). La Bula fue uno de los logros de la Carta, en donde se dice que debe permitírseles la libertad y el dominio sobre sus propios bienes, y que se les puede predicar únicamente de forma pacífica y con buen ejemplo.

mundo, habían ya progresado del salvajismo a la civilización.<sup>134</sup> Estos son algunos ejemplos de quienes se enfrentaron en teoría y en la práctica, para defender y/o reivindicar la dignidad del indígena atendiendo a sus altas y humanas capacidades. Por cierto, todos ellos españoles. No obstante, existen otros personajes importantes que buscaron resolver este conflicto aunado al tema propiamente de la legitimidad de la Conquista, y quienes se verán en el apartado siguiente cuando se aborde el tema de la legitimidad de esta. Uno de los más reacios y duros críticos del indio fue Tomás Ortiz, célebre por sus argumentos contrarios a la racionalidad del indio. Él decía que

los hombres de tierra firme de las Indias hasta diez o doce años parece que han de salir con alguna crianza y virtud; de allí en adelante se tornan como brutos animales. En fin, sigo que nunca crió Dios tan crecida gente en vicios y bestialidad sin mezcla de bondad y policía (Escobar 35).

Cabe destacar, empero, en este capítulo, al más reacio detractor de la dignidad del indio americano y quien fue uno de los protagonistas de la famosa polémica de Valladolid a mediados del siglo XVI, Ginés de Sepúlveda. Evidentemente no podemos decir que haya sido la única confrontación, sino que esta es quizá la mayormente conocida y la que incluye la figura de Bartolomé de Las Casas y su vastísimo pensamiento, apologeta de los indios y uno de quienes desarrollaron un tipo de humanismo ya filantrópico o humanitario. Ginés

---

<sup>134</sup> No obstante, de acuerdo a la opinión de Escobar, Torquemada «se muestra tradicional al considerar que la religión indígena es el resultado de una intervención directa del demonio» (34).

de Sepúlveda tenía formación renacentista y estudió humanidades en Córdoba. De hecho, y siguiendo la línea filológica y educativa, se lo ha considerado como *humanista* español. Su conocimiento de Aristóteles era excelente, le tradujo varias obras. La obra en donde plasma su postura ante el indígena lleva por nombre *Democrates Alter*, de 1547: en esta obra, toca, entre otros, el tema de la *guerra justa* y en donde retoma los argumentos ya establecidos por la doctrina filosófica del momento en España. No obstante, agrega más razones, como la rebeldía de los «menos dotados, que son siervos por naturaleza» (Querella 53). Ginés también utilizó el apelativo de *bárbaros* para los indios, y esto generó un argumento poderoso que significaba ver a los españoles como portadores de la *phrónesis* (prudencia) y al indio como dichos *bárbaros* a quienes había que civilizar, dominar, por ser marcadamente inferiores. Y puesto que los indios eran inferiores, *bárbaros*, eran aptos de ser mandados; y además se los puede obligar mediante la guerra. La subordinación de lo imperfecto a lo perfecto era lo mejor y lo más natural, es decir, que el más inteligente mandara al que lo es menos, según las ideas de Aristóteles: de aquí que la esclavitud estaba justificada naturalmente, si es que por naturaleza el individuo dependía más de su función corporal que de su función racional: ideas que se traslucen, además, en los *Diálogos* de Salazar. Es este básicamente el argumento de Ginés, en donde agrega asimismo a la Ley Natural (aristotélica), el decreto de una Ley divina. De aquí, su versión de la *guerra justa* era mucho más fácil para él de ponderar, pues era solamente cuestión de demostrar que dicho sometimiento

era no solamente llevado a cabo por gente superior, más prudente y virtuosa, sino que proponía el que los bárbaros depusieran su barbarie, sus costumbres bárbaras. Y por lo mismo, la infidelidad religiosa de los indios era causa inherente a la guerra justa que él proponía. Aunado a ello, estaba convencido de la superioridad del español no ante los indios solamente, sino ante la gran mayoría de pueblos en el mundo.<sup>135</sup> A todo ello agrega los pecados de idolatría y sodomía, así como el de defender a los inocentes, aunque desde el punto de vista del castigo, más que de la defensa del inocente. Y esto último le da un particular matiz o giro ofensivo y violento a su perspectiva. Es decir, argumenta que los infieles deben ser *castigados* por ser idólatras y por no obedecer la Ley Natural, es decir, por ser sodomitas y/o antropófagos.<sup>136</sup>

### **Polémica Las Casas-Ginés**

Es importante decir que, de acuerdo a Lewis Hanke, nunca un poderoso monarca había decidido detener las guerras de Conquista para preguntarse, en disputas filosófico-teológicas, si estas eran justas o no (Qué celebramos 187). El conflicto entre Ginés y Bartolomé fue, *grosso modo* y desde la teoría, un problema de interpretación de Aristóteles. Desde la práctica, el permanente

---

<sup>135</sup> Sin embargo, como apunta Palomo: «es preciso decir que las universidades de Salamanca y Alcalá rechazaban las tesis de Sepúlveda y el libro fue condenado. La Inquisición prohibió sus escritos y la Corona terminó aceptando el punto de vista de Las Casas» (44), al menos en teoría, como sabemos.

<sup>136</sup> Al decir de Beuchot, Sepúlveda mezcla dos tópicos, por un lado la rudeza de los indios, que no puede ser señalada como motivo para ser dominados, y por otro el sacrificio de inocentes, lo que sí da motivo para intervenir en defensa de los afectados. «Olvida otra vez que el pecado no da derecho de conquista y que las armas no son medio de evangelización, sino sólo de defensa de la predicación; si ni siquiera lo es para obligar a que la oigan, mucho menos para que la acepten» (Querrela 53-5).

problema de la esclavitud y la dignidad humanas. En este sentido, Las Casas proponía usar –también– la doctrina de Aristóteles (y San Agustín)<sup>137</sup> en cuanto que esta conviniera a la fe cristiana. Y si a ello se le agrega que él buscaba la igualdad de todos los seres humanos y, al mismo tiempo, la evangelización pacífica, entonces considero que su hermenéutica fue marcadamente analógica, al igual, por cierto que el caso de Erasmo. Políticamente, Ginés tenía una posición hasta cierto punto privilegiada, pues era capellán y cronista de Carlos V, así como, en Italia, asesor del Papa. La contienda se llevó a cabo en Valladolid en 1550 y 1551, en dos series de sesiones. Se cuenta que, en una de ellas, Sepúlveda expuso durante tres horas las ideas de su *Democrates alter*, en donde básicamente sostenía que la guerra contra los indios era justa, y en donde se postulaba abiertamente en favor del uso de la violencia alegando la ya mencionada barbarie y, por lo mismo, la servidumbre *natural*.<sup>138</sup> Posteriormente, Las Casas trató de demostrar que los indios no eran los «bárbaros» que

---

<sup>137</sup> En la *Política*, de Aristóteles, la ciudad era una *unidad autosuficiente*; y en el caso de San Agustín, la ciudad era la vida de una comunidad en concordancia y armonía. Bartolomé se basó en los modelos de la vida social de Aristóteles y San Agustín para demostrar que las sociedades nativas del Nuevo Mundo la habían ya alcanzado (Adorno 16). Aunado a ello, Las Casas retomó «de Agustín otro elemento en la teoría de la historia humana: la predestinación humana, es decir, aunque uno está predispuesto o predeterminado a realizar la gran obra de Dios, es uno el que escoge su camino y se enfrenta con las consecuencias de esto, hayan o no sido las intenciones buenas o malas». Cita original: «*From Augustine he took another element in the theory of human history: humanity's predestination, that is, although 'predestined or predisposed to do the great work of God', one chooses one's own path and bears the consequences of it, whether one's intentions have been for good or ill*» (19).

<sup>138</sup> Otro que trató de legitimar tanto la esclavitud como la conquista fue, según Beuchot, Juan López de Palacios Rubios, consejero de los Reyes Católicos, quien se inspiraba en el Hostiense, canonista del s. XIII.



Sepúlveda pensaba;<sup>139</sup> y en franca oposición a Ginés, Bartolomé arguyó que los nativos de América habían alcanzado ya la construcción del orden civil (Adorno 16). Y esto no era sino otra prueba más de su elevada condición de seres racionales y capaces de autogobernarse en los órdenes económico, político, jurídico y cultural. De hecho, sabemos que había en la sociedad *mexica* tanto nobleza como esclavitud, pero, de acuerdo a Leander, «la esclavitud era una situación en la que se caía por deudas, pereza o descuido [y guerra]. Pero nadie nacía esclavo. Así, no se puede comparar con el concepto occidental de esclavitud» (34). Y lo mismo sucedía, en este orden civil, con la clase noble o *pipiltin*, ya que no era nobleza hereditaria a la europea, sino que tenía que ir acompañada de méritos para continuar generacionalmente (35); esto era una prueba de lo que modernamente llamamos capilaridad social y circulación de elites,<sup>140</sup> lo que permite asimismo que las ideas circulen dentro de la misma sociedad. Por su parte, el padre Las Casas expuso en cinco días, y presentó tantas pruebas sobre la racionalidad del indio<sup>141</sup> que el jurado quedó abrumado (Qué celebramos 188).<sup>142</sup> Ambos expusieron ante catorce jueces, y fue fray

---

<sup>139</sup> Lo más interesante es que, como apunta Escobar, por más que Bartolomé agregase *perfecciones* al indio, no se refuta(ba) a Aristóteles, sino que se mostraba que los indios no correspondían a la descripción que hacía el Filósofo del esclavo.

<sup>140</sup> Cfr. Vilfredo Pareto.

<sup>141</sup> Aunque para Beuchot, la polémica en contra de Sepúlveda no era en torno a la racionalidad o irracionalidad del indio, sino el grado de esta, para determinar si necesitaban o no un gobernante.

<sup>142</sup> Comenta Fernando Benítez que Las Casas citó, entre otros, a Ovidio, Tácito, Josefo, Plutarco, Virgilio, Juvenal, Séneca, Eusebio, Estrabón, Macrobio y Platón (Qué celebramos 189).

Domingo de Soto el elegido para sintetizar el Debate.<sup>143</sup> Incluso, y a decir de Mauricio Beuchot, gracias a que Las Casas «logró hacer ver la racionalidad de los indios y lo injusto de la guerra, [...] orden[aron] suspender las “conquistas”» (Querrella 58). Sabemos que Las Casas lo dijo así: «[Los indios] son con justo título racionales, tienen enteros sentidos y cabeza. Sus niños hacen ventaja a los nuestros en el vigor de su espíritu, y en más dichosa viveza de entendimiento y de sentidos, y en todas las obras de manos». Incluso, y probablemente en su desesperación por proteger a los indios, apela a un argumento estético muy peculiar y conmovedor:

Son, pues, la gente natural destas Indias universalmente y por la mayor parte de su natural, por razón de la buena compostura de los miembros, por la conveniencia y proporción de los órganos y de los sentidos exterior, y la hermosura de los gestos o caras y de toda virtud... la figura de las cabezas, los meneos y movimientos, etcétera, naturalmente de buena razón y buenos entendimientos (Ivonne 242).

Y es que, como comenta Plancarte, negarles la racionalidad a los indios era «como negarles la dignidad inviolable y los derechos esenciales de la persona humana» (XIV). Además, y por puros motivos evangelizadores,<sup>144</sup> había

---

<sup>143</sup> Fernando Benítez comenta, asimismo, que el fallo quedó pendiente; empero, la respuesta será, a la postre, en favor de Las Casas, sobre todo por motivos políticos para asegurar que los encomenderos no hicieran de las suyas con los esclavos a espaldas de la Corona. Si los conquistadores no tenían esclavos, no se motivaban a seguir peleando contra ellos para pacificar, y porque sin ellos las minas y las haciendas se irían a la ruina; aunque en la práctica sabemos cómo se dieron las cosas posteriormente. Las Casas dice textualmente: «Todos los indios que se han hecho esclavos en las Indias del mar océano, desde que se descubrieron hasta hoy, han sido injustamente hechos esclavos [...] Su Majestad (el Rey de España) es obligado, de precepto divino, a mandar poner en libertad todos los indios, que los españoles tienen por esclavos» (Plancarte XXII).

<sup>144</sup> Posteriormente, en la Junta Eclesiástica de 1546, ya se dice que los indios son «seres razonables» (Humanismo novohispano 42). Por ello, en los tres Concilios Mexicanos, se reitera tanto su capacidad de

doctrinas religiosas<sup>145</sup> que tenían que reconocer que el indio era persona capaz de aprender y ser autárquico como cualquier europeo. De hecho, las ideas que probaban lo contrario a los argumentos de Sepúlveda eran, por ejemplo, el hecho de que había sodomitas también en España; que la guerra para evangelizar era contrario al mensaje de Cristo; y que, en realidad, no se estaba defendiendo a los más débiles, puesto que tanto tlaxcaltecas como cempoaltecas habían sido esclavizados también por los conquistadores (Qué celebramos 189).<sup>146</sup> No obstante, interesante resulta que también hubo puntos en común entre Las Casas y Ginés (incluso en Francisco de Vitoria) que, a la postre, creo que quizá fueron las condiciones necesarias y suficientes para justificar la intervención y dominación españolas: 1. Ambos se valieron de argumentos aristotélicos y tomistas. 2. Defendían inocentes que eran sacrificados. 3. Deseaban evitar antropofagia. Y 4. Querían defender predicadores. De hecho, sí, Las Casas se impuso contundentemente al despojo brutal y sangriento, y estaba en contra de la opresión de pobres y desfavorecidos, pero «nunca puso en duda el derecho del Rey a su dominio del Nuevo Mundo» (Qué celebramos 190).

recibir los sacramentos (lo que equivale a su racionalidad), que no se les debe quitar sus posesiones, sus tierras, y que no deben ser tratados mal, pues son libres, no esclavos.

<sup>145</sup> Como la de fray Pedro de Córdoba, de 1544, escrita e impresa en México. Esta Doctrina «es el puente entre la corriente humanista y la realidad americana» (Ivonne 195). Contiene las principales tesis de Tomás de Aquino y de San Agustín.

<sup>146</sup> En 1530, Carlos V prohibió la esclavitud, aunque en 1534 él mismo la derogó; y además, y a pesar de haber «ganado» el Debate en teoría Las Casas, en la práctica, siguieron siendo esclavos aquellos que ya lo eran de los aztecas y los esclavos de rescate o compraventa.

## Fray Bartolomé de Las Casas

Fray Bartolomé de Las Casas, primer obispo de Chiapas, fue protector universal de los indios. Nació en Sevilla en 1584. A los 18 años visitó la isla de Santo Domingo y tuvo indios a su cargo como parte de su Encomienda; se ordenó en 1507 y en 1514 renunció a ser encomendero. Poco después de haber escuchado las primeras denuncias por abuso de indios hechas por fray Antonio Montesinos, tuvo «su primera conversión a la defensa de los indios» (Querrella 57). Se convirtió en dominico en 1552, y es entonces cuando ocurre su segunda conversión. De acuerdo a Rolena Adorno, existen tres momentos paradigmáticos en Las Casas: 1. 1516, *Memorial de remedios para las Indias*.<sup>147</sup> 2. 1542 *Twenty reasons against Encomienda* (publicada en 1552).<sup>148</sup> 3. 1564, *Tratado de las doce dudas*.

Poco después de ingresar a la Orden de los dominicos, se consagró al estudio de Aristóteles. Inmediatamente después, comenzó la redacción de su

---

<sup>147</sup> En el primero no cuestionó tanto el derecho de Castilla en tanto la regulación de las Indias; más bien las políticas que los habían llevado a la explotación de los indígenas. En el Memorial recomendó importar esclavos blancos y negros a la minería para asegurar la prosperidad económica. Sin embargo, la esclavitud hacia América ya estaba en camino, él no la originó; y aunado a ello, después se retracta claramente (Adorno 7).

<sup>148</sup> En este segundo momento paradigmático, viene la evolución de su pensamiento político. Proveniente de México, regresó a España en 1540; «su objetivo era abolir la encomienda y esclavitud quitándoles los indios de las manos de los españoles privados» (Adorno 9). Leyó dos textos frente al Concilio de Castilla: uno era sobre propuestas legislativas y el otro una arenga para alentar la promulgación. Entonces leyó también su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Leyó también sus “*twenty reasons against encomienda*”, la decimosegunda hablaba sobre la libertad de los indios. «*The immediate result of this council appearance was the promulgation of the New Laws, 20 November 1542, which prohibited future slavery, revoked the encomiendas of public officials, abolished the perpetuity of encomiendas in private hands, made new rules for expeditions and Indian tribute, and exempted from all personal and royal service the depleted native populations of the islands of Hispaniola, Cuba, and Puerto Rico (Wagner/Parish 114-115)*» (10).

*Apologética historia*, y en 1527, comenzó su *Historia de las Indias*. Según Tarsicio Herrera, Las Casas logró abarcar antropología, sociología y filosofía de la historia en sus obras. «Partió de la base de que todos los hombres tienen la misma calidad de animal racional, según lo sostuvo Vitoria a partir de Santo Tomás de Aquino» (55). Según Aristóteles, había varios sentidos para la palabra *bárbaro*, uno de ellos era 'aquel que no hablaba bien el griego'; esa distinción es retomada por Bartolomé: según Las Casas, quizá el sentido de *bárbaro* que podría esgrimirse –si acaso- era el de salvajes y brutos y de poca capacidad intelectual, por eso Bartolomé muestra el elevado grado de civilización y cultura alcanzado por los indígenas. Resulta interesante que Bartolomé, y ante las acusaciones de Ginés hacia los naturales de ser «bárbaros», haya analizado detenidamente los posibles significados de este término: 1. Si se refiere a cruel y agresivo, entonces los españoles eran más bárbaros. 2. Si se remiten a los que hablan lengua extranjera (sentido primigenio en Grecia), entonces cada pueblo lo es con respecto a otro. 3. Si se entendía *bárbaro* como aquel que carece de religión, Las Casas proponía no someter a los naturales sino persuadirlos a través del amor. 4. El único sentido por el cual podrían ellos merecer sometimiento, era aquel en el que significa 'salvaje que es incapaz de autogobernarse'; sin embargo, no se aplicaría, dice Las Casas, a pueblos enteros, sino a unas cuantas personas, como lo plasmó en su obra *De unico vocationis modo omnium Gentium ad veram religionem* (*Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*). Solamente la ofensa o ataque

a la cristiandad podía ser objeto de castigo, según las enseñanzas de Tomás de Aquino, de donde Las Casas lo aprendió; mucho de lo cual quedó plasmado en obras lascasianas tales como *De regia potestate*; *Derecho de autodeterminación*; *Apología*,<sup>149</sup> *Uno es el género humano*<sup>150</sup> y *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*.<sup>151</sup> Como sabemos, en esta última obra fue en donde Bartolomé enfatizó, a propósito de la naturaleza del indio, que «todos tienen entendimiento y voluntad, todos cinco sentidos exteriores y cuatro interiores y se mueven por los objetos de ellos. Todos se huelgan con el bien y sienten placer con lo sabroso y alegre, y todos desechan y aborrecen el mal».

En síntesis, las ideas básicas de Las Casas eran que: 1. Todos los hombres de la Tierra son iguales en cualesquier condición, y por lo mismo, libres y racionales 2. La guerra es una maldición para la humanidad 3. Hay guerras justas (como contra los turcos pues la de las Indias era justa pero en sentido contrario, contra los intrusos europeos) (Qué celebramos 207). Cabe destacar que a Las Casas no solamente se lo puede ver como gran humanista en sentido filantrópico, sino igualmente, desde el de las letras clásicas; aun cuando sea

---

<sup>149</sup> En su obra *Apologética*, retoma teorías de la naturaleza (*environmental theories*) clásicas y medievales, en donde demuestra que tierras como Las Antillas son favorables para el impulso del desarrollo de una naturaleza humana buena (Adorno 16).

<sup>150</sup> Particularmente en el sentido de una nación, según Las Casas, «una nación es bárbara: 1. Cuando sus costumbres son poco racionales; 2. Cuando su lengua es torpe y tiene pocas letras; 3. Cuando son crueles y feroces, es decir incultos; 4. Cuando no conocen la fe cristiana» (Kohut & Rose 71).

<sup>151</sup> Obra que, a decir de Fernando Benítez, «es el examen de conciencia de todo un imperio, una revisión exhaustiva del mal, una obra de odio y de amor: de odio al crimen y de amor a las víctimas de ese crimen» (Qué celebramos 204).

esta faceta parte de un humanismo metodológico, como dijo Beuchot, sin necesariamente la genialidad latino-literaria de otros frailes. En opinión de los expertos, el latín escolástico de Bartolomé no tenía ni la brillantez ni erudición de alguien como fray Julián Garcés; sin embargo, y como comenta Plancarte

aunque no se inspire directamente, como Don Vasco de Quiroga, en la clásica Antigüedad grecolatina-, merece un puesto de honor entre nuestros humanistas auténticos y un fervoroso homenaje de quienes hoy levantamos –contra toda especie de totalitarismo esclavizador- el estandarte de la libertad y de la civilización cristiana (XXVII)

### **Debate sobre el derecho a la Conquista**

El ánimo que llevó a Francisco Hernández de Córdoba, a Juan de Grijalva y a Cortés era aquel del propio aventurero con deseos de hacer fortuna o de incrementarla. Es ese el momento en el que los españoles expedicionarios «descubren» la Conquista; es decir, la posibilidad de la misma y de la potencial subordinación de los indios, puesto que ya de suyo estaban acostumbrados al tributo, como el mismo Cortés fue descubriendo en su contacto con diferentes reinos en América. Aunado a ello, el indio *mexica* era visto como infiel no únicamente ante la Corona, sino inherentemente ante el cristianismo. Por ello, su sometimiento hubo de ser doble y simultáneo: tanto en lo económico-político como en lo religioso, pues, como apunta Palomo González

si el individuo mesoamericano no aceptaba lo que se le proponía como la fe “Verdadera” y no “reconocía” tanto el dominio político de la Corona como el hecho de que esta última se presentara como propietaria de las

tierras mesoamericanas, pues entonces procedía la llamada “Guerra Justa” (16)

Esto nos habla de un afán de *conquistar* espiritualmente también, para darse respaldo estratégico, y de paso, justificación ante sí mismos so pretexto de inculturación. El 8 de noviembre de 1519, el Conquistador entra a Tenochtitlán; y seis días después, toma prisionero a *Moctecuzoma*.<sup>152</sup> Posteriormente, al regreso de Cortés a Tenochtitlán, y después de haber enfrentado el ejército de Pánfilo de Narváez –e incluso de haberlos convencido de retornar junto con él a la gran ciudad-, se encuentra con una ciudad enardecida por la masacre perpetrada por Pedro de Alvarado en el Templo Mayor, al haber confundido Pedro un ritual *mexica* inofensivo con un llamado a la guerra en contra de los españoles. Cortés huye y se salva de ser asesinado gracias a una retaguardia de seis mil indígenas aliados suyos que le cubrían las espaldas. Acto seguido, se refugia en Tlaxcala desde donde reorganiza su contraataque final. Poco después, Cortés sitia la ciudad de Tenochtitlán desde finales de mayo de 1521 hasta el 13 de junio del mismo año; y después de 75 días de comenzado el sitio a la ciudad, esta sucumbe finalmente a las huestes de Cortés: 600 españoles y 16 caballos conquistaron el imperio azteca. Resulta interesante que algunos especialistas en humanismo, como el doctor Tarsicio Herrera, consideren al mismo Hernán Cortés como el primer *humanista* europeo llegado a América. La razón de ello estriba en que Cortés fue un hombre que

---

<sup>152</sup> Todo ello, posteriormente a una primera matanza en Cholula el 18 de octubre del mismo año.



estudió Leyes, sabía latín y «era un poco poeta e incluso hacía coplas en metros y en prosas, de acuerdo con la descripción que de él hace Bernal Díaz de Castillo (Herrera 3).<sup>153</sup> Evidentemente, se toma a Cortés como humanista exclusivamente en el sentido de las letras clásicas, un sentido *prelascasiano*. En marcado contraste con el humanismo cortesiano, sabemos que Cortés no quería que vinieran a México ni clérigos, ni médicos, ni licenciados (Primeros mexicanos 69).<sup>154</sup> Y sí, aun cuando en su Segunda Carta de Relación alababa Cortés el buen trato de la gente de Tenochtitlán, enfatiza que son gente de buen trato *a pesar de ser esta gente* «bárbara y tan apartada del conocimiento de Dios y de la comunicación de otras naciones de razón» (Cartas de Relación 74). El paradigmático momento de conquista en América, en 1521, generó cinco preguntas básicas a lo largo del siglo XVI: 1. ¿Era justa o injusta la guerra contra los indios? 2. ¿Deben los indios o pueden vivir libres? 3. ¿Son legítimos los derechos de los Reyes Católicos sobre todo el mundo? 4. ¿Son seres racionales los indios o no? 5. ¿Es buena o no la Encomienda para los indios? 6. ¿Es o no legítima la esclavitud? (Qué celebramos 205).

Particularmente, en el caso de la legitimidad de la Conquista, este problema presentaba un detalle especial, pues hablar de legitimación incluye hablar de ideología. He aquí una de las dificultades hermenéuticas a más de

---

<sup>153</sup> Cortés era «latino, e oí decir que era bachiller en leyes, y cuando hablaba con letrado o hombres latinos, respondía lo que le decían en latín», nos refiere Plancarte a propósito de la descripción que de Cortés hace Bernal Díaz del Castillo (XXVIII).

<sup>154</sup> Aunque sabemos también que con él viajaban dos religiosos, fray Bartolomé de Olmedo y el padre Juan Díaz.

cinco siglos de distancia. Curioso es que la legitimación de la Conquista haya sido estructurada décadas antes de consumada esta por parte del papado y en favor de la Corona Española, como se evidencia en la Bula *Inter Caetera* del 4 de mayo de 1493, expedida por Alejandro VI. Como se ve, la legitimidad provino, en principio, del Derecho Canónico papal;<sup>155</sup> lo que, a la postre, sería la materia en donde descansaría el argumento lógico del *Requerimiento*, mediante el cual se les advertía a los indios que se los iba a convertir en súbditos, y que, de no aceptar, se realizaría a la fuerza. Uno de los argumentos en favor de la sujeción de los indios, cuyo eufemismo era «infiel», era sencillamente decir que, antes de la llegada de Jesucristo, tenían derechos y jurisdicción propios, pero después de llegado Cristo y sus posteriores herederos celestiales –los Papas–, quedaban subordinados a su persona. Desde este punto de vista, el indio o infiel<sup>156</sup> sería beneficiado al ser salvado por la fe verdadera. Incluso el mismo Vasco de Quiroga, si bien fue defensor de indios y enemigo de la violencia, dijo en su testimonio de la erección de la catedral de Michoacán:

---

<sup>155</sup> Fragmento de la Bula menor dirigida a los Reyes Católicos: «Sabemos ciertamente, que vosotros, desde hace tiempo, en vuestra intención os habéis propuesto buscar y descubrir algunas tierras e islas lejanas [...] para reducir a los habitantes de ellas al culto de nuestro Redentor y a la profesión de la Fe católica [...] Por la autoridad de Dios omnipotente concedida a San Pedro y del Vicariato de Jesucristo que ejercemos en la tierra [...] a tenor de la presente, donamos, concedemos y asignamos, y a vos y vuestros herederos [...] investimos de ellas y de ellas señores con plena, libre y omnimoda potestad, autoridad y jurisdicción» (Palomo 34).

<sup>156</sup> «Cayetano distinguía tres clases de infieles, unos que son súbditos de los cristianos de hecho y de derecho (p. ej. los judíos y moros que viven en territorio cristiano), otros que son súbditos de derecho pero no de hecho (p. ej. los musulmanes que ocupaban Tierra Santa), y otros que no son súbditos ni de hecho ni de derecho (los que habitan tierras que nunca han sido de cristianos). Los indios ocupan esa última clase, y por ello nunca fue justa la guerra en la que se los esclavizaba» (Querella 76).

Plugo a la divina Voluntad, poner al frente de los reinos de las Españas a héroes tan célebres, que no únicamente vencieron a las espadas y máquinas de guerra de los bárbaros, sino que, pródigos de su vida y de su patrimonio penetraron en regiones incógnitas, [...] y vencido el monstruo de la idolatría, plantearon por todas partes entre los aplausos y felices augurios de la religión cristiana el evangelio de la vida, haciendo triunfar universalmente la bandera de la cruz (Palomo 37)

Esta postura también fue debatida, pues hubo quienes propugnaron por una evangelización que se presentase únicamente como opcional ante los indios para que ellos decidieran si tomarían o no la nueva fe. El debate sobre la Conquista fue abordado desde la teología, la filosofía y la jurisprudencia.

