

Pensamiento en México: tradiciones multiculturales

Coordinadores

Paulina Monjaraz Fuentes
Guillermo Martínez Gutiérrez
José Antonio Motilla Chávez



UASLP
Universidad Autónoma
de San Luis Potosí

PENSAMIENTO EN MÉXICO:
TRADICIONES MULTICULTURALES

Paulina Monjaraz Fuentes
Guillermo Martínez Gutiérrez
José Antonio Motilla Chávez
(Coordinadores)



UASLP
Universidad Autónoma
de San Luis Potosí

PENSAMIENTO EN MÉXICO: TRADICIONES MULTICULTURALES

Primera edición, 2020

D.R.© Paulina Monjaraz Fuentes, Guillermo Martínez Gutiérrez,
José Antonio Motilla Chávez (Coordinadores) y José Antonio Motilla Chávez
(Editor).

D.R.© Eréndira Díaz Esponda, por la ilustración de la cubierta (Óleo, 2015,
Aguascalientes)

Comité Científico

Walter Redmond

Elida María Tedesco

Verónica Murillo Gallegos

Cecilia Sabido Sánchez-Juárez

Ramón Manuel Pérez Martínez

María Idoya Zorroza Huarte

Luis Aarón Patiño Palafox

Sandra Anchondo Pavón

Hector Eduardo Luna López

Diseño y diagramación: Bonobos Editores S. de R.L. de C.V.

<http://www.riosubteraneo.com.mx>

ISBN: 978-607-353-136-0

*Esta obra fue dictaminada de acuerdo a los criterios de pares académicos a
doble ciego.*

El contenido de cada uno de los apartados de este libro es responsabilidad
exclusiva de su(s) autor(es).

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autori-
zación escrita de los titulares de los derechos patrimoniales.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	5
CAPÍTULO I. Nuevas fuentes para una aproximación de argumentos culturales en Alonso de la Veracruz, Vasco de Quiroga y Bartolomé de las Casas Virginia Aspe Armella (Universidad Panamericana)	9
CAPÍTULO II. Los dominicos y los chinos de Manila: Domingo de Salazar y Juan Cobo en Filipinas, 1581-1592 José Antonio Cervera (El Colegio de México, Ciudad de México)	35
CAPÍTULO III. Humanismo mexicano y emancipación: Conquista, colonia e Independencia Ambrosio Velasco Gómez (Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM)	63
CAPÍTULO IV. El pensamiento ilustrado francés en México Alberto Saladino García (Universidad Autónoma del Estado de México)	82
CAPÍTULO V. La estructura y dinámica de la sociedad de la ciudad de San Luis Potosí, México, 1767-1831. Una aproximación desde el análisis de redes sociales (ARS) José Antonio Motilla Chávez (Universidad Autónoma de San Luis Potosí)	98
CAPÍTULO VI. El colegio Guadalupano Josefino Sanluisense (1826-1855) Joel Cruz Maytorena, y María Gabriela Torres Montero (Universidad Autónoma de San Luis Potosí)	132
CAPÍTULO VII. La introducción del positivismo en México Eduardo Sarmiento Gutiérrez (FES Acatlán)	159

CAPÍTULO VIII. Francisco Javier Estrada: el hombre práctico del positivismo

José Refugio Martínez (Facultad de Ciencias de la Universidad
Autónoma de San Luis Potosí)

186

**CAPÍTULO IX. Carl Lumholtz. Explorador y observador multidisciplinar
en el México del siglo XIX**

Abel Rodríguez López (Instituto de Investigaciones Humanísticas
de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí)

209

PRESENTACIÓN

México, cuando pronunciamos esta palabra sabemos y no sabemos a qué nos referimos. La comprensión de los que hoy somos no puede separarse y no debe separarse de nuestro pasado. Sin embargo, su conocimiento no es una tarea sencilla. Por lo que hoy a los 527 años de aquella navegación hacia las Indias que fortuitamente se encontró con un continente desconocido para la cultura europea, a los 498 años de la conquista de un territorio que albergaba un gran número de pobladores de diferentes etnias, lenguas y culturas, a los 209 años de la independencia de un poder monárquico que en aquellos momentos sufría fuertes transformaciones y a los 109 años de una revolución que fue poco unitaria en su movimiento armado y en sus objetivos, por nombrar sólo algunos hitos históricos que reconocemos como fundamentales, nos ponen en la difícil tarea de comprenderlos con rigor científico, para así poder descubrir en ellos un hilo conductor que nos pudiese dar claves de interpretación para encontrar esa esencia común que nos podría identificar como mexicanos.

En el contexto de esta difícil pregunta, el quehacer científico histórico y filosófico son tareas fundamentales para la comprensión de nuestro pasado. Ciertamente la complejidad del conjunto de circunstancias e influencias que han ido marcando la historia de esto que llamamos hoy México es enorme y prácticamente inabarcable, por lo que, tanto los estudios específicos como los que intentan una comprensión sistémica abonan trazos a este tapiz de lo que imaginamos o buscamos imaginar mejor como México. En esta compleja empresa se inserta este libro, que no tiene una unidad temática ni de época histórica, sino que recoge una diversidad de temáticas y situaciones históricas que los investigadores desde su disciplina analizan y sustentan con la científicidad propia de sus ciencias. Abriéndonos así nuevas perspectivas de comprensión a aquellos que hemos nacido y nos hemos formado de alguna manera en esta tradición multicultural, y también a aquellos que fascinados por esta realidad buscan descifrarla. La enorme diversidad en el espacio y en el tiempo de nuestra historia, nos impide hablar de México como una unidad absoluta, lo cual nos

hacer ver que no podremos deducir de unos cuantos hitos históricos, ni siquiera de unos cuantos grupos étnicos, ni de unos cuantos grupos lingüísticos, ni de unas cuantas influencias externas, esto que llamamos México. Al contrario, esta gran diversidad de situaciones, de influencias, de etnias, de lenguas fueron componiendo este complejo y colorido tapiz que forma nuestra tradición multicultural, y nos permite visualizar que buscar una identidad basada en una unidad absoluta para comprender la realidad de México es un camino equivocado.

Particularmente este libro tuvo su origen en una serie de conferencias que se organizaron en la Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí en conjunto con Luis Guillermo Martínez Gutiérrez, quien colabora en el Centro de Documentación en Filosofía Latinoamericana e Ibérica de la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Ixtapalapa, y con el apoyo de la Sociedad Científica Francisco Javier Estrada Sociedad Estrada. A todos aquellos que colaboraron en la realización de ese evento, agradecemos todo su apoyo, pues este libro surge de esta iniciativa en el marco del 250 aniversario del nacimiento del Manuel María Gorriño y Arduengo. La gran mayoría de los capítulos que se presentan aquí nacieron de las conferencias que se impartieron durante ese evento en 2017, algunos otros se añadieron posteriormente. El libro cuenta con un comité científico que realizó los dictámenes a doble ciego de cada uno de los artículos de manera que podemos garantizar el rigor científico de estos, aunque como es lógico habrá cuestiones a debatir y aspectos que requieran continuar su profundización.

Este libro toca una gran variedad de temas, pero los unifica el intento por definir algunos puntos y tramas de este gran tapiz multicultural que llamamos México, por lo que lo hemos titulado *Pensamiento en México: tradiciones multiculturales*. En el primer capítulo Virginia Aspe nos habla, desde su quehacer filosófico, sobre algunos argumentos de integración cultural en el pensamiento de Alonso de la Veracruz, Vasco de Quiroga y Bartolomé de las Casas, mostrando cómo desde los inicios de la compleja unión entre la cultura europea y la multiculturalidad de los pueblos originarios, estos pensadores propusieron la inclusión como solución a la diversidad cultural en la novedosa realidad

llamada Nueva España. En el siguiente capítulo, José Antonio Cervera, nos traza el itinerario de las intenciones y de las navegaciones que los españoles emprendieron para lograr controlar la ruta de las especies y su sueño por conquistar China partiendo desde la Nueva España. Domingo de Salazar y Juan Cobo, influidos por el pensamiento de Vitoria y Bartolomé de las Casas, propusieron y lucharon por una evangelización que no justificara la injusticia hacia los nativos y la guerra de conquista.

Con una intención sistémica, Ambrosio Velasco nos presenta un análisis sobre el humanismo republicano que surgió en México como resultado de los diversos acontecimientos históricos e influencias que se dieron entre la Colonia en el s. XVI y la Independencia a inicios del s. XIX. Como otra influencia central que habla de la multiculturalidad que origina México, Alberto Saladino, muestra la recepción y rechazo que tuvieron específicamente las obras de Juan Jacobo Rousseau y otros ilustrados, exponiendo cómo el pensamiento ilustrado francés marcó la cultura que originará la nueva nación independiente.

En honor a Manuel María Gorriño y Arduengo, pensador potosino, José Antonio Motilla bajo el método del Análisis de Redes Sociales (ARS) realiza un análisis de las interacciones y vínculos sociales, para desde ahí reconstruir el entramado integrado por personajes asociados con la producción agropecuaria, el comercio y la minería, que participaron en el ayuntamiento de la capital de San Luis Potosí; entramado que dio origen a las relaciones de poder que configuraron la sociedad potosina durante la intendencia. Dentro del marco de la estructuración de la sociedad potosina, Joel Cruz Maytorena y Gabriela Torres Montero nos hablan de los orígenes del Colegio Guadalupano Josefino Sanluisense, donde Manuel María Gorriño y Arduengo fue un actor central en la formación de la sociedad potosina, quien inspirado por los ideales ilustrados y el pensamiento escolástico impulsó la educación pública en San Luis Potosí.

En el capítulo titulado la Introducción del Positivismo en México, Eduardo Sarmiento expone los puntos principales del pensamiento filosófico de Augusto Comte y desde esta comprensión muestra cómo este pensamiento fue introducido en la creación y consolidación de las instituciones políticas, sociales y

educativas del México independiente que, como toda nación moderna, buscaba el progreso. En el siguiente capítulo, Refugio Martínez expone el ejemplo del científico mexicano Francisco Javier Estrada, quien movido por los ideales de ciencia positivista concretó sus conocimientos científicos en diversos instrumentos con la finalidad de generar el progreso social y humano. Para finalizar el libro, el Dr. Abel Rodríguez nos enriquece con el capítulo sobre el explorador mexicanista Carl Sofus Lumholtz, naturalista que siguiendo los ideales de progreso del pensamiento ilustrado realizó seis expediciones en México, concretamente cuatro en la Sierra Madre Occidental. Desde sus experiencias entre los pueblos originarios, el texto se centra en la visión de la alteridad que Lumholtz descubre en su comprensión y experiencia del mundo tarahumara.

Por último, quiero agradecer especialmente el apoyo que generosamente nos ha brindado la Dirección de Fomento Editorial y Publicaciones de la UASLP a cargo de la Dra. Guadalupe Patricia Ramos Fandiño para la publicación de este libro.

Paulina Monjaraz Fuentes
San Luis Potosí, S.L.P. 2019

CAPÍTULO I

NUEVAS FUENTES PARA UNA APROXIMACIÓN DE ARGUMENTOS CULTURALES EN ALONSO DE LA VERACRUZ, VASCO DE QUIROGA Y BARTOLOMÉ DE LAS CASAS

Virginia Aspe Armella
Universidad Panamericana

Introducción

En esta investigación me propuse rastrear argumentos de integración cultural en los tres autores que titulo la investigación. La novedad de mi aproximación está en la selección de obras distintas a las que he trabajado ya.¹ He seleccionado obras que no se estudian frecuentemente; por ejemplo, de Alonso de la Veracruz trabajo las repercusiones de los comentarios de apertura de la *Dialéctica resolutio*, (cuestiones preliminares al *Tratado de los predicables*), con argumentos multiculturales de la Relectio *De Decimis*; de Vasco de Quiroga abordo las *Ordenanzas* a la luz de algunas cuestiones jurídicas relevantes en la comprensión de la organización de los pueblos-hospitales; de Bartolomé de las Casas trabajo *Principia Quaedam*, un texto poco trabajado del dominico, poniendo énfasis en los aspectos multiculturales.

¹ Cfr. Virginia Aspe Armella, “Aristóteles y Bartolomé de las Casas”, en Virginia Aspe Armella, *Aristóteles y Nueva España*, San Luis Potosí, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2018, p. 317-390, y Virginia Aspe Armella, “Vasco de Quiroga: una propuesta multiculturalista en los pueblos-hospitales”, en Virginia Aspe Armella y Laura E. Corso, *Racionalidad, Unidad y Pluralidad en el Pensar Medieval y Renacentista. Iustitia et Iure 2015*, Ciudad de México, Universidad Panamericana, 2018, p.241-270.

El objetivo de mi escrito es probar que los tres autores desarrollan propuestas de inclusión cultural que, pese a que son distintas, resultan vigentes en la problemática actual de migraciones y los problemas de asimilación cultural. Divido mi análisis en tres apartados enfocando cada una de las obras mencionadas y cierro con algunas consideraciones generales.

Por el término multicultural entiendo aquello que está compuesto por diferentes culturas, en el caso de estos autores se trata de argumentos que incluyen distintas maneras de concebir los usos y costumbres en las dos culturas enfrentadas, la americana y la española; tales argumentaciones intentan dar soluciones al dominio español frente a prácticas y condiciones autóctonas y, frente a ellas, esgrimen argumentaciones que toman en cuenta –aunque de distinta manera cada una– ambas culturas. Se trata de un intento de solución inédito que integra lo que estaba separado por dos imaginarios y prácticas.

La lógica Alonsina y su conexión con la *relectio De Decimis* en ocasión de la integración cultural

Son muchas las obras que publicó en vida fray Alonso de la Veracruz, pero destacan en su producción académica las de los años 1554 a 1557; contamos con fórmulas, cartas, pareceres y respuestas de años previos y posteriores a estas décadas, pero la solidez de su producción académica se encuentra en la temporalidad señalada, en que publica sus cursos de filosofía y las dos *Relectios* o conferencias magistrales en la universidad: *De dominio infidelium et iusto bello* en 1554-1555 y *De Decimis*, 1555-1557; de los cursos de filosofía, Alonso abre con la *Recognitio summularum* en 1554, sigue sus cursos con la *Dialectica resolutio cum texto Aristotelis* en el segundo semestre del mismo año 1554, publica su gran obra *Speculum coniugiorum* en 1556, y en 1557, da el curso *Physica Speculatio*.²

² Para ampliar la información sobre los escritos de Alonso de la Veracruz sugiero confrontar la compilación de la mayor parte de su producción realizada por Ernest J. Burrus (1968) y la edición crítica del *De dominio infidelium et iusto bello o Sobre el dominio de los infieles y guerra justa* hecha por Heredia Correa; *cf.* Alonso de la Veracruz, *Sobre el dominio de los infieles y la guerra justa*, traducción de R. Heredia Correa, Ciudad de México, UNAM, 2007.

Abordaré aquí los *Preliminares* de su lógica, *q. 1-3*, que anteceden al Libro de Porfirio con que Alonso abre la *Dialectica Resolutio*.³

Me parece central para la comprensión de la filosofía del agustino profundizar su concepción del universal pues según como Alonso lo entienda sabremos el porqué de sus argumentaciones filosóficas. Para que el lector entienda lo que aquí digo recordemos que la lógica menor o lógica formal era el tema introductorio de toda clase de filosofía medieval en las facultades de Artes, y lo mismo durante el siglo XVI en la universidad de Salamanca, así que se comenzaba introduciendo a los alumnos en las *Isagogé* de Porfirio, posteriormente se estudiaba el *Organon* de Aristóteles comenzando por las *Categorías* y el *Peri Hermeneias* (*De la interpretación*), para culminar con la lógica mayor o teoría de la ciencia de los *Analíticos posteriores*. Es así que analizaré el preámbulo que da el agustino sobre la lógica.

Alonso comienza el tratado estableciendo tres preguntas que le interesa esclarecer de las discusiones sobre la lógica de su tiempo: si la dialéctica es una ciencia, si el universal existe, y cuáles son las respuestas que han dado sobre esto los platónicos, los realistas y los nominalistas. El abordaje prueba que Alonso es un filósofo ocupado en las discusiones de su tiempo y que ha transitado hacia una nueva manera de comentar las obras clásicas; mientras que Tomás de Aquino, traducía del griego palabra por palabra del texto gracias a Guillermo de Moerbeke, fray Alonso expone el texto intercalando las discusiones de su tiempo e incluso toma algunas contribuciones lógicas de las distintas filiaciones expuestas; congruente con lo establecido por Vitoria y Soto en la universidad de Salamanca donde él estudió, Alonso sigue la recomendación de tomar de cada escuela lo que más convenga.

Además, tiene en frente un escenario muy distinto por su estancia en América, le interesa una lógica aterrizada en lo concreto para que los hijos

³ Cfr. Miguel Ángel Romero Cora, *El problema de los universales en el libro primero de la Dialectica resolutio de fray Alonso de la Veracruz*, Ciudad de México, UNAM, 2009. Se trata de una tesis de licenciatura cuya traducción sigue la edición facsímil mexicana de 1554 y que ha cotejado la edición de Salamanca de 1569, auspiciada por el Proyecto DAGAPA #IN401307. La directora fue Carolina Ponce Hernández.

de los peninsulares, para quienes se abrió la universidad, sean capaces de argumentar sobre la condición indiana y la evangelización de los naturales.

Los problemas con que abre el Libro de los predicables o lógica menor del agustino son: “¿Es la dialéctica una ciencia?” (cuestión primera), “¿Qué es el individuo?” (cuestión segunda), “Sobre las predicaciones” (cuestión tercera). Lo que me interesa señalar del agustino es que, desde la dedicatoria de su obra, a la incipiente Real y Pontificia Universidad, de la Veracruz pretende seguir la lógica de Aristóteles dando protagonismo a las discusiones habidas entre realistas y nominalistas. Claramente tiene la pretensión humanista de simplificar la lógica medieval, pero ello no quiere decir que opte frontalmente por una lógica nueva. Para él, la lógica es ciencia en el sentido de una “una ciencia especial”, es decir, no como ciencia de las cosas, sino saber del ente de razón. Pero la problemática de que el medioevo considerara ciencia a la lógica, en lugar de concebirla como *organon* o instrumento, llevó a Alonso a explicitar desde la apertura del tratado qué se entiende por “universal” pues se comprometía el error de algunos medievales de considerar la existencia en sí del universal para salvaguardar cuestiones de comprensión teológica.

Alonso pasa a definir lo que él entiende por universal cuando dice: “El universal es aquello que se predica de muchos unívoca y divisiblemente, de modo que el término “hombre” es universal, puesto que se predica de muchos que están contenidos en él” (*fo.3,23*). En la segunda cuestión que abre el tratado, y donde aborda los modos de individuo, dice: “Los individuos singulares, que verdaderamente son individuos, por la fuerza de su origen, son las más de las veces comunes y universales” (*fo.4,3*), y añade que, los nombres y sus semejantes son singulares, pero si se atiende al origen de su significado, entonces serán universales.

En la tercera cuestión, que trata de las predicaciones, aborda la discusión entre nominalistas y realistas (*fo.4,35*) diciendo que los nominalistas atribuyen plenamente el ser a los sujetos y a los predicados mientras que los realistas –entendiendo por estos conjuntamente a los tomistas y escotistas– dicen que se les atribuye la predicación universal sólo a las cosas (*fo.4,36*). Después

se pregunta qué pensó Aristóteles sobre las predicaciones y, aclarando que de acuerdo con la traducción de Argyropulo, “se entiende por las palabras de Aristóteles y las del Comentador (Averroes) que decirse del sujeto es predicarse esencialmente, y estar en el sujeto es predicarse accidentalmente, y no estar en el sujeto es no predicarse de éste de algún modo.” (*fó.5,54*).

Lo que me interesa explicar aquí, basándome en la lógica alonsina, es que fray Alonso opta por lo que él denomina “realismo filosófico” en razón de la teoría del conocimiento aristotélica que explica la existencia del universal –*katholou*– en la cosa concreta –*tode ti*– y no como algunos medievales interpretaban; pese a que en ocasiones se ve su intento de conciliar a Platón y Aristóteles, algo que incluso le venía de la traducción de Argyropulo, es indudable que el fraile mantiene la regla epistemológica de *Analíticos posteriores*, II-19, en donde Aristóteles razona sobre la aprehensión de los principios (*99b 10-100b 15*) y argumenta del conocimiento y del universal diciendo que, en los seres humanos, al sobrevenir en el alma muchas sensaciones de ese tipo, “surge ya una distinción –*diafora*– de modo que en algunos surge un concepto –*logos*– a partir de la persistencia de tales cosas,” y añade, “[...] del sentido surge la memoria, y de la memoria repetida de lo mismo, la experiencia [...] y de la experiencia o del universal, todo lo que se ha remansado en el alma, como lo uno en la pluralidad [...]” (*100^a, 7*). La consecuencia que Aristóteles saca de esto es que, ni los modos de ser son innatos...ni proceden de otros modos de ser más conocidos, sino de la sensación” (*100^a, 10*) pues “cuando se detiene en el alma alguna de las cosas indiferenciadas, se da por primera vez el universal en el alma.” (*100b, 15*).

Es indudable que para Alonso, la cuestión de la existencia del universal es a partir de la substancia de los seres exteriores –*la ousia*– y que sólo es en la mente, y que, pese a que Alonso se detiene en precisiones medievales en torno a los distintos sentidos de universal, no opta por existencia alguna del universal mental relegándolo al nivel de las segundas intenciones de Ockham. La discusión medieval, apartada de Aristóteles, había encontrado la solución al problema de la existencia del universal en la mente, mediante la distinción entre primeras y segundas intenciones, y debido a ello, fray Alonso toma parte

en la discusión, pero eso no quiere decir que el opte por la lógica de Ockham; claramente intenta la recuperación de la vía aristotélica que refiere el universal a partir de la esencia de las cosas en la substancia natural.

El punto me parece de especial relevancia para abordar la *relectio De Decimis*, y los temas sobre dominio en la conquista y colonia de América, porque si el universal tuviese realidad fuera de las cosas particulares como en los platónicos, podrían establecerse distintas clases de hombres según su proximidad o lejanía con la otra realidad, en cambio, en Aristóteles al sustentarse el universal en la cosa concreta, es el mismo en los múltiples singulares.

Sin embargo, es sabido que Aristóteles habla en *Política I-1* de diversas clases de hombres, pero recordemos que eso se daba en el estado pre-político aristotélico y no en la consideración jurídica y política del ciudadano en la que todos los ciudadanos eran iguales en razón de su despliegue esencial: la vida política. Lo previo es el mundo de la necesidad, de las relaciones económicas. Además, en esta consideración, Alonso sigue la idea tomista de que la esclavitud en Aristóteles tiene un sentido no antropológico sino relacional, jerárquico-vertical en donde unos mandan y otros obedecen; es indudable que los discursos contra-poder del siglo XVI de Alonso, Vasco y Las Casas, se oponen a la organización estamental cuando promueven la equidad y los derechos de los indios, pero el punto filosófico contra Ginés de Sepúlveda y los legitimadores de la conquista esta en el origen de las diferencias entre los hombres, si eran siervos por naturaleza como en Ginés, o si eran iguales y solo tenían diferencias culturales como en Alonso, Vasco y Las Casas.

Así las cosas; el repaso de la lógica alonsina tiene el beneficio de aclarar que, para el agustino, Quiroga y Las Casas, la universalidad del género humano era incuestionable en razón de la comprensión metafísica de la *ousia*. En los autores que analizamos, la lógica y la realidad son inseparables, no hay una separación absoluta entre pensamiento y realidad al tiempo que debe tenerse en cuenta, en el caso de fray Alonso, que tiene una comprensión de la naturaleza humana igualitaria, y que su opción por Aristóteles no demerita su concepción de ser humano.

Hechas estas distinciones, pasemos ahora a analizar el tratado *De Decimis*:⁴ Escrita en 1555-1557, la *relectio* trata sobre si es justo exigir a los neófitos o indios el pago de diezmos. Se trata de un escrito que fue formulado en dudas, tal y como la primera *relectio De dominio infidelium et iusto bello* de 1554. El texto cuenta con 26 dudas; en las cuestiones 1-18 y 22 fray Alonso prueba que el pago de diezmos no es de derecho divino sino de derecho positivo eclesiástico y civil. En las cuestiones restantes Alonso defiende la autonomía de los religiosos frente a las nuevas indicaciones que el segundo obispo de Nueva España, Montúfar y su sucesor el clérigo Pedro Moya de Contreras, habían impuesto para poner freno al poder de las órdenes religiosas y reforzar al clero secular y el poder episcopal.

El problema que venía sucediéndose como bien lo explica Antonio Rubial es que los obispos querían cobrar diezmo a los indios para levantar más iglesias y seminarios del clero diocesano y así promover la evangelización desde el centro; ⁵ pero de la Veracruz, al conocer desde el primer Concilio de 1553 las intenciones de la jerarquía, se apuró a escribir su *relectio* en 1555-1557 en la que sostiene “como mérito” el eximir a los indios del pago del diezmo argumentando en “razón de caridad,” algo que incluso Ginés de Sepúlveda había utilizado de argumento en favor de la invasión imperial.

Gracias al tratado de Alonso, después de su muerte en 1583, el tercer concilio provincial de 1585 declaró que “no pueden unificarse criterios de autonomía en las provincias religiosas”. He aquí el triunfo del argumento multicultural. La dificultad en fray Alonso había sido encontrar criterios jurídicos a una situación inédita pues el caso americano era distinto en prácticas y legislación al

⁴ Sigo la siguiente edición: Alonso de la Veracruz, *De Decimis*, traducción de R. Pérez Azuela, Ciudad de México, OALA, 1994, y también he confrontado la de Luciano Barp Fontana, *Fray Alonso de la Veracruz. Relectio De Decimis (1555-1557). Tratado acerca de los diezmos*, Ciudad de México, Universidad La Salle, 2015.

⁵ Antonio Rubial, “Cartas amargas: reacciones de los mendicantes novohispanos ante los concilios provinciales y la política episcopal”, en M. d. López-Cano, & F. J. Cervantes Bello, *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, Ciudad de México, UNAM - BUAP - ICSH, 2005, p. 116 y ss.

del resto de la experiencia católica europea. Como lo explica Campo del Pozo, se consideraba que el *Corpus Iuris Canonici* no había contemplado el caso de las nuevas misiones. Además, estaban los intereses de grupo pues, desde la Bula *Eximiae Devotionis* de Alejandro VI en 1501, los diezmos se iban por completo a la Corona Española y ésta reenviaba sólo una parte a las iglesias, catedrales y obispos para invertirlos en el clero secular.⁶

El tratado contó con el voto aprobatorio de fray Luis de León, y gracias a Alonso, Felipe II revocó la orden de Pio V extendida en el concilio de Trento,⁷ pero el fondo de la *relectio* está en que promovía una práctica alternativa del derecho que, en opinión de Jesús Antonio de la Torre Rangel, es “la más importante contribución de la tradición teórica hispanoamericana de los derechos humanos, en razón del derecho de los oprimidos”.⁸ Nos dice De la Torre Rangel que “se trata de una práctica alternativa del derecho que se da en la actualidad y que consiste en la sistematización teórica de la práctica jurídica denominada uso alternativo del derecho”.⁹ La argumentación de la *relectio* está en probar que, si cesa la razón y causa de la ley canónica, cesa la obligación de cumplir lo que la dicha ley impone. Para De la Veracruz, si cesa la razón y causa de la ley humana y universal –que consiste en que los indios paguen los diezmos– *de facto* cesa la obligación a la misma ley universal. Es decir, la ley ya no es justa, luego la obligación ya no se impone.¹⁰

⁶ Fernando Campo del Pozo, “Fray Alonso de la Veracruz y el compendio de todos los privilegios de los religiosos”, en *Revista Española de Derecho Canónico*, 2016, p.357-387. Pero Alonso se amparó en la Bula o Decretal de 1307 *Religiosi* del Concilio de Viena (1311-1312) de Clemente V conocido como *Clementina* que hablaba de las misiones con los tártaros donde se aceptaba que escucharan la misa en su lengua autóctona.

⁷ María Paz Alonso Romero, *Salamanca. Escuela de juristas*. Madrid, Universidad Carlos III, 2012.

⁸ Jesús Antonio de la Torre Rangel, *Criterios filosófico-jurídicos para administrar la justicia en Alonso de la Veracruz*, Ciudad de México, Caleidoscopio, 2018, p. 113.

⁹ *Ibidem*, p. 114.

¹⁰ Jesús Antonio de la Torre Rangel, *op.cit.*, p. 118-119.

Alonso sostiene además que, al cesar en particular la razón de la ley, también y por lo mismo cesa en particular la obligación de cumplirla. Nos encontramos entonces con una argumentación jurídica que desmantela la necesidad de imponer el diezmo a los fieles católicos universal y necesariamente pues permite exenciones de pago en razón de la diversidad cultural: en la décima duda, Alonso argumenta razones por las que puede no pagarse el diezmo, primero en razón de pago alternativo, como cuando dice que es posible si se provee al ministro otra manera de pago para que cese la obligación, y da otras razones: cuando no hay ministro donde radican los indios, no hay obligación del pago; o si se le paga al ministro de otra manera, por ejemplo, con trabajo en la iglesia o recibéndolo en la casa para que pueda comer con ellos, o dándole algún producto en especie que los indios tengan por su trabajo.

Con estas condiciones Alonso se aproxima paulatinamente a un criterio de equidad multicultural, pues si los indios reciben los beneficios del ministerio en su religión, apoyarán con las necesidades del culto, pero siempre teniendo en cuenta que ellos proveerían con cosas que realmente poseyeran en su entorno. Es así que la argumentación alonsina comenzó por desmantelar la obligación del pago del diezmo diciendo que no es de derecho divino, y que en consecuencia no obliga necesariamente a todos, para después argumentar la no obligatoriedad en casos de diferencias culturales, y ahora permitir pagos alternativos; después, Alonso se adentra más hondo argumentando que una ley que no es justa, no obliga en el foro de la conciencia, y por injusta, entiende la petición de pago o cumplimiento de algo que el otro no puede cumplir.

Destacan las dudas alonsinas en *De Decimis*, 1 a 8, que culminan con el tema de *Si estos neófitos están obligados a pagar el diezmo (Duda 6)*; *Si la costumbre puede prevalecer contra el precepto de los diezmos (Duda 7)*; y, *Si es lícito predicar que los indígenas del Nuevo Mundo no están obligados a pagar el diezmo (Duda 8)*; la sexta, distingue entre los que son ricos que tienen lo suficiente para sí mismos y para los demás, o son pobres e indigentes, así que pagando el diezmo les falta lo suficiente para un conveniente y debido sustento propio y de su familia como ocurre en casi todos los indígenas que habitan en el Nuevo

Mundo. En este caso, Alonso prueba la imposibilidad del pago. Se ampara en la obligación encomendera de instrucción diciendo que son los peninsulares los que deben fraguar dichos gastos de los ministros eclesiásticos.

En la duda séptima, que diserta sobre si la costumbre puede prevalecer contra el precepto del diezmo, funda sus argumentos en que el diezmo no es de derecho divino, Alonso dice que la costumbre sí puede prevalecer contra la ley del pago. Por último, en la octava duda Alonso niega culpabilidad en los religiosos que aconsejen a los indios a no pagar lo debido a que, si no era costumbre indígena el pago por servicios religiosos, causaría escándalo y pérdida de la fe en los neófitos. Además, en la duda 9 argumenta que no sería ni el obispo ni el sumo pontífice el que habría de recibir diezmos sino los ministros que evangelizan, y que los indios, cuando apoyaban a los templos, debían ser eximidos ya. En todos los casos mencionados, Alonso argumenta, basado en las diferencias culturales de costumbres y condición económica ampliando su razonamiento a la luz de variables culturales requeridas para la comprensión y equidad de la condición autóctona.

Pero quizás la décima duda es la que presenta una defensa más radical. Trata sobre *Si cesando la razón de ley, cesa la obligación*. Alonso argumenta las razones por las que cesa la razón de ley probando que los indios no tenían que pagar el diezmo siendo la causa su pobre sustento. De la Torre Rangel sugiere que el ideario argumental de la décima duda de fray Alonso recupera la idea bíblica vetero-testamentaria del derecho como *mispat*: hacerse cargo del desvalido, y que, en esta concepción del derecho, “los juicios son instituidos en favor de la caridad y la justicia”.¹¹ Se trata de la superación del legalismo hacia un concepto de justicia acorde a la moral, que mira las necesidades de los más oprimidos; el punto se inspira en Yahvé, un Dios que es inclemente ante la opresión e injusticia con los grupos vulnerables.

En la tradición griega lo más acercado a este concepto es la noción aristotélica de *epikeia* que Aristóteles define como la corrección de la ley con base en la tensión que surge entre los mandatos generales y la justicia particular;

¹¹ Jesús Antonio de la Torre Rangel, *op.cit*, p.126.

nos dice De la Torre Rangel que aquí es donde emerge la nueva noción del uso alternativo del derecho: “Entendemos por uso alternativo del derecho las diversas acciones encaminadas a que toda la juridicidad (normas, leyes, derechos subjetivos y objetivación de la justicia) sea usada al servicio de los pobres”.¹²

Pero en mi opinión, más relevante aún es que, desde los primeros tratados alonsinos, la práctica de la *epikeia* aristotélica es lo que permitió destrabar el problema. Ya Platón (*Pol.*, 294 a-c) había enfatizado la necesidad de juicios prudenciales en ocasión de la universalidad de las leyes y la necesidad de atender a los casos; pero en Aristóteles el protagonismo de la *phronesis* para dirimir casos límite que no contemplaba la ley resultó indispensable como recurso correctivo de éstas.

Aristóteles desarrolla el tema en diversas obras (*Ret.*, 1-13, 137 a y ss; *EN.*, 5-10, 1137^a y ss), pero es de notar que Tomás de Aquino incorporó este planteamiento en sus tratados de la ley y de la justicia (*S.Th.*, I-IIae, q.98; II-IIae, q.120), argumentando que la razonabilidad de casos en la ley, y la necesidad de la prudencia para atender casos que la ley no contempló, se imponía como práctica equitativa correctiva de las leyes dando lugar a un sentido más perfecto de justicia, de protección a los vulnerables como lo indica De la Torre Rangel basado en la tradición vetero-testamentaria, pero prioritariamente como manera más perfecta de aplicar la ley cuando ésta, por su esencial universalidad, no es capaz de dar cuenta de casos inéditos. Relevante de este cometido es la duda 8 que trata de *Si es lícito predicar que los indígenas del Nuevo Mundo no están obligados al diezmo*.

La propuesta multicultural ya la había desarrollado el agustino en su *relectio* previa, en *De dominio infidelium et iusto bello* cuando en la duda 4 se pregunta: “¿Es lícito exigir a los indios tantos tributos cuanto sean capaces de poder entregar?” y argumenta que,¹³ pese a que el pueblo tiene la soberanía de la república, ésta “transfiere el dominio al rey, a quien constituye en defensor y

¹² *Ibidem*, p.128.

¹³ Alonso de la Veracruz, *Sobre el dominio de los infieles y la guerra justa*, traducción de R. Heredia Correa, Ciudad de México, UNAM, 2007, p. 35-52.

promotor del bien público por lo que, se le deben al rey tantos tributos cuantos sean necesarios para su sustento, según la condición para su persona y en cuanto ejerce esta potestad para el bien público; de tal manera que si la ejerce para su bien particular, sería un tirano, y no le serían debidos”.¹⁴

De la Veracruz aclara que los tributos son de derecho natural y divino, un caso más radical que la cuestión de los diezmos que dice no son por derecho divino; empero aclara que éstos se deben a los verdaderos señores, cuando se proponen y procuran para el bien de la república. Alonso considera todo eso claro con base “en la equidad natural”, aclara que no se justifica la avidez con que piden tasaciones de *tamemes, tlapias, guardias de ganados, yerbas para caballo*. Para Alonso la tasación no puede exceder la posibilidad del pueblo, y si lo hace, se reclama la restitución. Los tributos deben de ser justos equitativamente, a lo contrario, lo denomina hurto. Para esclarecer esto, pone el ejemplo de que pedían de tributo productos que no se sembraban en las tierras de los indios encomendados, por ejemplo, algodón, y si no se les pedía el algodón se les pedían materiales que provenían del algodón, como vestidos o telas o lienzos del mismo algodón. Alonso atestigua él mismo que vio a las mujeres trabajando día y noche para lograr eso, y que, cuando no cumplían con eso, eran encerradas por la fuerza en un lugar como si hubiesen sido encarceladas.¹⁵

Incluye el problema de los que por enfermedad u otra causa no pudieron saldar el tributo al rey y no les condonaron la deuda acumulándola, y pide que gobiernen estos asuntos con equidad; incluye el tema de que no puede exigírsele a los indios más tributos de los que solían pagar a sus caciques en tiempos previos de la conquista. Argumenta que un cobro menor a los de antes daría buen ejemplo a sus vasallos. Alonso es tan radical en esta cláusula, que considera que quienes cobraron de más están obligados a restituir a los indios.

Su argumentación multicultural está en la exigencia de una proporción adecuada a la comunidad indígena, e incluso llega a decir que el tributo con los infieles además de esto “exige la debida voluntad del pueblo, expresa o

¹⁴ *Ibidem*, p. 36.

¹⁵ *Ibidem*, p. 46.

interpretativamente”.¹⁶ Concluye que, “los tributos deben ser impuestos según la posibilidad de los naturales, de tal manera que puedan ser pagados cómodamente. Pues un hombre no está obligado, para solventar el tributo, a emprender negocios ni a reunirlos con esfuerzos extraordinarios, sino que el tributo debe imponérsele de acuerdo con sus posibilidades”.¹⁷

En el último corolario de la duda, y después de haber propuesto que a los indios solo se les cobrase una quinta parte de algún producto de cultivo común a su entorno, Alonso entra al tema de los diezmos diciendo que los indios que han sido asignados a apoyar el culto divino por voluntad del pueblo, cantando y ayudando a los servicios del templo, no deben pagar diezmo. Es así que pese a que ambas *relectios*, *De dominio* y *De decimis* están separadas por tres años y tratan de dos distintos impuestos, el imperial como tributo y el eclesiástico como diezmo, Alonso ha ido preparando el terreno para eximir en su mayor parte el pago de los indios amparándose en criterios de equidad. Pero vemos que la equidad en Alonso no sólo es proporcional, sino que se arraiga en un sentido de cultura y tradiciones distintas al criterio español que regía en América.

Argumentaciones de integración cultural en Vasco de Quiroga

El tema del diezmo no es ajeno a Vasco de Quiroga. Los aún no publicados legajos y litigios que resguardó, muestran sus pleitos contra encomenderos y obispos, y prueban el protagonismo de los diezmos desde la primera mitad del siglo XVI, por lo que cabe decir que no sólo De la Veracruz se ocupó de este problema, así que comenzaré por señalar de Vasco sus pleitos en contra del obispo de Nueva Galicia don Pedro Gómez Maraver (*Archivo General de Indias, Justicia, legajo 1041, no. 1, año 1550; legajo 148, no.3 ramo, 1 años 1551; legajo 204, no. 203, ramo 3, año 1557; legajo 1012, no. 3 ramo, 4, año, 1558*) como muestra de la importancia decisiva que tenía el cobro de diezmos. Sin distraer al lector en mucha historia, los legajos citados prueban que Vasco

¹⁶ *Ibidem*, p. 47.

¹⁷ *Ibidem*, p. 50.

luchó jurídicamente por la recta impartición del cobro uniéndose a fray Alonso de la Veracruz (agustino) y a fray Juan de san Miguel (franciscano) para evitar la expansión territorial del obispo de Guadalajara con el consecuente cobro indígena de diezmos.

La unión entre éstos prueba que Vasco fue capaz de superar las diferencias entre religiosos y clero secular al que él pertenecía a pesar de sus diferencias con los mendicantes; sus litigios prueban su colaboración con De la Veracruz al respecto del problema de los diezmos. En el claroscuro de la situación por la distancia frente a la metrópoli, cartas iban y regresaban donde se acudía al emperador acusando a los contrincantes, incluso se relatan invasiones episcopales y el recaudo de la caja diezmal por parte de los enviados por Maraver. No es el caso entrar en la polémica, Vasco mismo fue acusado de excederse en la petición de trabajos indígenas para construir la catedral en Pátzcuaro como cobro alternativo al pago del diezmo, pero el hecho debe mencionarse para unificar el problema habido en la época pues involucraba no sólo la protección de los naturales por su indigencia sino un problema económico que permitía que los obispos expandieran sus diócesis. Todos estos problemas anticiparon el ideario quiroguiano.

Los antecedentes a la obra que analizaremos de Vasco, *Información en Derecho*, son los siguientes: en la Segunda Audiencia de 1530, se prohibió la esclavitud de los indios; pero en 1534 Carlos V deroga la cédula expedida, por lo que Vasco de Quiroga escribe *Información en Derecho* en 1535, y gracias a su informe y al trabajo de fray Alonso y Bartolomé de las Casas, se expiden las Leyes Nuevas en 1542. La argumentación central en la que ellos se amparan es la de Tomás de Vio –el cardenal Cayetano– que establecía que los infieles que no eran agresores no tenían que ser considerados culpables en la guerra de conquista por lo que no debía sometérselos por la fuerza para la evangelización. Bartolomé de las Casas había rechazado la doctrina canónica de Palacios Rubio, el denominado Hostiense que, habiendo sido consejero de los Reyes Católicos, justificó la invasión.¹⁸

¹⁸ Sigo las aportaciones de Silvio Zavala, *Ideario de Vasco de Quiroga*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1941.

Debido a este problema y en razón de su participación como oidor en las juntas que deliberaban sobre el tema para sentar criterio jurídico, Vasco escribe su informe. En él no sólo describe la verdadera situación que padecían los indios, sino que elabora una propuesta como modelo de solución ante las dificultades que enfrentaba la administración colonial respecto de la reducción y pacificación indios. Estaba el problema de la convivencia social entre grupos diversificados. ¿Debían separarse los grupos peninsulares y criollos de los indios? En el ámbito práctico la separación se dio de facto, pero en el terreno de las ideas y las propuestas, había diversas interpretaciones. La más radical era la de Bartolomé de las Casas que proponía mezcla total entre los grupos promoviendo matrimonios de indios y peninsulares para que el mestizaje supiera las diferencias.¹⁹

Otra solución dada, incluso favorecida por las ordenes mendicantes, fue la separación total entre las partes, en aras de proteger a los naturales; los religiosos promovían el privilegio de la autonomía religiosa en la evangelización para garantizar que los indios fuesen maltratados. La tercera, que tenía pretensión de facto, fue la de Vasco de Quiroga, fundando pueblos-hospitales como modo de solución cultural a la problemática. Vasco mismo deja dicho en su testamento y *Ordenanzas*, que su ordenanza es “exclusivamente para los pueblos de Santa Fe y de Michoacán”, así que de arranque no hemos de magnificar la valoración de su propuesta diciendo, como muchos sostienen, que es la propuesta y legado de Vasco a América y al mundo indiano. Por alguna razón, Vasco no quiso multiplicar el modelo más que en esas dos regiones, quizás porque fueron las que él conocía a profundidad y consideraba que podían adaptarse al modelo, pero es necesario aclarar aquí que no hay en Vasco una pretensión global americanista.