El primer teórico que se ocupa abiertamente sobre la legitimidad de la Conquista, y que publicó por primera vez en un escrito, fue John Mair, profesor en París.<sup>157</sup> Su comentario aparece en el libro II de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, edición de 1510» (Querella 12). Posteriormente, otro gran teórico apareció en escena, Francisco de Vitoria, quien, en sus *Relecciones theologicas*, «niega la legitimidad de la Conquista, los derechos del soberano español sobre los pueblos conquistados y los del Sumo Pontífice para disponer de los pueblos americanos, y rechaza el derecho fundado en el hallazgo» (Escobar 37). Esto último lo pensaba absurdo, y decía que era como si hubiera sido al revés,

---

<sup>157</sup> De acuerdo con Mauricio Beuchot Puente, «la principal línea intelectual de Mair es el nominalismo o terminismo». Aunado a ello, dos eran sus tendencias académicas: 1. Estudio de la lógica y 2. Estudio de lo positivo y lo empírico. Esto lo emparenta, según Beuchot, a los positivistas lógicos del siglo XX. Él hablaba desde un ángulo de positivismo jurídico en donde «el poder o la autoridad pertenecía a los individuos, al pueblo; no era por naturaleza de los príncipes, sino que los individuos lo conferían a los gobernantes» (13). Quitaba poder al Papa y al Emperador y lo atribuía al Concilio y a la comunidad de naciones cristianas, respectivamente.

entonces ¿acaso los indios habrían tenido derecho de someter a España?

Vitoria pensaba que «ante la Conquista es que solamente se puede justificar por la evangelización», en tanto derecho «inalienable de la comunicación entre los pueblos» (Querella 18). Sin embargo, no hay derecho a convertir por la fuerza, aunque sí a que se deje escuchar. De acuerdo con esto, si los indios no querían escuchar, sí se los podía obligar, por la fuerza, a escuchar la predicación. Pero si no se querían convertir, no se los podía obligar. Y si, después de convertirse voluntariamente, alguien quería oprimirlos o alejarlos de la fe, entonces había el derecho de defender a los oprimidos. Cabe destacar que sí había motivos claros que justificaban la Conquista de acuerdo a Vitoria, siete a saber: 1. Sociedad y comunicación naturales. (En tanto el derecho de todo hombre de recorrer otros rumbos sin hacer daño al bien común del lugar adonde vaya); habla del derecho al libre comercio.<sup>158</sup> 2. Hay un derecho de comunicación que avala a los cristianos a predicar el Evangelio.<sup>159</sup> 3. Solamente en defensa de los conversos y en caso de que los gobernantes quieran que sus súbditos vuelvan a la idolatría, se les puede hacer guerra. 4. El Papa justamente les puede imponer un príncipe cristiano y revocar los otros gobernantes, si la mayoría de los bárbaros «se hubiera convertido a la fe de Cristo, ya sea por las buenas, ya por la violencia» (35). 5. En caso de liberar a tiranos que obliguen a sus súbditos

---

<sup>158</sup> En esa época, según Beuchot, los ríos, montañas y bosques «eran considerados como bienes públicos y comunes por el derecho de gentes» (Querella 34). Habla Vitoria de la guerra justa si los hijos de los españoles quieren tener derechos en el nuevo mundo y se defienden de la guerra que quiera impedirselos por parte de indígenas.

<sup>159</sup> Los españoles pueden hacer la guerra para que se los permita predicar, en caso de que los indios lo quieran impedir.

sacrificios o antropofagia. 6. En caso de que la mayoría de los indios quieran, por mayoría, tener por príncipe al Rey de España. 7. Amistad y alianza de otros pueblos indígenas contra la tiranía de los principales. El octavo, aunque -según Beuchot- Vitoria no estaba totalmente seguro, era en caso de que los indios no fueran capaces de autogobernarse:

Esos bárbaros, aunque, como se ha dicho, no sean del todo faltos de juicio, distan, sin embargo, muy poco de los amentes, por lo que parece que no son aptos para formar o administrar una república legítima dentro de los términos humanos y civiles (36).<sup>160</sup>

Considero que la postura de Vitoria es análoga, pues, al igual que Santo Tomás, opina que no hay que obligarlos a aceptar una nueva fe. Es decir, que no se les puede obligar a las naciones a cumplir la Ley Natural o la divina mientras no cometan pecados *contra natura*, toda vez que hay –incluso- mismos fieles cristianos que cometen dichos pecados. No obstante, sí se los puede obligar, en el caso de sacrificios humanos y canibalismo, según Vitoria. Lo que también se puede hacer es convertir a un príncipe infiel y que él imponga, a sus súbditos, la ley del cristianismo. Interesante resulta que, para Francisco de Vitoria, si posteriormente los infieles dejan de pecar, entonces la ocupación de territorios y bienes debería cesar.

---

<sup>160</sup> En otras palabras, se propugnaba por protectorado o tutoría, una especie de intervencionismo paternalista. «De este modo podría valer –dice Vitoria- lo de que algunos son siervos por naturaleza» (Querella 36). Y además, «los Reyes de España tienen obligación, porque lo impone el derecho natural, de preparar esos países para una pronta emancipación política. Deben enseñarles a gobernarse por sí mismos» (37).

Por su parte, fray Domingo de Soto, cuya reflexión data de 1535, aborda el tema del dominio, mediante el cual alguien es o no dueño o señor de algo (*De Dominio*). Su reflexión la extiende hacia el tema del dominio de un hombre sobre otro. Acepta una de las condiciones históricas de su tiempo, el hecho de que, en su época, había siervos.

Alude a Aristóteles que habla de servidumbre natural y servidumbre legal. La primera resulta de la excelencia de la razón de alguien, que así puede ser señor y *protector de otro*; y la segunda es la que resulta de las leyes (Querella 44).

Por ello, usa la servidumbre natural de forma contraargumentativa, aludiendo que el siervo debe ser protegido, y de esa forma intenta deslegitimar la Conquista.<sup>161</sup> En el caso de fray Toribio de Benavente o Motolinía, este franciscano trató de justificar la guerra de Conquista y la esclavitud en pro de la Evangelización. Él formó parte de los doce franciscanos que llegaron un año después de De Gante. Famosa es su carta a Carlos V en donde escribe en contra de Las Casas: argumentaba Motolinía la crueldad de los aztecas en sus sacrificios de gente inocente. Él sí era partidario de que se les obligara a los

---

<sup>161</sup> Aunado a lo anterior, ataca los argumentos de Sepúlveda, los cuales fomentan el hacer guerra a los infieles para que posteriormente abracen ellos «voluntariamente» la nueva fe. Soto dice que eso provocaría volver la fe cristiana detestable, además de que se estaría dando la Ley divina en contra de la Ley Natural – del libre albedrío-, y, por ello, la esclavitud debe excluirse. Usa los mismos argumentos de la Biblia para demostrar el hecho de que les es cristianamente obligatorio el predicar su fe, lo que no implica que automáticamente tengan el derecho para enajenar bienes y someter a la gente a quien se quiere convertir. «Así pues, lo único que da derecho a los españoles a estar en las Indias es la predicación del Evangelio en toda la tierra y la defensa de los predicadores de los que quieran dañarlos e impedirles ejercer su ministerio». Por ello, según Soto, la guerra de Conquista se justificaría únicamente en defensa, o autodefensa, de los predicadores, añadiendo que esto no debe causar desprestigio al cristianismo (Querella 49).

indios a escuchar la predicación. «Fray Toribio de Motolonía confiesa orgulloso que buscó todos los ejemplares [de obras de Bartolomé] en manos de los frailes menores y los entregó al virrey Mendoza para que fueran quemados» (Qué celebramos 184).

Me parece interesantísimo que Vasco de Quiroga se haya opuesto a Las Casas en la Junta de Valladolid, en 1550; y pide que sigan las Encomiendas a perpetuidad, ya que esto era, para Vasco, una causante del inevitable mestizaje. De hecho, Vasco propone un mestizaje cultural y racial, mientras que Las Casas quería separarlos, dados los ultrajes de los españoles a los indios. Para Quiroga, la única forma de justificar la presencia de españoles en América era la Evangelización, «por lo cual condena las guerras de Conquista y los esclavos que se hacían en ellas» (Querella 75). Su obra principal se llama *Información en derecho* (1535). Aunado a ello, don Vasco avala la guerra de la Corona a los indios en tanto caridad para sacarlos de la ignorancia del Evangelio, y si hay que sujetarlos, lo que implica violencia, pues así debía ser. Por ello, su única justificación para hacerles la guerra era que se resistieran a la predicación o dificultades que ocasionaran a los ya conversos.

Zumárraga, por su parte, escribió una obra con respecto al Debate, *Segundo parecer sobre la esclavitud* (1536). Él consideraba que era injusta la guerra que se les había hecho a los indios, si es que vivían en paz y tranquilidad. Hace ver que los que han atacado a los indios injustamente han

sido los españoles, y no viceversa, como para hacerles guerra justa. Es, además, partidario de pensar en la *ignorancia invencible* de los indios.

«Zumárraga declara ilícita la guerra de Conquista, porque no es el camino de la conversión al cristianismo» (Querella 89); aunque, obviamente, se postula en favor de la Evangelización.

Otro importante personaje en este Debate es, sin duda, fray Alonso de la Veracruz, quien siempre luchó contra encomenderos y esclavizadores. La obra en que aborda el problema de la Conquista se llama *De dominio infidelium et iusto bello*. Importantísimo resulta su argumento en el apartado del pecado *contra natura*, pues este no justifica la guerra ni la intervención, ya que, de lo contrario, estarían obligados a hacer la guerra a todas las demás naciones que hacen lo mismo.<sup>162</sup> Sin embargo, Alonso de la Veracruz legitima la Conquista en estos sentidos: 1. Los indios tienen *obligación* de recibir la fe, es decir se propugna en favor de una libertad «orientadora», dando el Evangelio y después dejando que el indio eligiese voluntariamente seguir obedeciendo. Es decir, acepta la guerra de Conquista en un primer momento, únicamente como justificación de la Evangelización, pero después de ella ya no es legítima.<sup>163</sup>

---

<sup>162</sup> En esto sigue a Vitoria y a Las Casas, tal como a la Escuela Salamantina que decía que el dominio «no se funda en el estado de justo o pecador que tenga el hombre» (Querella 95).

<sup>163</sup> Y al igual que Vitoria, dice que es legítima en defensa de los indígenas recién conversos, o en caso de que los gobernantes indios deseen volverlos al «error» de antes, por lo que habría que defenderlos; o bien la guerra es lícita si se libera al oprimido, como sucedía con la opresión azteca a los demás pueblos, así como en los casos de combatir antropofagia y sacrificios; aunque cree que ni la infidelidad ni ningún pecado quitan el derecho de posesión.



El fraile Juan Ramírez se propugna asimismo en contra de la esclavitud, y en contra de que no les den su pago justo a los indios encomendados, pues va en contra de la misma palabra de Cristo: «El trabajo es digno de su sustento» (Querrella 112). Separa el hecho de la Evangelización y el de la esclavitud como irreconciliables teóricamente. Insinúa el genocidio que ya se estaba llevando a cabo y los trabajos forzados a que eran obligados los indios.

Tomás de Mercado, dominico, teólogo, filósofo y economista (Schumpeter habla de él) introdujo nociones en la lógica y en la moral económica. Asimismo, se postula en contra de la esclavitud, aun cuando esta era una institución establecida en su tiempo avalada por el Derecho positivo. Sus obras humanistas por excelencia son las traducciones de *Categorías y Analíticos Posteriores*, de Aristóteles, así como la *Eisagoge*, de Porfirio, con lo que se cultivaron las letras griegas. Junto con Las Casas y Sahagún, es uno de los iniciadores de la antropología en México (Humanismo novohispano 61).

Otra figura que contraargumentó al supuesto derecho de ocupación territorial y sujeción de los indios (llevándolos a la esclavitud) fue el Cardenal Tomás de Vío. Él se postulaba por la conversión pacífica, por convencimiento. Además, aludía a una especie de confusión de materias entre el Derecho positivo y el divino. Por lo mismo, decía, en términos reales no se podía dar basamento a una guerra justa, ya que el usufructo de los bienes de los infieles era materia del primer derecho y su infidelidad era asunto de lo divino: sencillo

razonamiento, pero ilustrativo. Además, postura semejante a la de Las Casas, la cual enfatizaba igualmente la Evangelización pacífica y el respeto por la figura de los caciques indígenas.

Bartolomé de Las Casas, por su parte, se centra en solamente cuatro de los siete títulos de los que habla Vitoria en cuanto al Debate sobre la Conquista: infidelidad, pecados de los indios y el dominio universal del emperador y del papa. Se propugna por la defensa de los indios, ya cristianizados, por parte del imperio español; punto en el que Soto es más sutil pues habla solamente de ejercer un protectorado.<sup>164</sup> Según Bartolomé, el Papa había dado la comisión y potestad sobre los indios para evangelizarlos, no para arrebatárselos el poder a los gobernantes indios. Bartolomé, legitimando la intervención bélica, incluye el pecado de la blasfemia, porque es injusto, y la injusticia era causa de guerra justa según Aquino y la Escuela de Salamanca. En esto último, Las Casas se separa de Vitoria y Soto, para quienes la intervención se haría exclusivamente en caso de salvar al oprimido y tiranizado. En términos generales, había en Las Casas tres causas de guerra justa: 1. Defensa contra turcos y moros del Mediterráneo y norte de África. 2. Defensa contra quienes deseen impedir o destruir la cristiandad para dar su credo propio. 3. La necesidad de pelear contra quienes hayan causado el mal a la República y negado a realizar la restitución.

---

<sup>164</sup> De acuerdo a Adorno, esta es una diferencia también entre Las Casas y Ginés y Vitoria, pues estos dos últimos apelaban por un mínimo de tutelaje bajo «el principio de paternidad y regla doméstica en donde los padres gobiernan a sus hijos» (10).

«Para él, la gente que no había invadido ni atacado ningún principado cristiano [...] no dieron causa justa para que les hicieran guerra» (Adorno 5-7); y, lo mismo, lo argumentaba para indígenas y negros de África Occidental. Se sabe que Las Casas hizo el comentario sobre traer esclavos blancos y negros (alrededor de 1517), según Adorno, puesto que él sabía que el comercio de esclavos iniciado por Portugal era producto de una supuesta guerra justa. No obstante, cuando supo que los esclavos no eran de guerra justa, entonces se opuso. De hecho, en el caso de las Indias, también sabía que los españoles recibían guerra justa por parte de los nativos de estas. Nos dice el padre Las Casas que...

...las gentes naturales de todas las partes y cualquiera dellas donde habemos entrado en las Indias, tienen derecho adquirido de hacernos guerra justísima y traernos de la haz de la tierra, y este derecho les durará hasta el día del Juicio (Plancarte XXVI).

Tanto Las Casas como Vitoria se propugnan en favor de la intervención de la Corona en caso de defender a los indios que ya se hayan convertido al cristianismo. Al parecer, Las Casas quería quedar bien con todos. Quería ser demasiado analógico, aunque, como dice Beuchot, «cometió algunas fallas teóricas, al conceder demasiado –en contra de lo que él quería- al Papa y al Rey» (Querrella 61-6). Aunado a lo anterior, Las Casas llega a la conclusión de que, aunque el hecho de ser pecadores no legitima el que se les haga la guerra, sí se justifica cuando se trata el tema sacrificios humanos y antropofagia. Pero

no en tanto castigo, como proponía Ginés, sino en tanto protección a los agredidos. De acuerdo con Rolena Adorno, la idea central de Las Casas era que el dominio de los indios de sus tierras era legítimo aun fuera del poder y la jurisdicción de la Iglesia. Las Casas estaba consciente de que todas las personas tenían el derecho a la soberanía de sus propias tierras, y el derecho otorgado a los Reyes Católicos por parte del Papa era para evangelizar y no conquistar, o subyugar, o normar a las poblaciones nativas.<sup>165</sup> A todas luces, desde su perspectiva, la Conquista de las Indias había sido ilegal (Adorno 14). Por todo ello, podemos decir que Bartolomé defendió no únicamente a los indios, sino al derecho de comunicación entre pueblos y al derecho de libre migración, comercio y comunicación cultural e ideológica, particularmente la ideología del Evangelio. No obstante, se postula en favor del derecho de libertad de culto. Para él, todo hombre, por derecho natural, era libre; y solamente elige el derecho a que la predicación sea escuchada por persuasión, jamás por la fuerza, pues, ante todo, era partidario de evangelizar pacíficamente. Cabe destacar que Las Casas retoma las ideas fundamentales de Vitoria y Soto, aunque sí se propugna en favor del castigo en los casos extremos de la antropofagia y los sacrificios humanos (Querella 56).

Como conclusión de estos Debates, podemos decir que, algunas veces, se dieron posturas opuestas en extremo: algunos concedían mayor o menor

---

<sup>165</sup> Principios que se organizan en el *Tratado de las doce dudas* y el *Thesaurus*.

poder al emperador. Otros hacían lo mismo en cuanto al Papa, según fuese o no considerado el heredero de Cristo en su dominio del planeta.<sup>166</sup> En otras ocasiones, las posturas fueron ligeramente matizadas, aunque evidentemente, las consecuencias prácticas que se desprendieron de estas habrían sido muy grandes. Me parece que estos matices obedecían a que, o bien habían vivenciado experiencias inmediatas y profundas, como Bartolomé, o bien, e incluso sin haber viajado a América, tenían un gran talento para las disquisiciones en pugna. Por ejemplo, John Mair negó un omnipoder del Papa y Vitoria y Soto decían que la conversión debía ser libre, de libre arbitrio. Don Vasco de Quiroga y fray Alonso de la Veracruz aludían a que debían los indios ser obligados a escuchar la predicación; o bien que, incluso, el escuchar debía ser de libre arbitrio como pensaba Zumárraga, y que las armas debían ser usadas únicamente para defender a los predicadores de ataques.<sup>167</sup>

Partidarios de que, si no quedaba otro remedio, había que hacer la guerra a los indios para imponerles la fe, lo fueron Quiroga, fray Alonso de la Veracruz y la mayoría, aunque ninguno de ellos propició la esclavitud como resultado de la guerra de Conquista que debía conducir a los indios a la Evangelización (Humanismo novohispano 11).

---

<sup>166</sup> Ejemplos: Enrique de Susa, el Ostiense, el doctor Palacios Rubios, el doctor Ulzúrrum, Sepúlveda y el mismo Motolinía (Querella 130).

<sup>167</sup> Y es que la idea principal en la que se basaron los misioneros cristianos era que el mejor regalo que podían dar a los indios era su conversión al cristianismo. Las misiones se dieron paralelamente a las enajenaciones de bienes por parte de los conquistadores; según Beuchot, «la mayoría de los teóricos de la Conquista la legitimaban solamente en la medida en que fuera necesaria para la Evangelización» (Querella 132).

Soto y Vitoria se propugnaron por el derecho a evangelizar y por defender a predicadores. Vasco propuso incluso la violencia en caso de ser necesario, en pro de la misma «salvación» de los indios. Y se postulaba abiertamente por el mestizaje: según Quiroga, los indígenas podrían mejorarse, aunque nunca alcanzarían a los españoles; el único que se proclamó en favor de respetar totalmente la voluntad del otro fue Las Casas; y solamente Bartolomé y Fray Juan Ramírez se opusieron terminantemente a las Encomiendas (Humanismo novohispano 11).<sup>168</sup> Las Casas no únicamente luchó contra encomenderos y conquistadores, sino contra «sabios-humanistas» y teólogos. No avalaba la guerra bajo el pretexto de ser pecadores; su único aval para guerrear con indios era en caso de que cometieran sacrificios humanos y antropofagia.<sup>169</sup> Bartolomé nunca puso en duda el derecho de Carlos V a ese territorio (tampoco Vitoria).<sup>170</sup> Las Casas deseaba defender a los indios y, a la vez, asegurar la prosperidad de la Corona, lo que de acuerdo a Adorno, ha generado que su pensamiento haya sido criticado por contener contradicciones. Sin embargo, asevera Adorno, en realidad no existen tales contradicciones, si se toma en cuenta que él no pretendió basarse en principio contradictorios, sino que pretendió obtener dos

---

<sup>168</sup> Fray Juan Ramírez escribió en 1586 dos cartas a Felipe II en defensa de los indios, pero aun así decidió ir rumbo a España porque vio que había sido insuficiente. Fue posteriormente designado obispo de Guatemala en 1600. Su obra principal se llama *Información en Derecho*.

<sup>169</sup> De acuerdo a la opinión de Fernando Benítez, seguramente muy pocos de los indios eran antropófagos (Qué celebramos 21); lo que abre la posibilidad de estar, efectivamente, ante una posibilidad real de exageración por parte de los teóricos de aquella época, o bien ante una sutil justificación para seguir adelante con el proceso evangelizador y/o expansionista de la economía imperial.

<sup>170</sup> «Pensadores como Vitoria y Las Casas son un paradigma de filosofía de la liberación y de defensa de los derechos naturales y de gentes, lo que ahora llamamos derechos humanos» (Querella 134).

metas distintas, el servicio a la Corona Española con todo y sus intereses, tanto como la protección de los indios como vasallos de España (15).<sup>171</sup>

Muchas fueron las justificaciones ante la Conquista y la dominación españolas; por ejemplo, la intensificación de la práctica del sacrificio humano *mexica* bajo el poder aplastante y opresor de la Confederación Azteca, la cual hacía y deshacía a voluntad por sobre todos los pueblos subyugados.<sup>172</sup> Por su parte, la Corona Española tenía que adoptar una postura: y esta se adoptó en dos momentos: en la Junta de Burgos, de 1512, y en la de Valladolid, 1550-1551. El asunto principal de la primera era el derecho o no de los Reyes por legislar la vida de los indios. Fue aquí cuando se propuso el ya mencionado documento llamado *Requerimiento*, cuya finalidad era propiamente

estructurar la legitimidad de las acciones que terminaban por imponerlo [...] si los indígenas se negaban a aceptarlo procedía entonces la “guerra justa” como medida inmediata y su consecuente esclavización y pérdida de bienes. De tal manera que el sojuzgamiento de los indígenas habría de cobrar forma por su propia voluntad (consenso) o por conquista (violencia) (Palomo 40).

---

<sup>171</sup> «Lo que hace sus preguntas distintas de las de los demás [historiadores de su tiempo] es, por consiguiente, el asumir que las cosas se habían vuelto negativas –no buenas- en las Indias, y que la mejor de las intenciones había producido los peores resultados» (Adorno 20); cita original: «*What makes his questions different from the others is therefore his assumption that things had gone wrong –not right- in the Indies, and that the best of intentions had produced the worst of results*».

<sup>172</sup> Para poder así dar «vida» al Sol continuamente, el cual «necesitaba» sangre y corazones humanos para poder moverse, según la cosmovisión nahua.

Posteriormente, en la Junta de Valladolid (1550-1551), en donde se resuelve la polémica Las Casas-Ginés,<sup>173</sup> se aceptó el principio de libertad indígena y que quedarían bajo la autoridad de la Corona según su propio libre albedrío (46). Teóricamente Las Casas venció, en la práctica, fue Ginés el vencedor, pues la esclavitud de los indios se llevó al extremo en los años siguientes. El desfase entre teoría y práctica se suscitó, al parecer, con toda la intención de evitar un exceso desastroso entre lo que la Corona sabía que estaba ocurriendo en la Nueva España y una postura teórica por lo mismo ya muy alejada del planteamiento cristiano del amor al prójimo. Necesitaban pensar al indio como racional y libre para emprender la Evangelización (aculturación-Conquista). De esta forma, el pensamiento lascasiano era más fácil de maniobrar para los fines de la Corona. Y con ello evitaban, además, que los encomenderos esclavizaran al indio para su provecho, según lo que podría desprenderse de los argumentos de Ginés.<sup>174</sup> De acuerdo a Palomo González

el argumento según el cual la Corona había pasado a ser propietaria de toda la tierra y ahora la cedía “graciosamente” en usufructo a los indígenas, razón por la cual debían pagar tributo, era sólo un artificio jurídico del discurso colonizador (11).

Considero que, si bien hay críticos que desean ver en la «infidelidad» y su renuencia a aceptar la cristiandad, la causa principal que desembocó en la

---

<sup>173</sup> Y con la presencia de dos representantes de Castilla, «uno de Órdenes, tres teólogos dominicos y el obispo de ciudad Rodrigo» (Palomo 42).

<sup>174</sup> Dice Gerardo Palomo: «La función ideológica entonces, de lo que la Corona solicitaba a los teólogos y juristas, no era tanto la de proporcionar un *modelo* o un discurso que legitimara el sistema de exacciones que pesaba sobre los indígenas, sino aquel que permitiera pensar la continuidad, la reproducción [humana y del capital] y el *orden* mismo del sistema-económico que surgía en el mundo novohispano (50).



legitimación de una Conquista violenta,<sup>175</sup> me parece que los españoles desearon someter a los indios bajo la justificación, primero, de liberar a los pueblos oprimidos por los aztecas; segundo, dada la supuesta imposibilidad de los indios por ejercer la autarquía; y tercero, dado el carácter de infieles que se les atribuía a los indios, siendo que, en realidad, el *quid* del Estado español era una genuina necesidad económica de expansión, como cualquier otro imperio en la historia. Y para ello, buscaron también la forma de fundamentar, y así convencerse de, que los indios «ganarían» o «se beneficiarían» al ser tutelados secularmente en el orden político-jurídico. E igualmente ganarían y se beneficiarían espiritualmente mediante el cristianismo, de donde lo más alarmante ante los ojos de los europeos fueron los sacrificios humanos, la antropofagia y la sodomía.<sup>176</sup>

Estoy de acuerdo con aquellos que ven que la cristiandad fue una imposición, ya sutil o persuasiva, ya violenta, en otros momentos de la Nueva España. Sin ser especialista en la materia, me da la impresión de que gran parte de los conquistadores tomaron incluso como pretexto la predicación para enajenar a los indios de sus bienes. Sin embargo, también considero que dicha Evangelización fue una forma eficaz para llevar a cabo las defensas de los

---

<sup>175</sup> Cfr. Palomo González (38), bibliografía al final de este trabajo.

<sup>176</sup> Decía Francisco de Vitoria al respecto: «Matar hombres para sacrificarlos o para devorarlos es cometer injusticia a inocentes, y entonces *sí se puede intervenir*», mas no necesariamente *guerrear*, aunque esto sí puede ocurrir en el caso de que los infieles asesinen a los predicadores o «por no querer recibirlos» (Beuchot 23).

indios por parte de los mismos evangelizadores. Ellos, en su afán por transmitir la «palabra de Dios», buscaron teóricamente, y/o en la práctica, como Bartolomé de Las Casas y Julián Garcés, salvaguardar la integridad del indígena en mayor o menor medida. Porque, de lo contrario, no solamente peligraría su cometido final, el de evangelizar, sino lo más importante, la vida misma del indio. Sin afán de promover lo que ha sido llamada la Leyenda Negra, es necesario mencionar tres puntos: primero, que efectivamente se tienen registrados en la historia graves, sangrientos y escandalosos excesos por parte de los conquistadores y/o encomenderos a partir de la práctica de la esclavitud.<sup>177</sup> Incluso, y hacia la segunda mitad del siglo XVI, «los indígenas se habían convertido en mercancía y recompensa; nunca más se percibieron como “caballeros cristianos” potenciales» (Ivonne 249).<sup>178</sup> Segundo: que los griegos, generadores de la condición de posibilidad de lo que se ha llamado posteriormente humanismo, tenían establecida también la esclavitud, así como la tenían instituida en la misma cultura nahua; y, posteriormente en el siglo XIX, los hacendados

---

<sup>177</sup> «Se transformaba a los indios en bestias de carga, porque resistían un peso mayor que el que soportaba el débil lomo de la llama, y de paso se comprobaba que, en efecto, los indios eran bestias de carga. El virrey de México consideraba que no había mejor remedio que el trabajo en las minas para curar la “maldad natural” de los indígenas. Juan Ginés de Sepúlveda, el humanista, sostenía que los indios merecían el trato que recibían porque sus pecados e idolatrías constituían una ofensa a Dios. El conde de Buffon afirmaba que no se registraba en los indios, animales fríos y débiles, “ninguna actividad del alma”. El abate De Paw inventaba una América donde los indios degenerados alternaban con perros que no sabían ladrar, vacas incomedibles y camellos impotentes. La América de Voltaire, habitada por indios perezosos y estúpidos, tenía cerdos con el ombligo a la espalda y leones calvos y cobardes. Bacon, De Maistre, Montesquieu, Hume, Bodin, se negaron a reconocer como semejantes a los “hombres degradados” del Nuevo Mundo. Hegel habló de la impotencia física y espiritual de América y dijo que los indígenas habían perecido al soplo de Europa» (Galeano 72-3).