La propuesta de Quiroga consistió en una penetración pacífica amparándose en el ya mencionado argumento cayetaniense que distinguía entre infieles pacíficos y agresores. Se trató de una defensa en derecho natural que abogaba por la tutela pacífica y benéfica de los naturales en la que matizaba la noción

¹⁹ Cfr. Bartolomé de las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, Ciudad de México, UNAM, 1968.

agustiniana de compulsión al bien mediante un cambio de términos: no guerra contra los indios sino “caza” de los que están desparramados entre los bosques y montes, reduciéndolos a poblaciones autóctonas en las que pudieran encontrar el *hábitat* que les correspondía de origen. Así surgieron las *Reglas y Ordenanzas para el gobierno de los hospitales de Santa Fe de México y de Michoacán dispuestos por su fundador el reverendísimo y venerable señor don Vasco de Quiroga, primer obispo de Michoacán*.²⁰

Se trata de 69 legajos en los que Vasco hizo todas sus anotaciones sobre el tema dejando allí su legado fundamental. En ellos pone como base del trabajo comunal a la agricultura, pidiendo que se ofrezcan los indios al trabajo “con gran virtud” y “poco y moderado salario”. Establece seis horas de trabajo y promueve la siembra de huertos de los que se saque lo necesario para la vida comunal y excedentes para los acogidos enfermos y menesterosos de los hospitales, pero pide que no se saque más producción que esa. Privilegia en especial el trato de los ancianos y los niños. Para la economía sin excedentes, regula el aprendizaje de oficios y recomienda que se evite la codicia y la ambición, es decir, idea una comunidad ajena al lucro pese a que acepta como prevención ante años estériles, sequías y mal clima, excedentes almacenados, aclarando que después de ciertos años si éstos no se han usado sean utilizados para venta a buen recaudo.

Una particularidad de su promoción de culturas autóctonas se ve cuando recomienda que los muchachos se casen jóvenes, entre los doce y los catorce años, y que los matrimonios se realicen entre gentes pobres donde su condición sea la misma. Promueve una mentalidad austera y preventiva como cuando dice que “los edificios y los reparos se hagan cuando sea menester para ahorrar más costo y trabajo.” La laboriosidad y solidaridad comunal son el eje laboral, por eso sostiene que “cuando hubiere necesidad de hacer o reparar alguna familia [casa habitación] o alguna iglesia o edificio otro, o hacerle de nuevo, todos juntos lo hagáis y os ayudéis con gran voluntad y animándoos los unos a los otros y no al contrario, escondiéndonos, mostrando recibir pena o trabajo con ello”.

²⁰ Juan Joseph Moreno, *Vida de Vasco de Quiroga. Primer Obispo de Michoacán*, Morelia, Casa de Agustín Martínez Mier, 1939, y Vasco de Quiroga, *Información en Derecho*, Ciudad de México, UNAM, 1985.

El pasaje prueba su visión esencialmente utópica, una comunidad que vive en armonía, sin posesiones personales ni fines de lucro, en la que la base está en la vuelta a la naturaleza y su contacto con la tierra, y donde la felicidad se logra por la vida en comunidad.

La particularidad específica de su ideario frente a las utopías renacentistas de las que después hablaremos, está en que las familias salen de los hospitales y que, los indios llegan a los hospitales, o por libre voluntad debido a su indigencia y vulnerabilidad, o por la caza cuando los han traído. El abastecimiento da lugar a comunidades autárquicas, pues todo lo necesario se provee del trabajo y allí mismo se organizan política y familiarmente.

La sociedad que vislumbra Vasco en los pueblos-hospitales, tiene como base primaria la familia, no al individuo. Su concepto de familia es extenso, en ella están hijos, nietos, abuelos, entenados o huérfanos de parientes que se han acogido. Es un modelo patriarcal, aunque en realidad para ser justos con su sentido, la base es familiar como unidad primaria. Cuando la familia extensa rebasa el número razonable por la descendencia, Vasco recomienda que se vuelva a formar otra familia y así sucesivamente.

Respecto a la organización política de los pueblos-hospitales, se trata de una república por poderes compartidos y balanceados que va desde la base con cuatro padres de familia de donde paulatinamente emergen los regidores, cañaderos, principales y regidores hasta llegar al número de 234. Considera que los oficiales son necesarios para el buen funcionamiento del hospital, y que cuando el número de regidores haya llegado a 304, debe establecerse una “rueda” o rotativo anual por otros que tomen los puestos; éstos serán seleccionados una vez más entre los más hábiles de la comunidad.

Las *Ordenanzas* se ocupan incluso de la vestimenta, Vasco regula la ropa en razón del pudor, cuidado de la intimidad, sexo, edad y condición. Por ejemplo, recomienda que las mujeres casadas lleven toga en la cabeza para distinguirse de las jóvenes aún casaderas. Pero previene a los indios de seguir usando atavíos ancestrales que exhibían sus partes íntimas y que se complementaban con pinturas en los rostros hecho que prueba sus resabios colonizadores. En la misma tónica, regula los juegos, el descanso y otras actividades propias y necesarias a

la comunidad humana. Su integración cultural venía dándose desde el *Parecer* que escribió en 1535 donde menciona que leyó las *Saturniales* de Luciano y la que él llama *República* de Tomás Moro. Es así que Vasco propone en primer lugar la integración cultural indígena,²¹ por familias y grupos, en lo urbano y lo rural, incluyendo mujeres y ancianos, enfermos y menesterosos naturales.

Los frutos se dieron posteriormente ampliándose hasta los criterios del imperio cuando en 1573 Felipe II promulga 148 capítulos para regular las pacificaciones del Consejo de Indias de Juan de Ovando venido del requerimiento indiano de *Capitulaciones* que sostiene que las nuevas poblaciones y pacificaciones habrán de ser metódicas y reguladas. En adelante se optó por criterios de pacificación y no de conquista, quitar la mentalidad cristiana de reconquista y cruzada, optando por el criterio de asentamientos después de la entrada de Adelantados.²² Las ordenanzas imperiales se logran después de esta inclusión humanitaria quiroguiana que, en opinión de algunos, venía inspirada más en la *Ciudad de Dios* de san Agustín que en las utopías renacentistas, y que fray Juan de San Miguel llevó a cabo, por órdenes de Quiroga.²³

Los textos quiroguianos tienen un trasfondo humanista relevante que Herrejón Peredo clasifica en cinco influencias y tradiciones: ²⁴ la *Utopía* de Tomás Moro, el Mito de la Edad de Oro de Luciano y Virgilio, la idea de una Iglesia primitiva, la idea de una Iglesia profetizada y el ideal eclesiástico jerárquico. Estos cinco puntos prueban el ideario quiroguiano de las *Ordenanzas* y de los pueblos-hospitales que organiza como proyecto social basado en lo que él denomina “policía mixta”, un sistema que abarca el perfeccionamiento del cuerpo (con regulaciones económicas y políticas) tanto como la vida cristiana y la evangelización.

²¹ Así lo ha señalado acertadamente Abarca Pérez (1985, pp. 556-566).

²² Marta Milagros del Vas Mingo, *Las Ordenanzas de 1573, sus antecedentes y consecuencias, Quinto Centenario*(8), 1985, p. 85-88.

²³ Cfr. Rann Rice, *Arte, cultura y poder en Nueva España*, Nueva York, IDEA, 2016, p.17.

²⁴ Cfr. Carlos Herrejón Peredo, Carlos, *Ideales comunitarios de Vasco de Quiroga. Coatepec*, 2006.

Su ideario busca regresar a la iglesia primitiva que se calificaba como “edad de oro”, en la que todos eran iguales y vivían en comunidad. Para él la edad de plata advino con los padres de la iglesia, la de bronce con las órdenes religiosas y la de hierro con la codicia y usura de su tiempo. Influenciado por los textos de Antonino de Florencia que recuperaba tesis milenaristas de Joaquín de Fiore, y por las obras de Erasmo de Rotterdam que promovía una iglesia laical a la manera de la primitiva, Vasco conoció estas tradiciones por el obispo Zumárraga quien le entregó la *Utopía* de Tomás Moro. Las lecturas, aunadas a su experiencia como Oidor en la segunda Audiencia de 1530 donde conoció los desmanes de Nuño de Guzmán contra los indios y el poder de la familia Cortés, lo prepararon para su experimento social. Pero recordemos que su *Información en Derecho*, informe al Conde de Luco en 1525, ya describía las atrocidades, mucho antes de ser obispo de Michoacán; en dicho informe ya hay pasajes que tienen de manera incipiente un esbozo de utopía por lo que sus propuestas se venían gestando desde antes.

Es mi opinión que Quiroga, como abogado secular que era, atendía los problemas con una visión pragmática que seguía más los criterios a partir de sus experiencias previas, como cuando bajo las órdenes del obispo granadino Hernán Talavera, denominado el “santo alfaquí” por sus bondades, fomentaba el aprendizaje de las lenguas árabes y hebreas para promover una integración evangélica que no borrara sus tradiciones culturales.²⁵ Se trataba básicamente de un lugar para ejercer la caridad y el humanismo, y desde allí, propiciar una nueva evangelización integrando paulatinamente las diversas culturas e imaginario con el criterio previo de mantener los usos y costumbres indios. Como se sabe, cuando el cardenal Cisneros suplió al obispo Talavera, estas prácticas fueron clausuradas y se impuso la castellanización de los conversos. Pero lo notable de Vasco fue que la fundación de los pueblos-hospitales consistió en una propuesta integradora de ambas culturas, hacia adentro, la autóctona, y afuera la española. Utopía consiste en un esfuerzo por preservar tradiciones originarias de pueblos que serían mejores al seguir su propia tradición.

²⁵ Cfr. Virginia Aspe Armella, “Vasco de Quiroga: una propuesta multiculturalista en los pueblos-hospitales”, *op.cit.*, p. 248-252.

La propuesta multicultural de Bartolomé de las Casas en su tratado *Principia Quaedam*

Las Casas es bien conocido por su defensa indiana frente al cronista imperial Juan Ginés de Sepúlveda, polémica que dio lugar al famoso texto *Apología*. También se le conoce por su famosa obra *Apologética Historia Sumaria* donde describe las tradiciones indianas basándose en los criterios de la *Política* de Aristóteles para demostrar que los indios eran civilizados. En cambio, se le conoce menos por su tratado *Principia Quaedam* o *Algunos principios que deben servir de punto de partida en la controversia destinada a poner de manifiesto y defender la justicia de los indios, colegidos por el obispo fray Bartolomé de las Casas*.²⁶ Se trata de la elaboración de cuatro principios que paso a enunciar a continuación:

- Primer Principio: “El dominio de las cosas que son inferiores al hombre corresponde a todos los hombres del mundo, sin exclusión de fieles o infieles, según la justicia y disposición divinas en lo común, y con arreglo al derecho natural y de gentes en particular”.²⁷
- Segundo Principio: “El dominio de un solo hombre sobre los otros, en cuanto lleva consigo el deber de aconsejar y dirigir, que por otro nombre es la jurisdicción, pertenece al derecho natural y de gentes”.²⁸
- Tercer Principio: “Todo hombre, toda cosa, toda jurisdicción y todo régimen o dominio, tanto de las cosas como de los hombres, de que tratan los dos referidos principios, son, o, por lo menos, se presume que son, libres, si no se demuestra lo contrario”.²⁹
- Cuarto Principio: “Todo jefe espiritual o temporal de cualquier multitud está obligado a ordenar su régimen al bien común y gobernarla de acuerdo con su naturaleza”.³⁰ Escrito en latín, y con

²⁶ Mi fuente es Bartolomé de las Casas, “Tratado noveno. Algunos principios que deben servir de punto de partida”, en Bartolomé De las Casas, *Tratados*, Ciudad de México, FCE, 1997.

²⁷ *Ibidem*, p.1235.

²⁸ *Ibidem*, p.1241.

²⁹ *Ibidem*, p. 1249.

³⁰ *Ibidem*, p. 1257.

pretensiones de abarcar el ámbito divino, antropológico y jurídico, el tratado sintetiza las razones por las que las Casas defiende una cultura, sus derechos y posiciones frente al ideario católico del imperio español. En el camino, la defensa cultural estriba en criterios naturalistas de base, pues subyace en el tratado la defensa del *hábitat* y la rectoría del dominio humano frente a su entorno autóctono. Comenzaré comentando cada uno de los principios lascasianos para, al final, elaborar una reflexión conjunta.

Primer principio: se trata del principio ontológico que sostiene que todo lo inferior se subordina a lo superior; es decir, se establece el dominio de lo más perfecto sobre lo menos perfecto del mundo. Las cosas que son inferiores al hombre, de acuerdo con Las Casas, le corresponden al hombre, y aclara que ello se enuncia respecto de “todos los hombres”, es decir que el dominio de las cosas inferiores a los hombres “les corresponde a todos los hombres sin distinción de fieles o infieles”.³¹ Bartolomé hace una argumentación que abarca la ley divina, la ley natural y el derecho de gentes para establecer a partir de allí la defensa india desde todos los órdenes posibles.

Parte primero citando al *Génesis* para argumentar que la justicia y disposiciones divinas establecen la igualdad entre todos los hombres y la subordinación de lo inferior a éste cuando dice: “Hagamos al hombre a nuestra imagen y a nuestra semejanza, para que domine sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, y sobre las bestias de la tierra [...]” dándole posteriormente el mandato de “Henchid la tierra, sometedla, y dominad sobre los peces del mar[...]”.

Pasa después a probar que el mismo principio se prueba desde la ley y el derecho natural siendo que la constitución del mundo es jerárquica en razón de la esencia que constituye a cada especie y prueba que, la constitución del ser humano le permite su perfeccionamiento mediante la esencia o forma del compuesto, que se manifiesta en las manos humanas que pueden concurrir tanto para su perfeccionamiento como para su conservación. Allí Las Casas

³¹ *Ibidem*, p. 1235.

acude tanto a la teleología aristotélica explicando que cada cosa tiende a su perfección, como al designio providente de Dios, que crea las cosas de dicha manera. La supremacía humana la refuerza con el argumento de autoridad de Aristóteles al decir que, “por esto dice el Filósofo, en el libro segundo de la Ética, que nosotros somos en cierto modo fin de todas las cosas, y que usamos como causa de nosotros cuanto existe”.³² En la misma tónica da argumentaciones de Dionisio en *De divinis nominibus*, y de la *Política* de Aristóteles, probando que el hombre reivindica para sí lo que es suyo; cita a Tomás de Aquino para probar que esto es de ley natural.³³

Una última argumentación del principio consiste en el ámbito jurídico. Las Casas prueba que el dominio de las cosas que son inferiores al hombre también es de derecho de gentes porque por la creación del género humano se dio en común a todos los hombres desde su principio el poder y facultad para tomar lo inferior y usar de ello. La impecable argumentación lo lleva a concluir que, por estas razones y amparados en el dominio que confiere la divinidad, los primeros que hayan poseído las cosas en su entorno son los propietarios de ellas “ya sea que ocupen las cosas por placer o en virtud de sus pactos y acuerdos” de tal manera que cada quien sabe en su comunidad lo que es de ellos, y esta es la base de la convivencia pacífica entre los hombres. Lo que Las Casas argumenta es que la propiedad es directa en los seres humanos y que no hay argumento alguno que implique mediación posterior pues en esto rige la justicia distributiva, que cada quien posee lo que le corresponde por naturaleza y que este dominio es inviolable. Tal dominio excede toda autoridad pública posterior y no cabe fuerza ni coacción para eximir dicho dominio.³⁴

Pasa a analizar el segundo principio donde alude a una monarquía republicana por derecho natural y de gentes cuando dice que, si lo natural al hombre

³² *Ibidem*, p. 1237.

³³ *Cfr. S.Th.*, I, q. 96, art. 1, q. 21, arts. 1, 3, 22; q. 64, art. 1; q. 66, arts. 1, 2; *Contra Gentes*, caps., 112, 127.

³⁴ *Cfr. S.Th.*, II-IIae, q. 66, caps 5, 8.

es ser un animal político y la naturaleza no falla en lo que es necesario,³⁵ surge naturalmente la vida social para el buen regimiento humano en cuanto al bien común entre los hombres, probando que siempre que muchas cosas se dirigen a un solo hombre, conviene que en la multitud haya naturalmente algo directivo pues es de derecho natural que unos aconsejen y dirijan para el buen vivir en sociedad. Prueba que, así como en el derecho romano el pueblo concedió el derecho de jurisdicción a sus gobernantes, todo pueblo es capaz de ceder el dominio a los reyes de sus naciones demostrando que “entre los infieles hay también dominios y jurisdicciones sobre los hombres, en cuanto entrañan el deber de aconsejar y dirigir” y que tal dominio y jurisdicciones son inviolables.³⁶ Siguiendo al derecho romano, reitera que “el derecho natural y de gentes son comunes a todos los hombres.”

En el tercer principio, Las Casas aborda el tema de la libertad sosteniendo junto con el *Digesto* que, desde su origen todas las criaturas racionales nacen libres por lo que ninguna criatura racional se subordina a otra, “la libertad es un derecho ingerido en los hombres por necesidad y por sí desde el principio de la criatura racional”,³⁷ de tal manera que la libertad es en y para todos. Las Casas cierra diciendo que, por esta razón, la esclavitud es *per accidens* y no *per se*. En este punto el dominico reitera que por la distinción entre el ámbito *per se* y el accidental, queda demostrado que alguien que sea siervo solo lo es relacionalmente y que por ello en las discusiones debe prevalecer la libertad de los hombres. “Todo hombre es libre si no se demuestra lo contrario”.³⁸

Basado en una distinción previa entre la libertad humana y la libertad de origen en lo inanimado, sostiene que las tierras, los predios y otras cosas parecidas estaban libres de dominio originalmente;³⁹ concluye que “en el libre consenso del pueblo o en el acuerdo de toda la multitud tuvieron en su origen y principio los reyes y

³⁵ Cfr. *De Anima* III y Bartolomé de las Casas, “Tratado noveno...”, *op.cit.*, p. 1241.

³⁶ *Ibidem*, p. 1247.

³⁷ *Ibidem*, p. 1251.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*.

gobernantes de los pueblos y toda jurisdicción” y que la esclavitud es obra del derecho secundario de gentes probando que no fue por derecho primordial.⁴⁰

Pasa a enunciar el cuarto principio que dice que todo poder espiritual o temporal debe estar ordenado al bien común. Primero retoma la sentencia de que el libre es causa de sí mismo para argumentar que el gobierno sobre hombres libres debe ordenarse al bien y la utilidad de éstos.⁴¹ Como el fin y la utilidad de los hombres es su bien común, el reino no es para el rey sino a la inversa, el rey es para el bien del pueblo. Lo prueba con cinco razonamientos que abarcan la ley divina, natural y de gentes diciendo que, aún en el caso del sumo pontífice, la regla que rige en todo dirigente es consagrar el fin o bien –temporal o espiritual– de toda la multitud.

Dedica mucho espacio a la manera en que el gobernante debe regir, en el caso del pontífice como pastor y en el caso del gobernante con un gobierno político y no despótico. Las Casas sostiene la superioridad absoluta del poder pontificio sobre el regio porque considera que la felicidad plena se adquiere en la vida sobrenatural. Después de analizar las consecuencias del regio patronato, recuerda a los reyes de España que su salvación eterna está en juego si no garantizan la protección y el perfeccionamiento de los naturales. Ellos han de dirigir a los naturales “remediando sus defectos, corrigiendo sus costumbres y garantizándoles la conservación de su vida y libertad, su dominio y jurisdicciones”.⁴²

De estos cuatro principios Las Casas sienta precedentes multiculturales basados en la ley divina y el derecho natural y de gentes ampliando la argumentación hasta el terreno de las posesiones territoriales en América. Su distinción de libres de origen queda ampliada hasta los seres inertes. Defiende no sólo la libertad de cada indio sino también de las comunidades y el dominio que ellos tienen sobre todo lo inferior de su entorno. Así, en el ámbito general, la argumentación promueve exclusivamente una evangelización pacífica, por lo

⁴⁰ *Ibidem*, p. 1253.

⁴¹ *Ibidem*, p. 1259.

⁴² *Ibidem*, p. 1271.

demás, es una defensa de los derechos originarios de las culturas autóctonas basada el entorno natural y en la libertad.

Conclusión

En conclusión, puede decirse que estos intelectuales desarrollaron de distintas maneras argumentos de defensa, legitimidad y derechos de las culturas originarias. Se enfrentaron al poder de la época, unos con reflexiones, otros con propuestas sociales de preservación cultural, y algunos más, justificando ontológicamente los derechos propios de las culturas autóctonas.

En el camino, todos hicieron uso del derecho para frenar la organización jurídica de la administración colonial heredando a la posteridad argumentos que sirven incluso actualmente para dirimir los problemas de los migrantes y la diversidad de sus usos y costumbres. Es verdad que en todos ellos se mantiene como última *ratio* la evangelización cristiana teniendo como horizonte el paradigma de la cristiandad medieval, pero nuestros tiempos no están muy lejanos de estos dogmatismos al proclamar la universalidad de los valores democráticos y los derechos humanos como condiciones sin las cuales quedan excluidas muchas comunidades y culturas.

El valor de los pensadores del siglo XVI estuvo en enfrentar con actitud crítica los paradigmas de su tiempo corrigiendo ausencias e imprecisiones del derecho europeo en el ámbito espiritual, del derecho natural y de gentes, logrando argumentos que aún hoy día permiten la aceptación de formas de dominio y sabiduría no aceptadas por la cúspide de los poderes dominantes.

Bibliografía

- Abarca Pérez, A. J, *Utopía: integración indígena*, Madrid, Instituto Superior Eclesiástico, 1985.
- Alonso Romero, María Paz, *Salamanca. Escuela de juristas*. Madrid, Universidad Carlos III, 2012.
- Aristóteles, *Acerca del alma*, Madrid, Gredos, 1983.
- Aspe Armella, Virginia, “Vasco de Quiroga: una propuesta multiculturalista en los pueblos-hospitales”, en Virginia Aspe Armella y Laura E. Corso, *Racionalidad, Unidad y Pluralidad en el Pensar Medieval y Renacentista. Iustitia et Iure 2015*, Ciudad de México, Universidad Panamericana, 2018^a, p.241-270.

- _____, “Aristóteles y Bartolomé de las Casas”, en Virginia Aspe Armella, *Aristóteles y Nueva España*, San Luis Potosí, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2018, p. 317-390.
- Barp Fontana, Luciano, *Fray Alonso de la Veracruz. Relectio De Decimis (1555-1557). Tratado acerca de los diezmos*, Ciudad de México, Universidad La Salle, 2015.
- Burrus, Ernest J., *The Writings of Alonso de la Vera Cruz*, St. Louis, St. Louis University, 1968.
- Campo del Pozo, Fernando, “Fray Alonso de la Veracruz y el compendio de todos los privilegios de los religiosos”, en *Revista Española de Derecho Canónico*, 2016, p.357-387.
- De Aquino, Tomás, *Suma teológica*, Madrid, BAC, 1988.
- De Aquino, Tomás, *Suma contra gentiles*, Madrid, BAC, 2007.
- De la Torre Rangel, J, *Criterios filosófico-jurídicos para administrar la justicia en Alonso de la Veracruz*, Ciudad de México, Caleidoscopio, 2018.
- De la Veracruz, Alonso, *De Decimis*, traducción de R. Pérez Azuela, Ciudad de México, OALA, 1994.
- _____, *Sobre el dominio de los infieles y la guerra justa*, traducción de R. Heredia Correa, Ciudad de México, UNAM, 2007.
- De las Casas, Bartolomé, *Apologética Historia Sumaria*, Ciudad de México, UNAM, 1968.
- _____, Tratado noveno. Algunos principios que deben servir de punto de partida, en Bartolomé De las Casas, *Tratados*, Ciudad de México, FCE, 1997, p. 1235-1276.
- De Quiroga, Vasco, *Información en Derecho*, Ciudad de México, UNAM, 1985.
- Del Vas Mingo, Marta Milagros, Las Ordenanzas de 1573, sus antecedentes y consecuencias. *Quinto Centenario*(8), 1985, p. 83-101.
- Herrejón Peredo, Carlos, Ideales comunitarios de Vasco de Quiroga. *Coatepec*, 2006, p.89-102.
- Moreno, Juan Joseph, *Vida de Vasco de Quiroga. Primer Obispo de Michoacán*, Morelia, Casa de Agustín Martínez Mier, 1939.
- Rice, Rann, *Arte, cultura y poder en Nueva España*, Nueva York, IDEA, 2016.
- Romero Cora, Miguel Ángel, *El problema de los universales en el libro primero de la Dialectica resolutio de fray Alonso de la Veracruz*, Ciudad de México, UNAM, 2009.
- Rubial, A, “Cartas amargas: reacciones de los mendicantes novohispanos ante los concilios provinciales y la política episcopal”, en M. d. López-Cano, & F. J. Cervantes Bello, *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, Ciudad de México, UNAM - BUAP – ICSH, 2005.
- Zavala, Silvio, *Ideario de Vasco de Quiroga*, Ciudad de México, FCE, 1941.

CAPÍTULO II

LOS DOMINICOS Y LOS CHINOS DE MANILA: DOMINGO DE SALAZAR Y JUAN COBO EN FILIPINAS, 1581-1592

José Antonio Cervera
El Colegio de México

Introducción: la llegada de los españoles a Filipinas y a China

Es un hecho bien conocido que el comercio de las especias fue el principal objetivo de las dos coronas ibéricas para llegar a Asia Oriental. En el caso de los castellanos, el inesperado encuentro con el desconocido continente americano retrasó durante varias décadas la consecución de ese objetivo. Los primeros españoles llegaron al continente asiático en la expedición de Fernando de Magallanes y Juan Sebastián Elcano (1519-1522). Además de ser la primera circunnavegación del mundo, este viaje marcó la apertura del camino al sures-te asiático para los castellanos. Durante el reinado de Carlos I, los españoles seguirían realizando varias expediciones más a la región, una desde España (bajo el mando de García Jofre de Loaysa) y tres desde Nueva España (Álvaro Saavedra Cerón, Hernando Grijalva y Ruy López de Villalobos). Finalmente, sería Miguel López de Legazpi quien conseguiría un asentamiento permanente para los españoles en Asia, en 1565, en el archipiélago filipino.¹

Filipinas fue considerada por los españoles durante las primeras décadas como una plataforma para saltar hacia un mejor objetivo. Planeaban ir a las

¹ Hay muchos libros sobre los primeros viajes transpacíficos y el asentamiento de los españoles en Filipinas. Véase, por ejemplo, Juan Gil, *Mitos y Utopías del Descubrimiento*, 2, *El Pacífico*, Madrid, Alianza, 1989; Salvador Bernabéu, *El Pacífico Ilustrado: Del lago español a las grandes expediciones*, Madrid, Mapfre, 1992; o Patricio Hidalgo, *Los primeros de Filipinas. Crónicas de la conquista del archipiélago*, Madrid, Miraguano y Polifemo, 1995.

Molucas, las codiciadas islas de la Especiería y, al mismo tiempo, soñaban con el gran Imperio chino. En ese momento, en Filipinas, los españoles se enfrentaban a este dilema: ¿deberían continuar en Cebú, un lugar apropiado para llegar a las Molucas, o deberían mudarse a la bahía de Manila, mejor posicionada para hacer negocios con China?

El traslado del asentamiento principal de los españoles de Cebú a Manila en 1571 responde a esta pregunta. La idea de una colonia en las Molucas fue abandonada (al menos al principio, porque los españoles de Filipinas sí realizarían una expedición a la isla de Ternate a principios del siglo XVII). En Manila, Legazpi encontró un asentamiento cercano a China. Este hecho, muy importante para comprender toda la historia del archipiélago filipino, es reconocido actualmente por la mayoría de los investigadores.² Poco después, la ruta del Galeón de Manila uniría los puertos de Manila y Acapulco durante más de doscientos cincuenta años, haciendo de la capital filipina el punto de intercambio entre la plata de América y los productos chinos.³

Además del interés económico que suscitaba China, el gran país asiático fue también un objetivo importante para los misioneros que viajaban a Asia. Varias órdenes religiosas intentaron establecer una misión permanente en el imperio

² Véase, por ejemplo, Manel Ollé, *La empresa de China. De la Armada Invencible al Galeón de Manila*, Barcelona, Acantilado, 2002, p. 46; José Ramón de Miguel, *Urdaneta y su tiempo*, Ordizia, Ayuntamiento de Ordizia, 2008, p. 125; Dolors Folch, “Biografía de Fray Martín de Rada”, *Revista Huarte de San Juan, Geografía e Historia* 15, 2008, p. 45; y Jean-Noel Sánchez, “Tiempos Malucos. España y sus Islas de las Especies, 1565-1663”, en Susana Truchuelo (ed.), *Andrés de Urdaneta: un hombre moderno*, Ordizia: Ayuntamiento de Ordizia, 2009, p. 624.

³ Se han publicado muchos libros sobre la historia del Galeón de Manila, desde el clásico de William Lytle Schurz, *The Manila Galleon*, New York, Historical Conservation Society, 1939, a libros recientes, como el de Shirley Fish, *The Manila-Acapulco Galleons: The Treasure Ships of the Pacific*, Milton Keynes, U.K., AuthorHouse, 2011. El tema también ha sido desarrollado en libros colectivos recientes: Salvador Bernabéu, (coord.), *La Nao de China, 1565-1815: navegación, comercio e intercambios culturales*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2013; Salvador Bernabéu y Carlos Martínez-Shaw (eds.), *Un océano de seda y plata: el universo económico del Galeón de Manila*, Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2013; y Carmen Yuste y Guadalupe Pinzón (coords.), *A 500 años del hallazgo del Pacífico. La presencia novohispana en el Mar del Sur*, México, UNAM, 2016.

Ming durante la segunda mitad del siglo XVI, desde Macao o desde Filipinas. Los primeros que llegaron al archipiélago filipino fueron los agustinos. En la expedición encabezada por López de Legazpi, que llegó a Cebú en 1565, había cinco miembros de la Orden de San Agustín: Andrés de Urdaneta, Martín de Rada, Diego de Herrera, Andrés de Aguirre y Pedro de Gamboa. Entre ellos, el más famoso es Urdaneta, considerado como el “descubridor” o, al menos, uno de los principales responsables del hallazgo de la ruta de navegación entre Asia y América, o *tornaviaje*.⁴ Sin embargo, desde un punto de vista científico e intelectual, el más importante fue Martín de Rada (1533-1578).⁵

Rada llevaría a la práctica uno de los objetivos fundamentales de los agustinos desde su llegada a Filipinas: poner los pies en el imperio chino. Su viaje de 1575 ha sido considerado por algunos autores como la primera exploración científica de China llevada a cabo por un europeo.⁶ Rada, además, adquirió una buena cantidad de libros chinos y los llevó a Manila.⁷ Es posible que los misioneros posteriores que se relacionaron con los chinos en Filipinas, como los dominicos, utilizaran ese material en su acercamiento intelectual al ámbito chino. Además, Rada escribió una *Relación* o relato de su viaje, que serviría como fuente para la posterior publicación de la *Historia del Gran Reino de la China*, de

⁴ La vida y la obra de Andrés de Urdaneta han sido tratados en numerosos libros. En 2008, el centenario de su nacimiento se celebró con varias conferencias internacionales, que dieron lugar a trabajos colectivos con mucha información sobre Urdaneta y su época, como el de Susana Truchuelo (ed.), *Andrés de Urdaneta: un hombre moderno*, Ordizia: Ayuntamiento de Ordizia, 2009, y el de Cristina Barrón (coord.), *Urdaneta novohispano*, México, UNAM, 2012.

⁵ Los textos conservados de Martín de Rada se encuentran reproducidos en la obra de Isacio Rodríguez, *Historia de la Provincia Agustiniense del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas*, vol. 14, Manila, Arnoldus Press, 1978. Un excelente estudio sobre su vida y su obra es el de Dolors Folch, “Biografía de Fray Martín de Rada”: 33-63.

⁶ Henri Bernard, *Aux portes de la Chine. Les Missionnaires du Seizième Siècle. 1514-1588*, Tianjin, Hautes Études, 1933, p. 108.

⁷ Los libros que probablemente llevó Rada a Manila tras su viaje a China han sido estudiados recientemente por Dolors Folch, “Martín de Rada’s Book Collection”, *Sinología Hispánica, China Studies Review* 6-1, 2018, p. 9-18.

Juan González de Mendoza, la obra más importante sobre China en la Europa de finales del siglo XVI y principios del XVII.⁸

Las “ansias de China”. El Sínodo de Manila y el plan de conquista de China por las armas

Ahora ya se puede formular la pregunta de investigación que trata de contestar este texto. ¿Cómo influyeron los misioneros de las órdenes mendicantes en la empresa española para llegar a China? Desde que Legazpi situó el asentamiento principal del archipiélago en Manila, se optó por la cercanía con China. Sin embargo, aunque durante siglos la capital filipina se convirtió en el punto de encuentro de españoles y chinos, durante las primeras décadas de presencia ibérica en Asia Oriental el verdadero propósito fue poner los pies en China. Los misioneros católicos, sobre todo los miembros de las órdenes religiosas, fueron paladines en esas “ansias de China”. El objetivo de este capítulo es mostrar cómo los religiosos, particularmente algunos dominicos, influyeron decisivamente para crear un puente cultural entre el mundo hispano y el mundo chino, intentando llegar al propio imperio Ming y, al no conseguirlo, estableciendo una comunicación rica y fluida con los miles de chinos afincados en la capital filipina.

En 1578, los primeros franciscanos llegaron a Manila. También intentaron por todos los medios, sin éxito, fundar una misión permanente en China.⁹

⁸ El libro de Juan González de Mendoza (1545-1617) *Historia del Gran Reino de la China* fue publicado en español en Roma en 1585. Su éxito fue enorme. Sólo en el período comprendido entre 1585 y 1590, tuvo treinta ediciones y fue traducido al inglés, al italiano, al francés y al alemán (Diego Sola, “Juan González de Mendoza y la *Historia del Gran Reino de la China*: la construcción del relato sinológico desde la Europa del Quinientos”, *Revista Estudios* 32, 2016, p.21). Esta obra fue la más difundida en Europa sobre China durante tres décadas, y por eso puede ser considerada como la sucesora del libro de Marco Polo. La *Relación* de Rada fue una de las fuentes utilizadas por González de Mendoza para escribir su influyente libro.

⁹ La llegada de los franciscanos a Filipinas y sus intentos de penetrar en China se describen en varios libros antiguos y, en general, apologéticos, tales como el escrito por Juan Francisco de San Antonio, *Chronicas de la Apostolica Provincia de S. Gregorio, Papa, el Magno, Doctor*

En 1581, la Compañía de Jesús se estableció en el archipiélago filipino. Entre los primeros jesuitas que llegaron a Manila, Alonso Sánchez (1547-1593) fue uno de los hombres más influyentes de su época y el principal promotor de la conquista militar de China por los españoles.¹⁰ Junto con Sánchez, viajaría a Filipinas un dominico, Domingo de Salazar (1512?-1594), que sería no sólo el primer obispo del archipiélago, sino también uno de los hombres que más harían por crear ese vínculo entre españoles y chinos en Manila.

Entre 1581 y 1586, se llevó a cabo en la capital filipina un proceso de discusión a través de una serie de reuniones. A este conjunto de juntas de los estamentos más importantes del archipiélago se le suele conocer como el *Sínodo de Manila*. Este sínodo tuvo gran importancia para el futuro de Filipinas, ya que estableció el marco de las relaciones entre los nativos, los encomenderos y los misioneros. La tercera de estas reuniones, durante la primavera de 1583, se centró en China. En ella se discutió la legitimidad del rey de España para conquistar el país asiático. Ese momento fue uno de los períodos más críticos para los españoles en Manila. Hubo una plaga de langostas, un incendio en el Parián de Manila en enero de ese año, otro incendio que destruyó completamente la ciudad de Manila un mes después, y la interrupción del viaje de los galeones durante un tiempo, por causas climáticas y por motines de la tripulación.¹¹ Estos desastres ayudaron a lanzar el plan para conquistar China, como una forma de escapar de Filipinas hacia un destino mejor, tanto desde el punto de vista económico como religioso.

de la Iglesia, de Religiosos Descalzos de N. S. P. S. Francisco en las Islas Philipinas, China, Japon &c., Manila, Convento de Nuestra Señora de Loreto del Pueblo de Sampaloc, 1741; y en libros escritos en el siglo XX, como el de Lorenzo Pérez, *Labor Patriótica de los Franciscanos en el Extremo Oriente*, Madrid, Hijos de Tomás Minuesa de los Ríos, 1929. Un artículo reciente que discute el tema en profundidad es el de José Antonio Cervera, “Los intentos de los franciscanos para establecerse en China, siglos XIII-XVII”, *Sémata, Ciencias Sociais e Humanidades* 26, 2014, p. 425-446.

¹⁰ El investigador que mejor ha estudiado el intento de los españoles para conquistar China desde Filipinas y, particularmente, el papel del jesuita Alonso Sánchez en estos eventos, es Manel Ollé, *La empresa de China*.

¹¹ Ollé, *op.cit.*, p. 28.

Esa reunión sobre el tema de China intentó legitimar la conquista considerándola como una “guerra justa”. Sería el obispo de Manila, Domingo de Salazar, quien daría esa legitimación legal y teológica. Salazar preguntó a ocho soldados y marineros españoles que habían estado en China. En la discusión, las ideas del maestro de Salazar, Francisco de Vitoria (1483-1546), fueron decisivas. La guerra se consideraba justa si era la respuesta a un acto previo injusto. Las discusiones se basaron en las afrentas a los españoles de las autoridades chinas, al impedir su entrada y la predicación libre del Evangelio en el imperio Ming. Con Alonso Sánchez y Domingo de Salazar a favor de la conquista militar de China, la mayor parte de la élite de Manila estuvo de acuerdo con el proyecto.¹²

El plan de conquista militar de China nunca se llevó a cabo. Una de las razones principales fue el cambio de actitud de Salazar, que en pocos años se convirtió en uno de los mayores opositores a ese proyecto. Es hora de centrarse en la vida y el trabajo de Salazar, uno de los hombres más destacados en la historia temprana de Filipinas y con una profunda influencia en las primeras relaciones entre los hispanos y los chinos.

Domingo de Salazar, primer obispo de Filipinas

Fray Domingo de Salazar nació en Labastida, en el norte de España, probablemente en 1512.¹³ Estudió en la Universidad de Salamanca. En aquella época, uno de los intelectuales más influyentes del siglo XVI estaba enseñando en aquella ciudad: Francisco de Vitoria. Como es bien sabido, este dominico es considerado como uno de los fundadores del derecho moderno. Desarrolló un sistema de leyes para regular las relaciones entre los habitantes del Nuevo Mundo y los europeos.

Durante la primera mitad del siglo XVI se discutió la capacidad intelectual de los nativos americanos en España. Vitoria apoyó firmemente la idea de

¹² *Ibidem*, p. 129-132.

¹³ Buena parte de la información de este apartado proviene de la biografía de Lucio Gutiérrez, *Domingo de Salazar, O.P., First Bishop of the Philippines*, Manila, UST Press, 2001.

que los indios no eran seres humanos inferiores y, por lo tanto, deberían tener los mismos derechos que los europeos. Salazar llegó a Salamanca en 1526, cuando Vitoria comenzaba su puesto en su cátedra de teología, y se graduó en Derecho Canónico en 1532. Posteriormente, entre 1537 y 1539, Salazar completó sus estudios de Derecho Civil. Este período coincidió con el período más fructífero de Vitoria. No es extraño, por lo tanto, que sus ideas teológicas y jurídicas tuvieran una enorme influencia en el joven Salazar. El pensamiento de Vitoria sería fundamental para la defensa de los filipinos nativos que Salazar emprendería décadas más tarde.

Otro dominico que influyó mucho en la formación de Domingo de Salazar fue Bartolomé de las Casas (1484? -1566), el más famoso de los defensores de los nativos americanos. Como es bien sabido, Las Casas luchó contra los abusos de los españoles hacia los habitantes de las tierras conquistadas. Cuando Salazar llegó a Manila, él también defendería a los filipinos nativos contra los españoles, por eso Salazar ha sido llamado el “Las Casas de las Filipinas”.¹⁴

Con modelos como Vitoria y las Casas, es lógico que Salazar se hiciera dominico. Esto sucedió en 1546. Después de esa fecha todavía estudió filosofía y teología en la Universidad de Salamanca. Después de completar estos estudios, fue ordenado sacerdote, probablemente en 1551.¹⁵ Poco después, se enroló para evangelizar el Nuevo Mundo, adonde viajó a principios de 1554.

Mientras estaba en el virreinato de la Nueva España, Salazar fue elegido por los dominicos como representante en Madrid y Roma. Fue a España en 1575 para tratar, entre otros temas, de la cuestión de la justicia o la injusticia de la conquista de América. Después de pasar algún tiempo en Madrid, regresó a Salamanca, donde permaneció en el convento de San Esteban. Estaba allí cuando fue elegido por Felipe II para convertirse en el primer obispo de Filipinas.

Salazar pasó algún tiempo reuniendo a un grupo de dominicos para acompañarlo a Asia, todos ellos residentes en el convento de Salamanca. Pasaron un año en Sevilla y partieron en mayo de 1580 hacia Nueva España. Sin embargo,

¹⁴ Gutiérrez, *Domingo de Salazar*, p.14

¹⁵ *Ibidem.*, p. 37.

casi todos los dominicos que lo acompañaban murieron en el barco debido a una enfermedad contagiosa. A pesar de eso, Salazar continuó su viaje a Filipinas. Salió de Acapulco en marzo de 1581, junto con varios misioneros de otras órdenes. Alonso Sánchez era uno de ellos. Las semanas que pasaron en el barco, donde se podía hacer pocas cosas excepto hablar, probablemente fueron decisivas para la amistad entre Sánchez y Salazar. El nuevo obispo llegó a Manila el 7 de septiembre de 1581.¹⁶

Durante el resto de su vida, Salazar estuvo involucrado en la expansión del cristianismo en Filipinas (tanto entre los nativos del archipiélago como entre los muchos residentes chinos de Manila, o *sangleyes*), y tratando de mejorar las relaciones entre los filipinos y los españoles. Apenas un mes después de su llegada, organizó el Sínodo de Manila. Se discutieron varios problemas, todos ellos relacionados con la conquista y la evangelización de Filipinas (los abusos contra los nativos, la metodología para predicar el Evangelio, etcétera). La cuestión fundamental era la legitimidad de la conquista española del archipiélago filipino.¹⁷

Fue durante el Sínodo de Manila cuando el jesuita Alonso Sánchez tuvo más influencia sobre Domingo de Salazar. Este hecho fue decisivo para que el obispo de Manila apoyara las ideas de Sánchez sobre la posible conquista militar de China. Salazar escribió varias cartas y memoriales al rey para justificar el uso de armas contra los chinos. En una carta escrita el 18 de junio de 1583, el obispo de Manila señalaba al rey el “estorvo que, por parte de los que gobiernan la China se pone a la predicación del evangelio, que es el más legítimo título que vuestra magestad puede tener para entrar con mano armada en aquel reyno”.¹⁸

Salazar fue uno de los firmantes en 1586 del *Memorial general de las juntas generales de todos los estados de las islas Filipinas*, que incluía un apéndice

¹⁶ *Ibidem.*, p. 98.

¹⁷ *Ibidem.*, p. 124.

¹⁸ Reproducido en Dolors Folch, *La China en España, Elaboración de un corpus digitalizado de documentos españoles sobre China de 1555 a 1900*, Barcelona, Universitat Pompeu Fabra, <http://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/salazar1.htm> (consulta: 29 de enero de 2019).

sobre el plan de conquista de China por las armas.¹⁹ Sánchez continuó siendo el principal partidario de ese plan. Para defender sus ideas, el jesuita partió hacia Madrid en 1586. Sus propias experiencias en los viajes que había hecho a China, así como los problemas con las autoridades portuguesas de Macao, lo convencieron para intentar impedir por todos los medios las expediciones de los misioneros de las órdenes mendicantes desde Manila a China.