<sup>178</sup> A la postre, entre 1605 y 1613 se puso fin a la educación para los indios (Ivonne 257).

mexicanos subyugaron cruelmente a los peones, aunque no se llamara explícitamente esclavitud. Por cierto, según ciertos enfoques económicos, el obrero del sistema capitalista es la nueva faceta de esclavitud. Y tercero, que la saña, maltrato, injusticia, indiferencia y maldad con que históricamente se ha tratado al indígena, ha tenido origen no únicamente peninsular, sino criollo, y, ya desde hace muchos años, el mestizo mismo. Por ello, desde mi interpretación, lo que desearon los españoles llegados a la Nueva España fue dominar, dada la característica de imperio que los constituía, pues, históricamente, se vivía económicamente la etapa del mercantilismo. En este periodo protocapitalista, muchos otros reinos buscaban oro y plata: el poder y la riqueza, como cualquier otra nación actual poderosa o imperial. Me da la impresión de que, en el siglo XVI, todos aquellos que tanto teorizaron y debatieron acerca de la pertinencia de conquistar y de dominar o no, o bien de tutelar o no, trataban de encontrar, a toda costa, una justificación que diera sentido a la paradoja en la que estaban envueltos. Por un lado, la imperiosa necesidad de expansión económica de España. Y por otro, tanto las *extrañas* costumbres de los indios a ojos de los europeos, como incluso los excesos mismos de la ya mencionada esclavitud, ocasionados por conquistadores y/o encomenderos. Razón por la cual, tuvieron que crear y matizar, posteriormente, la solución: se basaron en la Evangelización protectora o tutelar. De esta manera, todos ganaban: se reconocía al indio como racional, y, por lo mismo, se lo hacía apto para recibir el Evangelio. Se lo alejaba de sus prácticas *diabólicas* de idolatría, sodomía y

antropofagia. Se lo «liberaba de la esclavitud» azteca, alejándolo, además, de prescripciones teóricas aristotélicas sin desconocer la autoridad escolástica de Aristóteles. Se legitimaba, incluso, el uso de la fuerza en algunos casos. Y, al mismo tiempo, se le daba gusto a la Corona Española e incluso al Papa, quienes, a su vez, y concediendo a Las Casas la victoria en Valladolid, se protegían de ser aventajados por los encomenderos. Los protectores de los indios querían liberarlos de la esclavitud, para poder convertirlos en sujetos libres susceptibles de adoptar el cristianismo. Y, por lo mismo, debían demostrar los teólogos que los indios eran tan capaces como cualquier otro europeo. En ese sentido, hay que reconocer que, si bien existe una especie de violencia espiritual en el sentido impositivo, esta violencia sirvió paralelamente para disminuir o aminorar otros tipos de violencia más terribles en contra de los indios, que pudieron haberse continuado de mil formas más.

## CAPÍTULO IV

### **ANÁLISIS DE LA RETÓRICA DE 3 DIÁLOGOS LATINOS QUE FRANCISCO CERVANTES DE SALAZAR ESCRIBIÓ E IMPRIMIÓ EN MÉXICO EN 1554. Y ALGUNAS NOTAS SOBRE LA TRADUCCIÓN AL ESPAÑOL EN 1875 DE JOAQUÍN GARCÍA ICAZBALCETA**

Es el 6 de noviembre de 1554, cuando se termina de imprimir *Linguae latinae exercitatio* de Luis Vives, con comentarios de Cervantes de Salazar y junto con los siete diálogos que se publican en su *México 1554*: cuatro de ellos habían ya sido escritos por Cervantes, en España, antes de llegar a México, como complemento de la obra citada de Juan Luis Vives. Los cuatro diálogos son: *Saltus*, *Ludus Sphaerae per annulum ferreum*, *Obeliscorum sive ligneorum pyramidularum ludus* y *Pilae palmariae ludus*. En ellos, Cervantes describe juegos deportivos que, al parecer, gustaban a los jóvenes del siglo XVI. Son interacciones de personajes quienes dialogan y se divierten jugando ya sea a saltar, intentar pasar una bola a través de un aro, mediante un juego de bolos o birlos, o bien sencillamente a través de un juego de pelota con las manos. «La publicación que en 1554 hizo Cervantes de Salazar de las *Exercitationes linguae latinae* de Luis Vives, acompañadas de siete diálogos de su propiedad, reviste un profundo significado para nuestra cultura. «Este texto nos liga, por diversas causas, con lo mejor del Renacimiento español. En cuanto a la forma, el diálogo es un género revitalizado por el Renacimiento» (Tournoy 132). Según han comentado los especialistas en Cervantes de Salazar, como Tournoy, estos

siete diálogos forman parte de las obras renacentistas que pretendían recuperar el uso del latín clásico, latín culto, para adaptarlo en su vitalidad a las nuevas circunstancias de la época que ahora vivían; lo que da sentido, dicho sea de paso, al hecho de incorporar neologismos, algo muy propio del humanismo renacentista. Y, aunado a ello, «la visión que Cervantes nos ofrece es la del México hispano en el que apenas si el indio es un telón de fondo» (133). Cervantes conoció a Juan Luis Vives en persona y le profesó una gran admiración, aunque no fue oficialmente discípulo suyo. Habiendo llegado a la Ciudad de México, Cervantes de Salazar escribió tres nuevos diálogos a los Diálogos de Vives, que eran referentes a México, y los cuales acompañan en su publicación, en la imprenta mexicana de *Juan Pablos* en 1554, a los siete diálogos antes mencionados.

Una tendencia humanista impregna los tres diálogos latinos y motiva no sólo el uso de una lengua ‘muerta’, sino la estructura dialogal y el tratamiento de ciertos temas. En principio Cervantes tiene una doble finalidad al redactar estos textos “hechos a imitación de los de Vives” (Campbell 495)

Estos tres diálogos añadidos son los que me he propuesto estudiar, los cuales llevan por título: *Academia Mexicana*, *Civitas Mexicus interior* y *Mexicus Exterior*. En esencia, el primer diálogo narra y describe, mediante sus interlocutores, la recién fundada Universidad Pontificia de México, en 1553. En el segundo de ellos, se realiza una detenida e interesantísima descripción de la Ciudad de México, mientras los interlocutores, las voces poéticas, caminan por

las recién trazadas y construidas calles de la Ciudad. Y en el tercero, Cervantes de Salazar concluye su descripción de manera panorámica al situar a sus personajes desde el cerro de Chapultepec:<sup>179</sup>

la exposición va de lo particular a lo general, como un rasgo característico en Cervantes de Salazar de lo que Vicente Gaos ha denominado su técnica literaria “perspectivista” [...] La unidad temática y estructural que rige los tres diálogos impone un análisis de conjunto respecto a la concepción, el estilo y las técnicas discursivas empleadas. El interés de los dos personajes llegados a la Nueva España: Gutiérrez en el primero, y Alfaro en los otros dos, es el conocimiento (495).

Para mi propio análisis de estos tres diálogos, he utilizado dos versiones: la primera es aquella cuya edición, prólogo y notas son de Edmundo O’Gorman.<sup>180</sup> Este especialista se basó, para su propio trabajo del año 1963 (primera edición), en una edición previa traducida por el historiador y erudito Joaquín García Icazbalceta, en 1875, y la cual he consultado también.<sup>181</sup> La

---

<sup>179</sup> «En 1554, Francisco Cervantes de Salazar reimprime en Méjico la *Exercitatio* de Vives con las glosas de Mota y siete diálogos más de su cosecha. Tres de ellos son sobre Méjico y su Universidad: *Academia Mexicana*, *Civitas Mexicus interior* y *Mexicus exterior*. Al igual que los de Vives, estos diálogos abundan en observaciones delecticas en este caso sobre la ciudad de Méjico y sus alrededores. Los otros cuatro diálogos de Salazar, al igual que los de Maldonado, tratan sobre diversas actividades lúdicas: *Saltus*, *Ludus*, *sphaerae per anulum ferreum*, *Obeliscorum seu lignearum pyramidularum ludus* y *Pilae palmariae ludus*. A diferencia de Maldonado, sin embargo, Cervantes de Salazar no sigue a Vives, sino que imita tres de los *Colloquia* de Erasmo anteriores a la refundición de 1522: *Pila*, *Ludus sphaerae per anulum ferreum* y *Saltus*» (Gómez 134).

<sup>180</sup> Consúltese bibliografía la final de este trabajo.

<sup>181</sup> De acuerdo a Kohut & Rose, «del original latino [de Cervantes de Salazar] se han conservado tan sólo dos ejemplares, ambos incompletos. El ejemplar más completo que perteneció a García Icazbalceta se encuentra hoy en la Universidad de Texas, en Austin, que ha publicado los siete diálogos de Cervantes de Salazar en facsímil. Un segundo y más mutilado ejemplar se encontraría en México [...] García Icazbalceta tradujo los tres primero diálogos sobre la Ciudad de México al castellano; las ediciones posteriores generalmente reproducen su texto [...] Los cuatro diálogos siguientes que versan sobre los juegos fueron traducidos más de medio siglo más tarde: primero, por Vicente Gaos en su tesis doctoral en 1949 (UNAM) que quedó inédita, segundo, por Juan de Dios Varela, en 1954 que pretendió que se trataba de “la primera traducción al castellano”. O’Gorman reprodujo la traducción de Vicente Gaos con algunas enmiendas, sosteniendo que era la primera impresión en castellano» (18-9).

finalidad de abordar también el original latino de Icazbalceta radica en la posibilidad que me otorga de intentar mi propia interpretación en algunas líneas que encontré particularmente interesantes, no únicamente por la ya conocida descripción detallada que hace de la Universidad, la Ciudad y alrededores, sino por algunos detalles retóricos en los diálogos que consideré oportuno tratar de entender y comentar. Ya que, comúnmente, se han entendido estos diálogos para aprender a decir, en buen latín, todo aquello sobre las «nuevas realidades» que los clásicos no conocieron (Herrera 42). Por supuesto que no dudo en lo absoluto sobre la utilidad pedagógica de dichos Diálogos. En principio, hablamos, sí, de un tipo de *Manual* de latín para los estudiantes de la Universidad, cuyo fin era el de suplir la falta de voces «disponibles», para expresar cosas nuevas en el Nuevo Mundo u ocupaciones desconocidas por la Antigüedad. Esta era una forma en la que los profesores de aquel entonces trataban de introducir locuciones clásicas latinas al habla, tanto en el ambiente académico, como incluso en el ambiente familiar de los estudiantes. En el seno familiar debían ellos asimismo hacer uso de la lengua latina para aprenderla, ejercitarla y preservarla. «A principios del siglo XVI, los sabios consideraban que la verdadera lengua universal y exclusiva de la comunicación oficial debía ser el latín, pues las lenguas modernas estaban apenas en proceso de fijación» (42). Sin embargo, el mismo Cervantes llegó a comentar, años después de escrita su obra, que también había tenido como finalidad dar a conocer la grandeza de la Ciudad de México. El mismo Vives impulsó en España enormemente lo que se



conoció entonces como el *neolatín*. Vives, por una parte, tuvo el genio para crear neologismos latinos a partir del rescate del griego clásico. Cervantes, por la otra, tuvo igualmente el genio para crear neologismos latinos a partir del contacto tanto con el castellano de su época, como con las lenguas autóctonas con que se toparon los españoles al llegar al Nuevo Mundo. Por ello, en Cervantes de Salazar encontramos un neolatín renacentista, novohispano y mestizo. Aunado a todo ello, me parece encontrar, en los Diálogos de Cervantes, algunos recursos retóricos muy propios de su erudición y especialidad, los cuales me remitieron *ipso facto* a discusiones teóricas en Valladolid mejor conocidas como el Debate sobre la condición de los indios, su naturaleza, su racionalidad y el derecho o no de dominarlos: un debate que, por aquellos años (1551 y 1552), se hizo particularmente mucho más álgido entre Bartolomé de Las Casas y Ginés de Sepúlveda, como se vio en el capítulo anterior. Por ello, mi interés se centra en sopesar el contenido ideológico subyacente y el probable uso alterno de lo que algunos han deseado llamar simplemente un *Manual de latín*. Los ingeniosos recursos argumentativos que se evidencian en estos Diálogos, me llevaron a considerar la existencia de una peculiar impronta ideológica en ellos. Desde mi interpretación, en algunos momentos de los Diálogos de Cervantes de Salazar, él proyecta su propio parecer en cuanto a la naturaleza del indio. De hecho, me parece incluso entrever cierta afinidad o similitud por algunas de las ideas de Ginés de Sepúlveda (y, por lo mismo, con Aristóteles). Por ello, en términos generales, al parecer estos Diálogos contienen, por un lado, una innegable

dimensión literario-poética exquisita, vertida en brillante prosa latina. Esta incluye, en diversos momentos, gran cantidad de figuras estilísticas o tropos. Y por otro, sabemos además que de estos Diálogos se desprende una invaluable aportación al conocimiento histórico, urbano, arquitectónico, civil, etc., de la Ciudad de México. Además, y como ya se apuntó, contienen una fantástica aportación al estudio del latín hacia los primeros estudiantes de la Universidad Pontificia, aunque también es una excelente fuente de aprendizaje del latín para generaciones posteriores, como a mí particularmente me ha sucedido al tratar de estudiar esta obra en el original latino. No obstante, desde mi interpretación, estos Diálogos pudieron haber servido, también, a un cuarto propósito: como un instrumento de adoctrinamiento político mediante brillante retórica, lo cual es aquello que me propongo demostrar en este sencillo trabajo. Me refiero al adoctrinamiento ideológico-político subyacente en estos Diálogos. Cabe destacar que

en la dedicatoria a fray Alonso de Montúfar [Salazar] dice que los ha creado “en beneficio de la juventud estudiosa” para que profundice “el estudio de la lengua latina” [...] A un objetivo didáctico pues, se une una necesidad de dar a conocer, desde una perspectiva totalmente opuesta a la que se tenía, al Nuevo Mundo cuya imagen se asociaba a los metales preciosos y a todo género de riqueza (Campbell 495).

Pero, ¿quién fue Francisco Cervantes de Salazar? Este interesante personaje de la vida académica del México novohispano, llamado por algunos «padre del humanismo mexicano» (O’Gorman XII), fue un intelectual que nació

en Toledo aproximadamente hacia 1514. Estudió en Salamanca y fue catedrático de retórica en Osuna de 1546 a 1548.

Antes de su llegada a Nueva España, Cervantes había publicado varias obras en la Península: unas epístolas; el *Diálogo del hombre*, texto que había iniciado Fernán Pérez de Oliva, y que Cervantes culmina acrecentándolo considerablemente; la glosa y moralización *del Apólogo de la ociosidad y el trabajo, intitulado Labricio Portuondo...*, de Luis Mexía [...] También en Europa había escrito el *Comentario a los Diálogos de Vives* y los cuatro textos dedicados a los juegos (494-5).

Cervantes de Salazar, asimismo, editó en Sevilla la introducción y camino de la *Sabiduría* de Luis Vives.<sup>182</sup> Cabe destacar que la obra que más apreciaba de sí el propio Cervantes era la *Crónica e historia de México*, obra que está perdida, que ha sido de consulta muy preciada y la cual no se conserva. En mayo de 1550, Salazar llegó a México, e inmediatamente en el mismo año comenzó a enseñar latín en una escuela particular, para posteriormente convertirse en el primer profesor de retórica en la recién fundada Real y Pontificia Universidad de México, abierta al público en 1553;<sup>183</sup> cátedra que conservó de 1553 a 1557. Poco después, en 1554, se ordenó sacerdote, aunque más por carrera que por afinidad, según comenta Edmundo O’Gorman.

Posteriormente, escribe y «edita la *Crónica de la Nueva España* [que al parecer comienza a redactar en 1557], *Túmulo imperial [a exequias de Carlos V]* y un

---

<sup>182</sup> «Y que en México diera a la imprenta sus Diálogos, saturados de un humanismo tranquilo, ortodoxo y bien avenido con las instituciones. Divaga en ellos eruditamente sobre la condición del hombre en un tono moralizador para convencerle que ha de conformarse con su propia suerte» (Escobar 38).

<sup>183</sup> «La fundación de las universidades de Santo Domingo, México y Lima es un hecho enteramente coherente en el contexto de la cultura española del siglo XVI y se puede ver como una prolongación de la situación peninsular» (Kohut & Rose 13).

comentario de la jura de Felipe II» (495). Se sabe que fue dos veces rector de dicha Universidad. El 24 de junio de 1571, fue nombrado consultor en el Tribunal de México (O´Gorman XXIV) y el 21 de octubre de 1571 fue nombrado representante ante la Inquisición de México por el cabildo de la Catedral de Puebla (XXIV). El 3 de noviembre de 1571 fue nombrado rector nuevamente en su segundo periodo. Francisco Cervantes de Salazar muere el 14 de noviembre de 1575 en la Ciudad de México.

### **La retórica en la Universidad de México del siglo XVI**

En el Renacimiento español, la lógica recibió gran impulso (y con ello, la retórica). «Las universidades de Alcalá y Salamanca fueron importantes centros de estudio de esta ciencia. Al principio, se admira a Cicerón; a partir del Concilio de Trento predomina el enfoque aristotélico-tomista» (Martínez 220). Es a partir de los diálogos de Cicerón, tan influyentes en los diálogos renacentistas, que la dialéctica se torna retórica (Gómez 87). Hay que recordar que, en la época antigua, lógica y dialéctica solían usarse en tanto sinónimos, tan es así, que el *δίαλογος*,<sup>184</sup> era una especie de confrontación y construcción verbal de dos o más interlocutores en la que, mediante el enarbolamiento dialéctico, se pretendía ascender a la verdad, según Platón. Este filósofo trata el tema de la retórica particularmente en Gorgias y Fedro.<sup>185</sup> Platón nombra a su verdadera

---

<sup>184</sup> Traducido por algunos como ‘logos entre dos’ o bien como ‘a través de la palabra’.

<sup>185</sup> Nos dice Barthes al respecto que «Platón estudia dos retóricas, una mala y otra buena. I. La retórica de hecho está constituida por la logografía, actividad que consiste en escribir cualquier discurso (ya no se trata

retórica *psicagogia*, ('formación de las almas por la palabra'); no obstante, la mención que hago de Platón obedece más a un dato necesario históricamente como parte del desarrollo de la dialéctica (antigua retórica), que a un antecedente tal cual de los Diálogos de Salazar, pues, como se verá más adelante, estos pertenecen al género del diálogo didáctico y no tanto al filosófico. Aunque es difícil negar que hay elementos claros de antropología filosófica en ellos muy *ad hoc* al contexto histórico de Cervantes. Por su parte, «Aristóteles, según Diógenes Laercio, V, 28, consideró conjuntamente retórica y dialéctica, cuyo fin es la persuasión, *τό πιθανόν*, y por otro lado la analítica y la filosofía, cuyo fin es la verdad» (Schopenhauer 13-4). Hay una tradición histórica muy larga, y de acuerdo a Barthes, de hecho todos los elementos pedagógicos en los manuales clásicos provienen de Aristóteles, y la definición que da de retórica es el arte de extraer de todo su tema el grado de persuasión que encierra (Barthes 17). Ya en Roma, es Cicerón quien le dio el toque moralizador a la retórica, además la romanizó, es decir, la involucró en la vida pública; en otras palabras, la gran cultura que debe poseer un buen *ῥητορ* (orador) se transforma en ornamento de la política. Por su parte, es Quintiliano, en su libro X, quien ya se dirige particularmente a quien desee escribir, al potencial escritor. Es decir, Quintiliano es quien «aterriza» la retórica verbal a las letras. Pues bien,

sólo de la retórica judicial; la totalización de la noción es importante); su objeto es la verosimilitud, la ilusión es la retórica de los retóricos, de las escuelas, de Gorgias, de los Sofistas. II. La retórica de derecho es la verdadera retórica, la retórica filosófica o también la dialéctica; su objeto es la verdad [...] La oposición es la buena y la mala retórica, de la retórica platónica y de la retórica sofística, forma parte de una paradigma más amplio: por un lado las lisonjas, los oficios serviles, las falsificaciones; por el otro, el rechazo de toda complacencia, la rudeza; de un lado las empiries y las rutinas, del otro, las artes» (14-15).

«en la universidad de Salamanca [donde estudió Cervantes] la Retórica era una disciplina que se leía complementando a la Gramática: en el proyecto de Estatutos de 1529 se ordena a los regentes del curso de medianos de Gramática que al terminar el Arte de Nebrija, tenían que leer algunos principios de Retórica [...] En la legislación de 1561 se observa la íntima unión de las disciplinas de Retórica y Gramática» (Rodríguez et. al. 567). Desde mi interpretación, escribir elegantemente en latín implicaba necesariamente una mancomunidad entre Retórica y Gramática, no había manera de disociar una de la otra sin riesgo de aminorar sustancialmente la calidad de lo escrito.

Fundada en 1553 en la Nueva España, según Kohut & Rose, «la Universidad [Pontificia] constituye un programa para el futuro o, como se dice hoy, un proyecto: un proyecto para humanizar este nuevo mundo» (20).<sup>186</sup> Aunque, en mi opinión, y a reserva de la complejidad que resulta el término «humanizar», con la fundación de dicha institución no solamente se abrió un importantísimo espacio para la retórica evangelizadora cristiana, sino, asimismo, un espacio para el adoctrinamiento ideológico-político, como se verá en el análisis de estos Diálogos.<sup>187</sup> Haciendo un poco de historia, cabe destacar que

---

<sup>186</sup> La Universidad ocupaba hacia 1561 una casa que pertenecía al Hospital de Jesús.

<sup>187</sup> Aunque según Margarita Menegus, la Universidad de México «se creó con la intención de que estudiaran y se formaran tanto los naturales como los hijos de los conquistadores. «Las facultades fundadas fueron Artes, Teología y Leyes, Cánones y Medicina. La mayoría de los estudiantes que se matricularon en la Universidad a partir del s. XVI tenían como destino ingresar al clero secular» (12). No obstante, es necesario destacar que, al igual que en el caso del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, los indígenas que lograban entrar a esta nueva Universidad eran nobles, nobleza indígena, hijos de caciques indios relacionados ya políticamente con la jerarquía eclesiástica, y favorecidos por esta.

el primer catedrático de Prima de Teología fue P. Fr. Pedro de Peña; otro de ellos fue el gran Fr. Alonso de la Veracruz; el Dr. Morones fue el primer catedrático de Decretales, en 1553, y le sucedió el 5 de diciembre del mismo año el Dr. Arévalo Sedeño. Otros personajes ilustres fundadores de dicha institución fueron el Dr. Melgarejo, el Dr. Luis Anguis, el Dr. Frias y Albornoz, don Blas Bustamante, Diego Díaz, D. Luis de Castilla y sus hermanos D. Lope t D. Alonso, Diego Velazquez, Damián de Torres, Juan Vazquez de Ávila y Pedro López (Icazbalceta XLI-II). Cabe destacar que «los estudios de artes y teología fueron los primeros que funcionaron» en la Universidad de México (Humanismo novohispano 103).<sup>188</sup> Me parece particularmente importante el hecho de que el impulso que se dio a la creación de esta universidad fue no solamente un prurito de educación y evangelización. De hecho, la petición de creación de una universidad consideraba la subsistencia de las *Encomiendas* para continuar con la organización socioeconómica y política de ese tiempo en Nueva España (Pavón 53). Hay que recordar que los alumnos de esta universidad son hijos de la primera generación de españoles en la Nueva España, y por ello resulta interesante que, según algunos historiadores, quizá el primer disgusto de los españoles establecidos en Nueva España fue la réplica ante las Leyes Nuevas de 1542 en donde se ponía en peligro la institución de la Encomienda. Según

---

<sup>188</sup> El primer religioso agustino mexicano matriculado en la Universidad fue D. Fr. Pedro de Agurto, quien posteriormente fue sacerdote en Filipinas (Icazbalceta 12). Y Mauricio Beuchot menciona también a profesores del área de artes en el siglo XVI: Juan García, fray Pedro de Pravia («notable»), fray José de Herrera, fray Pedro Ruiz, Hernando Ortiz de Hinojosa («notable»), Juan de la Fuente, fray Juan de Sebastián, fray Juan de Contreras, fray Francisco Jiménez («notable»), Alonso Muñoz, Juan Larios, Iñigo Carrillo Altamirano, Juan Núñez de Guzmán, Pedro de Soto y Pedro Martínez (Humanismo novohispano 103-4).

Armando Pavón, la universidad fue, al menos entre 1536 y 1548, «argumento importante del proyecto de organización colonial impulsado por el ayuntamiento de la ciudad de México» (60).<sup>189</sup> El problema político inmediato entre España y la Nueva España era, pues, el de las Encomiendas. Con la nueva Universidad, los hijos de los españoles, encomenderos, así como los llamados naturales, podrían quedarse a estudiar en Nueva España y no tendrían necesidad de hacer costosos viajes a España. Por ello, existen argumentos suficientes para apoyar aquellas teorías que concuerdan en que aquella universidad tuvo como *leitmotif*, en principio, una cuestión política y económica.<sup>190</sup> Evidentemente, estamos frente al típico problema del *huevo y la gallina*: ¿qué fue primero, la idea de la necesidad de la fundación de una universidad, o la misma necesidad económica imperial que derivó en dicha fundación? Recordemos que, en principio, la Universidad fue una propuesta de Zumárraga a mediados de la década de los treinta. Y su gestión tomó cerca de catorce años en concretarse. Por ello, desde

---

<sup>189</sup> «El establecimiento de instituciones representativas del poder real en un mayor número de regiones, la necesidad política de contar con funcionarios leales y supeditados a la Corona, así como el impulso a la fundación de universidades de América son procesos interrelacionados con un objetivo común: el establecimiento del estado español en América [...] Aunque con un inicio difícil por falta de financiamiento, la universidad mexicana gradualmente fue formándose como un espacio académico y de poder para las autoridades y las nuevas generaciones de letrados. A todo esto hay que agregar que la principal preocupación de quienes la fundaron fue encontrar un futuro promisorio para las nuevas generaciones de españoles americanos, cuya tarea ya no sería tanto la conquista, como en el caso de sus padres, sino la colonización y el establecimiento del poder real en América» (Aguirre 27-8). Según Rodolfo Aguirre, el perfil de la Real Pontificia fue diferente, ya que, en las universidades de España existía una gran burocracia civil que estaba supeditada a audiencias, cancillerías, consejos, entre otros. «En el virreinato novohispano nunca hubo un aparato civil comparable, y sí, en cambio, la corona fomentó el crecimiento de la Iglesia, no sólo para la evangelización, sino también para cuestiones de gobierno» (29).

<sup>190</sup> Añade Pavón que «el panorama político de la Nueva España de este segundo tercio del siglo XVI se iría complicando. Y en esa complejidad aparecería la demanda de una universidad. Promovida inicialmente [...] por el obispo, se vincularía con la causa indígena. Hecho que provocaría la reacción de los encomenderos, quienes harían suya la misma demanda para defender su proyecto de colonización ante la iglesia, pero también y en una segunda etapa ante la Corona misma, que asumía la ofensiva contra ellos con la expedición de las Leyes Nuevas» (46).



mi interpretación, la idea existió, primero, en la mente de alguien, al parecer, en la de Zumárraga; y, posteriormente, dadas las Encomiendas y las Leyes Nuevas, todo parece indicar que la urgencia por una institución educativa del tipo propuesta se intensificó, se aceleró y tuvo entonces un catalizador económico. No obstante, la idea misma en la mente de Zumárraga pudo haber obedecido, también, a la percepción que él tenía sobre las relaciones sociales de producción. Y asimismo a la evidente necesidad evangelizadora.