En 1587, en la Ciudad de México, Sánchez se reunió con cuarenta miembros de la Orden de Santo Domingo que viajaban desde España a Asia Oriental. El jesuita intentó impedir la continuación del viaje de los dominicos. Cuando Salazar se enteró de la acción de Sánchez, montó en cólera. Él también era dominico y desde el principio había abogado para que se estableciera una misión dominicana en Filipinas, y de ser posible, también en China. Fue en ese momento cuando Salazar se separó del proyecto de la conquista de China. La buena armonía entre Sánchez y Salazar terminó así de manera abrupta. A partir de ese momento, el obispo de Manila se convertiría en el principal partidario de un enfoque pacífico para el encuentro de los españoles con la cultura china.

Aunque los ojos de Salazar siempre estuvieron puestos en China, no por ello descuidó sus tareas como obispo en Filipinas. Esto provocó que, casi desde el inicio, surgieran conflictos con las órdenes religiosas, las cuales habían actuado con gran libertad durante años en sus tareas de evangelización. El nuevo obispo intentó recuperar para su diócesis las funciones que, hasta su llegada, habían sido ejercidas por los misioneros de las órdenes establecidas en el archipiélago, especialmente los agustinos.

Salazar quería planificar y supervisar la vida religiosa en su enorme sede episcopal.²⁰ Una de las confrontaciones más duras que tuvo por este motivo fue con el agustino Andrés de Aguirre. Este conflicto tendría un efecto importante para la Orden de San Agustín y para los chinos de Manila, ya que hasta entonces eran los agustinos quienes se habían ocupado de evangelizar a los *sangleyes*.

¹⁹ Ollé, *op.cit.*, p. 171.

²⁰ Gutiérrez, *op.cit.*, p. 228.

Salazar asignaría esta tarea a sus propios compañeros de orden, los dominicos, cuando estos se establecieron en Manila en 1587.

En 1590, llegó a Filipinas un nuevo gobernador, Gómez Pérez Dasmariñas. Con su presencia surgiría un nuevo conflicto para Salazar, que afectaría la última parte de su vida. La controversia se centró en torno a la legitimidad para recaudar impuestos de los nativos. Según el gobernador, tanto los españoles como los filipinos estaban bajo la jurisdicción del rey de España y, por lo tanto, todos tenían que aportar dinero al estado.

Por el contrario, según Salazar, los impuestos a los nativos sólo eran lícitos si estos eran cristianos y tenían a su disposición misioneros o sacerdotes para enseñarles la religión cristiana (la principal justificación para que los españoles estuvieran en Filipinas era precisamente la evangelización de sus habitantes). Por lo tanto, según el obispo de Manila, cobrar impuestos a los nativos que nunca habían oído hablar de Cristo era un robo y no estaba justificado en absoluto.²¹ Las diferencias entre el gobernador y el obispo llevaron a serias disputas durante meses, y esta fue la razón por la que Salazar decidió viajar a España al final de su vida.

El dominico se embarcó en junio de 1591 a Nueva España y después a España. En 1593, Salazar defendió en Madrid, en una reunión con Felipe II y el Consejo de Indias, sus ideas en relación con la situación de Filipinas. El mayor interés de Salazar era ayudar a los nativos, especialmente en el asunto de los impuestos de los indios paganos, ilícitos según su opinión. Su búsqueda de justicia lo hizo impopular y, después de muchas discusiones, la decisión fue contraria a Salazar: todos los nativos, sin excepción, incluidos los no cristianos, debían contribuir con impuestos a la Corona.²²

Sin embargo, en 1597, al final de su vida, Felipe II envió a los nuevos obispos de Filipinas la orden de intentar devolver los impuestos que se habían tomado de los indios no bautizados. Finalmente, la petición de Salazar había sido escuchada, aunque su autor nunca supo de su éxito, ya que había muerto

²¹ *Ibidem.*, p. 277-315.

²² *Ibidem.*, p. 328.

años antes. Durante el tiempo que pasó en Madrid, Salazar ya estaba enfermo. Murió en la capital española el 4 de diciembre de 1594. Fue enterrado en el convento de Santo Tomás de Madrid.

Juan Cobo y sus obras: el *Shilu*

La Orden de Predicadores, o dominicos, fue la última de las cuatro órdenes religiosas que fueron a Filipinas en el siglo XVI, pero fue la primera dedicada sistemáticamente a predicar a los chinos asentados en el archipiélago.²³ Cuando los dominicos llegaron a Filipinas en 1587, ninguna de las otras órdenes religiosas se dedicaba específicamente a la cristianización de los chinos. Los agustinos, primeros en llegar y en tratar con los *sangleyes*, no se habían involucrado suficientemente y no habían aprendido el idioma chino, clave para poder comunicarse con ellos. Por eso, Domingo de Salazar confió la tarea de evangelizar a la numerosa comunidad china que por entonces ya vivía en Manila a los miembros de su propia orden religiosa: los dominicos.

Desde el principio, la Orden de Predicadores consideró esta tarea como una de las más importantes en el archipiélago filipino. El primer fraile dominico que dominó el chino, tanto hablado como escrito, fue Juan Cobo (1546?-1592). Junto con el agustino Martín de Rada, Cobo fue uno de los misioneros más destacados de Filipinas en el siglo XVI, desde un punto de vista intelectual y científico.

²³ El principal autor de la época para conocer la llegada de los dominicos a Filipinas y China es Diego Aduarte, *Historia de la Provincia del Santo Rosario de la Orden de Predicadores en Filipinas, Japón y China*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1962, original publicado en Manila, 1640). En el siglo XX, se publicaron las obras de Pablo Fernández, *Dominicos donde nace el sol. Historia de la Provincia del Santísimo Rosario de Filipinas de la Orden de Predicadores*, Barcelona, Yuste, 1958; José María González, *Historia de las Misiones Dominicanas de China*, 5 vols., Madrid, Studium, 1955-1967; y Jesús González Valles (ed.), *Cuatro Siglos de Evangelización (1587-1987), Rutas Misioneras de los Dominicos de la Provincia de Nuestra Señora del Rosario*, Madrid, Huellas Dominicanas, 1987. Un artículo reciente que estudia específicamente la llegada de los dominicos a China durante el siglo XVII es el de Anna Busquets, "Primeros pasos de los dominicos en China: llegada e implantación", *Cauriensia* 8, 2013, p.191-214.

Juan Cobo nació en Consuegra, en la actual provincia de Toledo, en 1546 o 1547.²⁴ Fue educado en el convento de Ocaña, muy cerca de su pueblo natal. Allí ingresó en la Orden de Predicadores en 1563. Se trasladó a Ávila, donde estudió en el convento de Santo Tomás. Allí supo que se estaban buscando misioneros dominicos para ser enviados a Filipinas. Salió de España en 1587. Cobo permaneció en la Ciudad de México durante unos meses, hasta que se embarcó hacia Asia y finalmente llegó a Manila en mayo de 1588. Desde el principio, se le encargó la tarea de predicar la religión cristiana a los *sangleyes*.

Otro dominico, Miguel de Benavides (1552-1605), había comenzado a trabajar con los chinos antes, pero sus habilidades lingüísticas no eran tan buenas como las de Cobo. Según el cronista de la época, Diego Aduarte, Juan Cobo aprendió chino en muy poco tiempo. Pudo leer y escribir tres mil caracteres chinos, “con que se bandeaba y leía, y entendía sus libros, y tradujo algunos, por tener muy graves sentencias, aunque de gentiles, como los de Séneca y otros tales entre nosotros”.²⁵

Durante los últimos años del siglo XVI, después de décadas de conflictos internos, Toyotomi Hideyoshi (1537-1598) se hizo con el poder en Japón. En 1592, envió un embajador a Filipinas para pedir tributos, bajo la amenaza de invasión. El gobernador español, Pedro Gómez Dasmariñas, envió a Cobo a Japón para entrevistarse con Hideyoshi. Tras llevar a cabo su misión, el dominico regresaba a Filipinas a fines de 1592 cuando su barco se hundió. Murió en las costas de Taiwán.

²⁴ Las dos fuentes de la época de Cobo en las que hay más información sobre la vida de este dominico son la de Aduarte, *Historia de la Provincia del Santo Rosario*, y la de Antonio de Remesal, *Historia de la Provincia de S. Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Ntro. Glorioso Padre Sancto Domingo*, Madrid, Imprenta de Francisco de Angulo, 1619. Entre los libros modernos, la vida y los escritos de Cobo están profundamente estudiados en el libro de José Antonio Cervera, *Tras el sueño de China. Agustinos y dominicos en Asia Oriental a finales del siglo XVI*, Madrid, Plaza y Valdés, 2013.

²⁵ Aduarte, *Historia de la Provincia del Santo Rosario*, 219. Aduarte hace referencia aquí al *Beng Sim Po Cam*, la primera traducción de un libro chino al español.

Cobo estudió cultura china y literatura clásica, un hecho que influiría en la redacción de sus dos libros. Generalmente se considera que el jesuita Matteo Ricci (1552-1610) fue el primer misionero católico que dominó el idioma y la cultura china, y que pudo adaptar la filosofía, la religión y la ciencia europeas al contexto chino. En realidad, fue Cobo quien tomó la delantera en esta adaptación. Esto es evidente cuando se consideran sus libros en chino.

A pesar del poco tiempo que pasó en Filipinas antes de morir, Cobo pudo escribir varias obras muy destacadas. Además de su *Carta de la China*, de la que se hablará en el último apartado, se conservan tres libros escritos por el fraile dominico.

La *Doctrina Christiana en Letra y Lengua China* fue firmada por la orden de Santo Domingo en conjunto, pero probablemente Cobo fue uno de los principales autores. La obra se inspiró en una anterior *Doctrina Christiana en lengua española y mexicana, hecha por los religiosos de la Orden de Sancto Domingo*, publicada en la Ciudad de México en 1548. La *Doctrina Christiana en Letra y Lengua China* se publicó probablemente alrededor de 1605 y contiene las verdades fundamentales que un neófito cristiano debería conocer sobre su religión.²⁶

El *Beng Sim Po Cam* (*Espejo Rico del Claro Corazón*) o *Mingxin Baojian* 明心寶鑑 (utilizando la pronunciación del chino mandarín y la transcripción *pinyin*) es el primer libro chino traducido al español. No se publicó en el siglo XVI, sino que se mantuvo como un manuscrito hasta el siglo XX.²⁷ El *Beng Sim Po Cam* es un libro bilingüe. Las páginas de la izquierda contienen el texto original en chino, y las páginas de la derecha, la traducción al castellano. Este libro consta de aforismos de varios autores clásicos chinos sobre ética o relaciones

²⁶ Piet Van der Loon, "The Manila Incunabula and early Hokkien studies", *Asia Major* 12, 1966), p.13-25.

²⁷ El manuscrito se encuentra en la Biblioteca Nacional de España (Madrid). Hay dos ediciones críticas recientes: la de Manel Ollé (ed.), *Rico Espejo del Buen Corazón (Beng Sim Po Cam)*, de Fan Liben, traducido por Juan Cobo hacia 1590, Barcelona, Península, 1998, y la de Liu Limei (ed.), *Espejo rico del claro corazón, Traducción y Transcripción del texto chino por Fray Juan Cobo*, Madrid, Letrúmero, 2005.

humanas: Confucio, Mencio, los daoístas Laozi y Zhuangzi, el neoconfuciano Zhu Xi... La obra fue muy popular en Fujian, y de allí probablemente pasó a Filipinas, donde llegaría a las manos de los dominicos encargados de la evangelización de los *sangleyes*.²⁸

¿Por qué el *Beng Sim Po Cam* fue traducido por Cobo? Según Borao, el principal objetivo de Cobo desde el principio era el *Shilu*, que se convertiría en su gran obra; pero antes de iniciar el proyecto de escribir un libro en idioma chino, tradujo el *Espejo Rico del Claro Corazón* probablemente como práctica, para familiarizarse con la forma escrita del chino clásico.²⁹ Por eso decidió traducir y estudiar en profundidad un libro chino con contenido moral. El resultado fue el *Beng Sim Po Cam*. Sin embargo, su verdadero objetivo era presentar los fundamentos filosóficos y teológicos de la fe católica a la comunidad china en Manila. Esto lo llevaría a cabo a través de su *Shilu*.

El *Bian Zhengjiao Zhenchuan Shilu* 辨正教真傳實錄,³⁰ o *Auténtico registro de la discusión de la verdadera propagación de la Religión Ortodoxa*, es la obra cumbre de Juan Cobo y sin duda una de las más destacadas publicadas en el sureste de Asia en la edad moderna.³¹ Este es uno de los tres primeros libros impresos en Filipinas y, desde un punto de vista sinológico, el segundo escrito en chino por un europeo, después del *Tianzhu Shilu* 天主實錄 (*Verdadero*

²⁸ Lucille Chia, “Chinese Books and Printings in the Early Spanish Philippines”, en , Eric Tagliacozzo y Chang Wei-Ching (eds.), *Chinese Circulations. Capital, Commodities, and Networks in Southeast Asia*, Durham, Duke University Press, 2011, p. 263.

²⁹ José Eugenio Borao, “Observaciones sobre traductores y traducciones en la frontera cultural del Mar de la China (Siglos XVI y XVII)”, en Isaac Donoso Jiménez (ed.), *Historia cultural de la lengua española en Filipinas: ayer y hoy*, Madrid, Verbum, 2012, p. 37.

³⁰ En este texto, utilizo la palabra *Shilu* como una forma corta para el título completo de esta obra.

³¹ La única copia existente de *Shilu* se encuentra en la Biblioteca Nacional de España. Hay una edición moderna, con un facsímil de la publicación original que contiene, además, la traducción al español y al inglés. Ver, Fidel Villarroel (ed.), Pien Cheng-Chiao Chen-Ch’uan Shih Lu, *Apología de la Verdadera Religión*, Manila, UST Press, 1986. Reproducción facsímil del original chino de Juan Cobo, publicado en Manila en 1593, con introducción y traducción de Alberto Santamaría, Antonio Domínguez y Fidel Villarroel.

Registro del Señor del Cielo, o Dios), del jesuita Michele Ruggieri (1543-1607), publicado en 1584.

Más importante, el *Shilu* de Cobo es el primer texto chino que presenta la religión católica desde un punto de vista racional, no dogmático, y el primer libro escrito en chino en toda la historia que introduce ideas científicas de la Europa moderna. Por sus características y su contenido, este libro puede ser considerado como uno de los más importantes de la historia para entender los intercambios científicos, filosóficos y culturales entre Europa y Asia.³²

El *Shilu* es una adaptación de la *Introducción al Símbolo de la Fe*, del dominico Fray Luis de Granada, publicado en Salamanca en 1583. En su obra, Granada propone una manera de acercarse al conocimiento de Dios a través de la descripción y el estudio de su creación, es decir, de la naturaleza. Esta es la pauta que también seguiría Cobo en su *Shilu*, y por eso una gran parte del libro está dedicada al estudio de la cosmología, la física y las ciencias naturales, lo que lo convierte en una obra científica.

¿Por qué Cobo escribió este libro? Ya se ha dicho que los dominicos escribieron la *Doctrina Christiana en Letra y Lengua China* para enseñar las verdades cristianas más importantes a los nuevos conversos chinos. El *Shilu* es un libro muy diferente. El autor lo escribió pensando en los intelectuales chinos no cristianos. Cobo intentaba demostrar que el cristianismo no era una religión extranjera, como creía la mayoría de los chinos, sino una religión universal, la religión “verdadera”. Incluso el vocabulario utilizado en el *Shilu* es muy diferente del usado en la *Doctrina Christiana*. Escrito en chino clásico, la gran obra de Cobo probablemente fue entendido por pocos de los *sangleyes* de las Filipinas.

Entonces, ¿por qué fue escrito y publicado? Lucille Chia argumenta que, en un momento en que los jesuitas acababan de fundar sus primeras misiones en el imperio chino, y después de que Michele Ruggieri hubiera publicado su *Tianzhu Shilu*, “el *Shilu* [de Cobo] fue escrito para mostrar lo que los

³² Carlos Sanz, en su libro *Primitivas relaciones de España con Asia y Oceanía*, Madrid, Librería General Victoriano Suárez, 1958, p. 249, afirma que el *Shilu* es, en España, “la más inestimable joya bibliográfica ultramarina y el libro de más subido valor existente en nuestras bibliotecas públicas o privadas”.

dominicos eran capaces de hacer en su tarea para convertir a los chinos. (...) Probablemente no se llegó a imprimir muchas copias del *Shilu* si su principal objetivo era mostrar la competencia de los dominicos, y no tanto distribuirse ampliamente entre los posibles conversos”.³³

El *Shilu* fue escrito en forma de diálogo. Los dos personajes son un fraile europeo (probablemente, el propio Cobo) y un intelectual chino (probablemente, la persona que le ayudó a escribirlo en chino clásico), a quien el fraile explica sus ideas y responde sus preguntas.³⁴ Parece claro que, debido a la dificultad del lenguaje utilizado en el *Shilu*, “es casi seguro que Cobo no podría haberlo escrito sin una gran ayuda de chinos educados, probablemente los intérpretes asignados para trabajar con los dominicos”.³⁵ El amanuense que ayudó a Cobo tenía que ser un intelectual con un largo período de contacto con la cultura española en Filipinas; de lo contrario, no habría podido expresar las ideas filosóficas y religiosas europeas en chino tan correctamente como lo hizo.³⁶

El *Shilu* contiene nueve capítulos. En general, los tres primeros introducen ideas filosóficas y teológicas. En ellos, el autor trata de demostrar la existencia de un ser infinito, creador de todo lo existente. Sin embargo, al final, el fraile cristiano del diálogo no puede alcanzar el misterio divino y mostrárselo a su interlocutor, el intelectual chino, porque la razón humana es finita y nunca entenderá lo infinito. Sin embargo, el ser humano puede estudiar y admirar la grandeza, el orden y la belleza de la naturaleza, y luego admirar al creador de todo, Dios. Esta es la razón por la que los restantes seis capítulos del libro estudian la estructura de la tierra, los cielos y los seres vivos (plantas y animales).

El cuarto capítulo es el más importante desde el punto de vista científico. El fraile representado en el diálogo (es decir, el propio Cobo) le explica al intelectual chino algunos aspectos sobre la tierra y el cielo.³⁷ Aquí, el autor muestra

³³ Chia, *op.cit.*, p. 262.

³⁴ Villarroel, *op.cit.*, p. 43, y Liu Limei, *op.cit.*, p.16.

³⁵ Chia, *op.cit.*, p. 261.

³⁶ Albert Chan, “A note on the *Shib-lu* of Juan Cobo”, *Philippine Studies* 37, 1989, p. 484.

³⁷ Villarroel, *op.cit.*, p. 211.

las ideas cosmológicas más extendidas en la Europa de su tiempo. En esa parte del libro, se insertan cuatro ilustraciones con contenido científico. Una de ellas muestra el sistema cosmológico europeo de su tiempo: el modelo geocéntrico ptolemaico.³⁸ Esta ilustración es la primera imagen de la astronomía europea en el contexto cultural chino.

Pero todavía más importante es que el texto proporciona la primera prueba de la esfericidad de la tierra escrita en idioma chino en toda la historia, incluyendo varios argumentos para demostrarlo, algunos de los cuales también forman parte de las ilustraciones insertadas en ese capítulo cuarto. También hay un mapa en chino, donde se muestran varias partes de la tierra, como el Océano Pacífico, Japón, la isla de Luzón y México.

En definitiva, los nueve capítulos del *Shilu* de Cobo muestran que hay un Dios creador, cuya infinitud, bondad y sabiduría pueden ser admiradas en el mundo de la naturaleza. Desafortunadamente, el libro no fue terminado. El objetivo de Cobo era probablemente continuar el texto, tal vez con otras descripciones de la naturaleza. Sin embargo, murió al regresar de Japón a Filipinas en 1592. Finalmente, el libro se mantuvo con esos nueve capítulos y se publicó en Manila en 1593.

Los chinos de Manila vistos por Salazar y Cobo

Es momento de volver al obispo de Manila, Domingo de Salazar. Uno de los textos escritos por él es su *Carta-relación de la China y de los chinos del Parián de Manila*, dirigida a Felipe II y fechada el 24 de junio de 1590.³⁹ Esta obra permite conocer el ambiente de la ciudad de Manila a finales del siglo XVI, especialmente la relación entre los españoles y la comunidad de los *sangleyes*. En ella, desde el principio, Salazar señala su interés por China y sus habitantes:

³⁸ Aunque el *Shilu* de Cobo se imprimió casi medio siglo después de la publicación del *De Revolutionibus Orbium Coelestium* de Copérnico (1543), el modelo geocéntrico seguía siendo el sistema cosmológico más habitual entre los intelectuales europeos de la época.