Particularmente, en materia de retórica, se sabe que hacia 1566 todo el programa de la Universidad de México consideraba a Terencio y Cicerón, y que hacia 1568 se proponen comentar particularmente a Persio, Quintiliano, Cicerón o Juvenal. No obstante, solamente en sentido oficial se puede decir que la retórica entró a México con la Universidad, pues ya había profesores desde mucho tiempo atrás, incluso el mismo Cortés, mediante sus Cartas de Relación, suele ser considerado como un promotor de retórica. Fray Julián Garcés también usó la retórica, pero en el sentido de reivindicar la libertad de los indios.<sup>191</sup> Zumárraga también hace uso de la retórica para «gloria de Jesucristo»:

Lo que principalmente deben desear los que escriben es que la escritura sea gloria de Jesucristo y convierte las ánimas de todos; y para este efecto ninguna necesidad hay de gentilezas ni retóricas, antes la vía más cierta por donde se alcanza esto que yo al presente deseo hacer, es por la misma verdad, la cual entonces es de mayor fuerza y vigor cuando se dice con más llaneza y simplicidad (Quiñones 23)

---

<sup>191</sup> Cfr. Epístola al Papa Paulo III.

Quiroga hace un excelente uso de la retórica en su *Manual de Adultos* (1540), al igual que el mismo Bartolomé de Las Casas, quien buscaba precisamente convencer (persuadir) al indio en vez de imponerle la religión cristiana. Según Mauricio Beuchot

Las Casas dio un lugar muy importante a la retórica para su proyecto pastoral... En contra de los que decían que se podía obligar a los indios a recibir la fe por la violencia, él luchaba por la presentación pacífica del Evangelio, mediante la predicación persuasiva, la argumentación dialógica... y la probidad de las costumbres... Por eso... dedica extensos capítulos a la reflexión sobre la retórica en su obra *De único vocationis modo omnium gentium ad veram religionem*... [en la cual] utiliza muchas ideas de Cicerón y de San Agustín tocantes al arte oratoria (Quiñones 24)

De acuerdo con Quiñones, los libros que abordaban la materia de retórica y que con toda certeza llegaron a la Nueva España en el siglo XVI son los doce ejemplares de *Principios de retórica*, de Juan de Mal Lara y nueve de los *Emblemas* de Alciato. Lo anterior, mencionado en una relación del año 1576. En otra relación, fechada en 1584, se mencionan siete ejemplares de *Elegancias*, de Manuzio; y otras siete más de Luis Vives, así como tres de la *Retórica eclesiástica*, de fray Luis de Granada. Además, en una relación de 1588, se mencionan dos tomos, uno de los *Adagia* y otro *De conscribendis epistolis*, de Erasmo (28).

Con la llegada de los innovadores jesuitas, la retórica y la gramática decayeron notoriamente en la universidad, a decir de Quiñones; aunque ellos sí la impulsaron instituyendo la cátedra de retórica en el periodo 1575-1576, bajo la

sabiduría de Vincencio Lanuchi, hasta 1579.<sup>192</sup> Le siguió a Lanuchi Alfonso Santiago, en el periodo 79-80 y 81-82; posteriormente Agustín Cano, 82-84; luego vino Bernardino de Llanos, periodo 84-85 y 87-88; le siguió nuevamente Cano en 88-89 y 90-91, quien finalmente terminó el siglo siendo el profesor de gramática y retórica de los jesuitas.

### **Importancia del diálogo didáctico como instrumento retórico, poético, lógico e histórico en Cervantes de Salazar**

Con respecto al autor que estudio, Francisco Cervantes de Salazar, sabemos que él estudió latín con Alejo de Venegas en 1538, aunque hay versiones encontradas, pues se sabe que Cervantes estudió en Salamanca, y, paralelamente, hay quienes afirman que Venegas solamente enseñó en Toledo. Hacia 1550, Cervantes ya era catedrático de retórica en la Universidad de Osuna. Llegado a México y pedagógicamente en materia de retórica

Cervantes de Salazar debió comenzar a enseñarla con los Diálogos de Vives [...] o en los suyos propios [...] aunque Santiago Sebastián López conjeture sin gran fundamento que: “es muy posible que este famoso libro del humanismo [los *Emblemas* de Alciato] y entonces de gran actualidad y novedad pudiera llegar a México en 1551 con este personaje [Cervantes de Salazar], que fue... parte del claustro de la Universidad [de México]... Quien sabe si ya lo propuso como libro de texto el día 12 de julio de 1553 cuando abrió su cátedra de retórica” (Quiñones 26-7).

En opinión de José Quiñones, Cervantes pudo haber hecho uso de algunos autores como Plutarco, Plinio, Ovidio, Quintiliano, Tito Livio, Marcial, Tácito, Quinto Curcio, Silio Itálico, Suetonio, Juvenal, César, Cicerón, Salustio,

---

<sup>192</sup> «Los cursos de gramática latina se completaron con el curso de retórica» (Quiñones 26).

Plauto y Horacio, entre otros. Aunado a los textos propios de enseñanza de retórica: *De ratione docendi libri duo*, de Alfonso García Matamoros; *Progymnasta artis rhetoricae*, de Johanne Petri; *Dialectica*, de Titelman; *De copia verborum ac rerum*, *Retorica*, *De conscribendis epistolis* y *Adagia*, de Erasmo (26-7). Cervantes de Salazar fue lector de retórica desde la inauguración y hasta el 14 de febrero de 1557 (ayudado en ocasiones por un tal Dr. Gutiérrez). El que posteriormente se encargó de la cátedra de retórica fue Diego de Frías, hacia 1565, y de ahí hasta 1579, cuando se instituye la cátedra de latín bajo la enseñanza del bachiller Gerónimo Herrera.

El gran Isidoro de Sevilla dijo alguna vez: «Dialogus est conlatio duorum vel plurimorum, quem Latini sermonem dicunt. Nam quos Graeci dialogos vocant, nos sermones vocamus» (Gómez 18), que traduzco a español mexicano contemporáneo como: 'El diálogo es una conferencia entre dos o más [muchos] que los latinos llaman sermón, pues a lo que los griegos llaman diálogos, nosotros llamamos sermones'. Cabe destacar que, si bien la palabra *sermon* tenía, en el contexto medieval y renacentista, el significado de lo que conocemos ahora como 'conversación', también era usada particularmente en el contexto religioso cristiano como aquello a lo que actualmente suena literalmente, 'sermón'. Es un hecho que «a partir de 1550, se incrementan los diálogos de tema religioso, o, al menos, los diálogos que pretenden hacerse eco y convertirse en baluarte del cristianismo ortodoxo» (Gómez 153); estos diálogos ya existían antes de la fecha mencionada, pero se intensificaron entre 1535 y

1550. Es claro que Cervantes matiza religiosamente sus diálogos desde el momento que los dedica al nuevo arzobispo Montúfar haciendo claras alusiones religiosas cristianas. Cabe destacar que, además de las tres divisiones o cánones clásicos del dominio de la Retórica *Ars dictandi*, *Ars Poeticae* y *Ars Sermocinandi*, es a esta última a la que pertenecen dos tipos de discurso en el sermón: *ad populum* (en las parroquias, y escritos en lengua vernácula), y sermones *ad clerum* (para escuelas y monasterios) escritos en latín; *sermo*, *sermonis* significa en latín ‘charla’, ‘plática’, ‘conversación’ (diálogo); por lo que, en principio y tomando en cuenta la apología cristiana en diversos momentos de los diálogos de Salazar, podemos ver en ellos también un sermón *ad clerum* (como parte de la teología académica -para escuelas-<sup>193</sup>). Los Diálogos de Salazar contienen fina y brillante retórica religiosa cristiana, y quizá por ello, parece consenso entre los especialistas sobre Salazar cuando hacen referencia a la evidente (e históricamente lógica) religiosidad de sus diálogos en un sentido evangélico, como se muestra en el prólogo mismo.<sup>194</sup> Además, para Salazar, como en general para los teólogos evangelizadores de aquel momento, la

---

<sup>193</sup> La otra teología es denominada profética.

<sup>194</sup> «Las preocupaciones del escritor de diálogos como tal están incluidas en el prólogo, formalmente separado del cuerpo del diálogo [...] Las circunstancias del diálogo están introducidas en el argumento, separado también del cuerpo de la obra, o en la *preparatio*, es decir, en el movimiento inicial del propio diálogo» (Gómez 45). La *preparatio* termina cuando comienza la *prepositio*, la cual es el objetivo semántico del diálogo (46).

educación era una forma de redención. En otras palabras, buscaba Cervantes la redención del Nuevo Mundo mediante un tipo de prédica académico-religiosa en forma de diálogo. Y en este sentido, los Diálogos de 1554 son parte de la lógica evangelizadora, mediante la cual, como dije en el capítulo anterior, todos ganaban. No obstante, sabemos asimismo que dichos Diálogos contienen otros elementos relevantes, no sólo religiosos, sino literario-poéticos, histórico-descriptivos, y, más aún, ideológico-políticos. Hay que recordar que el interés teórico del diálogo coincide en tiempo y espacio con estudios sobre la Poética de Aristóteles.

En un pasaje de la Poética (1447b), cuya interpretación fue muy discutida durante el siglo XVI, Aristóteles había mencionado el diálogo como ejemplo de imitación sin metro, como ejemplo de 'poesía en prosa'. Para Aristóteles, la intervención de los interlocutores determina la pertenencia del diálogo a la literatura (Gómez 9).

Nos dice Barthes que, hacia finales del siglo XV, las retóricas son particularmente poéticas «(artes de hacer versos o artes de segunda Retórica)» (38). Recordemos que el modelo aristotélico de la retórica es el siguiente:

1. *Pisteis*, establecimiento de las "pruebas" (*inventio*), 2. *Taxis*, ubicación de estas pruebas a lo largo del discurso según un cierto orden (*dispositio*). 3. *Lexis*, composición verbal (a nivel de la frase) de los argumentos (*elocutio*). 4. *Hypocrisis*, puesta en escena del discurso total por un orador [...] Conforme a la noción de *tejné* (que es un poder), el punto de partida aristotélico pone en primer plano la estructuración del discurso (operación activa) y relega al segundo plano su estructura (el discurso como producto) (Barthes 41)

Barthes comenta que las más importantes son *Inventio*, *Dispositio* y *Elocutio*. Por lo anterior, me parece que los diálogos de Salazar son una fuente vastísima con diversos matices retóricos que abarcan un amplio espectro hermenéutico. Además, y según mi interpretación, sus diálogos contienen, por lo menos, la *Inventio*, la *Dispositio* y la *Elocutio* en diferentes momentos, como también se verá cuando se analicen. Por ejemplo, me resulta muy interesante la *Dispositio* de los tres diálogos: primero la Universidad, después la ciudad y finalmente el cerro de Chapultepec. Primero la institución académica, fuente de formación, de conocimiento, de cultura: la institución apta para procurar a los estudiantes el *logos* académico europeo, aunado a una *ratio* religiosa como la fuente de doctrina: la Universidad es en Salazar el acontecimiento principal, primordial, esencial. Después describe el lugar en donde se ha asentado dicha universidad, el cual es descrito con hermosos detalles de gran interés histórico y con fluida elocuencia. Finalmente, las afueras de la ciudad, vista panorámicamente, y cuyo diálogo «termina con la descripción de los alrededores de la ciudad de Méjico vistos desde la colina, y con algunas notas sobre las costumbres de los indios» (Calero 31). Particularmente, en el caso del tercer componente, la *Elocutio*, es importante destacar el uso poético-retórico mediante figuras estilísticas tales como la écfrasis y la metonimia en donde Salazar nos hablará, por ejemplo, del *ingenium* de la tierra, después de hacer variados usos del mismo sustantivo, lo que contrasta aún más con las variadas traducciones que de la misma palabra hizo el historiador Joaquín García Icazbalceta.

Por otra parte, sabemos que tanto los Diálogos de Cervantes como los de su amigo, Juan Luis Vives, han sido llamados asimismo *diálogos escolares*. Este tipo de diálogo existe tanto en la Antigüedad como en el Medievo (Calero 5). En los diálogos escolares, se traslucen además datos autobiográficos del autor, lo que no solamente constituye otra característica más de los diálogos de Salazar, sino otra complicación más dada la mezcla permanente entre la voz poética y la voz misma del autor como cronista. Aunado a ello, debemos mencionar que la pedagogía es la base del diálogo didáctico. Y además el diálogo didáctico español del siglo XVI es marcadamente religioso, sumado al hecho de que

la dialéctica es la sustancia íntima del diálogo, como la narración lo es de la novela y la situación del drama. En el *diálogo didáctico*, considerado como género literario, los interlocutores, el tiempo y el espacio están al servicio de las ideas que, a su vez, dependen del proceso discursivo, lógico o retórico de la argumentación (Gómez 13)

Es importante mencionar que estos diálogos difieren de un simple diálogo platónico meramente filosófico, como se mencionó más arriba. El diálogo filosófico es distinto del didáctico: para Platón, el mejor ejemplo de diálogo filosófico, este es un sendero intelectual en el que, mediante la mayéutica, se hace un recorrido epistemológico desde la *doxa* hasta la *episteme*.<sup>195</sup> En los Diálogos de Platón, la verdad se va construyendo. En los diálogos del siglo XVI, el maestro va transmitiendo al discípulo conocimiento ya recibido de antemano,

---

<sup>195</sup> «El diálogo platónico, aunque se realice exteriormente, a través de preguntas y respuestas, es un diálogo silencioso del alma consigo misma, un proceso de razonamiento [...] y, por eso mismo, el diálogo platónico apenas influye en el siglo XVI español» (Gómez 65).



por lo que, al parecer, en los diálogos del siglo XVI, no hay proceso mayéutico. De acuerdo con Jesús Gómez, el diálogo didáctico es objetivo y se determina por las relaciones establecidas tipo pregunta-respuesta o aprobación-desacuerdo, en sentido lógico (14). Aunado a ello...

en los diálogos españoles del siglo XVI, es posible descubrir toda una serie de procedimientos retóricos acumulativos basados en la *auctoritas*: los *exempla*, las *sententiae*, los refranes o las *chria*. Estos procedimientos retóricos configuran una imagen del diálogo didáctico sustancialmente opuesta a la del diálogo platónico. El pensamiento no progresa por el intercambio lógico de preguntas y de respuestas, sino por la acumulación de testimonios (51)

Es decir, el diálogo puede no ser necesariamente dialéctico, sino que puede contener el recurso del principio de autoridad (el famoso y recurrido y combatido *magister dixit*), como cuando precisamente Cervantes hace mención de varios filósofos incluyendo, al principio del diálogo primero, una sentencia metafísica aristotélica que formará una especie de premisa. Como se comentó líneas arriba, el autor del *diálogo didáctico* suele identificarse con el interlocutor principal, el maestro, «que es su portavoz doctrinal, mientras que el discípulo se limita normalmente a regular la transmisión de la doctrina, preguntándole una y otra vez» (53). En los diálogos que estudio, no hay discípulo explícito, pero sí se trata de unos visitantes a quienes instruyen y muestran la universidad y la ciudad de México.<sup>196</sup> Retóricamente hablando, «la *propositio* es establecida usualmente

---

<sup>196</sup> Y continúa Gómez: «En el diálogo didáctico, el maestro enseña algo al discípulo o bien intenta persuadir de algo a alguien que defiende la opinión contraria. Ambas variedades del diálogo, catequesis y polémica,

a petición del discípulo, deseoso de conocer la doctrina de labios de su maestro» (46), como cuando Alfarus, uno de los personajes de Salazar, pregunta constantemente sobre diversos asuntos sobre el entorno y sobre la gente y sus quehaceres. Según Gómez, el *diálogo didáctico* es parecido a lo que actualmente llamamos ensayo, pues se ubica entre la literatura de ficción y el *tractatus* científico (201). Primero, el alumno, o visitante en este caso, acepta la *propositio* del diálogo, después comienza el proceso doctrinal, la *probatio*, como se verá desde el momento en que se menciona no únicamente a Aristóteles como autoridad en distintas ocasiones, sino cuando hace la apoteosis de la universidad y de la fortuna de haber sido fundada en tierra en donde la «oscuridad» prevalecía.

El argumento de un *diálogo didáctico* es su argumentación lógica, esto es, la modificación de un estado de creencias con intención de lograr el asentimiento del interlocutor. Es frecuente que la *probatio* se inicie definiendo el objeto de estudio para proceder, posteriormente, a su división (47)

De acuerdo a Gómez, durante el siglo XVI, el diálogo didáctico contiene un matiz de argumentación, pero a la vez es más literario, en donde espacio, tiempo y personajes se envuelven en una dimensión novelesca o teatral. Incluso el *Democrates Alter* y *Secundus* de Ginés son diálogos.<sup>197</sup>

son procedimientos retóricos y no, como en el caso del diálogo filosófico, procedimientos científicos o epistemológicos» (65).

<sup>197</sup> «Entre los diálogos escritos en latín [...], dos diálogos de Juan Ginés de Sepúlveda, el *Democrates* y el *Gonsalus*, y algunos diálogos de Juan Luis Vives, sobre todo la *Linguae latinae exercitatio*, se editan en más de una ocasión durante el siglo XVI» (Gómez 167).

En otros diálogos con tres interlocutores, uno de los que preguntan es el discípulo por excelencia y el otro un discípulo escéptico, encargado de dudar de la argumentación del maestro. Es decir, se mezclan las variantes polémica y catequística del diálogo didáctico: hay un maestro, un discípulo y un ofensor o contrincante. Así sucede, por ejemplo, en el *Democrates* de Juan Ginés de Sepúlveda, donde el discípulo escéptico es Leopoldo y el discípulo por excelencia, Alonso de Guevara (59). [El maestro es *Democrates*].

El esquema dual del diálogo es medieval, cuando hay más de dos es más renacentista, como en el caso de Cervantes.<sup>198</sup>

En relación con el *tiempo* de los diálogos que se estudian, este transcurre durante un solo día, como solían ser los diálogos convencionales en el Renacimiento español; esto debido a que los diálogos didácticos transcurren en momentos en los que los personajes disfrutaban del ocio: momento que incluye, regularmente, un ciclo de comidas o cenas, como al final del diálogo segundo de Salazar. Quizá se trate de una reminiscencia de los *Simposia* platónicos o, más aún, de los ciceronianos.<sup>199</sup>

En cuanto al espacio, de acuerdo con E.R. Curtius, el *locus amoenus* es «un paraje hermoso y umbrío; sus elementos esenciales son un árbol (o varios), un prado y una fuente o arroyo; a ellos pueden añadirse un canto de aves, unas flores y, aún más, el soplo de la brisa» (Gómez 30). Según esta definición, sin

---

<sup>198</sup> Según Osorio Romero, los Diálogos, «nos liga(n), por diversas causas, con lo mejor del Renacimiento español» (Kohut & Rose 14).

<sup>199</sup> De hecho, el *Convivium*, de Vives, una pieza de su *Linguae Latinae exercitatio*, tiene lugar durante un banquete.

duda Cervantes de Salazar plantea un *locus amoenus*, sobre todo al describir la Ciudad en los diálogos segundo y tercero. No obstante, en contraste con la idea del *locus amoenus* y considerando el *espacio* en donde se lleva a cabo el diálogo

en general, los diálogos que se desarrollan mientras caminan los interlocutores están más orientados hacia la observación de la realidad histórica que los diálogos que se desarrollan en un *locus amoenus*, de carácter más especulativo (36)

Por lo anterior, me parece que, entonces, se reafirma la idea de la mezcla peculiar de varias dimensiones del diálogo en Cervantes dependiendo de aquello a lo que deseemos enfocarnos. Si a lo estrictamente literario, a lo religioso, a lo filosófico y especulativo, a lo histórico-descriptivo, a lo latino-didáctico, o bien a lo ideológico-político. Desde un enfoque histórico, la descripción del espacio es medular; sin embargo y en franca contraposición, nos dice el mismo Gómez que, tratándose del diálogo didáctico, es decir viéndolo como tal, el espacio representa un elemento literario ornamental, «accesorio» dice él; pues lo medular es determinar los casos o momentos en los que el escenario implica un valor simbólico asociado (37). Me parece que este valor asociado y simbólico es parte de la *Dispositio* retórica de la que hablé anteriormente. Es importante reiterar que el diálogo didáctico tiende a la divulgación del pensamiento, en donde lo principal se remite a cómo se da el proceso de transmitir la doctrina, y que no sucede ni en el diálogo de la novela,

ni en el diálogo del teatro, a decir de Gómez. El diálogo en el caso didáctico está al servicio de la verdad que se establece por quienes dialogan, según el proceso de argumentación. En el diálogo didáctico, además, «la transmisión de la doctrina se lleva a cabo a través de una serie de circunstancias (el interlocutor, el espacio y el tiempo) que dependen, como en la retórica, del caso específico y no del proceso argumentativo general» (63).

Aunado a ello, en principio, el cometido de la retórica en sentido clásico aristotélico, y que fue el retomado escolásticamente, es la persuasión; y persuadir es convencer. Por lo que no me parece extraño que Cervantes pudo haber deseado también convencer a sus discípulos sobre alguna idea, y no solamente ejercitarse en latín y/o describir la Ciudad. ¿Sobre qué querría Salazar persuadir o convencer asimismo en tan hermosos y poéticos diálogos? Desde mi interpretación y como se verá en el transcurso del análisis, Cervantes propone su personal consideración sobre la naturaleza de los indios; algo semejante a lo que posteriormente en su vida intelectual hará de manera explícita en su Crónica:

Junto a este monasterio está un colegio también de buen edificio y muy grande, donde hay muchos indios con sus opas, que aprenden a leer, *escrebir* y gramática porque hay ya entre ellos algunos que la saben bien, aunque no hay para qué, porque por *su incapacidad* no pueden ni ser ordenados, y fuera de aquel recogimiento no usan bien de lo que saben [...] Como eran estos indios tan *bárbaros* y que *carescían* de la principal policía, que es el *escrebir* y *conoscimiento* de las artes liberales, que son las que encaminan e guían al hombre para entender la verdad de las cosas, andaban a tiento en todo, y aunque la *nescesidad* les enseñó (ya

que no tenían letras) a hacer memoria de las cosas por las pinturas que usaban, eran confusas y entendían muy pocos (Kohut & Rose 32-33)

Como se puede ver en el texto ya traducido al español, Cervantes no repara en proyectar su opinión acerca del asunto de la capacidad de los indios, en su Crónica.<sup>200</sup>

### **Diálogo 1 *Academia Mexicana* (La Universidad de México)**

En este primer diálogo, los personajes de Cervantes son Gutiérrez y Mesa. Sabemos por el texto que el primero acaba de llegar a la Ciudad de México, y el segundo es quien le muestra, en principio, la Universidad: panorámicamente y desde la versión de O’Gorman, podemos decir que, a lo largo de este diálogo, Gutiérrez va describiendo los pormenores de la vida académica en la recién fundada Universidad. Menciona a los maestros, históricamente reales, y sus sueldos, e incluso y en ocasiones coteja detalles con la Universidad de Salamanca; incluso se nombra Cervantes a sí mismo (O’Gorman 23). Gutiérrez le pregunta a Mesa todo sobre la vida académica de la Universidad, sobre las materias, sobre las disputas, sobre profesores y sueldos.

En la presentación de la universidad se pueden distinguir tres temas: el énfasis en el amor a la sabiduría, en contra al reproche de la codicia; la

---

<sup>200</sup> Según Dianne M. Bonno, en la Crónica, «Cervantes de Salazar desprecia al indio porque su obra es una copia de Lopez de Gómara» (Kohut & Rose 34)

excelencia de la nueva institución y, finalmente, una representación de la universidad de Salamanca (Kohut & Rose 19)

Ahora bien, partiendo ya de la versión de Icazbalceta, podemos decir que comienza el diálogo uno cuando Mesa da la bienvenida a Gutierrez, quien responde parafraseando la famosa línea uno de Aristóteles en su *Metafísica* «*nihil homini tam naturale, vel Aristotele teste, quam sponte ferri et rapi in sapientias cognitionem*» que traduce Icazbalceta como 'nada es tan natural al hombre, y así lo dice Aristóteles, como sentir una inclinación innata é irresistible á adquirir la sabiduría (18), y en donde considero el *magister dixit* como una primera *Inventio* retórica. Y continúa Gutierrez: «Dígame todo esto para que entienda, que no la codicia, como en muchos sucede, sino el deseo de ver cosas nuevas, es lo que me ha hecho atravesar con tanto peligro el inmenso Océano» (Icazbalceta 21): si hay o no intención de Salazar por aludir ya las Leyes Nuevas de 1542, las Encomiendas, o las acusaciones en general que se hacían a los españoles no podemos evidentemente asegurarlo, pero sí podemos notar un paralelismo histórico-poético entre el contexto cultural y la voz poética del visitante que justifica, mediante la línea metafísica aristotélica, su llegada. A continuación, agrega Gutierrez: *Locus est ullus sapientiae ubi imperium tenet cupiditas?* Que traduce Icazbalceta como: 'En tierra donde la codicia impera, ¿queda acaso algún lugar para la sabiduría?' (21). Gutierrez, de acuerdo a lo que ha dicho, desea ver cosas nuevas, no viene a tierras nuevas por la codicia, pues la codicia habita en donde él mismo se pregunta si habrá lugar para la

sabiduría. La tierra en donde se cuestiona la existencia de la sabiduría es aquella adonde acaba de llegar el personaje. A ello responde Mesa: *Vicit quae est potior et fortior* (22) que traduce Icazbalceta como: ‘Venció la que vale y puede más’; y que yo traduzco a español mexicano contemporáneo como ‘venció la que más puede y la más fuerte’, y que me lleva a otra consideración paralela: al hablar de algo más fuerte, en una relación establecida, se manifiesta, mediante otro dinamismo discursivo (retórico), una declaración de *lo débil*.<sup>201</sup> No obstante, en ambas traducciones parece entreverse, en este intercambio de palabras entre los personajes del diálogo 1, un énfasis en la idea de superioridad de una tierra sobre otra, de la tierra de donde quizá proviene Gutierrez ante la tierra que visita, adonde ha sido bienvenido y en donde impera la *codicia*. «*Et hos principio debellavit, ditiosisque suae fecit sapientia. Alioqui enim praepostere de rebus omnibus iudicium facerent*», ‘pues á estos que así juzgan, los venció y dominó antes la sabiduría; que á no ser así, de todo formaran juicio errado» (Icazbalceta 22). Es decir, Mesa continúa esta idea y remarca el que la sabiduría ha llegado por fin y ha vencido y dominado. Y continúa Mesa, a propósito de honrar a profesores que viven lejos de su patria como a los que viven aun en su propia tierra: «...que á unos y otros debe honrarse por haber de ser los primeros que con la luz de la sabiduría disipen las tinieblas de la ignorancia que *oscurecian* este Nuevo Mundo, y de tal modo confirmen á los indios en la fe y culto de Dios, que se transmita cada vez con mayor pureza á la posteridad»

---

<sup>201</sup> Del mismo modo que al hablar de un padre se hace mención explícita de su paternidad y, por lo tanto, implicamos la idea del hijo.



(25): en estas líneas, me parece que se plantea una segunda *Inventio* retórica. A continuación, se adentra en detalles sobre la docencia en la Universidad que describe. Nos dice Mesa: «*In universum tamen, pensitata ipsorum in docendo industria et provinciae caritate, tenu admodum pretium est*» que traduce Icazbalceta por ‘sin embargo, considerando en general el esmero con que enseñan, y la carestía de la tierra, es bajísima de todos modos la asignación’, y que yo traduzco a español mexicano contemporáneo como ‘en general, no obstante, considerada la activa labor de ellos al enseñar y el valor de la provincia, aun así el sueldo es muy bajo’. Me llama la atención que, según el diccionario etimológico Oxford, *caritas* (*charity*) implica una noción de ‘alto precio’ (*costliness*);<sup>202</sup> incluso otras acepciones de *caritas* son ‘valor’, ‘virtud’, ‘estima’, ‘afecto’, ‘caridad’, ‘prudencia’ y hasta ‘sabiduría’, por lo que mi traducción implica un sesgo positivo más que negativo de ‘carestía’, como en Icazbalceta. Este anterior ejercicio fue lo que me ha llevado a intentar mi propia interpretación de algunos pasajes notorios en estos tres diálogos analizados. Por ejemplo, cuando Gutierrez dice, a propósito del profesor Bustamante: «*Plane quamplurimos, quos magnis compendiis docuit, et ad virtutem, quantum tulerunt ipsorum ingenia, feliciter instruxit*» que traduce Icazbalceta como ‘Ciertamente muy dilatada. A todos enseñó con gran brevedad y encaminó con buen éxito por la senda del saber, en cuanto permitió el *ingenio* de cada uno’ (31). En este

---

<sup>202</sup> El DRAE incluso define *carestía* como proveniente del latín *caristia* (y este del lat. *charistia*, calco del gr. χαρίστια, banquete familiar, con infl. del lat. *carēre*, carecer). Y no proveniente de *caritas*, de donde en el texto original se usa *caritate*.

párrafo, el autor ha hecho uso de un término que encuentro particularmente complejo, *ingenia*, el cual traduce Icazbalceta aquí por 'ingenio', siendo *ingenia* el plural de *ingenium*. Allende a la traducción, que en sí ya es problemática, resulta peculiar el uso que Cervantes da a esa palabra y que considero parte ya de su *Elocutio*, puesto que si bien *ingenio* proviene de *ingenium*, existen también otros significados alternos tales como 'talento', 'carácter innato', 'cualidad innata', 'naturaleza', 'habilidad', aunque en este caso, al parecer, Gutierrez se refiere a la *capacidad intelectual* de cada uno de los estudiantes según su 'naturaleza'. Por ello, me parece que la voz poética dialógica de Gutierrez sugiere rangos de capacidades intelectuales, en donde, además, caben diversas interpretaciones de *ingenium*,<sup>203</sup> el cual no está lejos de denotar cualidades innatas dada la genealogía de la palabra, como se verá más adelante; compárese por lo pronto con el latín *gigno-gignis-gignere-genui-genitum*: 'nacer', 'engendrar', 'aparecer', 'producir'.

Más adelante, y al nombrar profesores de la Universidad que describe en el Diálogo 1, Mesa hace curiosa mención del Doctor Frias, maestro en Artes y perito en latín y griego, y de quien dice que *ingeniose satis exponit*, 'da cátedra [...] con bastante *acierto*' (traducción de *ingenio* que esta vez prefirió Icazbalceta); y digo solamente curioso, porque el doctor Frias «tomó parte en la

---

<sup>203</sup> El Diccionario Etimológico Oxford define *ingenious* como «early 15c., "intellectual, talented," from M.Fr. *ingénieux* "clever, ingenious" (O.Fr. *engeignos*), from L. *ingeniosus* "of good capacity, gifted with genius," from *ingenium* "innate qualities, ability," lit. "that which is inborn," from in- "in" + *gignere*, from PIE \*gen- "produce" (see *genus*). Sense of "skillful, clever" first recorded 1540s».

ruidosa polémica suscitada entre Fr. Bartolomé de Las Casas y el Dr. Sepúlveda, escribiendo en contra del primero un *Tratado de la conversión y debelación de los Indios* de que solo nos queda el título, y que fué recogido por la Inquisición» (Icazbalceta 67). Lo único que puedo reiterar al respecto es que no solamente es interesante el uso que Cervantes da al término *ingenium*, sino la variada traducción que de esta palabra hace y seguirá haciendo Icazbalceta a lo largo del texto, lo que me da a entender la vastedad de la polisemia tanto desde la perspectiva del traductor, como desde la retórica de Cervantes mismo. Más adelante, Cervantes vuelve a utilizar la palabra *ingenio* a través de Mesa: «*Nonnulli gladio adoriuntur plumbeo, et qui statim retunditur, aut, quia tyrones sunt, certament nunquam ingressi, aut quia ingenio non usque adeo sunt perspicaci*» (Icazbalceta 40), que es traducido por Icazbalceta como: ‘Algunos pelean con malas armas, que al punto se embotan; ya porque son principiantes y nunca han bajado á la palestra, ya por falta de *ingenio* suficiente’; es decir, traduce *ingenio* literalmente otra vez, cuando pudo haber usado también ‘talento’, o incluso ‘habilidad’, pues el fragmento aborda combates-debates académicos; en este caso *ingenio* parece ser remitido también a un aspecto intelectual de la persona. Posteriormente, Gutierrez hace un interesante comentario a Mesa: «*Vestra tamen Academia in barbara et antehac inculta regione posita...*» que traduce Icazbalceta por ‘con todo, esta Academia vuestra, fundada en región antes inculta y bárbara...’ (50); en donde, por lo menos la voz poética del diálogo hace referencia a la falta de *cultura* y *civilización* antes de la

llegada de la Universidad que describe, mediante una elegante metonimia, parte de la *Elocutio* de Salazar, pues adjetiva *la región* como *inculta*: y esto me parece fundamental de hacer notar dada la mencionada figura retórica, pues esta aparecerá más adelante con mucho más fuerza. Mi traducción al español contemporáneo de México de la línea latina arriba citada es: «sin embargo, su Academia, establecida en una región anteriormente bárbara e inculta...»; como se puede ver, las dos únicas diferencias estriban, primero, en el empleo de *fundada o establecida*, y segundo, en el orden en que han sido traducidos los adjetivos *barbara e inculta*; Icazbalceta da más importancia a *inculta*, mientras que yo prefiero enfatizar ‘bárbara’ tal como Salazar lo plasmó; sin embargo, me parece más relevante destacar que *incultus* podría de hecho traducirse también como ‘grosero’, ‘baldío’, ‘no cultivado’, y que por ello es un adjetivo fácilmente susceptible de ser empleado a seres humanos en tanto ‘no educado’, de *colere*, cultivar la tierra.<sup>204</sup> De hecho, y según el diccionario Oxford, el sentido pedagógico de *cultura* (y respectivos derivados) data del siglo XVI. Por ello, me parece posible una interpretación alterna de lo que menciona Gutierrez sobre la «tierra que describe» (y que según la mayoría de los intérpretes de estos diálogos es en todo momento la recién fundada Ciudad de México y, particularmente aquí, su primera universidad): me parece una brillante creación

---

<sup>204</sup> Según el *Ethymological Oxford Dictionary online*, *culture* proviene de: «mid-15c., "the tilling of land," from *M.Fr. culture* and directly from *L. cultura* "a cultivating, agriculture," figuratively "care, culture, an honoring," from *pp. stem of colere* "tend, guard, cultivate, till" (see *cult*). The figurative sense of "cultivation through education" is first attested c.1500. Meaning "the intellectual side of civilization" is from 1805; that of "collective customs and achievements of a people" is from 1867».

metonímica, dado que el uso del término *inculto* contiene suficiente polisemia para poderse predicar tanto de la *tierra* como de sus *habitantes* siendo que se habla de una Academia. Aunado a ello, el otro término, ‘bárbara’, era una palabra usada, en tiempos de Cervantes y en Nueva España, para denotar particularmente al indio del Nuevo Mundo (aunque también se extendió el significado hacia el negro). Hay que recordar que una *academia* se dirige a la enseñanza de *personas*, no a la *región* en sí obviamente: he ahí la grosera metonimia de Gutierrez. Según mi apreciación, Cervantes no solamente describe la Universidad, sino que aprovecha también para proyectar su propia postura acerca del indio. Más adelante retomaré este tema, puesto que aparece con mucha más fuerza en el diálogo segundo.

### **Mexicanismos latinizados del Diálogo 1**

Deseo hacer mención de los mexicanismos latinizados en este capítulo, a reserva de la pertinente mención de los ya latinizados títulos de los diálogos (*Academia mexicana*, *Civitas Mexicus interior* y *Mexicus exterior*). Cervantes latiniza la palabra *México*, volviéndola, además, un adjetivo: «*juventutem mexicanam*» (Icazbalceta 28-30). Cabe destacar, y puesto que Cervantes lo hará en muchas más ocasiones a lo largo de los dos diálogos restantes, que el origen de México es

lugar de *Mexitli*. *Mexi-xo*. De *Mexihtli*, nombre alterno de *Huitzilopochtli*, -co, part. Locativa (interpretación que registran, entre otros, Clavijero, Rémi Siméon, Cecilio A. Robledo y Luis Cabrera). También En el ‘ombigo

de la luna' (interpretación que registra Sahagún). *Metz-xic-co.* de *metztli*, 'luna', *xictli*, 'ombligo', -co, part. locativa. DF. (Montemayor 215)

Más adelante, vuelve a aparecer la palabra, ahora en tanto *Mexici*, declinado como sustantivo masculino de segunda declinación en caso genitivo singular: «*Ex his qui Mexici supremam coronam sunt consequuti*» (Icazbalceta 44); que traduce Icazbalceta como: 'Entre los que se han graduado en México...'. Más adelante, y al referirse Mesa explícitamente a Montúfar, Cervantes usa el adjetivo *mexicanus*, en «*Mexicanus Archiepiscopus*», traducido por Icazbalceta como genitivo: 'Arzobispo de México' (45), en vez de 'Arzobispo mexicano', que sería mi propia traducción. Ignoro qué haya llevado a Icazbalceta a preferir genitivo (usando un complemento del nombre en español), en vez de respetar llanamente el adjetivo. De hecho, Cervantes seguramente tuvo la opción de usar genitivo en vez del adjetivo usado. ¿Por qué me parece muy importante esta sutil diferencia? Pues porque el caso genitivo determina también de qué o de quién es algo; mientras que un adjetivo calificativo representa una cualidad de la cosa, objeto, persona o fenómeno. Desde una perspectiva aristotélica podríamos equiparar el sustantivo con la sustancia, y al adjetivo (de *jacio, jadis, jacere, jeci, jactum* 'arrojar', y *ad* 'a, hacia, para': 'lo arrojado hacia') con el *accidente* (de *accidere*, 'suceder', acontecer) *lo que le ocurre a la sustancia, lo que le sucede al sustantivo*. Por ello, decir «Arzobispo de México» y «Arzobispo mexicano» en español, o bien, «*Mexicanus Archiepiscopus*» (que usa Cervantes) contra «*Archiepiscopus Mexici*» (que no usó Cervantes y que así

lo lee Icazbalceta), en latín, no es lo mismo, y, en tiempos de Cervantes de Salazar, la decisión retórica de usar uno en vez de otro pudo haber tenido un sinnúmero de posibles motivos de índole político. Un ejemplo más en tanto el mestizaje lingüístico de este capítulo: Mesa enuncia nuevamente *gymnasium mexicanum* (Icazbalceta 46), ahora como adjetivo en caso acusativo singular masculino (o quizá neutro) de segunda declinación, y en donde curiosamente, y al contrario del caso anterior, Icazbalceta usa ahora el caso genitivo para decir simplemente *Universidad de México*, en vez de *Universidad mexicana*, que habría sido la traducción literal de lo escrito por Salazar. Cabe destacar que tanto Dionisio de Tracia (de la época helénica) como Donato Elio (romano maestro de San Jerónimo), grandes gramáticos en la historia, tomaban al adjetivo como ‘participio’, puesto que este *participa* tanto del verbo, en su radical, como del nombre (llamado posteriormente ‘sustantivo’), en sus desinencias. Es decir, el adjetivo está unido a, o es inherente a, un sustantivo, por lo que al decir que algo es grande, estamos expresando la cualidad *grandeza* inherente en aquello de lo que se habla, y si hablamos de algo o alguien que es *mexicano*, estamos enfatizando la *mexicanidad* de un substrato (sustantivo) al que se adhiere la cualidad. Resulta muy interesante, entonces, la noción de *mexicanidad* que Salazar, a mediados del siglo XVI, parece percibir y plasmar, en su retórica, al predicar dicha cualidad tanto del *gymnasium* como del *Archiepiscopus*. Y este matiz que el adjetivo da no concuerda necesariamente con el matiz del complemento *ad* nominal, o genitivo latino. No podemos saber

qué motivó a Salazar a usar el adjetivo en vez del genitivo (al menos yo no sé, quizá un especialista en letras clásicas pueda), pero sí podemos saber que existen tanto relevantes puntos de indeterminación y sugerencia política en su retórica, como interesantes decisiones interpretativas en la traducción de Icazbalceta. Podríamos estar ante una manifestación literaria, poética y retórica de protoconciencia criolla en territorio mexicano.

### **Diálogo 2 *Mexicus interior***

Podemos decir, según el texto de O´Gorman, panorámicamente y antes de adentrarnos en los detalles retóricos de Salazar y en la interpretación de Icazbalceta, que en este diálogo conversan dos personajes principalmente, Zuazo y Zamora. En este diálogo, además, ambos se dan a la tarea de mostrar, a un amigo suyo, Alfarus, un forastero, el interior de la recién fundada Ciudad de México. Los interlocutores caminan por la Audiencia, por el mercado de los indios, por la casa de Castañeda (uno de los conquistadores), por la casa de Martina (una india intérprete de Cortés) (Calero 30); y asimismo mencionan, en general, desde fenómenos naturales como los terremotos (O´Gorman 42), hasta los artesanos y oficios en la calle de Tacuba. Mencionan la arquitectura con gran detalle: columnas y arquivadas, momentos sublimes de éfrasis literaria,<sup>205</sup> y el

---

<sup>205</sup> En la descripción de la ciudad hay un gran énfasis de Cervantes cuando se trata de describir la arquitectura tanto los conventos como las iglesias, en muchos aspectos como las paredes gruesas, dormitorios eminentes y espaciosos, los techos de armaduras, techumbres curvas y abovedadas que «ennoblecen mucho los edificios, con tal de que las maderas estén labradas con arte», como en el caso del convento de San Agustín (Icazbalceta 155). Y con orgullo dice Cervantes que, en el templo (del convento citado), «*in ipso templo utrinque construuntur, Toletanis praestantiora...*» (Icazbalceta 154), 'se construyen a ambos lados mejores capillas que las de Toledo'.



reloj (44). Describen el gran número de compradores y vendedores en las calles; los litigantes, agentes de negocios, procuradores y escribanos (44); el tribunal inferior (46); la carnicería (46). Llegan incluso a comparar a esta Ciudad con Venecia (46); nombran las argucias de Hernán Cortés y su gran estrategia para vencer, particularmente con el uso de bergantines. Mencionan el hospital y el palacio arzobispal (47); las fábricas (48); el convento de las monjas; el monasterio; incluso cañerías ocultas y subterráneas (49). Hablan sobre la procedencia del agua, Chapultepec. Hablan sobre el Colegio de las Huérfanas (para mestizas) (52); sobre las tiendas y las mercancías; y hablan de unas como *bellotas*, que usaban como moneda, el *cacahuatl*. Zamora le dice a Zuazo que «los mexicanos fueron inexpugnables y superiores a todos los demás indios» (46): me parece que lo llamativo de esta afirmación es que la voz poética parece denotar una interesante distinción de identidad entre el llamado indio, en sentido lato, y por otra parte el ‘mexicano’, pues parece sugerir el texto que el mexicano es el *mexica* de la gran Tenochtitlán. Aunado a lo anterior, posteriormente define Zuazo a los mestizos como ‘los huérfanos, nacidos de padre español y madre india’ (51), lo que también denota cierta claridad conceptual entre las mezclas que ya habían estado gestándose desde hacía décadas; más adelante regresaré al tema de lo «mestizo» dado el adjetivo latino que usa Cervantes y que me parece polémico. Posteriormente y en el mismo diálogo mientras recorren la ciudad a pie, Zamora hace mención del Colegio de

Santa Cruz de Tlatelolco y de «un maestro de su propia nación»: se refiere al ilustre Antonio Valeriano (55). Lo interesante de esta mención es que, dependiendo de la definición que de «lo mexicano» se dé, me parece que podría ser considerado Antonio Valeriano como uno de los primeros poetas mexicanos, atendiendo sobre todo a que no únicamente fue un indígena convertido posteriormente en persona «letrada» (al estilo europeo), quien nació en el México novohispano y que incluso fue informante del padre Olmos y de Sahagún mismo, sino que es presuntamente el autor del *Nican Mopohua*, un texto que implica *per se* un mestizaje literario entre el elemento lingüístico y estilístico náhuatl en su *flor y canto (yn xochitl in cuicatl)*, con un elemento muy simbólico traído de la Metrópoli, el profundo y vasto tema de la Virgen de Guadalupe. No obstante, y como mencioné en el capítulo anterior, la presunta autoría de Valeriano es muy polémica, pues hay quienes suelen atribuir el *Nican Mopohua* a don Luis Lasso de la Vega.

Ahora bien, adentrándonos al texto decimonónico de Icazbalceta, este historiador comienza diciendo que «finge Cervántes en este Diálogo, que los dos vecinos, Zuazo y Zamora, tratan de obsequiar al forastero Alfaro, llevándole á recorrer la principal parte de la ciudad de México» (71). En este diálogo, Alfaro dice, a propósito de estar observando el tribunal: «En verdad, que habiendo visto esta Audiencia, no hay para qué desear ver las de Granada y Valladolid, que son las más insignes de España» (105), lo cual, desde mi interpretación y solo como un detalle que no quiero dejar pasar aunque no es parte de la

reflexión medular, denota nuevamente visos de una embrionaria conciencia semicriolla por lo menos en la voz poética; quizá por lo mismo, Alfarus se lamenta que la ciudad no tenga una hermosa y gran catedral (Icazbalceta115).

Es en este diálogo, en donde aparece uno de los pasajes medulares y claves de mi exposición: Alfarus pregunta a Zuazus «¿qué es aquella casa última junto á la plaza, adornada en ambos pisos por el lado del poniente...?», refiriéndose nuevamente a la Universidad; a lo que responde Zuazus: «*Minervae, Apollinis et Musarum domicilium est, officinaque in qua rudes adolescentium animi et ad virtutem et ad sapientiam formantur: qui vociferantur profesores sunt*», que traduce Icazbalceta por: 'Es el santuario de Minerva, Apolo y las Musas: la escuela donde se instruyen en ciencias y virtudes *los ingenios incultos* de la juventud; los que gritan son los profesores' (117). Y que yo traduzco a español mexicano contemporáneo como: 'Es el templo de Minerva, Apolo y las Musas, así como taller<sup>206</sup> en el cual se forman las *rudas almas* de los adolescentes hacia la virtud y la sabiduría'. Como puede verse, Icazbalceta prefirió traducir el plural *animi* en tanto *ingenio*, una palabra que ha estado usando Cervantes para referirse ya a 'habilidad', o bien a 'talento', y que el mismo Icazbalceta había traducido en ocasiones incluso literalmente como 'ingenio'; no obstante, en esta ocasión Icazbalceta prefiere *ingenios* como

---

<sup>206</sup> Preferí 'taller', pues se acerca mucho más, desde mi interpretación a lo que escribe Cervantes, en vez de 'escuela' como prefirió Icazbalceta. Según el Diccionario etimológico Oxford, *office* proviene de: «*mid-13c.*, "a post, an employment to which certain duties are attached," from L. *officium* "service, duty, function, business" (in M.L., "church service"), lit. "work-doing," from *ops* (gen. *opis*) "power, might, abundance, means" (related to *opus* "work") + stem of *facere* "do, perform" (see *factitious*). Meaning "place for conducting business" first recorded 1560s. Office hours attested from 1841».

traducción de un sustantivo latino que había estado siendo recurrido en todo el Medievo de forma prácticamente incansable, *anima*. *Anima* puede tener muchos significados dado su origen griego *άνεμος*, ‘viento’ (del sánscrito *anila*), cuya raíz, según dicen algunos especialistas,<sup>207</sup> proviene desde el indoeuropeo *an* ‘respirar’; empero, las connotaciones que se le han adjudicado a *anima* han sido varias, como por ejemplo: ‘aliento’, ‘soplo’, ‘respiración’, ‘principio vital’, ‘vida’, ‘espíritu’ y, por supuesto, ‘alma’; lo que, desde la filosofía escolástica aristotélico-tomista (fuente principal teológica del clero novohispano), implica una conexión con el concepto de los grados del alma para diferenciar las dimensiones vegetal, animal, humana y angelical.<sup>208</sup> En otras palabras, me parece que el uso de *animi* en la retórica de Salazar podría implicar una conexión con el tema de la naturaleza del ser humano en su dimensión racional (definió el gran Boecio, uno de los pilares del tomismo medieval, al hombre como ‘sustancia individual de naturaleza racional’). Por ello, desde mi interpretación, Zuazus conceptúa a la Universidad de la que habla como un lugar tipo santuario<sup>209</sup> en donde se ha de aminorar la *incultura* (en traducción de Icazbalceta), o *rudeza*, según mi interpretación (*rudis* es también ‘rudo’ [1. adj. Tosco, sin pulimento, naturalmente basto. DRAE]), de las *almas* de los

---

<sup>207</sup> Como el doctor Fernando Nieto Mesa.

<sup>208</sup> De acuerdo a Paolo Dezza en su Introducción a la Filosofía, «la Filosofía Escolástica se puede definir como “la filosofía griega, especialmente de Aristóteles, perfeccionada, depurada y enriquecida por la doctrina de los Padres de la Iglesia, desenvuelta profusamente, examinada y reducida a forma científica en las grandes escuelas del medioevo, por obra de los grandes doctores de aquella Edad» (Ibargüengoitia 97).

<sup>209</sup> La Universidad fue creada para que tanto «naturales y los hijos de españoles fuesen industriados en las cosas de nuestra santa fe católica y en las demás facultades» (Ibargüengoitia 94).

adolescentes, tanto de los hijos de españoles, criollos, como de los llamados 'naturales'. Dice Ginés de Sepúlveda en su *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, «en los juristas es la esclavitud que proviene de la guerra, pero en los filósofos la servidumbre es la rudeza congénita de algunos, y también es algo natural el que el más inteligente mande al que lo es menos» (Querrella 53), en donde se ve con claridad un argumento aristotélico. Más adelante, Alfarus comenta: «*Aedes omnes estructura sua paria cum incolarum nobilitate faciunt*» (Icazbalceta 119), que tradujo Icazbalceta en tanto: 'La estructura de las casas corre parejas con la nobleza de sus moradores'. Es decir, Alfarus, mediante una compleja metáfora, establece una relación entre las familias españolas que acaba de mencionar en párrafos anteriores (los Mendozas, Zúñigas, Altamiranos, Estradas, Ávalos, Sosas, Alvarados, Sayavedras, Ávilas, Benavides, Castillas, Villafañes, etc.) y la «estructura de las casas» que corre «parejas» o «se apareja», se iguala, con la nobleza; me parece que el autor proyectó nuevamente una *Inventio* para establecer retóricamente un paralelismo entre la arquitectura de las casas españolas con la respectiva «nobleza» de sus moradores. Más adelante, Cervantes, en voz de sus personajes, se referirá a las casas de los indios como ubicadas – construidas- «sin orden», de donde se inferirá entonces la falta de «nobleza» de los indios, es decir su inferioridad.

Más adelante, Cervantes, en voz de Zuazus, se refiere al Colegio de San Juan de Letrán en tanto «*collegium est promiscuorum puerorum*» (Icazbalceta

132), que traduce Icazbalceta como ‘...queda el colegio de los muchachos mestizos’, y que yo traduzco en español contemporáneo mexicano como: ‘es el Colegio de los niños mestizos’, sin diferencias significativas en las dos traducciones, aunque de aquí se desprende lo medular del comentario, cuando Alfarus pregunta a continuación: «*quos tu apellas promiscuos?*», que traduce Icazbalceta como ‘¿a quiénes llamas mestizos?’, a lo que responde Zuazus: *Hispano-indos*, es decir, a los hispano-indios, dado que los mestizos (para quienes hubo sido edificado el colegio de San Juan de Letrán) eran producto de relaciones «ilícitas» entre unos y otros, y quienes, abandonados a su suerte, vagaban por las calles hasta ser recogidos y llevados a ese Colegio.<sup>210</sup> Cabe destacar que *promiscuus* emparenta con el latín tardío *mixticius*, y que remite a ‘mezcla’; de hecho, *miscere* significa ‘mezclar personas o cosas indiscriminadamente’, aunque, en el caso de *promiscuus*, esta mezcla remitía particularmente a una mezcla sexual entre personas; y en aquel entonces esta noción era dirigida «a los huérfanos, nacidos de padre español y madre india» (Icazbalceta 135). ¿Por qué me parece importante resaltar el uso de *promiscuorum*? Pues porque por aquellos años, una de las autoridades en letras clásicas más respetadas era el humanista Antonio de Nebrija; y cabe destacar

---

<sup>210</sup> Cabe destacar que, según Kohut & Rose, «la postura del autor hacia los indios en ambigua: por un lado separa de modo tajante la ciudad española y los barrios indígenas, por otro menciona dos zonas de contacto, es decir, el mercado y la educación, pero cubre con silencio una tercera, es decir, las relaciones sexuales entre las dos poblaciones, que son tan importantes que justifican la existencia de una rama especial de la educación para los frutos de esas relaciones» (24).

que Nebrija traduce *promiscuus* como ‘cosa mezclada’,<sup>211</sup> y de donde se abre necesariamente, entonces, la dimensión de la reflexión filosófica en el sentido de cosificación de la persona, por lo menos en la voz poética del diálogo segundo. Es decir, por lo menos para Nebrija, *promiscuus* denota, primeramente, ‘cosas’ más que ‘personas’; y hay que recordar que su diccionario era, en aquella época, la máxima autoridad en latín, por lo que inferimos que era libro de culto y consulta. En otras palabras, Cervantes pudo haber tenido opciones para referirse a los mestizos sin necesidad de utilizar una palabra que, primero, estaba definida en uso culto como ‘cosa mezclada’ y que, segundo, implicaba ya tanto un matiz sexual como una consiguiente ‘cosificación’, si se sigue de cerca la noción de Nebrija. Icazbalceta no hace ninguna mención sobre este punto.

Siguiendo en este diálogo, en el párrafo siguiente, después de la pregunta de Alfarus sobre «¿a qué se dedicarán [estos mestizos] cuando crezcan?», responde Zuazus: «*Liberalibus qui ingenio valent, caeteri qui non perinde mechanicis et circumforaneis artibus incumbunt, quo...*», que traduce Icazbalceta como: ‘Los dotados de ingenio claro se aplican á las artes liberales, y los que, por el contrario, carecen de él, á las serviles y mecánicas:...' (135), y que yo traduzco en español contemporáneo mexicano como: ‘se dedicarán a las artes liberales quienes se distinguen en ingenio, los que no, a las artes mecánicas y como mandaderos’. Solo recordemos que, tanto Cervantes, como

---

<sup>211</sup> De Nebrija, Elio Antonio. *Diccionario Latino-Español*. Salamanca. 1492. Puvill-Editor, Barcelona 1979.

en las respectivas traducciones, se vuelve a hacer uso de 'ingenio' en tanto 'talento académico' y, por lo mismo, 'talento intelectual', pues se trata de alumnos de un Colegio; lo que trasluce la compatibilidad con el argumento de que algunos poseen aptitud para las artes liberales y otros no: estos últimos han de ser encaminados a lo mecánico y servil. Me parece que Zuazus proyecta nuevamente aquel famoso argumento aristotélico tan socorrido por humanistas como Ginés de Sepúlveda sobre la naturaleza humana, en tanto aquellos que han nacido para ordenar, y aquellos otros que han nacido para ser esclavos, aunque ahora aplicado a una academia de mestizos del siglo XVI. Cabe destacar que el latín *mechanicus* está relacionado con *machina*, 'máquina'; es decir, los que no tengan talento, habilidad, genio, intelecto, dice Zuazus, han de dedicarse, como las máquinas, a lo mecánico, y a servir. «Las Casas defendió que [los indios] eran capaces de gobernarse por tener un alto nivel racional, testimoniado por el grado de cultura que habían alcanzado [...] Ginés de Sepúlveda sostenía que los indios eran bárbaros y, según Aristóteles, los bárbaros eran esclavos por naturaleza, se les podía cargar de cadenas y de trabajos pesados» (Querella 50).

A continuación, indico el párrafo en donde Zuazus habla sobre las casas de los indios al mostrárselas a Alfarus: «*Hinc redduntur apertae indorum aediculae*» (Icazbalceta 136), que traduce Icazbalceta como 'desde aquí se descubren las casuchas de los indios', y responde Alfarus «*sine ordine*», 'sin orden'; es decir, el discípulo (visitante) del diálogo didáctico recurre a una cuarta



*Inventio*. Y continúa Zuazus: «*ita Semper tulit ipsorum consuetudo*», ‘así es costumbre antigua entre ellos’; es decir, Zuazus asume que esa ‘falta de orden’ es una costumbre antigua entre los indios, implicando la falta de nobleza, pues el orden es símbolo de «nobleza», según quedó establecido líneas arriba. Podríamos decir que la consecuencia lógica queda expuesta, habiendo primero sentado la respectiva premisa.