³⁹ Este texto se mantuvo como manuscrito durante siglos. Se publicó por primera vez a finales del siglo XIX: Wenceslao Emilio Retana, *Archivo del Bibliófilo Filipino. Recopilación de*

yo de mucho atrás e tenido gran deseo de la combersión de aquel Reyno, y con él bine á estas yslas, porque una de las razones que me mobieron a acetar este obispado fué saver que estaban estas yslas muy cerca de la China y que abía en ellas muchos naturales de aquel Reino que á ellas se abían benido á bivir.⁴⁰

El objetivo de Salazar cuando escribió este texto era oponerse a la conquista de China por las armas. Ya antes se ha señalado que, en un primer momento, el obispo de Manila apoyó el plan militarista del jesuita Alonso Sánchez. La *carta-relación* de Salazar comienza afirmando que la información que tenían los españoles cuando llegaron a Filipinas era que las autoridades chinas impedían que entraran extranjeros en su país, y que este hecho le había inducido a apoyar la opción de la conquista de China:

escriví á Vuestra Magestad afirmando que con justo título podía Vuestra Magestad enviar su armada á aquel Reyno y quando no quisiese resevir los predicadores, abrir por fuerça de armas camino para que los resciviesen.⁴¹

Siguiendo la teoría sobre la guerra justa de su maestro, Francisco de Vitoria, Salazar había visto en esa oposición de los gobernantes chinos a la entrada de extranjeros en su país la justificación para la conquista por medio de las armas. Pero Salazar se desmarcó pronto de esos planes y se convirtió en un acérrimo opositor de Sánchez, abogando por un acercamiento pacífico al imperio chino. En su *carta-relación*, el obispo de Manila cuenta a Felipe II cómo llegó a comprender la realidad de la situación:

documentos históricos, científicos, literarios y políticos, y estudios bibliográficos, vol. 3, Madrid, Viuda de Tomás Minuesa de los Ríos, 1897, p. 47-80. Fue publicado también por Sanz, *Primitivas relaciones de España con Asia y Oceanía*, p. 309-327. Hay una transcripción completa, con un estudio crítico, en el libro de José Antonio Cervera, *Cartas del Parián. Los chinos de Manila a finales del siglo XVI a través de los ojos de Juan Cobo y Domingo de Salazar*, México, Palabra de Clío, 2015, p. 102-120.

⁴⁰ Salazar, *Carta-relación de la China y de los chinos del Parián de Manila*, 1590, reproducido en Retana, *op.cit.*, p. 50-51.

⁴¹ Salazar, *op.cit.*, p. 51.

... agora que sé la berdad, digo que una de las mayores ofensas que á Dios se haría y el mayor impedimento y obstáculo que se podrían al Evangelio, es ir á la China con mano armada ni con género de violencia, porque asta agora ninguna causa, derecho ni razón a abido, ni hay de nuestra parte, para poder entrar en aquel Reyno con mano armada, pues es çierto que ni á ellos se les a dicho, ni an entendido lo que nosotros pretendemos, sino que nos tienen por gente que no tratamos sino de usurpar Reynos extraños, y teniéndonos en esta posesión, muy bien haçen de guardarse de nosotros; y para desaçerse tan mala opinión que de nosotros tienen, no ha de ser yendo allá con grandes armadas y exércitos formados, porque destos ningún otro efecto se puede seguir sino alborotar y scandaliçar el mayor y mexor Reyno que ay en el mundo.⁴²

En el texto aparece de manera clara la visión de Salazar sobre China, cuando lo califica como “el mayor y mejor reino que hay en el mundo”. La mayor parte de su *carta-relación* está dedicada a apoyar esta declaración, describiendo la comunidad china de Manila y la enorme riqueza que los *sangleyes* daban a la ciudad. Aunque él tuvo que ocuparse principalmente de los asuntos relacionados con los indígenas filipinos, su papel fue fundamental para que los dominicos iniciaran el acercamiento lingüístico y cultural a los chinos de Manila.

Al final de su texto, Salazar describe el trabajo que los miembros de la Orden de Santo Domingo ya estaban realizando con los *sangleyes*, diciéndole al rey que, junto con esa *carta-relación*, envía uno de los libros de Juan Cobo. Esto ayuda a Salazar a reiterar su objetivo fundamental, esto es, la necesidad de acercamiento a la civilización china por medio de la razón y no de las armas:

Fray Juan Cobo, que es el religioso de Sancto Domingo que dixè arriba saver la lengua de los sangleyes y sus letras, ques lo que ellos en más tienen, envía á Vuestra Magestad un libro sacado de otros que de la China le han traído, que esta comunicación comiença ya á aber entre ellos y nosotros, que no es mal principio para lo que deseamos. Va el libro en letra de China la mitad de la hoja, y en la otra mitad en la lengua castellana, correspondiéndose la

⁴² *Ibidem*, p.57-58.

una á la otra. Es obra digna de Vuestra Magestad y como tal, sea de Vuestra Magestad resçevida, no por lo que ella es, sino por ser tan peregrina y nunca vista en el Parián y fuera de la China. Contiene, á mi juicio, cosas dignas de consideración y á donde se vee la fuerça de la raçón humana, pues sin lumbré de Fee, se alcançan cosas tan conformes á lo que la Ley cristiana nos enseña; y por aquí verá Vuestra Magestad quán fuera de camino ba el que pretende que en tal Reyno como el de la China, adonde tales cosas se enseñan, entremos con guerra y fuerça de armas á predicarles nuestra Ley; pues se ve claro que con tal gente como esta, más a de poder la fuerça de la raçón que la de las armas.⁴³

Salazar se refiere en ese fragmento al *Beng Sim Po Cam* de Juan Cobo. Este dominico había escrito también un texto describiendo con todo lujo de detalles el Parián de Manila, el barrio de Manila donde vivían y trabajaban los *sangleyes*. Esta obra de Cobo suele ser conocida como *Carta de la China*.⁴⁴ Está fechada en Manila el 13 de julio de 1589, y fue dirigida a los dominicos de la Provincia de Guatemala y Chiapas. Fue publicada íntegramente pocas décadas después como parte de un libro de Antonio de Remesal, *Historia de la Provincia de S. Vicente de Chiapa y Guatemala*, que salió a la luz en Madrid en 1619.⁴⁵

Este texto de Cobo, escrito en español, sigue la tradición de la *Relación* de Rada (1575) y de la *carta-relación* de Salazar (1590). Como fue escrito un año antes que la del obispo de Manila, la carta de Cobo es la primera que describe en detalle la comunidad china de Manila y su relación con los españoles durante las últimas décadas del siglo XVI. Tras dar una visión general sobre las Filipinas y la gente que la habita, Cobo empieza la parte más amplia de su carta, que trata sobre los *sangleyes*, de esta manera:

⁴³ *Ibidem*, p. 79-80.

⁴⁴ Al menos, ese el título que le da Fidel Villarroel, *op.cit*, p. 12.

⁴⁵ Remesal, *op.cit*, libro 9, fols. 680-687. La carta también está transcrita en el libro de Sanz, *op.cit*, p. 274-291. Recientemente, se transcribió y se realizó un estudio crítico en el libro de Cervera, *Cartas del Parián*, *op.cit*, p. 84-101.

Ellos tienen aquí en Manila junto al río vn Mercado que llaman Pariàn, que es vna grande quadra de portales, en medio de los quales quatro paños esta vna balsa de agua grande con vna puente al río, por donde entra y sale el agua, aquí entran con sus barquillos y con sus champanes (...). En este Mercado ay mercaderias de seda, de lienço, de quantas cosas quieren los hombres. Ay oficiales de quantos oficios quisieren, plateros, sastres, çapateros, carpinteros, pintores cereros, &c. Ay bodegones para sus comidas, y ay tajones de carne para los castellanos. Ay medicos chinas. Ay boticas suyas, no de mixtos, sino de simples, porque son erbolarios. Finalmente quantos oficios quisieren tantos ay.⁴⁶

De esta manera introduce Cobo en su *carta* el lugar donde comerciaban los chinos de Manila, el *Parián*, una palabra que aún hoy en día se emplea en algunos lugares de México como sinónimo de “mercado”. Los españoles de Filipinas empezaron a tener relación con los chinos desde antes de su establecimiento en Manila, en 1571. En muy pocos años, las decenas de *sangleys* de la capital filipina se fueron convirtiendo en cientos y después en miles. Menos de dos décadas después de la llegada de Legazpi a Manila, la economía de la ciudad dependía totalmente de la presencia de los chinos del Parián.

Así lo afirmaba Cobo en su carta de 1589 en el fragmento citado. Y también lo señalaba Salazar en su *carta-relación* de 1590. Este último iba más lejos, al señalar al rey Felipe II que, gracias al comercio entre los españoles y los chinos y a su posición geográfica privilegiada, Manila se encontraba en el centro del mundo:

poco á poco se a benido á engrosar tanto esta contrataçión, y á ser tantos los navíos sangleys que á esta çiudad vienen con mercadurías y todo género de lienços, sedas, munijiones, y cosas de mantenimiento, trigo, harina, açúcar y muchos géneros de frutas, (...), y áse ennoblecido tanto esta çiudad, que si no fuera por los incendios é infortunios que le an benido por mar y por tierra, fuera una de las más prósperas y ricas que Vuestra Magestad en sus Reynos tiene; porque como en otras á Vuestra Magestad e escrito, esta çiudad está en el mejor puesto del mundo para todos los intereses y bienes temporales

⁴⁶ Cobo, *op.cit.*, en Cervera, *Cartas del Parián, op.cit.*, p. 88-89.

y espirituales que se pueden desear, pues por la parte de levante, aunque muy apartados, pero que se puede venir con buena navegación a ella, tiene los Reynos de Nueva España y Perú; al norte, como á distancia de tresçientas leguas, las grandes yslas del Iapón; al norueste el grande y estensísimo Reyno de la China, tan çerca desta ysla, que partiendo un día por la mañana con raçonable tiempo, otro día se descubre tierra de la China; al poniente la Conchinchina, los Reynos de Sián y Patany, Malaca y el gran Reyno del Dacheu, ques la antigua Trapobana, y las dos Xavas, mayor y menor, y al medio día las yslas del Maluco é Burney; y de todas estas partes vienen, á contratar á esta ciudad; y de aquí se puede ir á ellas, porque todas están çerca.⁴⁷

¿Y quiénes son los *sangleyes*, los chinos de Manila? Tanto Cobo como Salazar los describen pormenorizadamente, y siempre de manera laudatoria. En su *Carta de la China*, Cobo dice lo siguiente:

Lo que toca a la gente que aqui viene a tratar, son mercaderes, estos no son muchos. Gente de mar ay mucha, pescadores sin cuento: trabajadores muchissimos. De suerte que sino huuiera Chinos en estas Islas, era Manila vna miseria, porque con los Chinos ganan los Castillas. De ellos se siruen para sus obras. Ellos edifican las casas de piedra, que son muchas las que se hazen. Son los trabajadores pacientissimos de trabajos: de grandes fuerças: de buenos cuerpos, tan altos como los Castillas, y lo ordinario como los mas altos Castillas.⁴⁸

Cobo, como científico y filósofo, se fija especialmente en el nivel intelectual de los chinos de Manila. En su *carta* de 1589, afirma lo siguiente:

Todo lo dicho es lo de menos de lo que ay: y para que mas se entienda, digo, Que la gente que aqui conocemos, y que viene aqui, es la escoria de la tierra, y la gente marítima y de mar, pescadores, y trabajadores, que vienen a ganar de comer. Y con ser esta la gente, que conforme la gente de su suerte de Castilla, auian de tener los entendimientos llenos de berças y tozino,

⁴⁷ Salazar, *op.cit.*, reproducido en Retana, *op.cit.*, p. 60-61.

⁴⁸ Cobo, *Carta de la China*, en Cervera, *op.cit.*, p. 92.

son tan agudos y hábiles, que entre mil no se halla vno con quien no nos podamos poner a razones, no de pesquerias, sino de letras, mouimientos de los cielos, de cosas morales, criança, cortesia, y de justicia. Porque en cosas de Filosofia moral, aunque sin ciencia, son estremados.⁴⁹

El siguiente fragmento, proveniente de la *carta-relación* de Salazar a Felipe II, no sólo expone la alta estima que el autor tenía a los *sangleyes*, sino que da ejemplos que muestran la aptitud de los chinos para aprender oficios nuevos de gran valor para los españoles:

Ay en este Parián médicos y boticarios, con rétulos en sus lenguas puestos en las boticas, que declaran lo que en ellas se bende; ay también bodegones en mucha cantidad, donde acuden los sangleyes y naturales á comer, donde me diçen que también acuden spañoles; los officios mecánicos de los Españoles an cessado todos, porque todos se visten y calçan con sangleyes, por ser muy buenos oficiales, al uso de España, y háçenlo todo muy barato; (...) y lo que más me admira es, que con no aber quando yo aquí llegué hombre dellos que supiese pintar cosa que algo fuese, se an perfiçionado tanto en este arte, que así en lo de pinçel como en lo de bulto, an sacado maravillosas pieças, y algunos niños Jesús que yo e visto en marfil, me parece que no se puede haçer cosa más perfeta (...).

Lo que acá á todos nos á caydo en mucha graçia es que vino aquí un enquadernador de México, con libros, y puso tienda para enquadernar; asentó con un sangley, diçiendo que le quería servir, y, disimuladamente, sin que el amo lo hechase de ver, miró cómo enquadernava, y (...) se salió de su casa diçiendo que ya no le quería servir, y puso tienda deste oficio; y certifico á Vuestra Magestad que salió tan exçelente oficial, que al maestro le á sido forçoso dexar el oficio, porque todos acuden al sangley, y hace tan buena obra, que no haçe falta el oficial Español; y al punto que estas escrivo, tengo en mis manos un Nabarro en latín, enquadernado por él, que en Sevilla á mi iuiçio no se encuadernara mexor.⁵⁰

⁴⁹ *Ibidem*, p. 94.

⁵⁰ Salazar, *op.cit.*, en Retana, *op.cit.*, p. 65-67.

En ese fragmento de su *carta-relación*, resulta clara la opinión positiva que Salazar tiene sobre los chinos de Manila. Los *sangleyes* aparecen descritos como personas de gran valía profesional que, tras pocos años, se han hecho con el control de la mayor parte de los oficios manuales y de los servicios de la ciudad de Manila. A ellos acuden no sólo los propios chinos, sino también los naturales del país (los filipinos) y los españoles. Resulta cómico, o quizá perturbador, leer fragmentos que afirman que “los oficios mecánicos de los españoles han cesado todos, porque todos se visten y calzan con *sangleyes*... y lo hacen todo muy barato”, o que al “encuadernador de México... le ha sido forzoso dejar el oficio, porque todos acuden al *sangley*”. Uno no puede dejar de pensar en los chinos del siglo XXI y en su influencia en la economía global actual, y comprobar que hay algunas pautas culturales que no cambian durante siglos.

Conclusión

Los españoles permanecieron en Filipinas durante más de tres siglos. Después del establecimiento de misiones permanentes en China de las principales órdenes religiosas católicas durante los siglos XVI y XVII (incluyendo a los agustinos, dominicos y franciscanos), la evangelización del archipiélago filipino se convirtió en un verdadero objetivo para los españoles. Hoy en día, Filipinas es el país asiático con el mayor porcentaje de población católica. Sin embargo, durante las primeras décadas de la presencia española en Filipinas, tal como se ha mostrado en este texto, el objetivo real fue China.

Habiendo sido los dominicos los primeros religiosos que se ocuparon de manera seria de la evangelización de la numerosa comunidad de los chinos de Manila, en este capítulo se han estudiado algunas obras de dos de los miembros de la Orden de Predicadores más influyentes en las últimas décadas del siglo XVI: Domingo de Salazar y Juan Cobo. Los dos quedaron impactados al ser testigos del espíritu de trabajo y del nivel intelectual de los *sangleyes*, y así lo manifestaron en sus largas cartas descriptivas enviadas a España y a Nueva España. Cobo, además, fue capaz de aprender la lengua china y convertirse en el autor del *Shilu*, la primera obra escrita en chino que introduce ideas cristianas desde un punto de vista filosófico y nociones de la ciencia europea de su tiempo.

A partir de la lectura del *Shilu* y de las cartas de Cobo y Salazar, es posible reconstruir el encuentro entre dos civilizaciones, la europea y la china, ocurrido a finales del siglo XVI en la ciudad filipina de Manila. La relación que se estableció entre los dominicos y los *sangleyes* constituye un ejemplo histórico de acercamiento cultural donde el entendimiento y la tolerancia, casi se podría decir que la fascinación y la admiración, dominaron claramente sobre los prejuicios y el sentimiento de superioridad que, desgraciadamente, fueron comunes entre los europeos que viajaron a otros continentes durante toda la época moderna.

Referencias

- Aduarte, Diego, *Historia de la Provincia del Santo Rosario de la Orden de Predicadores en Filipinas, Japón y China*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (original publicado en Manila, 1640), 1962.
- Barrón, Cristina (coord.), *Urdaneta novohispano. La inserción del mundo hispano en Asia*. México, Universidad Iberoamericana, 2012.
- Bernabéu, Salvador, *El Pacífico Ilustrado: Del lago español a las grandes expediciones*, Madrid, Mapfre, 1992.
- _____, (coord.), *La Nao de China, 1565-1815: navegación, comercio e intercambios culturales*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2013.
- Bernabéu, Salvador y Martínez-Shaw, Carlos, (eds.), *Un océano de seda y plata: el universo económico del Galeón de Manila*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2013.
- Bernard, Henri, *Aux portes de la Chine. Les Missionnaires du Seizième Siècle. 1514-1588*, Tianjin, Hautes Études, 1933.
- Borao, José Eugenio, Observaciones sobre traductores y traducciones en la frontera cultural del Mar de la China (Siglos XVI y XVII), En *Historia cultural de la lengua española en Filipinas: ayer y hoy*, ed. Isaac Donoso Jiménez, 23-52, Madrid, Verbum, 2012.
- Busquets, Anna, Primeros pasos de los dominicos en China: llegada e implantación, *Cauriensia* 8, 2013, p. 191-214.
- Cervera, José Antonio, *Tras el sueño de China. Agustinos y dominicos en Asia Oriental a finales del siglo XVI*, Madrid, Plaza y Valdés, 2013.
- _____, Los intentos de los franciscanos para establecerse en China, siglos XIII-XVII. *Sémata, Ciencias Sociales e Humanidades* 26, 2014, p.425-446.

- _____, *Cartas del Parián. Los chinos de Manila a finales del siglo XVI a través de los ojos de Juan Cobo y Domingo de Salazar*, México, Palabra de Clío, 2015.
- Chan, Albert, A note on the *Shih-lu* of Juan Cobo, *Philippine Studies*, 37, 1989, p. 479-87.
- Chia, Lucille, Chinese Books and Printings in the Early Spanish Philippines, En *Chinese Circulations. Capital, Commodities, and Networks in Southeast Asia*, eds. Eric Tagliacozzo y Chang Wei-Ching, Durham, Duke University Press, 2011, p. 259-82.
- Fish, Shirley, *The Manila-Acapulco Galleons: The Treasure Ships of the Pacific*, Milton Keynes, U.K., AuthorHouse, 2011.
- Fernández, Pablo, *Dominicos donde nace el sol. Historia de la Provincia del Santísimo Rosario de Filipinas de la Orden de Predicadores*, Barcelona, Yuste, 1958.
- Folch, Dolors, "Biografía de Fray Martín de Rada", *Revista Huarte de San Juan, Geografía e Historia*, 15, 2008, p. 33-63.
- _____, "Martín de Rada's Book Collection", *Sinología Hispánica, China Studies, Review* 6-1, 2018, p. 1-26.
- _____, *La China en España, Elaboración de un corpus digitalizado de documentos españoles sobre China de 1555 a 1900*, Barcelona, Universitat Pompeu Fabra, <https://www.upf.edu/asia/projectes/che/principal.htm>, (consulta: 29 de enero de 2019).
- Gil, Juan, *Mitos y Utopías del Descubrimiento, 2, El Pacífico*, Madrid, Alianza, 1989.
- González, José María, *Historia de las Misiones Dominicanas de China*, 5 v., Madrid, Studium, 1955-1967.
- González Valles, Jesús, ed., *Cuatro Siglos de Evangelización (1587-1987), Rutas Misioneras de los Dominicanos de la Provincia de Nuestra Señora del Rosario*, Madrid, Huellas Dominicanas, 1987.
- Gutiérrez, Lucio, *Domingo de Salazar, O.P., First Bishop of the Philippines*, Manila, UST Press, 2001.
- Hidalgo, Patricio, *Los primeros de Filipinas. Crónicas de la conquista del archipiélago*. Madrid, Miraguano y Polifemo, 1995.
- Liu Limei, ed., *Espejo rico del claro corazón. Traducción y Transcripción del texto chino por Fray Juan Cobo*, Madrid, Letrúmero, 2005.
- Miguel, José Ramón de, *Urdaneta y su tiempo*, Ordizia, Ayuntamiento de Ordizia, 2008.
- Ollé, Manel, ed., *Rico Espejo del Buen Corazón (Beng Sim Po Cam), de Fan Liben, traducido por Juan Cobo hacia 1590*, Barcelona, Península, 1998.
- _____, *La empresa de China. De la Armada Invencible al Galeón de Manila*, Barcelona, Acantilado, 2002.
- Pérez, Lorenzo, *Labor Patriótica de los Franciscanos en el Extremo Oriente*, Madrid, Hijos de Tomás Minuesa de los Ríos, 1929.

- Remesal, Antonio de, *Historia de la Provincia de S. Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Ntro. Glorioso Padre Sancto Domingo*, Madrid, Imprenta de Francisco de Angulo, 1619.
- Retana, Wenceslao Emilio, *Archivo del Bibliófilo Filipino. Recopilación de documentos históricos, científicos, literarios y políticos, y estudios bibliográficos*, vol. 3, Madrid, Viuda de Tomás Minuesa de los Ríos, 1897.
- Rodríguez, Isacio, *Historia de la Provincia Agustiniana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas*, vol. 14., Manila, Arnoldus Press, 1978.
- San Antonio, Juan Francisco de, *Chronicas de la Apostolica Provincia de S. Gregorio, Papa, el Magno, Doctor de la Iglesia, de Religiosos Descalzos de N. S. P. S. Francisco en las Islas Philipinas, China, Japon &c.*, Manila, Convento de Nuestra Señora de Loreto del Pueblo de Sampaloc, 1741.
- Sánchez, Jean-Noel, Tiempos Malucos. España y sus Islas de las Especies, 1565-1663, en Susana Truchuelo (ed.), *Andrés de Urdaneta: un hombre moderno*, Ordizia, Ayuntamiento de Ordizia, 2009, p. 621-50.
- Sanz, Carlos, *Primitivas relaciones de España con Asia y Oceanía*, Madrid, Librería General Victoriano Suárez, 1958.
- Schurz, William Lytle, *The Manila Galleon*, New York, Historical Conservation Society, 1939.
- Sola, Diego. 2016. Juan González de Mendoza y la *Historia del Gran Reino de la China*: la construcción del relato sinológico desde la Europa del Quinientos. *Revista Estudios* 32: 558-81.
- Truchuelo, Susana, (ed.), *Andrés de Urdaneta: un hombre moderno*, Ordizia, Ayuntamiento de Ordizia, 2009.
- Van der Loon, Piet. 1966-1967. The Manila Incunabula and early Hokkien studies. *Asia Major* 12 (1966): p. 1-42, y *Asia Major* 13, 1967, p. 95-186.
- Villarroel, Fidel, (ed.), *Pien Cheng-Chiao Chen-Ch'uan Shih Lu. Apología de la Verdadera Religión*, Manila, UST Press, 1986, (reproducción facsímil del original chino de Juan Cobo, publicado en Manila en 1593, con introducción y traducción de Alberto Santamaría, Antonio Domínguez y Fidel Villarroel).
- Yuste, Carmen y Pinzón, Guadalupe, (coords), *A 500 años del hallazgo del Pacífico. La presencia novohispana en el Mar del Sur*, México, UNAM, 2016.