Considero que existe un marcado parentesco intelectual entre los personajes de estos diálogos y una parte medular de la doctrina de Ginés de Sepúlveda, lo cual se muestra al momento en que Zamora comenta: «*Ut sunt hominum diversi mores et linguae, ita terrarum non est idem ingenium, nec eadem natura*» (Icazbalceta 140): Cervantes utiliza tanto la palabra *ingenium* (nuevamente pero adjudicada a la tierra) como el término *natura*, palabra que no solo estaba ya muy manoseada en aquella época dado incluso la polémica Las Casas-Ginés, sino que connota(ba) una vasta polisemia, y, por lo mismo, amplias posibilidades de interpretación. Es decir, permitía suficientes puntos de indeterminación en la recepción hermenéutica. Por ello mismo, me parece que Zamora toma partido y expresa elegantemente, en fluido y retórico latín, su parecer con respecto a la naturaleza humana a propósito de las agitadas discusiones sobre el tema en aquellos años. La traducción de Icazbalceta es: «Así como los hombres varían (sic) tanto en idioma y costumbres, del mismo modo no todas las tierras son de la misma naturaleza y calidad» (141), y que yo traduzco al español contemporáneo mexicano como: ‘Tal como hay diversas

costumbres y lenguas de los hombres, así de las tierras no hay ni la misma calidad ni la misma naturaleza'. Me parece interesante que en las dos traducciones ha sido chocante tomar el término *ingenium* en la acepción que veníase usando a lo largo del texto ('habilidad', 'intelecto') dado que, en este párrafo, Cervantes nos habla del *ingenio de la tierra*, que no permite traducir como '*habilidad de la tierra*' ni '*intelecto de la tierra*' (lo que, evidentemente pone de relieve la extravagante combinación entre metonimia y retruécano), sino en tanto 'calidad de la tierra'; *ingenium* había venido siendo aplicado, en estos diálogos, y en la traducción de Icazbalceta, a seres humanos. Y si es posible atribuirlo a la tierra se debe a la raíz *gen*, que se encuentra desde palabras griegas en términos interconectados entre sí para aludir, por ejemplo, al 'origen' de algo: la raíz latina de *genius*, *ingenium*, incluso 'ingenuo' (*ingenuus* de la misma raíz *gen*), denotaba «creación», y se emparenta(ba) tanto con *γίγνομαι* 'llegar a ser', 'ser', 'hacerse', 'producir', 'devenir', 'percibir', 'aprender', como con *γίγνωσκω* 'conocer', 'llegar a conocer' y 'reconocer', e igualmente con *γεννάω* 'engendrar', 'dar origen';<sup>212</sup> de hecho, el sustantivo *γένος* significa 'origen'. Es decir, hay una idea de origen primigenio. El otro nudo semántico en este párrafo, según mi interpretación, es la palabra *natura*, la cual puede traducirse como 'curso de las cosas', 'carácter', 'universo', 'personaje', 'nacimiento', o bien, y como por aquella época solía traducirse, 'naturaleza', la *φύσις* de los griegos, pues ambos términos remiten al concepto de origen o nacimiento de algo, y

---

<sup>212</sup> E incluso con el concepto de «mujer» *γυνή* que también engendra, concibe.

según entiendo, los indios eran llamados en esa época precisamente *naturales*, es decir, el *natural* remitía a la noción de estar más cerca de la naturaleza, en un estado de origen apegado a la materia en franca oposición al espíritu (*spiritus*, 'viento', 'soplo'). Difícil resulta saber, ciertamente, por qué prefirió Cervantes el uso de *ingenium*, habiendo podido usar otros sinónimos -como por ejemplo *qualitas* 'calidad'- al hablar sobre la propiedad de la tierra en términos de su potencia. Es por lo anterior, por lo cual me he aventurado a advertir que los tres diálogos que se estudian en este breve trabajo han sido no únicamente una detallada, magistral, ingeniosa y brillante descripción de la recién fundada Ciudad de México y los alrededores. Como tampoco representan únicamente un *Manual* para aprender letras clásicas dirigido a los estudiantes.<sup>213</sup> Estos Diálogos son, paralelamente, una exquisita composición retórica que, mediante brillantes metonimias, han poetizado comparativamente la *natura* de las tierras y la *natura* del ser humano que ahí habitaba. Desde mi interpretación, mediante las mencionadas figuras retóricas, simultáneamente se correlaciona el ámbito de la variedad y calidad de las tierras en su *natura e ingenium*, y se compara por lo tanto la *qualitas* y la diversidad en *natura e ingenium* ('talento', 'habilidad') de los hombres. Por ello, esto me lleva a pensar que por lo menos la voz poética considera una estratificación humana según origen geográfico y según grado de

---

<sup>213</sup> Es importante mencionar que, al menos según la etimología que de «clásico» refiere Roland Barthes, esta palabra proveniente de *classicus* tiene oposición a *proletarius*: «alusión a la constitución de Servio Tulio que dividía a los ciudadanos según su fortuna en cinco clases, la primera de las cuales era la de los *classici* (los *proletarii* estaban fuera de las clases); *clásico*, por lo tanto, etimológicamente quiere decir: que pertenece a la "crema" social (riqueza y poder)» (24).

*ingenio* ('talento', 'calidad') o naturaleza. Y si tomamos en cuenta lo antes dicho acerca de aquellos que «se dedicarán» a las artes liberales y aquellos otros que lo han de hacer a la «servidumbre», me parece que Cervantes de Salazar está muy alejado de planteamientos lascasianos. Y, por el contrario, quizá incluso contraponiéndose a ellos en su poesía retórica; es decir, me parece que los Diálogos de Salazar proyectan ideas afines a cierta porción intelectual del pensamiento de Ginés: «es muy criticado Sepúlveda, mas hay que reconocer que él se adelanta a los recientes empíricos y positivistas que proponen exterminar a las razas inferiores» (Herrera 56). Considero que la palabra *ingenium* pudo haber sido utilizada por Cervantes sabiendo él quizás lo polémica que ella representaba.<sup>214</sup>

## Mexicanismos latinizados del Diálogo 2

Cervantes escribe *Per Mexicum*, declinado en caso acusativo masculino singular de segundo modelo (Icazbalceta 84). *Tacubensi*, 'Tacuba', en ablativo singular femenino de tercera declinación en la misma página; *Tacuba*, era ya

---

<sup>214</sup> Por ejemplo, este es un fragmento de la obra lascasiana *De Unico Vocationis Modo Omium Gentium ad Veram Religionem*. Título en español: Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión. En este fragmento se aborda, entre otros, el tema de la inteligencia, nótese la insistencia de Las Casas en el uso de dicho término: «(Asserimous) indianas nostras nationes oportere non solum diversos naturalis intelligentiae gradus habere, sicut accidit in aliis, verum etiam omnes eas ingenio pollere, immo ut in pluribus quam in aliis mundi gentibus ingeniosiores ad régimen humanae vitae in eisdem reperiri, quod si ab hoc ingenii acumine seu subtilitate contingat deficere, hoc procul dubio in minore, quinimmo in minima evenire parte, quod etiam evidens factum fuit per causas universales et particulares naturales» (Herrera 58).

una palabra castellanizada que viene de *Tlacopan* ('lugar sobre varas o mimbre'), y que hace alusión a uno de los tres reinos de la Confederación Azteca. *Tacubensem*, del castellano Tacuba, está latinizado en caso acusativo singular femenino de tercera declinación. *Mexici*, caso genitivo singular masculino de segunda declinación: «...*hoc unum pro cunctis Mexici est*» (96) que traduce Icazbalceta como 'esta sola lo es para México' (y que pudo haber dicho 'es de México'). *Tacubensi*, caso ablativo singular femenino de tercera declinación: «*Nihilo angustior est Tacubensi*» traducido por Icazbalceta como 'no es menos ancha que la de Tacuba' (106). *Mexici*, genitivo singular masculino de segunda declinación: «*Mexici autem quot sint me latet*», aunque traduce el historiador no en genitivo, sino como complemento circunstancial de lugar: 'en México no sé los que habrá' (109). En la página siguiente, utiliza Salazar el término *Mexicani* en nominativo masculino plural de segunda declinación, a partir del adjetivo *mexicanus* (110). Zuazus dice más adelante: «*Eadem quae per Tacubensem viam defluebat*» (116), en donde *Tacubensem* es nuevamente un hispanismo latinizado en acusativo femenino singular de tercera declinación. Zuazus repite el mismo sustantivo: «*Tacubensis haec, quae hoc loco nomen amittit*» (118), traducido por el historiador como 'la de Tacuba, que pierde aquí su nombre...': en este caso, *Tacubensis* es genitivo femenino singular de tercera declinación. Ahora dice Alfarus: «*Ubique civitas est Mexicus*» (122), que traduce Icazbalceta como 'todo México es ciudad', y que traduzco yo como: 'toda la ciudad es México', que, aunque filosóficamente la inversión de sujetos

gramaticales es relevante, me remito únicamente a la declinación, que es de segundo modelo en caso nominativo masculino singular. Posteriormente, dice Zuazus: «*Ex Chapultepeco*» (124), que traduce Icazbalceta como ‘la de Chapultepec’, y que traduzco yo ‘desde Chapultepec’, nahuatlismo latinizado hacia segundo modelo en caso ablativo masculino singular; y en el mismo párrafo se menciona: «*exteriorem Mexicum*», ‘exteriores de México’, nahuatlismo declinado en acusativo masculino singular también de segundo modelo. Dice después Alfarus: «*Nihil est Mexici non magnopere laudandum*» (128), que traduce Icazbalceta como ‘nada hay en México que no sea digno en grandes elogios’ y que yo traduzco como ‘nada hay de México...’, nahuatlismo latinizado hacia caso genitivo singular de segunda declinación; y en el mismo párrafo aparece «*ad Tacubensem*», que traduce Icazbalceta como ‘a la de Tacuba’, nahuatlismo declinado en caso acusativo femenino singular de tercer modelo. Dice después Alfarus: «*...a mexicanis audiri*», que traduce Icazbalceta como ‘es oído por mexicanos’: nahuatlismo latinizado en ablativo plural masculino de segunda declinación. A continuación, describe Salazar de elocuente y hermosa manera, y en voz de Zuazus, los frutos habidos en tierras mexicanas: «*Quae terra suggerit agi, frisoles, aguacates, guaiavae, mamei, zapotes, camotes, gicamae, cacomitae, mizquites, tunae, gilotes, xocotes et alii id genus fructus*», que traduce Icazbalceta como ‘son frutos de la tierra: ají, frijoles, aguacates, guayabas, mezquites, tunas, gilotes, xocotes y otras “producciones [genus]” de esta clase’ (141); lo cual me parece interesante, puesto que el historiador utiliza

el verbo copulativo ‘ser’ cuando el verbo latino de Cervantes es *suggerere* (‘meter debajo’ en el sentido de ‘sembrar’); y por lo mismo, los siguientes sustantivos, en dicha línea latina, debieron haber sido escritos por Cervantes en acusativo singular y no en nominativo singular: *ají*, de origen antillano (conocido como ‘chile’ en México) me parece que es respetado en su ya castellanizada forma de aquel entonces; *frisoles*, del español antiguo *frisol*, actualmente ‘frijol’; *aguacate*, nahuatlismo respetado en el texto en su forma pura castellana (‘aguacate’ proviene del nahua *ahuacatl* que significa ‘testículo’); *guaiavae*, latinización de ‘guayaba’, voz arahuaca; *mamei*, latinización plural de ‘mamey’, voz taína; *cacomitae*, latinización plural del nahuatlismo *cacomitl*, ‘cacomite’ (planta oriunda de México); *mizquites*, latinización plural del nahuatlismo *mizquittl*; *tunae*, latinización plural de ‘tuna’, palabra de origen taíno; *gilotes*, latinización plural del nahua *xilotl* (‘elote tierno’); y *xocotes*, latinización plural del nahua *xocotl* (‘fruta o manzana’ [Montemayor 52]). La lista de alimentos latinizados la continúa Zuazus más adelante: «*atole, chian, zozol, ex seminum quorundam farinis confectae*» que está traducido por Icazbalceta como ‘Atole, chian, zozol, hechas de harina de ciertas semillas’ (143). La palabra ‘Atole’ es la latinización (y paralela castellanización en el contexto cultural de la época) del nahua *atolli*, de *atl*, ‘agua’ y *tlaolli* ‘maíz’; *chian*, al parecer nahuatlismo crudo; y *zozol*, de lo cual escribe Icazbalceta: «*no conozco el zozol, tal vez será el chiantzotzolatolli de que habla Clavigero (I), bebida compuesta de chia y maiz. Hernández (2) distingue la semilla de chian de la de chiantzotzollí, y de esta dice*

*lo que Clavigero de aquella»* (239). Y aunque yo tampoco tengo idea de qué es *zozol*, encontré algo muy similar y que podría referirse a lo mismo, pues es una planta oriunda de México, y cuya transcripción en *zozol* pudo haber sido una primera forma de registrar por escrito el sonido nahua de *zazale* o *zazalic*:

m. Se aplica este nombre a dos plantas pertenecientes a familias diversas. La que corresponde a la fam. de las Compuestas [*Stevia salicifolia*], conocida también como *zazale de olor*, *hierba del aire* y *hierba de la mula*, no ha tenido aplicaciones medicinales (Montemayor 168)<sup>215</sup>

De lo anterior, Alfarus comenta solamente que son nombres extraños «para nosotros», dice Alfaro, «como los nuestros para los indios», responde Zuazus (Icazbalceta 143). Tres nahuatlismos crudos aparecen a continuación en voz de Zuazus: *ogitl*, *zoquitl* y *quahtepuztli* (143), de donde comenta Icazbalceta

Oxitl, ungüento hecho de trementina” (Voc. de Molina.) Según Herrera (3), los indios se untaban las piernas con aceite de chia para que no les dañase el agua. Lo mismo dicen Torquemada y Betancurt. (4) “Zoquitl, barro ó lodo.” (Voc. de Molina.)— Ignoro la significación de la palabra *quahtepuztli*.—«Crian las mujeres largo el cabello (dice Gomara), hácenlo negro (Con tierra por gentileza, y porque les mate los piojos (5) (239)

Yo encontré esta última palabra con el significado de ‘yelmo’ o ‘casco’, que quizá tenga sentido si se atiende a que la función del *quahtepuztli* era proteger.<sup>216</sup> Más adelante, Zamora menciona los *oquilin* (144), nahuatlismo

---

<sup>215</sup> Y continúa Montemayor: «Las especies empleadas en la herbolaria mexicana pertenecen sólo a la fam. de las Loasáceas [*Mentzelia hispida*, *M. aspera* y *M. strigosa*]. La raíz pulverizada es purgante y su resina facilita el vómito. A esta planta se le conoce principalmente bajo el nombre de *pegarropa* o *pegajosa*, y también como *amarilla*, *zazálic*, *colotzizicaztli* y *huihuitzmallótic*. De *zazálic*, pegajoso» (168).

<sup>216</sup> Diccionario AULEX en línea.



crudo en el texto cuyo significado es literalmente ‘gusano’. Continúa Zamora hablando sobre otras semillas de diverso valor de uso repitiendo la *chia* y agregando el *guahtli* (en ambos textos escritos igual 144-5: en el latino de Cervantes y la traducción de Icazbalceta); así como las hierbas *iztacpatli*, *tlalcacaguatl* o *tlalcacahuatl* (en traducción de Icazbalceta), el *izticpatli* (en ambos textos igual), el *culuzizicaztli* (en ambos textos igual) y el *ololiuhqui* (también en ambos igual). Y finalmente, en el mismo párrafo, nos dice Zuazus: «*et quam nos Mechuacanensem radicem appelamus*», traducido por Icazbalceta como ‘también la raíz que llamamos de Michoacán’ (145): una ingeniosa latinización del nahua *Michhuacan* (‘lugar de los que tienen peces’), la cual fue latinizada en caso acusativo singular de tercera declinación (aunque quizá quinta, dudo al respecto, así como en cuanto al género que puede ser masculino o femenino). Continúa Zamora respondiendo a una inquietud de Alfarus y mencionando el *Maguei* (144), latinizado hacia caso nominativo singular, aunque desconozco el género y el modelo de declinación; la respectiva castellanización corresponde a ‘maguey’, del nahua *metl*. Posteriormente, Zamora habla de la Tuna (curiosamente en mayúscula) en el texto latino (148), al parecer, utilizando ya la palabra castellanizada dado el plural que le imprime fácilmente en ‘*tunas*’ más adelante en el mismo párrafo, y que Icazbalceta tradujo primero ‘tuna’, tal cual, y después simplemente ‘*tunas*’. Es decir, primero Cervantes respeta su castellanización, aunque en el mismo párrafo enuncia asimismo cómo la llaman los indios: *nochtli* (148). Además, en el mismo párrafo, escribe Salazar *alquitira*

(150), palabra incorporada al texto latino, pero de origen árabe-hispánico y que Icazbalceta simplemente transcribe sin dar mayor explicación.<sup>217</sup> Más adelante, Zamora hace referencia a la vestimenta y Cervantes escribe *nagüe* y *guipiles* (del nahua *huipilli*), así como *nequen* ('henequén', de probable origen maya): palabras que castellaniza Icazbalceta como 'enaguas' ('enagua', de origen taíno), 'huipiles' y 'nequen' (151): lo interesante es que la Real Academia de la Lengua Española no registra *nagüe*, la cual probablemente sea español antiguo, por lo que habría usado Cervantes el castellanismo crudo en su texto latino. Posteriormente, en voz de Zamora, Cervantes escribe tal cual la palabra de origen taíno *cacique* (150), así como el crudo nahuatlismo *cacahuatl*, cuando Zamora explica a Alfarus la forma en cómo los indios lo usaban como moneda, así como para comer y beber (152). Cervantes latiniza el apellido del Conquistador, Cortés, y crea *Cortesius* (156), en nominativo masculino singular de segunda declinación; y posteriormente *beatum Cortesium*, al parecer en vocativo singular neutro de tercer modelo dada la sintaxis de la primera oración (cuando había usado género masculino, y no neutro, líneas arriba), aunque no estoy seguro (158). Zuazus habla nuevamente, al dar pie al diálogo tercero, de *Chapultepecum* (160), palabra que considero que declinada en acusativo masculino singular de segundo modelo: dado que la preposición *ad*, estando

---

<sup>217</sup> El DRAE registra 'tragacanto': (De tragacanta). 1. m. Arbusto de la familia de las Papilionáceas, de unos dos metros de altura, con ramas abundantes, hojas compuestas de hojuelas elípticas, flores blancas en espigas axilares y fruto en vainillas. Crece en Persia y Asia Menor, y de su tronco y ramas fluye naturalmente una goma blanquecina muy usada en farmacia y en la industria. 2. m. Esta misma goma.

elidida, expresa un complemento circunstancial de lugar –con movimiento-. No obstante, a lo largo del texto cabe siempre la duda del género que Salazar hace adoptar a dicho nahuatlismo, dado que las terminaciones de los géneros neutro y masculino, tanto en acusativo como en ablativo, son exactamente las mismas. Más adelante, y en el mismo párrafo, escribe Cervantes nuevamente *Mexicum*, en caso acusativo masculino singular de segunda declinación dado que, en el texto latino, recibe la acción del verbo: «...*exteriorem Mexicum perspicuam et apertam undequaque conspecturi*», y que es traducido por Icazbalceta como genitivo usando una preposición antes de *Mexicum*: ‘y descubramos de allí sin estorbo ni dificultad todos los contornos del México’ (161), lo cual es, sin duda, mucho más ilustrativo en español.

### **Diálogo 3 *Mexicus exterior***

Nuevamente, conversan Zamora, Zuazo y Alfaro, pero ahora desde el cerro de *Chapultepec*. Panorámicamente, según el texto de O’Gorman, y antes de conocer los núcleos retórico-ideológicos medulares de Salazar de acuerdo con la traducción de Icazbalceta, podemos decir que, en este diálogo, aparecen las figuras del Templo de San Hipólito (O’Gorman 62); los ejidos, las casas de campo (63) y las fuentes (64); los cerros «hechos a mano» (64) (al parecer, se refiere a la traducción literal del nahua *tlachihualtepetl*, de *chihua* ‘hacer’ y *tepetl* ‘cerro’), o sea, las pirámides. La voz poética menciona a los habitantes en lomas y montañas (64); granjas de españoles -llamadas estancias- (66). Habla sobre la

abundante fauna en esta «nueva tierra» y que ha sido interpretado como simplemente una poética alusión a la Nueva España. Incluso se hace mención de la existencia de leones, tigres y osos; y se habla igualmente sobre las costumbres del matrimonio, y de la afición de los indios por el pulque (68), entre otras descripciones ya conocidas por diversos especialistas sobre los Diálogos de Salazar.

Podemos decir que «el itinerario de este Diálogo es el siguiente. Los interlocutores, después de comer, salieron de la casa de Zuazo [...] y caminaron en línea recta hasta el que ahora es y se llama Cementerio de los Ingleses, en la *Tlaxpana*. Torcieron á la izquierda, por la calzada de la Verónica, y llegaron á *Chapultepec*» (Icazbalceta 255).<sup>218</sup> Me parece interesante cuando Alfarus pregunta a Zuazus por qué el bosque (manantiales de *Chapultepec*) está cercado con tapias y solo «a muy pocos se permite la entrada a él» (269), a lo que responde Zuazus «*ne et fons conturbetur, confluentibus indis*» que traduce Icazbalceta como ‘para que no ensucien *el agua* los indios’, y que yo traduzco a español contemporáneo mexicano como ‘para que no ensucien *la fuente* los indios que concurren’. Empero, en ambas traducciones y desde la perspectiva de las medidas de precaución que menciona Zuazus, el diálogo da a entender que los indios ensuciaban el agua de la fuente y, por ello, era necesario que se

---

<sup>218</sup> Continúa Icazbalceta: «Establecidos después los mexicanos en las lagunas y fundada la ciudad de México, quedó *Chapultepec* como lugar de recreación de los Emperadores, quienes *tenian* allí una casa ó palacio al *pié* del cerro [...] En lo alto del cerro había un pequeño adoratorio de ídolos, y los indios cuidaron siempre con esmero aquel bosque, teniéndolo por cosa sagrada» (256).

pusieran tapias altas aunadas a las restricciones en la entrada. La traducción de Icazbalceta es metonímica, yo he sido literal. No obstante, un párrafo antes, Icazbalceta traduce *fons* literalmente como ‘fuente’, por lo que considero que cabe la duda de por qué en el párrafo anterior Icazbalceta traduce como ‘fuente’ y en el siguiente con la metonimia ‘agua’. De hecho, más adelante (272), Icazbalceta traduce *fontem* literalmente y más adelante *aqua* también literalmente como ‘agua’. Posteriormente, cuando Zamora lee una inscripción, y que Zuazus refiere haber sido escrita por un tal Cervantes de Salazar, Zuazus agrega, en el mismo párrafo, «*qui quantum consequi potest dat operam ut adolescentes mexicani disertis facundique evadant, et clarissima provincia nostra, scriptorum inopia, quibus hactenus caruit, non sit obscuro*», que está traducido como ‘que en cuanto puede [se refiere a Cervantes] procura que los jóvenes mexicanos salgan eruditos y elocuentes, para que nuestra ilustre tierra no quede en la oscuridad, por falta de escritores, de que hasta ahora había (sic) carecido’ (271). En mi interpretación, me parece interesante que Zuazus denuncie la falta de escritores hasta antes de la llegada del propio Cervantes, o bien la fundación de la Universidad; como sea, en ambos casos se sugiere la idea de escasez de erudición y elocuencia hasta antes de su llegada. Desde mi interpretación y atendiendo a la voz poética del diálogo, esta hace resonar una sutil crítica hacia la realidad anterior ya existente, pues «ahora» ya hay conocimiento, erudición y «luz». Paralelamente, y ya particularmente en cuanto al autor se refiere, habría que sopesar con más detenimiento el uso que Cervantes dio a la palabra

original latina *scriptorum*, sustantivo declinado en caso genitivo masculino plural de tercer modelo -dada la sintaxis-, y el cual correspondería a *scriptor (-ris)*, palabra que también pudo haber tenido otro significado, como el de ‘autor’. Si se tradujera como ‘autor’, el significado cambiaría un poco. Digamos que, en términos de lógica formal, la comprensión disminuye, pero la extensión aumenta, pues un *autor* es alguien que causa ‘algo’, que inventa algo o que ha hecho alguna obra literaria, artística en general, o incluso política. Cervantes era profesor de retórica, y él sabía que esta palabra era empleada asimismo en actos públicos políticos y, por supuesto, en actos religioso-políticos. Incluso y en el primer Diccionario de la Real Academia, de 1726, se define ‘autor’ como: «*el que inventa, difcurre, hace y dá principio á alguna cofa [cosa]. Por excelencia fe entiende Dios, como fupremo hacedor y autor de todo lo criado. Esta voz es puramente Latina*».<sup>219</sup> Incluso el mismo Nebrija, en el siglo XV, da dos acepciones definiciones para *scriptor*: «*por efcrivano que efcrive*», pero también «*el componedor de obras*».<sup>220</sup> La única sutil diferencia registrada en la mencionada obra de Nebrija es, a mi entender, en los respectivos genitivos, los cuales parecen ser ligeramente distintos, pues *scriptor* ‘componedor de obras’

---

<sup>219</sup> Diccionario de Autoridades 1726 pp. 490, I RAE 1726 Real Academia. «Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las *phrases* o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua [...]. Compuesto por la Real Academia Española. Tomo primero. Que contiene las letras A.B. Madrid. Imprenta de Francisco del Hierro. 1726. Reproducido a partir del ejemplar de la Biblioteca de la Real Academia Española». Y más adelante da otras acepciones: «*También fe toma por el que caufa ù da motivo à alguna cofa: y con particularidad fe dice del que ocafiona y fomenta alguna difcordia, novedad ò motin*», y finalmente más adelante: «*Tambien fe dice el que es cabeza y principal de la farfa, que reprefenta las Comédias en los corráles ò theatros públicos, en cuyo poder entra el caudal que adquiéren para fu mantenimiento...*».

<sup>220</sup> Véase su *Gramática latina*, de 1492.

hace genitivo en *-oris*, y el otro *scriptor* ‘efcrivano’ hace genitivo en algo semejante a ‘-orig’; no obstante la clara mención de dos significados distintos en el diccionario de Nebrija, no hay manera de distinguir en el texto de Cervantes a cuál de los dos *scriptor* se refiere, pues no usa genitivos. Aunado a ello, cabe destacar, y en seguimiento de las ideas anteriores, que el Diccionario Enciclopédico de la Lengua Castellana (1895),<sup>221</sup> de Elías Zerolo, contemporáneo de Icazbalceta, registra en la entrada para *escritor*: ‘secretario’ y ‘amanuense’, en su tercera y cuarta acepciones. Además, en 1490, Alfonso de Palencia, en su propio diccionario latín-castellano dice (translitero a español actual): «*scriptor* masculino se dice generalmente el que escribe. Por significado especial es quien recoge en anales y recuenta las hazañas públicas».<sup>222</sup> Roland Barthes nos dice que

lo que por anacronismo podríamos llamar *escritor* es, pues, esencialmente en la Edad Media: 1. Un transmisor: que renueva una materia absoluta que es el tesoro antiguo, fuente de autoridad; 2. Un combinador que tiene el derecho de “romper” las obras del pasado, a través de una análisis sin freno y de recomponerlas (25).

Salazar no es medieval en sentido histórico estricto. Aunque sí podríamos decir que estuvo inmerso en una atmósfera neomedieval dadas las características simultáneas escolásticas y renacentistas que llegaron a la Nueva España. No obstante, lo que quiero poner de relieve es que el término *scriptor*,

---

<sup>221</sup> De Palencia, Alonso. *Universal Vocabulario en Latín y en Romance*. Sevilla 1490.

<sup>222</sup> Zerolo, Elías, et. al. *Diccionario Enciclopédico de la Lengua Castellana*. Edit. Garnier Hermanos, Libreros-Editores, París, 1895.

en su Diálogo, es susceptible de polisemia y, por lo mismo, de consecuencias retóricas que de estas se desprenderían. Me parece que dicha mención a los *scriptorum*, pudo haber sido parte de su discurso político-ideológico. Y si, además, cupiera la duda sobre la interpretación que don Joaquín Icazbalceta realizó de esta palabra, entonces el sesgo a dicho párrafo incluiría no solamente a «escritores» literarios, sino a *autores* de diversa índole, pues Cervantes era profesor de retórica no de gramática; y claro, la inclusión de un término con menos comprensión y con mayor extensión, en términos lógicos, incluiría a todos los ‘autores’ previos a la llegada de la Universidad. Y todos ellos habrían estado, según la sugerencia de la voz poética, en la «oscuridad» hasta antes de la llegada incluso del mismo Cervantes de Salazar a la Universidad.<sup>223</sup>

No es sino hasta este tercer diálogo cuando Cervantes, en voz de Zuazus, menciona las pirámides, interesante sección de su *Dispositio* total, aludiendo a ser estas pequeños montes hechos a mano:

Scias tamen, quod et cognitu non minus dignum est, monticulo hoc multo sublimiora manufacta promontoria assurgere, quorum ad hoc temporis axstant aliquot; ad eorumque fastigia, quae in planiciem desinebant, er sclas lapideas ascensus erat; supra quae, non secus quam in macello

---

<sup>223</sup> Dice Roland Barthes, a propósito del *Trivium* clásico medieval, que un escrito «no está sometido, como hoy, a un valor de originalidad; lo que nosotros llamamos autor no existe; alrededor del texto antiguo, único texto practicado y en cierta forma administrado, como un capital renovado, hay diferentes funciones: 1. El *scriptor* recopia pura y simplemente; 2. El *compilator* agrega a lo que copia, pero nunca algo que provenga de él mismo; 3. El *commentator* se introduce sin duda en el texto recopiado, pero, sólo para hacerlo inteligible; 4. El *auctor*, por último, da sus propias ideas pero siempre apoyándose en otras autoridades. Estas funciones no están nítidamente jerarquizadas: el *commentator*, por ejemplo, puede tener el prestigio de que hoy goza un gran escritor (como sucedió en el s. XII con Pierre Hélie, apodado el *commentator*) (25).



pecora, homines foeminique idolaes sacrificati pro hostiis, evulsis primum cordibus, offerebantur (Icazbalceta 276)

Que traduce Icazbalceta como ‘has de saber, sin embargo, otra cosa no menos digna de ser sabida, y es que habia otros cerros mucho más altos que este, hechos á mano, y de que aun existen algunos. Subíase por escalones de piedra hasta el remate, que era una placeta; y en ella, como reses en un rastro, sacrificaban y *ofrecian* á los ídolos víctimas humanas, sacándoles primero el corazón’ (277).<sup>224</sup> Y continúa Alfarus en una hiperbólica alusión a lo que parece insinuar la llegada histórica de los españoles a América: «*O modo beatissimos hispanorum adventu indos, qui ex summa illa miseria ad praesentem felicitatem et ex pristina servitute ad hanc veram libertatem translati sunt*», que traduce Icazbalceta como ‘¡Oh y cuán grande fortuna ha sido para los indios la venida de los españoles, pues han pasado de aquella desdicha á su actual felicidad, y de la antigua servidumbre á esta verdadera libertad’ (279). Considero que el párrafo anterior proyecta, en voz de Alfarus, la idea de la renovación de un pueblo que había estado oprimido, y el cual hubo de ser *salvado* con la llegada de los europeos; aunque cabe destacar que lo que no se especifica en el texto es si la servidumbre a que se refiere es literal de los pueblos sojuzgados por –quizá- la Confederación Azteca, o bien si es una metáfora que implica una idea común de la época, la servidumbre «al mal», entendiéndose idolatría, y por lo mismo lejanía

---

<sup>224</sup> Según Icazbalceta, Cervantes se refiere también a los *teocalli* y no solo a la pirámide de Teotihuacán y Cholula.

del Dios cristiano; o bien a las dos ideas juntas según aquello con que finaliza dicho párrafo «...este Nuevo Mundo, antes desconocido, y poblado de innumerables gentes que con tal estrago y matanza *rendian* obsequios á sus mentidos dioses» (279). Como se ve, la voz poética enfatiza de manera muy literal la labor redentora de los españoles al llegar a la nueva tierra. Antes había «servidumbre» dice el texto. Ahora ya no, ya son libres, ya llegaron los españoles, ya llegó la Universidad, el logos filosófico y religioso. Además, se pone de manifiesto aquello que se mencionó en el capítulo segundo: si hubo un punto en común en las argumentaciones sobre el tema del derecho a la Conquista por parte de prácticamente todos los implicados, fue particularmente el detener, a toda costa, los sacrificios humanos. Los otros dos argumentos fueron, recordemos, la antropofagia y la sodomía, aunque, en este último punto hubo algunas discrepancias desde la consideración lógica.

Particularmente, considero que el siguiente párrafo es un excelente fragmento que proyecta con intensidad la idea de mestizaje desde la perspectiva retórico-poética de estos Diálogos, enfatizando nuevamente la superioridad cultural europea y logocéntrica:

O Deum immortalem! Quam bellum, quam gratum et oculis et animo, quantaque varietate jucundum se hinc spectaculum exhibet! Ut summa cum ratione affirmare ausim orbem utrumque hoc loco circumscriptum et circumductum esse; et quod de homine graeci tradunt, Microcosmon, id est, parvum mundum, ipsum appellantes, idem de Mexico dici posse [...] Hispanorum aedificia superba et sublimia, et quae magnam soli partem occupant, altissimis turribus et surgentibus templis praestantissima,

indorum domicilia suburbiorum loco, confusa et minime ordine distributa...  
(278)

Que traduce Icazbalceta como

¡Dios mio! Qué espectáculo descubro desde aquí; tan grato á los ojos y al ánimo, y tan hermosamente variado, que con toda *razon* me atrevo á afirmar que ambos mundos se hallan aquí reducidos y compendiados, y que puede decirse de México lo que los griegos dicen del hombre, llamándole Microcosmos, ó mundo pequeño [...] Los soberbios y elevados edificios de los españoles, que ocupan una gran parte del terreno, y se ennoblecen con altísimas torres y excelsos templos, están por todas partes ceñidos y rodeados de las casas de los indios, humildes y colocadas sin *orden* alguno, que hacen veces de suburbios (279)

Desde mi interpretación, el concepto de mestizaje es dicotómico. Por un lado, se habla de un nuevo mundo unido y armonizado, en donde convergen dos mundos. No obstante, los edificios españoles están rodeados por el desorden de las casas humildes de los indios. Me parece que, por lo tanto, podríamos afirmar que, por lo menos en este fragmento del diálogo tercero de Salazar, se proyecta una protoconciencia criolla en los personajes. Y dicha protoconciencia parece ser consecuencia necesaria de una jerarquización vertical entre españoles transterrados<sup>225</sup> e indígenas en su propia tierra.

Más adelante, Alfarus pregunta si existen habitantes en las montañas y en las lomas, a lo que responde Zamora que sí, los indios, entre quienes existen, asimismo, muchas granjas de españoles. Estas, según Zamora, son llamadas

---

<sup>225</sup> Me permito usar un término que ilustra este tipo de «trasplante» de oriundez, y el cual fue empleado por el filósofo español José Gaos para describir su propia circunstancia al llegar a su nueva patria, México.

«estancias por los españoles» (285). Posteriormente, Zuazus vuelve a hacer una curiosa mención sobre la productividad de la tierra y su relación con los habitantes de esta, en este caso los indígenas: «*Bonam soli partem otiosam et incultam habet, quod indi terrae multum occupent et parum colant*» (286), que traduce Icazbalceta como 'Una buena parte del terreno está erial é inculto, porque los indios ocupan mucha tierra y cultivan poca' (287), y que yo traduzco al español mexicano contemporáneo como 'posee buena parte de ella [la tierra de la que habla líneas arriba] ociosa y sin cultivar, *porque aunque los indios se apoderen de mucha tierra cultivan poca*». Las dos traducciones comprenden una relación hipotáctica con una oración subordinada adverbial causal que comienza con 'porque', y la cual incluye, a su vez, una relación paratáctica, pues incluye dos oraciones coordinadas. Sin embargo, en esta relación paratáctica mi traducción se inclina por el uso de «aunque», e Icazbalceta prefirió una relación coordinada copulativa traduciendo literalmente *et* por 'y'. Aunado a ello, y como se puede apreciar, yo mantengo el modo subjuntivo presente del verbo pseudoreflexivo «apoderarse» en tercera persona del plural (se apoderen), mientras que Icazbalceta prefiere el presente indicativo de 'ocupar', también en tercera persona del plural (ocupan). Más que el cambio de verbo, que no hace variar la traducción significativamente, lo que me interesa poner de relieve es la diferencia entre el indicativo que emplea Icazbalceta y el subjuntivo que yo tomé literalmente, así como la consecuente traducción de *et* por 'y' en Icazbalceta y *et* por 'aunque', en mi caso. Primeramente, es bien sabido que a falta del uso del

subjuntivo futuro simple (y compuesto obviamente) en español ya desde hace más de un siglo (aproximadamente), este matiz se realiza con el subjuntivo presente. El latín ni siquiera tiene subjuntivo futuro, ni simple, ni compuesto. Y recordemos que el subjuntivo es el modo de la duda, el deseo, la espera, incluso como un tipo de anuncio futuro, aunque el límite temporal siga siendo el presente, pues la enunciación no solo se da en un presente, desde el punto de vista del hablante, sino que el aspecto del verbo, en el modo subjuntivo presente, es imperfectivo, no tiene limitaciones temporales bien definidas y por ello oscila, en su significación, entre el presente y el futuro. Cabe destacar que, en el texto original latino de Salazar, se lee de hecho *occupent* (presente subjuntivo de tercera persona del plural de *occupo*, *occupas*, *occupare*, *occupavi*, *occupatus*), pero después retoma Salazar el indicativo en *et parum colant*, en donde, efectivamente, se lee literalmente ‘y trabajan poco’. A primera vista, yo introduzco arbitrariamente la conjunción adversativa «aunque», que, aparentemente, no está en el texto latino en la mencionada relación paratáctica. Es decir, Icazbalceta tradujo la conjunción copulativa latina *et* como ‘y’, tal cual se muestra en el texto, pero a costa de tener que traducir, entonces, *occupent* por ‘ocupan’ cambiando subjuntivo por indicativo, para poder establecer la relación «*ocupan* mucha tierra y *trabajan* poca», la cual, de lo contrario, no habría posible establecer, pues haría chocante la simultaneidad de un verbo en indicativo y uno en subjuntivo. No obstante, y a pesar de que más por sentido común que por alguna razón particular me atuve al empleo de «aunque», en mi

traducción, para poder respetar el verbo *occupent* en su original subjuntivo, al buscar en documentos especializados en conjunciones latinas, me topé con una interesante sorpresa: la palabra 'aunque' tiene su equivalente latino en *etsi*, que es muy similar a *et* ('y'), de donde, desde mi interpretación, Salazar habría usado *et* en vez de *etsi* ('aunque') sencillamente apocopando la palabra y dejándola solo en *et* ('aunque'), para poder usar el verbo *occupare* en subjuntivo, y dar así un toque retórico de ambigüedad con indeterminación entre presente de indicativo y, a la vez, presente de subjuntivo, y para verter la impronta de expectativa o incertidumbre o indeterminación del tiempo futuro. En otras palabras, y de acuerdo a mi propia interpretación: a la duda, a la incertidumbre, al anuncio de un futuro potencial, continúa toda la fuerza de la certeza que el indicativo arroja en la segunda oración coordinada «trabajan poco». ¿Por qué me parece interesante esta sutil combinación morfosintáctica en la retórica de Salazar que no comenta Icazbalceta? Pues porque, según mi interpretación, la voz poética está «suponiendo» o «anticipando», mediante el uso de subjuntivo, la posible posesión de tierras por parte de los indios (haya sido real y efectiva, o no, en el momento histórico en que se compuso el texto, por ello me refiero a la voz poética), complementándose la idea, además, con una afirmación tajante (modo indicativo) del «poco trabajo de los indios». En mi opinión, la voz poética no solamente enuncia, sino que anuncia algo potencial y negativo cuando el poseedor de tierras es o sea el indio, por lo que considero que la voz poética también *advierde* al lector en general sobre el tema. Dos fueron los destinatarios

principales de los Diálogos de Salazar: Montúfar y los estudiantes de latín de Universidad.

### **Mexicanismos latinizados del Diálogo 3**

Comenta Zamora sobre *Chapultepecum*, lo cual considero que es un sustantivo singular masculino<sup>226</sup> de segunda declinación en caso acusativo, pues indica dirección, ya que me parece que Cervantes elide la preposición *ad* que rige el caso mencionado: «*ita fiet, nam [ad] Chapultepecum usque juxta aquaeductum, obiter multa considerantes, iter faciemus*», en donde traduce Icazbalceta el difícil hipérbaton como ‘así será, porque irémos á Chapultepec, siguiendo el acueducto, para ver de camino otras muchas cosas’, y que yo traduzco al español contemporáneo de México como ‘que así sea, pues nos haremos al camino junto al acueducto mientras contemplamos de paso muchas cosas’, (*‘así fuere’* sería quizá lo más adecuado, pero no es moderno y curiosamente tampoco lo utiliza Icazbalceta; no obstante, sí prefiero mantener la duda del subjuntivo presente). Al mostrar Alfarus el mercado de los indios, Cervantes usa simplemente *mercatus* (262), pero Icazbalceta prefiere en su traducción *tianguis*, nahuatlismo (*tianquiztli*) castellanizado. Además, Cervantes usa nuevamente *Mexicus*: «...*eo die a Cortesio et ejus commilitonibus Mexicus expugnata fuerit*» (264), que traduce Icazbalceta como ‘ese dia fue ganada México por Cortés y sus compañeros’, en donde *Mexicus* ha sido declinado en

---

<sup>226</sup> Aunque, como mencioné más arriba, podría ser neutro.

caso nominativo singular masculino de segundo modelo, quizá por el uso del copulativo ser o estar aun cuando es voz pasiva. Resulta curioso, además, que, en la traducción de Icazbalceta, plasma México con matiz femenino dado el empleo del predicativo (o sujetivo verbal o predicado nominal, nomenclatura que depende de las perspectivas de los gramáticos especialistas) ‘ganada’, cuando incluso en latín *Mexicus* es sustantivo masculino en el texto de Salazar.

Asimismo, Zuazus habla literalmente, en el texto latino, de un *Potreadero* y del verbo *potrear*, vocablos enteramente hispanos y que, quizá por lo mismo, están plasmadas en cursivas en el texto latino (266). Zamora comenta sobre el camino que tienen enfrente y que «*altera ad Tacubam, altera ad Chapultepecum*», ‘uno va á Tacuba y otro á Chapultepec’ (267): el primer sustantivo está declinado en acusativo singular femenino de primer modelo dada la preposición *ad*, aunque Tacuba es el mismo sustantivo castellano venido de *Tlacoapan* y respetado tal cual en ocasiones en el texto latino. En el caso de *Chapultepecum*, este es un nahuatlismo latinizado y declinado en acusativo masculino singular (o quizá neutro) de segundo modelo. Posteriormente, comenta Zuazus, a propósito de una gran calzada que observan: «*Versus Cujacanum*», latinización del ya castellanizado y actual Coyoacán, escrito por Icazbalceta como ‘Cuyoacan’ (269), ‘lugar donde abundan los coyotes’. Y, en el mismo párrafo, vuelve a latinizar en «*a quo perspicuus est in Mexicum prospectus*», ‘desde donde se otea perfectamente la ciudad de México’: en ese caso, *Mexicum* ha sido declinado en caso acusativo masculino singular de segundo modelo.



Seguidamente, Zuazus comenta sobre los *adolescentes mexicani* (270), ‘adolescentes mexicanos’, latinización del nahuatlismo *mexicah*, plural nahua con saltillo final o ‘h’ aspirada formado a partir del singular *mexicatl* (habitante de *Mexico*), y que es vertido como adjetivo singular de género masculino a partir del original *mexicanus*. Más adelante, comenta Alfarus: «*Mexicum totam oculis expositam conspicere*», que traduce Icazbalceta como ‘[estoy impaciente] por tener á la vista toda la ciudad de México’ (275), declinado el sustantivo *Mexicum* en caso acusativo masculino singular de segundo modelo. Zamora, por su parte, comenta que «*In his ceu in hortis Motezuma arbores conseverat*» (276), que es traducido por Icazbalceta como ‘aquí cultivaba Moteczuma (sic) árboles como en un jardín’. Es interesante que Cervantes de Salazar utilice *Motezuma*, quizás latinizado, ya que muchos autores de aquella época solían escribir *Muteczuma*,<sup>227</sup> o bien *Motecuhzoma*, más cercano a la pronunciación original nahua. Como se puede observar, el mismo Icazbalceta realiza una metátesis a lo que actualmente conocemos como Moctezuma. Posteriormente, comenta Zamora sobre «...*Mexicum contemplare*» (278), en donde *Mexicum* es un sustantivo latinizado hacia caso acusativo masculino singular de segundo modelo. Aunado a lo anterior, Alfarus menciona *Mexico* tal cual, aunque, por su posición sintáctica, no parece haber sido tomado en la acepción náhuatl (y que tendría los mismos caracteres latinos), sino latinizadamente en segunda declinación de caso ablativo singular masculino, dada la preposición latina *de*

---

<sup>227</sup> Véanse las *Cartas de Relación*, de Hernán Cortés.

(278). Menciona Zamora, en casos nominativos, a *Tezcucuz*, *Tepeaquilla*, *Escapuzalcus*, *Cujacanus* e *Istapalapa* y *Tlacuba*, de los cuales, a reserva de aquel que termina en *-uz*, podemos decir que los terminados en *-us* fueron declinados hacia nominativo singular masculino de segundo modelo, y los terminados en *-a*, a nominativo singular femenino de primera declinación; desconozco por qué Salazar dio terminación *-uz* a *Tezcucuz*,<sup>228</sup> aunque por el contexto tiene que ser nominativo singular de algún modelo de declinación. Además, la palabra *Tlacuba* es escrita por Salazar de manera distinta, pues había usado *Tacubensi*, y en aquel caso sí añade la *ele* y deja la terminación femenina de primera declinación en caso nominativo singular, pero deja *Tepeaquilla*, al parecer en castellano de la época (280). Más curioso resulta que Icazbalceta traduzca usando las palabras en náhuatl, aunque transliteradas a caracteres latinos: *Tetzco*, *Tlacopan*, *Azcapotzalco* e *Iztapalapan*, habiendo sido ya castellanizadas desde ya mucho tiempo atrás, cuando, por otra parte, simplemente deja otros términos en español como *Tepeaquilla* (al parecer se refiere a *Tepeyac*) y *Cuyoacan* (esta última probablemente usada en tiempos de Icazbalceta. De hecho el historiador dice que las ciudades que menciona Salazar «son hoy en día pueblos miserables con excepción de *Tetzco*», actual *Texcoco*). En el mismo párrafo, Cervantes usa nuevamente *Mexicum* en caso acusativo singular masculino de segunda declinación (281). Asimismo, en voz de

---

<sup>228</sup> Según la atinada observación que me hizo la doctora Mariche Bayonas, se trata de una formación análoga dada la primera zeta de *Tez-*, es decir, asimilación. En mi opinión, y siguiendo el pertinente y especializado apunte de la profesora Bayonas, pienso en una posibilidad más al estilo de la *navaja de Ockham*: simplemente un *lapsus calami* del editor, o incluso del mismo Salazar.

Zamora, usa una palabra castellana y pasa de 'estancia' a *stancia* (284): en «*stancias appellant mexicani*», que traduce Icazbalceta como 'llamadas estancias', y que yo preferiría '[que] los mexicanos llaman estancias', en donde, en vez de hacer el plural *stanciae*, como debió haber sido en caso de haberlo latinizado completamente, Salazar sencillamente agregó la 's' que sirve para formar plural en español (cabe recordar que el plural en 's' de los sustantivos en español es una derivación del caso acusativo latino plural de segunda declinación, el cual es el mismo caso en que Salazar escribió dicha línea, por lo que, desde el punto de vista diacrónico, me parece doblemente interesante esta hibridez). Aunado a ello, usa *mexicani* -plural de *mexicanus*- que está declinado en caso nominativo plural masculino de segunda declinación. En el mismo párrafo, usa nuevamente *Mexicum* en «*alia via Mexicum reversuri*», que traduce Icazbalceta como '[para] regresar a México por otro camino'; en este caso, *Mexicum* es plasmado en acusativo masculino singular de segunda declinación, quizás por la elidida y sobreentendida preposición *ad*. Alfarus habla nuevamente sobre *Mexicus*, en caso nominativo singular masculino de segunda declinación: «*cujus primatum tenet Mexicus*» (284), que traduce Icazbalceta como 'cuya cabeza es México'. Posteriormente, Zuazus (que a decir de Icazbalceta es Zamora en este caso) se dirige a Alfarus y le explica que, yendo por ese camino... «*quae recta Mexicum vergit*», que es traducido por Icazbalceta como 'que va en derechura á México' (284): en este caso, *Mexicum* ha sido declinado hacia acusativo singular masculino de segundo modelo. Más adelante, en la

misma página, Zuazus da a Alfarus interesantes referencias topográficas sobre la Ciudad de México, y latiniza Soconusco en *Soconuscum*; es decir, hacia caso acusativo singular masculino (quizá neutro) de segunda declinación: una palabra que proviene del náhuatl *xoconochco* ‘lugar de la tunas amargas’. Y en mismo párrafo, habla sobre Zacatecas, palabra que probablemente ya había sido castellanizada en los tiempos de Cervantes, y que proviene del náhuatl *zacatecatl*, ‘habitante de Zacatlán’ (‘lugar donde abunda el zacate’); además, menciona el río Cupilco, latinizado en *Cupilci*: «*et a Septentrione per Zacatecas ad flumen Cupilci centum et quiquaginta petaet*» (284), que traduce Icazbalceta como ‘y desde el Norte por los Zacatecas al río Cupilco, hay ciento cincuenta’ (285); *Cupilci* ha sido latinizado hacia genitivo singular masculino (si lo tomó Cervantes desde *Cupilcus*) o genitivo singular neutro (si lo tomó desde *Cupilcum*) de segunda declinación. Aunado a ello, latiniza *Guazacualcum* en «*Deinde paulatim ad eam angustiam prestingitur et coarctatur, ut ad Guazacualcum per quadraginta duntaxat leucas protendatur*» (284), que está traducido por Icazbalceta como ‘Desde allí se va angostando y recogiendo tanto, que en Guazacualco no llega á cuarenta’ (285); la latinización de Salazar se dio hacia el acusativo singular masculino (quizá neutro) de segunda declinación (dado el uso de la preposición *ad*); por su parte, es Guazacualco la castellanización que emplea Icazbalceta de lo que hoy conocemos como Coatzacoalcos (‘en las pirámides de las serpientes’), pluralización de *coatltzacual-co* (Montemayor 193). Siguiendo en el mismo párrafo, continúa Zuazus:

«*A septentrione provincia Guachachilum terminatur*» (Icazbalceta 286), que está traducido por Icazbalceta como ‘tiene por límite al norte la provincia de los Guachichiles’, palabra ya castellanizada en la época de Icazbalceta y que significa ‘indios de los Estados de S. Luis, Coahuila, Nuevo León, Zacatecas y Jalisco’ (316). Interesante resulta en el mismo párrafo anterior la latinización siguiente: «*Ac praeter caeteras provincias quas in se Nova Hispania continet, Taxcala praecipue, Mechuacane et Guaxaca clariores*» (286), traducido por Icazbalceta como ‘entre las provincias que comprende la Nueva España, las mas famosas son Michoacan, Oajaca, y principalmente Tlaxcala’ (287). Me parece que *Taxcala* es un castellanismo crudo en el texto latino de Cervantes a partir de la transliteración latina de lo que hoy conocemos como Tlaxcala, y que proviene del nahua *Tlaxcallan* ‘lugar de las tortillas’ (o ‘pan de maíz’). *Mechuacane*, por su parte, es una probable castellanización cruda incorporada al texto latino de Cervantes a partir del nahua *Mich-hua-can*, ‘lugar de los que tienen peces o de pescadores’, y que Icazbalceta escribe como grave, sin tilde, respetando la fonética original llana del náhuatl (*Mechoacan*). *Guaxaca* es otra castellanización cruda en el texto latino, a partir del nahua *Huax-yaca-c* ‘en la punta de los guajes’, y que hoy conocemos como Oaxaca. De las anteriores, por lo menos *Taxcala* y *Guaxaca* han sido empleadas en nominativo singular femenino de primera declinación; por su parte, me parece que *Mechuacane* ha sido declinada en nominativo singular femenino de tercera declinación, aunque no estoy seguro. Siguiendo en el mismo párrafo, Zuazus nos habla de *Mexicus*

nuevamente, mexicanismo latinizado en caso nominativo singular masculino de segunda declinación; y, aunado a ello, latiniza nuevamente a *Mich-hua-can* pero ahora en *Michoacanensem*, palabra que vierte a la tercera declinación en caso acusativo masculino singular (dado el uso de la preposición *ad*, aunque Icazbalceta traduce como complemento circunstancial de lugar), aunque pudo ser quizá hacia acusativo singular femenino de quinta declinación.<sup>229</sup> Zuazus menciona nuevamente a *Moctezuma*, castellanización cruda en el texto latino (290). En el mismo párrafo, hace mención de lo que conocemos como ají que escribe *axí*; y nuevamente el castellanismo crudo *maguey*, ya comentado. Y se enuncia el término *Macana*, al parecer palabra de origen americano, la cual es latinizada por Cervantes en *macanis* (292), declinado en ablativo plural femenino de primer modelo (aunque no estoy seguro).

---

<sup>229</sup> No sé en este caso si es un sustantivo masculino, femenino o neutro.

## CAPÍTULO V

### CONCLUSIÓN

En síntesis podemos decir que, en el primer diálogo, se describe la Universidad en su arquitectura y en su interior como institución, maestros, sueldos, horarios, gastos y disputas académicas. De acuerdo con Ysla Campbell, la visión es sumamente positiva, se habla de profesores «excelentes», «versados en ciencias», «sabios». En el segundo, la ciudad es el *quid* del diálogo, y es magnánima en su trazo y arquitectura; la plaza es como ninguna otra, el cabildo se caracteriza por su galería, las calles grandes, los patios, hermosos; hipérboles por doquier, la ékfrasis es un valiosísimo recurso estilístico para Salazar. Y en el caso del tercero, lo verde es deleitoso, las casas de campo son estupendas, como fastuosos las lomas y los bosques; el agua, clara, límpida; las cosechas increíbles, inmensurables; la fauna es asombrosa y muy variada. Cervantes describe también las costumbres de la época, actividades comerciales, mercados, léxico, vestimenta, colegios, cárceles, moneda [...] Y Chapultepec es particularmente célebre por los indígenas (496-8). A decir de Margarita Peña, los personajes de estos Diálogos son tres formas en como Salazar mismo se proyectó. A su llegada, fue un forastero como Alfaro, aunque, posteriormente, devino el mismo anfitrión, como Zuazo (Kohut & Rose 19). Para la mencionada especialista, en Cervantes de Salazar, «la comparación

va a ser [...] un recurso no sólo retórico o estilístico, sino un artificio moral, medular en el desarrollo del diálogo» (Campbell 496).<sup>230</sup> Recordemos que la metáfora es un tipo de comparación entre dos entidades que se asemejan en algún punto. Por su parte, Karl Kohut y Sonia Rose consideran que estos Diálogos proponen, principalmente, una veneración a Cortés y a la Ciudad de México en dos matices: como un paraíso que puede competir con cualquier otra ciudad bella en el mundo, y como una burbuja de civilización y cultura en medio de la barbarie y el desorden de los barrios indígenas, frente a las construcciones novohispanas. Según estos especialistas, Salazar solamente roza el tema del esplendor del pasado indígena (26):<sup>231</sup> «al poner la descripción de la ciudad española tras el retrato de Moctezuma, Cervantes de Salazar repite simbólicamente el gesto de los españoles, que habían construido sobre las ruinas de la ciudad azteca» (33).

En cuanto a la retórica que muestra un aspecto de su pensamiento ideológico-político, considero que existe en estos Diálogos analizados un sutil esgrima verbal de tintes lógicos. Una especie de dialéctica erística implícita en las formas retóricas de Salazar. Y si su retórica está revestida de poesía, en sus

---

<sup>230</sup> Aunque Margarita Peña percibe a un Cervantes español que poco a poco fue «amando lentamente a este nuevo mundo» (Campbell 498). Desde mi perspectiva, habría que matizar ese «fue amando».