CAPÍTULO III

HUMANISMO MEXICANO Y EMANCIPACIÓN: CONQUISTA, COLONIA E INDEPENDENCIA¹

Ambrosio Velasco Gómez
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM

Introducción

En el presente trabajo se busca interpretar la significación del humanismo republicano en el surgimiento de la nación mexicana frente al poder colonial. En términos más precisos, se sostiene que el humanismo republicano es una filosofía crítica de resistencia y emancipación frente a la dominación virreinal, o en palabras de Luis Villoro es un pensamiento de “contrapoder” que se desarrolla en Iberoamérica desde la Conquista en el siglo XVI hasta la Independencia de México a principios del siglo XIX.

El término humanismo republicano requiere al menos una breve explicación: por humanismo entiendo una actividad intelectual y artística orientada al cultivo de las humanidades que incluyen la filosofía, historia, literatura y filología. Pero además estos estudios están motivados por la reivindicación de la creatividad, la libertad y dignidad de todos los seres humanos. El término republicano, por su parte, alude a la tradición política de mayor arraigo histórico y expansión geográfica en el mundo europeo y americano.

Sus principios básicos refieren al origen, fundamento y orientación popular del dominio político o soberanía. Sus orígenes se remontan al menos a la

¹ Este trabajo se desarrolló en el marco del Proyecto PAPIIT, IN 402216, del proyecto PAPIIT 403419, y en algunas partes reelabora argumentos expuestos en mi libro *La Persistencia del humanismo republicano en la conformación de la nación y el Estado en México*, México UNAM, 2009.

ciudades-Estado griegas del siglo VI a.c., destacándose desde luego, Atenas. Pero la referencia más importante de la Antigüedad, es desde luego, la República romana que constituye un referente paradigmático de los republicanismos medievales, renacentistas y modernos. Durante la Edad Media muchas ciudades adoptaron ideas e instituciones republicanas, entre las que destacan las ciudades castellanas, particularmente Valladolid y las italianas, especialmente Florencia.

En el renacimiento del siglo XVI, el republicanismo iberoamericano, particularmente el de la Escuela de Salamanca, y el republicanismo florentino de Maquiavelo y Guicciardini, constituyen las expresiones más típicas de la tradición republicana. Tanto en el mundo italiano como en el iberoamericano el republicanismo se constituye como el núcleo central del proyecto político moderno alternativo al absolutismo.

Existen grandes diferencias entre el republicanismo italiano y el iberoamericano, empezando porque el primero es ante todo una concepción popular de forma de gobierno, opuesta a la monarquía, y el segundo, una teoría popular de la soberanía que puede ser compatible con la monarquía, la aristocracia o la democracia. Además, el republicanismo italiano es fundamentalmente pagano mientras que el iberoamericano tiene una fuerte inspiración teológica.

Sin embargo, más allá de estas diferencias notables, las dos tradiciones republicanas modernas tienen coincidencias fundamentales: primordialmente la reivindicación del pueblo como fuente legítima del poder soberano. Sobre este punto los humanistas salamantinos, señalarán enfáticamente que todo dominio legítimo proviene del consentimiento popular y en última instancia puede ser revocado por el propio pueblo si el soberano no procura efectivamente el bien común. Esta tesis del origen popular de la soberanía servirá a Vitoria, a Soto, a Las Casas y a Alonso de la Veracruz, para cuestionar radicalmente las pretensiones de legitimidad de la guerra de conquista y del dominio español sobre las naciones originarias de América.

Humanismo republicano y crítica a la Conquista

El momento fundacional del humanismo republicano mexicano corresponde a la crítica de la conquista de América en el siglo XVI. Aquí destacamos las controversias en torno a la justicia de la guerra de conquista y especialmente las críticas de Bartolomé de la Casas y Alonso de la Veracruz.

Al momento “descubrimiento” y conquista de América por Europa se confrontaron oportunidades y proyectos para desarrollar procesos civilizatorios de enriquecimiento y ampliación de la diversidad cultural frente a proyectos imperiales de la más aplastante homogenización cultural y autoritarismo política que hubieran existido en la historia. Los defensores del proyecto imperial homogeneizante consideraron que la diversidad cultural de los pueblos del Nuevo Mundo era clara expresión su atraso y barbarie en todos los ámbitos de la vida social, empezando por el religioso y el tipo de leyes y organización política.

Por ello se justificaba plenamente la guerra de conquista y el dominio político y cultural de la Corona española, pues se consideraba que era una misión civilizatoria implantar en el Nuevo Mundo la moral, la religión, las instituciones y leyes de los reinos cristianos de Europa, únicas expresiones válidas de la ley natural. En este grupo se destacaron Palacios Rubio, Gregorio López y, sobre todo, Ginés de Sepúlveda.

Por otra parte, otro grupo de humanistas consideraban que las formas de vida de los pueblos indígenas aunque muy diferentes a las europeas se apegaban en lo general a la ley natural y por ello sus gobernantes tenían plena legitimidad. En consecuencia, no se justificaba la guerra de conquista ni tampoco el dominio del rey de España. En este grupo se destacan los humanistas de la Escuela de Salamanca: Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Bartolomé de Las Casas y Alonso de la Veracruz, entre otros. En particular nos centraremos en el pensamiento de Alonso de la Veracruz, porque de todos los salmantinos fue quien más convivió con los pueblos originarios del Nuevo Mundo y mejor los comprendió.

Alonso de la Veracruz llegó a México en 1536. Después de fundar el primer Colegio de Filosofía en todo el continente americano en el pueblo tarasco de Tiripetío, fue catedrático fundador de la Real Universidad de México

en 1553. Su primer curso versó sobre las polémicas en torno a la guerra justa y al dominio español sobre los indios. Este curso, dio origen a la relección *De Dominio infedelium et Iusto bello* (1553-54). En esta obra Fray Alonso de la Veracruz defendió la plena racionalidad de los pueblos autóctonos en virtud de sus instituciones sociales, culturales y políticas que se apegan a la ley natural y por ello habrían de ser consideradas justas, no obstante, las grandes diferencias que pudiera haber entre estas instituciones políticas y las europeas.

Esta defensa está basada en un *iusnaturalismo* multiculturalista que distingue entre primeros principios de la ley natural, que son universales y fijos pero generales y vagos, y los segundos principios que se requieren para interpretar y aplicar a toda situación concreta los primeros principios. Los segundos varían según las culturas, los tiempos y los pueblos, de tal manera que “quizás esto que parece tiránico desde el punto de vista de una nación sería adecuado desde el punto de vista de esta gente bárbara”.² Si se interpreta y valora a las culturas originarias desde sus propios criterios específicos (segundos principios de la ley natural), se encontrará que:

Los habitantes del Nuevo mundo no sólo no son niños o amentes sino que a su manera sobresalen del promedio y por lo menos algunos de ellos son de lo más eminente. Es evidente lo anterior porque antes de la llegada de los españoles y aún ahora lo vemos con nuestros ojos tienen magistrados, un gobierno apropiado y los ordenamientos más convenientes[...]Luego no eran tan infantes, tan niños o amentes, como para que fueran incapaces de dominio.³

En virtud de que las personas y pueblos indígenas son tan racionales como los europeos, y con base en el argumento republicano de que “si alguien tiene dominio justo debe ser por voluntad de la comunidad”,⁴ Alonso afirma concluyentemente “[...]que no hay razón justa para atacar a los fieles bárbaros recientemente descubiertos con base en que sean infieles, ni tampoco con base

² Alonso de la Veracruz, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, Cuestión XI, 2004, p. 357.

³ *Ibidem*, cuestión X, p. 359.

⁴ *Ibidem*, duda I, p. 120.

en que por derecho sean súbditos del emperador[...] ya que por derecho no son súbditos porque el emperador no es el señor de todo el orbe”⁵

Esta concepción republicana y multiculturalista también la desarrolló Bartolomé de las Casas, en su polémica con Ginés de Sepúlveda en las famosas controversias de Valladolid contra Ginés de Sepúlveda en 1550 y en otros escritos. Además de la inferioridad racional de los naturales, Sepúlveda también los considera moralmente inferiores por “las torpezas nefandas y el portentoso crimen de devorar carne humana, crímenes que ofenden a la naturaleza [...] dando culto a los demonios en vez de dárselo a Dios [...]”⁶ y es precisamente para terminar con esos crímenes, salvar al inocente y propagar la fe cristiana por lo que está plenamente justificada la guerra y el dominio sobre los bárbaros.

Bartolomé de las Casas, al igual que Alonso de la Veracruz refutan las concepciones etnocéntricas de los intelectuales que defienden al proyecto imperial, y sostienen que los indios americanos no son bárbaros o amentes, sino tan racionales, a su manera, como los españoles y al igual que ellos tienen derecho al dominio propio. Además, Alonso de la Veracruz considera que el dominio del emperador no es justo, porque no está basado en la voluntad libre de los pueblos indígenas, que aunque sean infieles, no pierden su libertad y dominio originario, pues “la fe, que es de derecho divino, no quita ni da dominio que es de derecho humano”.

En consecuencia, el emperador y todos los gobernantes españoles impuestos por la violencia de la guerra de conquista carecen de dominio político justo sobre los indios de América y están obligados a reponer lo usurpado y resarcir los daños:

“[...] está obligado el emperador a reparar todo el daño que han sufrido aquellos infieles que vivían pacíficamente, y a restituirles todo lo que les fue quitado. Y la misma obligación tienen todos los capitanes y soldados que tomaron parte en estos daños y despojos, con obligación solidaria ... no pueden efectivamente ser absueltos a menos que efectivamente restituyan los bienes robados [...]”⁷

⁵ *Ibidem*, cuestión XI, p. 391.

⁶ Ginés de Sepúlveda, *Tratado de las justas causas de la Guerra contra los indios*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p 153-155.

⁷ *Ibidem*, Cuestión 10, p. 317.

Así pues, desde sus inicios más remotos la Universidad de México desarrolló un claro compromiso en la solución de los más graves problemas sociales y político a favor de los habitantes originarios de estas tierras. Esta posición sólidamente apoyada en un humanismo republicano, le trajo a Fray Alonso conflictos con el poder civil y eclesiástico, que terminaron enviándolo a un proceso inquisitorial, del cual salió absuelto.

Humanismo criollo, cultura barroca y resistencia al poder colonial

Durante los siglos XVII y XVIII, antes de las reformas borbónicas, los más destacados humanistas universitarios continuaron desarrollando un pensamiento crítico de las injusticias de los españoles y sobre todo resistieron el menosprecio y descalificación de los europeos en relación a los americanos. Al realizar esta función contribuyeron a la formación de una idea de nación mexicana formada tanto por los restos de las culturas prehispánicas, como por la española en un sincretismo que algunos autores contemporáneos como Bolívar Echeverría consideran “Barroco”.

Entre los humanistas del siglo XVII destacan Juan Zapata y Sandoval, mestizo de la orden de los agustinos, autor de *Sobre Justicia Distributiva* (1609). En esta obra, siguiendo la línea de argumentación de Fray Alonso a favor de los indios y refiriéndose a ellos señala:

“Pues habiendo sido de sus mayores aquellos reinos y posesiones no perdieron por la conversión su dominio ni el derecho de gobernarse a sí mismos y de administrarse justicia [...]. Por lo cual en la distribución de los oficios y cargos seculares y eclesiásticos no deben considerarse con derecho diverso al de los españoles, inmigrantes y extranjeros[...]”⁸

También es importante señalar que Zapata y Sandoval concibe ya una nación mexicana diferente a la española, formada por indios, mestizos y criollos.

⁸ Juan Zapata y Sandoval, *Sobre la justicia distributiva*, citada por Roberto Heredia en el estudio introductorio “Después de Fray Alonso”, en Alonso de la Veracruz, *op.cit.*, p. 73.

Así pues, tan temprano como 1609, humanistas como Juan Zapata y Sandoval contribuyen a la formación de una idea de patria o nación mexicana.

En la segunda mitad del siglo XVII, Carlos de Sigüenza y Góngora, profesor de la Universidad de México, en su *Teatro de Virtudes Políticas* resalta la prudencia y justicia de los gobernantes de los antiguos reinos autóctonos y los propone a los virreyes españoles como modelos a imitar. También como Torquemada, admira la grandeza de la ciudad de México de su tiempo. Pero la admiración al pasado indígena contrasta con la miseria en que los indios y mestizos viven en la grandiosa ciudad de México y por ello comprende sin justificar la rebelión que protagonizaron contra el virrey y el corregidor en 1692.⁹

Por otra parte, es de destacarse que Sigüenza y Góngora promueve la introducción de la filosofía y las ciencias modernas para criticar ideas falsas y supersticiosas sobre fenómenos naturales como los cometas. Pero estos saberes modernos no excluyen la filosofía antigua, ni la escolástica, ni tampoco cosmovisiones de los pueblos indígenas, sino que integra toda esta diversidad de conocimientos en una original síntesis barroca, propiamente mexicana. Incluso llega a plantear la existencia de un cristianismo primitivo en el culto prehispánico a la Virgen de Guadalupe en la figura de *Tonantzin*.

Este eclecticismo barroco alcanza su expresión de mayor esplendor con Sor Juana Inés de la Cruz, cuya obra literaria y filosófica es la expresión más elaborada y original del humanismo barroco del siglo XVII que integra donde lo autóctono de los vencidos y lo hispánico de los vencedores, la ciencia y filosofía modernas con la filosofía antigua y medieval, la escolástica y el nominalismo, la fe cristiana y las religiones prehispánicas.

En opinión de Bolívar Echeverría y de Carlos Fuentes, esta abigarrada síntesis multicultural constituye la identidad barroca de la nación mexicana cuyas figuras paradigmáticas son *Malintzin* y la Virgen de Guadalupe, ambas mujeres indígenas que simbolizan la admiración al mundo indígena que ha logrado subsistir pese al dominio español. Sor Juana expresa con profundidad

⁹ Cf.: “Carlos Sigüenza y Góngora, “Alboroto y motín de México”, en José Joaquín blanco (comp.), *El lector novohispano*, México, Cal y Arena, 2003, p. 426-487.

filosófica y belleza literarias la resistencia de los indígenas al dominio español, aún en el ámbito de la religión, como manifestación de la valentía y dignidad de los pueblos originarios a través del personaje *América*, quien es una mujer indígena que se confronta con los personajes que representan a la religión católica y el conquistador español:

AMÉRICA:

“Pues aunque lloro cautiva
mi libertad, mi albedrío
con libertad más crecida
adorará mis deidades”¹⁰

Sor Juana retoma argumentos semejantes a los de Alonso de la Veracruz en contra de la coacción para la evangelización, juzgando que la guerra contra los indios para su conversión a la fe cristiana es una verdadera barbarie por parte de o españoles: el mismo personaje América reclama al conquistador su violenta barbarie:

AMÉRICA:

“Bárbaro, loco que ciego
con razones no entendidas
quieres turbar mi sosiego
que en serena paz tranquila
gozamos: cesa en tu intento [...]”¹¹

Así pues, Sor Juana invierte la imputación de bárbaros, que no son los indios vencidos y sometidos, sino los españoles vencedores. Con la llegada de los Borbones a la Corona española se agudiza el menosprecio a los americanos y el dominio colonial se vuelve despótico. Como respuesta los humanistas mexica-

¹⁰ Juana Inés de la Cruz, “Loa al auto sacramental de *El divino Narciso*”, en José Joaquín Blanco, *op.cit.*, p. 562.

¹¹ *Ibidem*, p. 559.

nos reafirman la grandeza de México y consolidan un sentimiento nacionalista. Entre estas respuestas destaca la reacción de un grupo de profesores universitario a las calumnias de un profesor de Alicante que “se atrevió a señalar a México como el sitio de mayor barbarie del mundo entero, como país envuelto en las más espesas tinieblas de la ignorancia y como asiento y residencia del pueblo más salvaje que nunca existió o podría existir en el futuro”.¹²

En 1745, un grupo de humanistas de la Universidad de México, encabezadas por Juan José Eguiara y Eguren consagraron sus esfuerzos “a la composición de una biblioteca mexicana, en que nos fuese dado vindicar de injuria tan tremenda y atroz a nuestra patria y a nuestro pueblo”.¹³ La *Bibliotheca Mexicana* integra semblanzas de la vida y obra de cientos de destacados humanistas mexicanos de los siglos XVI, XVII y XVIII, tanto españoles que vivieron y escribieron en México como indios, mestizos y criollos, entre los que se encuentran todos los autores a los que nos hemos referidos,¹⁴ que contribuyeron a la formación de un “nacionalismo criollo”, como lo denomina David Brading.¹⁵

Durante la segunda mitad del siglo XVIII el humanismo mexicano se fortalece y adquiere un carácter marcadamente nacionalista con los jesuitas Francisco Javier Alegre y Francisco Javier Clavijero. La obra más importante de este último, *Historia antigua de México*, constituye un manifiesto nacionalista frente a los europeos. Clavijero, además de defender la grandeza de los reinos antiguos en el estilo de los humanistas del siglo XVI y XVII, recurre a la ciencia de la historia para defender la valía propia de la naturaleza americana frente

¹² Juan José de Eguiara y Eguren, *Prólogos de la Bibliotheca Mexicana*, Prólogo I, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 57-58.

¹³ *Ibidem*, p. 58.

¹⁴ Ernesto de la Torre Villar considera que “[...]la *Bibliotheca* trata de ser una demostración de la identidad mexicana a través del examen espiritual e intelectual que la conforman”. Ernesto de la Torre Villar, “Estudio introductorio” a Juan José Eguiara y Eguren, *Historia de sabios novohispanos*, México, UNAM, 1998, p. XXXII.

¹⁵ Cfr. David Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, Ediciones Era, 1980, p. 43-95. Véase también David Brading, *Orbe indiano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 483-500.

a las críticas racistas de Cornelio De Pauw y Robertson, en torno al carácter subdesarrollado del hombre y los animales de América, que posteriormente fueron utilizadas por Hegel y Marx para denostar las civilizaciones iberoamericanas. Frente a esta denostación de América, lo más importante de la obra de Clavijero fue dejar en claro que ni en lo cultural, ni en lo natural, lo europeo es modelo para los americanos.

Clavijero dedica esta obra a la Universidad de México, que no obstante encontrarse en franca decadencia en la segunda mitad del siglo XVIII como consecuencia del autoritarismo borbónico, aún se le considera como la más ilustre y digna institución de los mexicanos de la Nueva España. La tradición humanista que se desarrolló en la Universidad de México y en varios colegios de Jesuitas hasta mediados del siglo XVIII, constituyó una de las más importantes influencias intelectuales en el movimiento de independencia a través de figuras como Teresa de Mier, Primo de Verdad, Azcárate, Carlos María Bustamante y Miguel Hidalgo y José María Morelos.

Humanismo republicano e Independencia

El humanismo criollo del siglo XVIII es el antecedente inmediato al nacionalismo independentista que se manifiesta a partir de 1808 ante la crisis política del mundo hispánico, generada por la abdicación de Fernando VII a favor de José Bonaparte: esta usurpación marca un parteaguas tanto en España como en la América hispánica, generando procesos de emancipación nacional, contra la dominación extranjera. En el caso de la vieja España en contra de la dominación francesa; en el caso de la América española, en contra tanto del dominio francés como del español. Pero lo que es común a todo el mundo hispanoamericano que resiste la usurpación es la apelación a la tradición republicana que desde siglos atrás se ha venido desarrollando, como claramente lo manifiesta Jovellanos en España o Talamantes y Fray Servando Teresa de Mier en Nueva España.

En España, una de las consecuencias más importantes de este movimiento republicano es la Constitución de Cádiz. En el caso de Nueva España, ante la

usurpación de la Corona, de inmediato surgen dos posiciones: por un lado, la representada por el centralismo español, a través de la Real Audiencia y de los grandes comerciantes beneficiados por las reformas borbónicas quienes sostenían que el orden político debería permanecer igual, en espera del regreso del Rey al trono usurpado por Francia. Esta posición refrendaba la sentencia del Marqués de Croix, quien fuera presidente de la Real Audiencia, en el sentido de que “los súbditos del gran monarca que ocupa el trono de España nacieron para callar y obedecer y no para discutir y opinar en los altos asuntos del gobierno”.¹⁶ Por otro lado, el punto de vista del Ayuntamiento de la Ciudad de México, que siguiendo la tradición republicana hispánica afirmaba que a falta del Rey la soberanía regresa al pueblo, a través de su legítimo representante, el cabildo, quien ha de designar al nuevo soberano. Esta posición dio lugar al resurgimiento de las teorías de la soberanía popular del siglo XVI, desarrolladas sobre todo por la Escuela de Salamanca, que como se vio anteriormente jugó un papel determinante en la defensa de los derechos de los pueblos indígenas.