<sup>231</sup> Gracias a Hernán Cortés, según Cervantes de Salazar, «la Nueva España es tan católica como la misma España, y los indios alcanzan tal erudición que escriben contra sus antiguas convicciones» (Kohut & Rose 26). Cervantes hace un panegírico apoteósico de Cortés, lo curioso es que Cortés no era precisamente un modelo de producto humanístico, ni como filántropo, ni como letrado (sabemos que asistió solo por dos años a las aulas académicas de Salamanca) (Plancarte XXVII).



diálogos, su poesía implica entonces dialéctica erística. Quizá Cervantes de Salazar aprovecha la ocasión de su «Manual de latín» y/o su «descripción de la Ciudad», para, además, proponer su particular perspectiva sobre la naturaleza del indio. Y si no, por lo menos me parece que pone de manifiesto en sus Diálogos una gran similitud con parte del pensamiento de Ginés. En los Diálogos, los indios son quienes ensucian el agua. Tan *inferior* es el pueblo indio, que sus casas no tienen orden ni estructura (logocentrismo), y, además, han vivido en la sombra, sin la luz de la universidad y sin la del Cristianismo: «Pronto llegarán todos á ser tales, que este Nuevo Mundo, asiento antes del demonio y de la idolatría, limpio ya de toda mácula, quede convertido en morada del Dios único y verdadero» (Icazbalceta 2). No obstante, cabe destacar que esta última sí es una idea común con Las Casas y con prácticamente todos los frailes llegados al Nuevo Mundo. Al parecer, Salazar pone de relieve la gran variedad tanto de tierras como de intelectos o de ingenios, dentro de la gran naturaleza humana. De hecho, de acuerdo con Ysla Campbell, «uno de los principios humanistas de la belleza es la variedad y en ese concepto Cervantes es firme» (496). No obstante, estos Diálogos incluyen una variedad que refuerza la idea de jerarquías según sean o no bárbaros, rudos por naturaleza. Considero que la palabra *ingenium* pertenece a la categoría semántica de la homonimia, y mediante la homonimia de *ingenium*, se plantea, en diversos momentos del texto, una *mutatio controversiae* –cambio del tema en discusión-. Lo anterior genera, quizás, una falacia de anfibología. Por ello, me parece que estamos ante

dos problemas esenciales pero simultáneos, de lógica y de retórica: primero, ante la verdad o falsedad de la inferioridad natural del indio «descubierto». Y segundo, ante el hecho de especular sobre si es que Salazar tuvo o no plena conciencia (más que conciencia me gustaría decir consciente *intención*) de sus poéticas argumentaciones, o su poesía retórica. En el primer caso, aun cuando estemos evidentemente en franco desacuerdo con la pretendida rudeza o barbaridad e inferioridad del indio –según la Naturaleza humana-, al parecer sugerida poéticamente en ciertos fragmentos de los Diálogos, no hay, ni hubo, ni habrá, posibilidad de contraargumentar lógicamente. Y es que no hay razonamientos formales, explícitos, sino figuras estilísticas, retóricas: como la metáfora, la metonimia y el retruécano. Figuras matizadas, además, por perspectivas hiperbólicas. En el segundo caso, hay que recordar que, según los especialistas,<sup>232</sup> desde el punto de vista lógico, y además retórico en este caso, cuando no se tiene conciencia del falso razonamiento (dando por hecho que el razonamiento poético de Salazar es evidentemente falso), estamos simplemente ante un paralogismo, pues es un simple error de juicio. En cambio, si se tiene conciencia de lo que se argumenta, intención de falsear, estamos entonces ante una consumada falacia, también llamada sofisma, por lo que sería un sofisma poético.

Cabe destacar que existen dos tipos de sofismas, unos son de palabra y otros de ideas. Si partimos hipotéticamente del hecho de que Salazar no advirtió,

---

<sup>232</sup> Por ejemplo, el profesor Raúl Gutiérrez Sáenz.

en sus Diálogos, la contundencia de sus proyecciones sobre naturaleza del indio y/o el pasado precortesiano, estamos ante un simple paralogismo *poético* (permítaseme darle apellido al paralogismo. De lo contrario, pudo haber Salazar incurrido de manera magistral, en su poesía, a un tipo especial de sofisma que parte de marcadas *Inventio*, mediante el recurso, en principio, del *magister dixit* (entiéndase el recurso de autoridad –Aristóteles y su línea uno de la Metafísica citada a comienzos del diálogo primero- por ejemplo). Me refiero a un *sofisma de metáfora*, en donde se amplía hiperbólicamente y en forma de retruécano la diversidad en las calidades de la tierra y la diversidad en el *ingenium* de los indios. Por ello, considero que el nudo *proGinés* (o antilascasiano) en Cervantes de Salazar me parece componente esencial de su *Elocutio*. Esta se muestra revestida de una ingeniosísima metonimia, la cual es, sin duda, parte de un empleo altamente especializado de la retórica latina de Salazar. En lo particular, creo que la mezcla retórica de descripción de realidad histórica y la naturaleza artístico-poética propia de estos diálogos, dificulta enormemente un análisis plano y unidimensional. Es decir, estrictamente de lo imaginario, o estrictamente de lo histórico, o estrictamente de lo ideológico, o estrictamente de lo poético. Por ello, es menester ir y venir, hermenéuticamente, de una dimensión a otra dependiendo de, tanto lo escrito por Cervantes, como incluso la traducción misma de Icazbalceta, quien utiliza un bello español de finales del siglo XIX; y en cuya traducción del latín al español, no siempre explica por qué interpretó de tal o cual manera. No obstante, y como ya mencioné, saber si fue un paralogismo

poetizado o un sofisma poético es prácticamente imposible. Y solamente aspiramos a dejar indicadas las dos posibilidades, pues todo depende de si tuvo o no la consciente intención de insinuar su parecer con respecto a la variedad de la naturaleza de la gente en tanto su calidad humana.<sup>233</sup> Según Barthes, de la *Inventio* surgen dos grandes líneas: una lógica y una psicológica; es decir, lo que se busca es convencer y emocionar. Para convencer, se requiere de

un aparato lógico o pseudológico que se llama en general *Probatio* (campo de las “Pruebas”): se trata de ejercer una violencia justa mediante el razonamiento sobre el espíritu del oyente [o lector], cuyo carácter, disposiciones psicológicas no se tienen en este momento en cuenta (44-5)

Con la llegada de los españoles llegó, a criterio de Cervantes en sus Diálogos, la virtud, y esta se dibuja retóricamente en la *imago*, «encarnación de una virtud en una figura» (48) como las mitológicas o romanas usadas por Cervantes para ejemplificar y proporcionar mejores modelos a la nueva tierra adonde acaba de establecerse la Universidad. Incluso existe un quinto elemento en la retórica clásica, la *memoria*, que utiliza marcadamente Cervantes al recordar hechos pasados tanto históricos como mitológicos. Es interesante que los Diálogos de Salazar contengan elementos retóricos en su forma y poéticos en su contenido. Estos incluyen preguntas y respuestas y

---

<sup>233</sup> «Cervantes de Salazar ensalza encomiásticamente todo lo que es español, y se distancia de lo indígena, con la sola excepción de Moctezuma y, hasta cierto punto, de la nobleza. Esta postura puede interpretarse como reivindicación de la propia identidad. El distanciamiento del mundo indígena puede ser expresión de un orgullo extremo, ciego hacia el otro, o de una profunda inseguridad, de un miedo oculto a esta masa humana que cerca la pequeña isla española» (Kohut & Rose 37).

remembranzas de épocas gloriosas, míticas, clásicas, así como figuras estilísticas diversas. Además, incluyen apóstrofes a divinidades cristianas y alusiones al oráculo griego, así como a dioses de la mitología clásica: Ulises (Icazbalceta 84), Mercurio, el dios de los comerciantes (107), Minerva, Apolo (117 y 261) y las Musas (117), Edipo y Davo (127), Delfos (147), el ave Fénix (147), el rey Midas (160). Asimismo, a iconos cristianos fundamentales en toda retórica religiosa: Virgen María (112), (157). A clásicos latinos como Virgilio y Macrobio (48), Horacio (266); a gobernantes romanos: Pompeyo, Claudio, Livio, Craso (160), (a Marco Lisinio Craso, un opulento romano de su tiempo [Icazbalceta 251]); a filósofos: Avicena (143), Plinio (149), Aristóteles (149 y 153), Varro (160), Cicerón (264). A médicos de la Antigüedad: Dioscorides, Hipócrates y Galeno (275 143). A pueblos de la antigüedad: Sybariticae, sibaritas, Syracuse (260). Y a iconos de la literatura clásica, como las fuentes de Cabura (Plinio), Aganipe (consagrada a las Musas), Clitoria (Ovidio), y una que denomina Cifusa (275) (y de la cual el mismo Icazbalceta no sabe decir el origen o la relación implicada). Estos Diálogos son, pues, problemáticos en su análisis al querer advertir los matices ideológicos. La razón de ello estriba en que la voz poética se confunde constantemente con la del autor, en forma de descripción realista de datos históricos de su propio contexto. Y además, la voz poética propone una aguda persuasión ideológica, mediante discretos y finos razonamientos a lo largo del texto. No podemos saber si Salazar tuvo o no la intención de adoctrinar, pero sí afirmo que, en sus Diálogos, existen elementos

suficientes para haber tenido la opción de poder inculcar en los estudiantes (y en Montúfar mismo) una postura ideológica sobre el indio. Lo anterior, mediante el arte del diálogo literario y didáctico, según el momento en que fueron escritos. Esta obra poética y retórica pudo haber sido, con facilidad, un instrumento de transmisión de ideología política. En cuyo caso, y quizá aquí lo novedoso, se trataría de un instrumento academizado, y, por lo mismo, institucionalizado: si no el primero de México, sí el primero propio de la Real y Pontificia Universidad de México. Por ello, me parece que las dimensiones desde donde se podría hablar de Salazar como un humanista son: primero, el evidente uso del latín, en tanto rescate filológico de la lengua clásica, a la cual añade neologismos o mestizaje de vocabulario de la tierra nueva en la que él vive y enseña. Y esto lo convierte en el primer humanista académico de neolatín en la Nueva España. Segundo, por el contenido mitológico y mención de autores clásicos, y su evidente «rescate» y empleo para formación de los estudiantes. Y tercero y por lo mismo, por haber sencillamente formado parte de la docencia, como los primeros y originales humanistas del Renacimiento. No obstante lo anterior, desde mi interpretación, Cervantes de Salazar podría ser considerado como una antihumanista desde la perspectiva del humanismo particularmente apologético, dada su presunta inclinación en favor de planteamientos antropológicos al estilo de Ginés de Sepúlveda. Es decir, visto consumadamente como un profesor de retórica con tintes antilascasianos. Por todo lo anterior, considero que la importancia de Cervantes de Salazar radica en varios puntos: en principio, por

haber sido un personaje protagonista en la vida política de la Nueva España en la segunda mitad del siglo XVI, así como un intelectual central y trascendente en la historia de la educación y la literatura en México. Pero además, porque igualmente su personalidad, o lo que puede conocerse de ella a varios siglos de distancia, invita a la reflexión del tema de los grandes contrastes que parecen, muchas veces, adornar la efigie de importantes e ilustres personajes en la historia. Por una parte, es más que conocida su gran erudición y elegancia desplegada en cada momento y en cada renglón de sus obras; es incluso considerado «padre del humanismo mexicano», aun cuando él mismo estudió teología con fray Alonso de la Veracruz, quien es, a su vez, considerado por otros especialistas en el tema del humanismo como el primer humanista en México. Supongo que el debate continuará. Es indudable el alcance de la obra de Cervantes de Salazar y la belleza de la misma. Sin embargo, y he aquí otro interesante contraste desde mi punto de vista: se sabe que el Cabildo de la Ciudad de México lo nombró no solamente su cronista, el 4 de enero de 1558, sino además consultor en el Tribunal de México. Y, pocos meses después, «nombrado por el cabildo de la Catedral de Puebla como su representante ante la Inquisición, como ya se dijo al principio. Incluso, han llegado noticias, como lo plasmó O’Gorman en su prólogo a los Diálogos, de que era muy «severo» en sus votos inquisitoriales. Otros agregan detalles que sí parecen un poco ociosos: como que era muy vanidoso en su propia persona, según la opinión de sus preladados. Incluso se llegó a decir que Salazar «se desentendía de sus deberes»

(Diálogos O´Gorman XII). Otros lo tacharon de voluble y un poco oscuro en términos de administración financiera (XII). Sin embargo, el mismo O´Gorman exhorta, sabiamente, a saber separar sus posibles fallos como ser humano (y digo posibles puesto que son conocidas las envidias que algunos subalternos o compañeros pudieron haberle profesado al erudito) de sus logros positivos como académico, cronista y humanista de México. Y en este último punto, estoy casi totalmente de acuerdo, a no ser por la mala fama en que se ha visto envuelto el concepto histórico-político de la Santa Inquisición; pues sin afán de caer en maniqueísmos ingenuos, es difícil negar que hubo excesos, como aquellos en los que cualquier tipo de poder político tiene riesgo de cometer. Si esta sospecha o duda metódica cabe en esta discusión, entonces creo que valdría la pena hacer un estudio más exhaustivo y concienzudo sobre el proceder político (y por lo mismo ético) de Cervantes de Salazar en su labor en el Santo Oficio. Y, a partir de ahí, y según lo que se encuentre e interprete, o bien repensar la alusión que de él se hace como *humanista*, o bien aceptar que es exponente de un específico y bien definido humanismo, históricamente situado en el particular siglo XVI.

En cuanto a la traducción de don Joaquín García Icazbalceta, únicamente me permito hacer un par de comentarios. Primero, expreso mi respeto, agradecimiento y gran admiración a la superba traducción de este gran historiador. Y segundo, exhorto a los eruditos especialistas en lenguas clásicas, particularmente de latín, a volver al estudio de los *Diálogos* de Cervantes de



Salazar. A interpretarlos nuevamente, a la luz del español de principios de nuestro siglo XXI. Sabemos, de acuerdo a la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot Puente, que, lamentablemente, tenemos que aceptar una cruda realidad interpretativa fatal: toda interpretación caduca, dado el dinamismo tanto del lenguaje como de la realidad histórica misma desde donde se hacen las traducciones o interpretaciones. Por ello, los Diálogos tendrán, siempre, suficientes puntos de indeterminación, dada además su forma poética, para encontrar en ellos continuamente matices retóricos de contenido filosófico, ideológico-político o poético no advertidos aún. Y después que se adviertan, tendrán que ser históricamente *readvertidos* una y otra vez por cada generación venidera de intérpretes.

Es interesante que, de acuerdo a don Abelardo Villegas, «el humanismo hispánico es la primera utopía de la vida americana y mexicana, su tinte general de modernidad persiste en las posteriores, la causa de su fracaso, o sea la abstracción de las condiciones reales, es también la misma, hasta que en pleno siglo XX la historia mexicana se imponga un nuevo giro a sí misma» (Escobar 38). Es decir, este filósofo mexicano considera como fracaso el humanismo español llegado a Nueva España, semejantemente al parecer de Ivonne del Río: «el humanismo era una corriente de perfeccionamiento cristiano, adaptable a las condiciones sociales y culturales según la capacidad de comprensión de los fieles, no un método de evangelización, por lo que era posible interpretarlo de muy distintas maneras según las necesidades particulares» (Ivonne 44). Según

ella, fue el reclamo de sus hombres «sabios y eruditos lo [que] condenó al fracaso tanto en Europa como en América» (291). Para esta especialista, el humanismo no implicaba una serie de preceptos fijos o rígidos, sino un afán por reconstituir la cultura, pero desde una perspectiva de perfección individual (32). Desde mi perspectiva, no es fácil decir que el humanismo, en general, haya o no fracasado. Primero, se debe definir a cuál humanismo nos referimos antes de postularnos a favor o en contra de su éxito o fracaso. Vimos, desde el primer capítulo, que la definición de humanismo es problemática. Por consiguiente, considero que el humanismo que se desarrolló, particularmente en la Nueva España del siglo XVI, tuvo dos consecuencias generales. Una espiritual y una material: 1. El nacimiento de una conciencia tanto mestiza como criolla y su fundamentación filosófica, y 2. El asentamiento de las bases capitalistas en el Nuevo Mundo. De hecho, sabemos que el conocido individualismo capitalista del patrón y del obrero «libres» coincide con el individualismo del nuevo cristianismo luterano de bases precisamente erasmistas. Y sabemos también que este, a su vez y ya desde Europa, constituyó por lo mismo la dimensión espiritual del incipiente capitalismo. Particularmente, desde el llamado Nuevo Mundo, podemos filosóficamente decir que, con la presencia de América, la filosofía transitó por caminos no recorridos hasta ese entonces. Y esto puede ser considerado como una contribución de Hispanoamérica a la cultura universal.

## BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Rolena. «The Intellectual Life of Bartolomé de Las Casas». *Tulane University*. 1992. pp. 1-24.
- Aguirre Salvador, Rodolfo. *El mérito y la estrategia. Clérigos, juristas y médicos en Nueva España*. UNAM, México 2003. Print.
- Bacich, Damian. *Garcilaso Inca de la Vega, an American Humanist: A Tribute to José Durand (review)*. *Comitatus: A Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 32 (1). (2001). Retrieved from:  
<<http://escholarship.org/uc/item/3w1582k1>>.
- Balbuena, Bernardo. *La Grandeza Mexicana. Compendio Apologético en Alabanza de la poesía*. Estudio preliminar de Luis Adolfo Domínguez. Editorial Porrúa, México 2006. Print.
- Bandelier, Adolph Francis. "Salazar Francisco Cervantes." *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 3. New York: Robert Appleton Company, 1908. 25 Jan. 2011 <<http://www.newadvent.org/cathen/03545a.htm>>.
- Barthes, Roland. *Investigaciones retóricas I. La antigua retórica*. Ed. Tiempo Contemporáneo. Buenos Aires, 1974. Print.

Batllo, Miguel. *Humanismo y Renacimiento. Estudios hispano-europeos*. Ed.

Ariel, Barcelona, 1987. Print.

Benet's Reader's Encyclopedia. Boscán Almogáver, Juan. 1996. Literary

Reference Center. EBSCO. Web. 25 Jan. 2011. Print.

Benítez, Fernando. 1992 *¿Qué celebramos, qué festejamos?*. Editorial ERA.

México, 1992. Print.

Beuchot Puente, Mauricio. *Humanismo Novohispano*. Cuadernos de

Pensamiento Español. Universidad de Navarra, 2003. Print.

---. «El humanismo mexicano como humanismo analógico». *Theoría:*

*Revista del Colegio de Filosofía* 19, 2009. pp. 77-86. Print.

---. *La Querrela de la Conquista, Una Polémica del siglo XVI*. Siglo Veintiuno.

Tercera edición, México 2004. Print.

---. *Puentes hermenéuticos hacia las humanidades y la cultura*. Universidad

Iberoamericana. México, 2006. Print.

Calderón de Puelles, Mariana. «Bernardo de Balbuena y la Grandeza

Mexicana». Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza). Artículo en línea:

<<http://www.fundacioneliasdetejada.org/Documentacion/Anales/PDF%20ANALES%2007/ANA07-257-268.pdf>>.

- Caña Quirós, Roberto. «El humanismo del Renacimiento». *Káñina, Artes y Letras*, Univ. Costa Rica. Vol. XXVII (I), pp. 193-201, 2003.
- Cassirer, Ernst. *Antropología filosófica*. FCE, México, 2003. Print.
- Cervantes de Salazar, Francisco. *México en 1554 y Túmulo Imperial*. Edición, prólogo y notas de Edmundo O’Gorman. De la Academia de la Historia y de la Academia de la Lengua. Ed. Porrúa colección sepa cuantos Núm. 25 México 2000. Fueron reimpresos y traducidos por García Icazbalceta en 1875. Print.
- . *México en 1554 tres diálogos latinos*. Traducción y notas de Joaquín García Icazbalceta. Impreso por F. Díaz de León y S. White. Calle de Lerdo núm. 2. México, 1875. Print.
- Cuarón Garza, Beatriz. Baudot, Georges, Coord. *Historia de la literatura mexicana, Las literaturas amerindias de México y la literatura en español del siglo XVIII*. Vol. 1. México: UNAM, Siglo XXI, 1996. Print.
- Columbia Electronic Encyclopedia, 6th Edition. "Spanish poet Garcilaso de la Vega" 2010: 1. EBSCO. Web. 25 Jan. 2011. Print.
- Cortés, Hernán. *Cartas de Relación de la Conquista de México*. Espasa-Calpe. Madrid, 1970. Print.

Cortijo Ocaña, Antonio & Jiménez Calvente, Teresa. «Humanismo español latino». *A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures, and Cultures*. Volume 37, Issue 1, 2008, pp. 5-25.

De Nebrija, Elio Antonio. *Diccionario Latino-Español*. Salamanca. 1492. Puvill-Editor, Barcelona 1979. Print.

De Palencia, Alonso. *Universal Vocabulario en Latín y en Romance*. Sevilla 1490. Print.

Díaz Tejera, Alberto. «Categorías formales del humanismo griego». *Universidad de Navarra* 2007. pp. 9-29. Print.

Di Camillo, Ottavio. *El Humanismo Castellano del Siglo XV*. Ed. Fernando Torres. Valencia 1976. Print.

Domínguez Compañy, Francisco. *Ordenanzas Municipales Hispanoamericanas*. Asociación Venezolana de Cooperación Intermunicipal (AVECI) Instituto de Estudios de Administración Local. Gráfica La Torre. Madrid 1982. Print.

Escalante Gonzalo, Pablo et. al. *Nueva Historia Mínima de México*. Colegio de México. SE, México, 2008. Print.

Escobar Valenzuela, Gustavo. *Introducción al pensamiento filosófico de México*. Limusa, México. 1992. Print.

Espinosa, Miguel. «Configuración del primer humanismo occidental». *Cuadernos hispanoamericanos*, Núm. 112. 1959. pp. 1-10. Print.

Flórez Restrepo, Jorge Alejandro. «La etimología de verdad y la verdad de la etimología. El retorno de Heidegger a los orígenes del lenguaje filosófico en Grecia». *Foro de Educación*, ISSN 1698-7799, N°. 5-6, 2005, pp. 110-119.

Galeano, Eduardo. *Las venas abiertas de América Latina*. Montevideo: Univ. Nacional de la República, 1971. Print.

Gallegos, Rocafull J. M. *El Pensamiento Mexicano En Los Siglos XVI y XVII*. México. Centro de Estudios Filosóficos, 1951. Print.

García Morente, Manuel. *Lecciones Preliminares de Filosofía*. Editorial Porrúa, Colección *Sepan Cuántos*. México, 1971. Print.

Garganigo, de Costa, Heller, Luiselli, Sabat-Riviers y Skolodowska. *Poesía quechua, maya y náhuatl, en Huellas de la literatura hispanoamericana*. Ed. Prentice Hall, New Jersey. 2002. Print.

Gómez, Jesús. *El diálogo en el Renacimiento español*. Ed. Cátedra, Madrid, 1988. Print.

Gómez de Silva, Guido. *Enciclopedia de Gramática Universal*. FCE, México 1999. Print.

- Gonzalbo, Pilar. *El humanismo y la educación en la Nueva España*. Ed. El Caballito. SEP. México, 1985. Print.
- González González, Enrique. «Hacia una definición del término humanismo». *Estudis*, núm. 15. Valencia, 1989, pp. 45-65.
- González Peña, Carlos. *Historia de la Literatura Mexicana*. Ed. Porrúa México 1954. Print.
- Grossi, Verónica. «Diálogos transatlánticos en un soneto petrarquista de Francisco de Terrazas». *Calíope* Vol. 16, No. 1, 2010 pp. 95-118.
- Gruzinski, Serge. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. FCE, México, 1993. Print.
- Herrejón Peredo, Carlos. «Marcel Bataillon y el humanismo mexicano en el siglo XVI». *Relaciones*, Vol. 21, Núm. 81. México 2000. pp. 187-200.
- Herrera Zapién, Tarsicio. *Historia del humanismo mexicano, sus textos y contextos neolatinos en cinco siglos*. Editorial Porrúa. México, 2000. Print.
- Hidalgo, Margarita. «One Century of Study in New World Spanish». *International Journal of the Sociology of Language*. 149. 2001. pp. 9-32.



- Hillerbrand, Hans J. *Historical Dictionary of the Reformation and Counter-Reformation*. Maryland: Scarecrow Press, Inc. 2000. Print.
- Ibargüengoitia, Antonio. *Suma Filosófica Mexicana*. Editorial Porrúa, Sepan Cuantos, México, 2000. Print.
- Ivonne del Río Hernández, Leticia. *Humanismo y políticas culturales en Nueva España: siglo XVI*. UAZ. Zacatecas, 2008. Print.
- Kohut, Karl. «El humanismo español y América en el siglo XVI». *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*. Barcelona 1989, pp. 475-482.
- Kohut, Karl & V. Rose, Sonia. *Pensamiento europeo y cultura colonial*. Ed. Iberoamericana, Madrid. 1997. Print.
- Kraye, Jill. *Introducción al Humanismo Renacentista*. Cambridge University press. Madrid, 1998. Print.
- Leander, Birgitta. *Herencia cultural del mundo náhuatl*. SEP. México, 1972. Print.
- Martínez Arancón, Ana. *Historia de la Filosofía Española*. Ed. Libertarias. Madrid, 1986. Print.
- Martínez, José Luis. «Nebrija en México». *Nueva Revista de Filología Hispánica*. Vol. 41, No. 1. pp. 1-17. Colegio de México, 1993.

- Medin, Tzvi. *Mito, pragmatismo e imperialismo: la conciencia social en la conquista del imperio azteca*. Iberoamericana, México, 2009. Print.
- Méndez Plancarte, Gabriel. *Humanismo mexicano del siglo XVI*. UNAM, 1946. Print.
- Menegus Bornman, Margarita. *Los indios, el sacerdocio y la universidad en Nueva España, siglos XVI-XVIII*. UNAM, México, 2006. Print.
- Montemayor, Carlos. *Diccionario del Náhuatl en el español de México*. México, 2007. Print.
- Ordiz, Jacinto. «Humanismo occidental y humanismo indígena; divergencias y convergencias». *Revista de Filosofía y Letras*, Universidad Nacional, UNA. 1995. pp. 49-64.
- Ortega Pedraza, Esteban. *Etimologías, Lenguaje culto y científico*. Ed. Diana. México, 2000. Print.
- Oviedo, José Miguel. *Historia de la literatura hispanoamericana*. Alianza Editorial, Madrid. 2001. Print.
- Palomo González, J. Gerardo. *Problemática de la Nueva España*. Ed. Taller Abierto, Universidad Iberoamericana. Puebla, 2006. Print.
- Pavón Romero, Armando. «Sobre la fundación de la universidad mexicana. Centros de Estudios sobre la Universidad-UNAM». Artículo en línea:

<<http://centros.uv.es/web/departamentos/D235/data/informacion/E130/PDF3.pdf>>.

Poole, Stafford. «Church Law on the Ordination of Indians and Castas in New Spain. Duke University Press». *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 61, No. 4 (Nov., 1981), pp. 637-650.

Quiñones Melgoza, José. «La retórica en Nueva España (siglo XVI): bosquejo histórico-bibliográfico». Esquivel Estrada, Noé. *Pensamiento novohispano*. UAEM. Toluca, septiembre 2004. pp. 23-30.

Quirós R., Manuel Antonio. «1492: Humanismo y Renacimiento en España». *Káñina*, Univ. Costa Rica. Vol. XVIII (I), pp. 209-217, 1994.

Rodríguez, Luis E., Bezares, San Pedro. *Historia de la Universidad de Salamanca, II Estructuras y flujos*. Ed. Universidad Salamanca. Salamanca, 2004. Print.

Sabat de Rivers, Georgina. «Las obras menores de Balbuena: Erudición, alabanza de la poesía y crítica literaria». *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. Año 22, No. 43/44 (1996), pp. 89-101. Centro de Estudios Literarios "Antonio Cornejo Polar"- CELACP. Artículo en línea: <<http://www.jstor.org/stable/4530852>>.

- Seco, Esperanza. «Literatura italiana y española: influencia de Petrarca en Garcilaso de la Vega». *Didáctica*, 4. Universidad Complutense de Madrid, 1992. pp. 267-277.
- Špička, Jiří. «Petrarca filologo ed umanista. Acta Universitatis Palackianae Olomucensis Facultas Philosophica». *Casa Editrice Le Lettere*, Firenze 1992– 1993. pp. 103-107.
- Tournoy, Gilbert. «Humanística Lovaniensia». *Journal of Neo-Latin Studies*. Leuven University Press. Lovaina (1981) Vol. XXX. Print.
- Tubau Moreu, Xavier. «Textos y contextos de una polémica: Petrarca y la Escolástica (o los modernos)». *Medievalismo. Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales* 1999, 9(9): 105-146.
- Ynduráin, Domingo. *Humanismo y Renacimiento*. Ed. Catedra, Madrid, 1994. Print.
- Zerolo, Elías, et. al. *Diccionario Enciclopédico de la Lengua Castellana*. Edit. Garnier Hermanos, Libreros-Editores, París, 1895. Print.
- Zweig, Stefan. *Erasmus de Rotterdam, Triunfo y tragedia de un humanista*. Paidós Ibérica. 2004. Print.