En las controversias, por parte de los promotores de la independencia se destacó de manera singular fray Melchor de Talamantes fraile peruano vecino en México. En su “Discurso filosófico”, que pronunció en las juntas de 1808, defiende la capacidad de las colonias para representar a su propia nación con un argumento republicano.¹⁷ Talamantes reconoce doce distintas causas de independencia legítima entre las que destacan:

“Cuando las colonias se bastan a sí mismas”, “cuando la metrópoli se sometiere voluntariamente a una nación extranjera”; “cuando la metrópoli fuese subyugada por otra nación” y “[...] caso en que la voz de todos los colonos clame por la independencia de la metrópoli, y entonces, sin escudriñar más razones, ni necesidad de vincular los motivos, la independencia está decidida por sí misma y decretada por la voz nacional[...]”.¹⁸

¹⁶ Citado por Carmen Rovira, en *op. cit.*, p. 38.

¹⁷ Cfr. Fray Melchor de Talamantes “Representación nacional de las colonias”, en Ernesto de la Torre Villar, *La independencia de México*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 186-187.

¹⁸ *Ibidem*.

Por el contrario, los representantes de la Real Audiencia aludían no a los derechos del pueblo, ni de la nación, sino a la soberanía del monarca, que en su ausencia se depositaría en la propia Audiencia. Ante esta idea, Talamantes respondería a los ministros de la Audiencia “que no existiendo el rey civilmente en la nación, tampoco pueden existir sus representantes [...]”.¹⁹

Luis Villoro observa que los argumentos republicanos que Talamantes y otros criollos independentistas expusieron en las juntas de 1808 ante la crisis de la soberanía española, no sólo reflejan sino que directamente retoman las ideas centrales de la Escuela de Salamanca, y en general del republicanismo hispano que tanto en España con Jovellanos y Martínez Marina, como en México con Francisco Xavier Alegre se habían revalorado.²⁰ Así, el republicanismo hispano y novohispano servía al mismo propósito en España y en la Nueva España: independizarse de un poder extranjero e ilegítimo.

Ante el consenso que ganaba la propuesta criolla para independizar el reino de la Nueva España y convocar a un congreso general, la Real Audiencia, apoyada por comerciantes peninsulares, dio un golpe de estado, apresó al Virrey Iturrigaray y a los principales líderes intelectuales de la independencia criolla. Ante esta respuesta ilegal y violenta, nos dice Ernesto de la Torre Villar: “no quedó a los mexicanos que anhelaban su libertad otro recurso que el de acudir a la rebelión armada para obtener su independencia”.²¹

Así la respuesta violenta e ilegal de los españoles al movimiento cívico autonomista e incluso independentista del Ayuntamiento de la ciudad de México, justificó la insurrección armada de 1810, como lo argumentaría posteriormente Servando Teresa de Mier. Las ideas republicanas que están a la base de la demanda de independencia en 1808 son las mismas que justifican la insurrección armada de Hidalgo y de Morelos. Al inaugurar el Congreso de Chilpancingo el 14 de septiembre de 1813, se leyó una carta escrita por Carlos María Bustamante,

¹⁹ *Ibidem*, p. 185-186.

²⁰ *Cfr.* Luis Villoro, *El proceso ideológico de la revolución de independencia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1981, p. 45.

²¹ Ernesto de la Torre Villar, *op. cit.*, p. 80.

que reafirma las tesis del republicanismo hispanoamericano y del nacionalismo criollo, cuyos orígenes se remontan, como hemos visto, a los humanistas del siglo XVI. En esta carta se enfatiza “que la soberanía reside esencialmente en los pueblos, que transmitida a los monarcas, por ausencia, muerte o cautividad de éstos refluje a aquellos [...] que son libres para reformar sus instituciones políticas, siempre que les convenga”. La carta concluye con una dramática expresión del indigenismo histórico como fundamento de la nación mexicana y por ende como fuerza legitimadora de la independencia: “Al 12 de agosto de 1521 sucedió el 14 de septiembre de 1813. En aquel se apretaron las cadenas de nuestra servidumbre en México Tenochtitlán; en éste se rompen para siempre, en el venturoso pueblo de Chilpancingo”.²²

Al compás de la insurgencia armada, la lucha intelectual se radicaliza y se vincula estrechamente a la insurrección. *La Historia de la revolución de Independencia de la Nueva España* de fray Servando Teresa de Mier es sin duda la expresión más lúcida y radical del pensamiento independentista que refleja con claridad los estrechos vínculos con el humanismo mexicano de los siglos anteriores, especialmente con Bartolomé de las Casas y Francisco Javier Clavijero. Un argumento fundamental de la reconstrucción histórica de la Revolución, fue mostrar la plena legitimidad del movimiento de 1808, basado en la idea de la constitución originaria de las colonias hispanoamericanas: “en nuestro pacto invariable no hay otro soberano que el rey. Si falta, la soberanía retrovierte al pueblo americano [...] y puede hacer lo que le parezca para gobernarse [...]”.²³ Mier aclara que “cuando hablo yo de pacto social de los americanos no hablé del pacto implícito en Rousseau, sobre el cual las cortes de España han zanjado su constitución, asentando por base que en la nación reside esencialmente la soberanía”.²⁴

²² “Razonamiento del general Morelos en la apertura del Congreso de Chilpancingo (14 septiembre de 1813)”, en Ernesto de la Torre Villar, *op. cit.*, p. 246-249.

²³ Servando Teresa de Mier, citado por Roberto Breña “Pensamiento político e ideología en la emancipación americana. Fray Servando Teresa de Mier y la independencia absoluta de la Nueva España”, en Francisco Colom (ed.), *Relatos de nación. La Constitución de relatos nacionales en el mundo hispano*, Madrid, CSIC, Iberoamericana, 2005, p. 89.

²⁴ Servando Teresa de Mier, *op.cit.*, Libro XIV, p. 566.

El pacto al que se refiere no es una hipótesis especulativa si no un acuerdo histórico entre la Corona de España y los conquistadores. A cambio, el rey “quedaba con el alto dominio de las indias Occidentales descubiertas o por descubrirse con tal que no puedan enajenarlas ni separarlas de la corona de Castilla, a que están incorporadas ni en todo ni en parte, en ningún caso ni a favor de ninguna personan”.²⁵ Por otra parte, debido a los abusos de los españoles sobre los indios, a instancias de los misioneros, el Rey Carlos V también capituló con los pueblos originarios para que pudieran vivir de manera autónoma, con sus propias autoridades y leyes y así “los cabildos o ayuntamientos de los indios tienen casi los mismos fueros que los de los españoles en sus repúblicas, que así se llaman, y permanecen gobernándose con sus antiguas leyes como le está concedido y con independencia de los jueces españoles ordinarios”.²⁶

Estos pactos entre el rey y sus vasallos españoles e indígenas conforman la carta magna o Constitución originaria, cuya vigencia depende entre otras cosas de que no se enajenen las tierras y reinos a ninguna otra persona. Los beneficios de estos pactos se extienden a los criollos y mestizos. Este pacto fundamental está sustentado jurídicamente en la compleja red de leyes conocida como derecho indiano, que ordenó Solórzano Pereyra. Según lo expresa Mier, mientras se respetaron las condiciones del pacto no había lugar a la insurrección, pero una vez que Fernando VII abdica y transfiere el dominio a Francia, el Pacto se rompe y cada reino queda de nuevo en libertad para decidir lo que le parezca más conveniente para la nación.

Entre otras facultades, la nación tendría el derecho de convocar a sus propias juntas para darse una forma de gobierno independiente y cualquier pretensión de un grupo o persona para impedir ese derecho podría ser resistido, inclusive con las armas como de hecho lo estaban haciendo los insurgentes. Pero además de la justificación por la ruptura del pacto, Mier justifica la insurgencia armada iniciada en 1810 como una respuesta necesaria al golpe de los comerciantes y de la Real Audiencia en contra del Virrey y del cabildo

²⁵ *Ibidem*, Libro XIV, p. 574.

²⁶ *Ibidem*, Libro XIV, p. 596.

de la ciudad de México: “El golpe era ilegal porque atentaba contra la legítima retroversión de la soberanía reivindicada por las ciudades novohispanas”.

Ante el gobierno ilegítimo impuesto por el golpe de estado de Yelmo y cómplices, Fray Servando presenta a los insurgentes de 1810 como herederos de la misión reivindicadora de los indios que habían realizado los frailes en la época de la Conquista. De esta manera, la primera historia de la Independencia de México, escrita y publicada en plena lucha insurgente, subraya la continuidad del movimiento de 1808 y de 1810, así como el vínculo entre los humanistas republicanos que criticaron la Conquista y dominación española e intelectuales y héroes de la Independencia.

Epílogo: ocaso y renacimiento del humanismo republicano

Una vez consumada la Independencia, el humanismo republicano que le había dado fuerza y legitimidad, decayó hasta casi desaparecer. En su lugar el pensamiento conservador pro hispanista, por un lado, y el nuevo liberalismo de inspiración anglosajona se convirtieron en las fuerzas intelectuales y políticas predominantes en constante confrontación y conflicto. Edmundo O’Gorman observa que esta confrontación entre una herencia hispanista conservadora y un futuro liberal anglosajón constituyó un “trauma” histórico de nacimiento del Estado mexicano.

La nueva Constitución de 1857, las Leyes de Reforma y la llamada restauración de la república sobre el imperio de Maximiliano impulsado por el partido conservador, determinó su derrota y el triunfo del partido Liberal. Pero este partido pronto se dividió en dos bandos o corrientes; uno que abogaba por un gobierno fuerte con alta concentración del poder en el presidente, incompatible con la Constitución de 1857 y otro liberalismo de inspiración republicana que defendía la vigencia de la Constitución. Para darle sustento y justificación intelectual al proyecto presidencialista, los liberales adoptaron la filosofía positivista comtiana y spenceriana, promoviendo un proyecto cientificista de educación pública y de administración gubernamental. Así, positivismo y liberalismo autoritario constituyeron el llamado liberalismo científico o liberalismo conservador, en términos de Justo Sierra, su más destacado intelectual orgánico.

Frente al liberalismo científico, el liberalismo republicano rechazaba el positivismo y se esforzaba por recuperar la tradición humanista mexicana que se había desarrollado como un pensamiento de resistencia a la dominación colonial. Al mismo tiempo, tendía lazos con filosofías idealistas y eclécticas europeas para contrarrestar al positivismo. El fundamento idealista de este liberalismo de cuño republicano lo convertía, en términos del propio Sierra, en un liberalismo metafísico, literario o utópico.

El más destacado representante de este liberalismo utópico de oposición fue José María Vigil quien sostuvo intensas y brillantes polémicas con Justo Sierra en torno a la educación, la filosofía positivista y a la constitución de 1857. En opinión de Juan Ortega y Medina estas polémicas cambiaron radicalmente el pensamiento de Justo Sierra y motivarán en él la creación de la Universidad Nacional de México a principios del siglo XX en las vísperas de la Revolución Mexicana iniciada por Madero en 1910.²⁷ Ambos acontecimientos son respuestas diferentes para cambiar la opresiva e indignante realidad social y política que había producido el liberalismo autoritario personalizado por Porfirio Díaz.

Fue en el seno de la Universidad Nacional de México y en el Ateneo de la Juventud, donde el humanismo iberoamericano empieza a resurgir con figuras como Ezequiel A. Chávez, Antonio Caso, Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña, José Vasconcelos y posteriormente con Samuel Ramos y sobre todo con el exilio republicano español a partir de 1939. Fue en el exilio en tierras mexicanas donde los exiliados españoles descubrieron la existencia de una centenaria tradición humanista y republicana común a España, a México y a Iberoamérica. Al respecto señala el historiador exiliado Juan Antonio Ortega y Medina:

“[...] la presencia de Gaos en México le sirvió a éste para comprender que la lucha del hombre hispanoamericano por la libertad y por la emancipación política era la misma que la España liberal habría estado sosteniendo desde tiempo atrás, aunque sin éxito, por independizarse de sí misma.

²⁷ Juan Antonio Ortega y Medina (ed.), *Polémicas y ensayos en torno a la historia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, p. 312.

España era según él, la única nación del mundo hispánico que “del común pasado imperial quedaba por hacerse independiente, no sólo espiritual, sino políticamente”.²⁸

Para Gaos esta tradición de pensamiento hispanoamericano tiene una orientación emancipadora y “se presenta, pues, como un movimiento único de independencia espiritual y política, por respecto a una vieja Hispano-América imperial y de una plural Hispano-América Nueva, con una constitutiva ideología ochonovecentista, democrática, liberal, republicana, antiimperialista”.²⁹

Desde el exilio puede apreciar que esta tradición ha sido la principal fuerza de constitución de las naciones hispanoamericanas y de su independencia de la España imperial:

“El pensamiento hispanoamericano contemporáneo viene siendo órgano principal de la independencia y proceso de constitución de las naciones correspondientes y esto es el fondo último de su aspecto político [...] España es la última colonia de sí misma, que permanece colonia de sí misma, la única nación hispanoamericana que del común pasado imperial queda por hacerse independiente, no solo espiritual, sino también políticamente”.³⁰

Desafortunadamente, este importante impulso del exilio español al cultivo del humanismo republicano no perduró por mucho tiempo. Sus más destacados discípulos pronto se decepcionaron del proyecto filosófico de Gaos y adoptaron tradiciones filosóficas exógenas, entonces en auge como la filosofía analítica y la fenomenología, o bien se vincularon demasiado como ideólogos del estado posrevolucionario. Sólo algunas excepciones como Carmen Rovira, Adolfo

²⁸ Juan A. Ortega y Medina, “Historia”, en A.A.V.V., *El Exilio Español en México. 1939-1982*, México, Fondo de Cultura Económica - Salvat Editores Mexicana, 1982, p. 238-239.

²⁹ José Gaos, “El pensamiento hispano-americano”, en *Pensamiento de lengua española. Pensamiento español*, Obras Completas, Tomo VI, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, p. 40.

³⁰ José Gaos, “El pensamiento Hispano-Americano”, en *op.cit.*, p. 40.

Sánchez Vázquez y Bernabé Navarro, persistieron en el estudio de la filosofía iberoamericana, especialmente la filosofía mexicana.

Afortunadamente, en décadas recientes, sobre todo después del levantamiento revolucionario de los pueblos indígenas de Chiapas, destacados intelectuales como Luis Villoro, Miguel León Portilla, Pablo González Casanova, Rodolfo Stavengahen y Carlos Montemayor, han recuperado el humanismo republicano mexicano a partir del pensamiento y luchas de los pueblos indígenas por el reconocimiento a su autonomía política, y de otros derechos culturales y sociales que exigen un cambio radical de la nación y el estado mexicanos.

Así como los humanistas que condenaron la conquista con los argumentos filosóficos y teológicos de la Escuela de Salamanca (Vitoria, De Soto y De la Veracruz), radicalizados por la dramática experiencia del sometimiento y explotación de los indios de América, propusieron al mundo entero una de las teorías republicanas más radicales y audaces, así también las teorías de que nuestros humanistas y filósofos desarrollan a partir de la comprensión y respaldo de las culturas y movimientos de los pueblos indígenas de hoy en día, pueden significar una aportación filosófica de vanguardia para responder a los retos y crisis de las naciones y estados contemporáneos, particularmente en lo que se refiere a la conciliación entre diversidad cultural, identidad nacional y democracia.

Referencias

- Blanco, José Joaquín (comp.), *El lector novohispano*, México, Cal y Arena, 2003.
- Brading, David, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, Ediciones Era, 1980.
- _____, *Orbe indiano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Breña, Roberto, “Pensamiento político e ideología en la emancipación americana. Fray Servando Teresa de Mier y la independencia absoluta de la Nueva España”, en Francisco Colom (ed.), *Relatos de nación. La Constitución de relatos nacionales en el mundo hispano*, Madrid, CSIC, Iberoamericana, 2005.
- De la Cruz, Juana Inés, “Loa al auto sacramental de *El divino Narciso*”, en José Joaquín Blanco (comp.), *El lector novohispano*, México, Cal y Arena, 2003.
- De la Torre Villar, Ernesto, “Estudio introductorio” a Juan José Eguiara y Egiuren, *Historia de sabios novohispanos*, México, UNAM, 1998.

- _____, *La independencia de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- De Sepúlveda, Ginés, *Tratado de las justas causas de la Guerra contra los indios*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- De la Veracruz, Alonso, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 2004.
- Eguiara y Eguren, Juan José de, *Prólogos de la Biblioteca Mexicana*, Prólogo I, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Gaos, José, “El pensamiento hispano-americano”, en *Pensamiento de lengua española. Pensamiento español*, Obras Completas, Tomo VI, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.
- Ortega y Medina, Juan Antonio (ed.), *Polémicas y ensayos en torno a la historia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.
- _____, “Historia”, en A.A.V.V, *El Exilio Español en México. 1939-1982*, México, Fondo de Cultura Económica - Salvat Editores Mexicana, 1982.
- Villoro, Luis, *El proceso ideológico de la revolución de independencia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1981.

CAPÍTULO IV

EL PENSAMIENTO ILUSTRADO FRANCÉS EN MÉXICO

Alberto Saladino García

Universidad Autónoma del Estado de México

Presentación

El principal movimiento cultural del siglo XVIII fue la Ilustración, con promotores en diferentes partes del mundo; las importantes contribuciones de los pensadores franceses tuvo el efecto de identificarlos como sus principales forjadores, pues la labor intelectual de Buffon, Condillac, Condorcet, D'Alembert, Diderot, Fontanelle, Helvecio, Holbach, Lamarck, Lamittrie, Laplace, Montesquieu, Rousseau, Siéyes y Voltaire, alcanzó amplia repercusión en los campos de la ciencia, la educación, la filosofía, etcétera, pero también en la vida pública, al inspirar, por ejemplo, la Revolución Francesa e impactar en los procesos políticos de las sociedades americanas antes, durante y a partir de los triunfos de sus luchas a favor de las independencias de los países metropolitanos, entre ellos México.

Por ello resulta pertinente condensar las tesis de la ilustración francesa, focalizando la atención en su propuesta sociopolítica por la vinculación del racionalismo con el despotismo ilustrado, por cultivar el espíritu reformista para transformar a la sociedad “desde arriba”, proponer el fin del absolutismo y la constitución de gobiernos democráticos. Recuérdense que con el amparo de la teoría sobre la capacidad racional de los hombres y la innata bondad de la naturaleza, visualizaron un modo de vida individualista, en consonancia con las exigencias del modo de producción capitalista.

Para mostrar la presencia de la filosofía de la ilustración francesa en México, resulta pertinente exponer la recepción de algunos de los principios y valores

sistematizados por sus representantes, para dar paso, luego, a un contraste mínimo con el pensamiento de los novohispanos de la segunda mitad del siglo XVIII y primera década del siglo XIX, como podrían ser los casos de José Antonio Alzate, Francisco de Azcárate, Juan Benito Díaz de Gamarra, José Ignacio Fernández del Rincón, Manuel María Gorriño y Arduengo, Miguel Hidalgo, Francisco Primo de Verdad, Melchor de Talamantes y Jacobo de Villaurrutia. Terminaré con las peripecias de la recepción de las ideas de Juan Jacobo Rousseau en Nueva España.

Recepción

Aporto información novedosa sobre la recepción de la Filosofía de la Ilustración Francesa en México para enriquecer el importantísimo libro de Adolfo Sánchez Vázquez, *Rousseau en México* (1969), a quien considera el personaje de mayor influjo en nuestro país.

A Juan Jacobo Rousseau se le reconoce como forjador de la concepción moderna de la idea de soberanía popular, particularmente desarrollada en una de sus obras, *El contrato social* (1761), donde la concibe como la expresión de la voluntad general de toda sociedad y la respalda en el ejercicio de la democracia radical, pues para él la soberanía es racional toda vez que “[...] la voluntad general es siempre recta y tiende constantemente a la utilidad pública”¹ Para su práctica convino en la necesidad de codificarla en ley como producto del acuerdo al definirla como “[...] un convenio [...] del cuerpo con cada uno de sus miembros; equitativa, porque es común a todos; útil, porque no puede tener otro objeto que el bien general, y sólida, porque tiene como garantía la fuerza pública y el poder supremo[...]”² Traigo a colación éste aporte de Juan Jacobo Rousseau por considerársele el filósofo más influyente en las luchas de independencia de los países latinoamericanos; lo hago como preámbulo para exponer la ambivalente recepción de su obra durante los últimos sesenta años de vida colonial.

¹ Juan Jacobo Rousseau, *El contrato social*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1978, p. 38.

² *Ibidem*, p. 43.

Efectivamente, el conocimiento de Juan Jacobo Rousseau, de algunos aspectos de su obra y de las ideas de la filosofía de la ilustración francesa, precede con mucho al inicio de las luchas de independencia, lo cual se puede sustentar con base en diversas fuentes, como los son los libros y las publicaciones periódicas editadas y que circularon durante la vida virreinal, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII. Los años de 1750 a 1810 han sido identificados por estudiosos del periodo como una época de renovación cultural en la Nueva España, pero hay quienes se resisten a suscribirlos y sólo admiten que fue una época en que se advierten signos de una escolástica modernizada. Lo que reflejan esas interpretaciones relativas a la situación social y cultural es la presencia de ideas y la búsqueda de explicaciones racionales acerca de la realidad. De modo que como parte del cultivo mundial de las ideas de la ilustración, varias de sus manifestaciones fueron enriquecidas y fomentadas en tierras novohispanas durante el siglo XVIII.³

No obstante esa atmósfera de cierta renovación cultural, el arribo de las ideas de la filosofía de la ilustración francesa sucedió dentro de un contexto político de rechazo. No abonó a su favor el origen francés de la familia real pues al iniciar el siglo, en 1703, la familia Borbón había sustituido a la familia Habsburgo en el trono español. Por eso resulta interesante sistematizar informaciones extraídas de libros y otras aparecidas en publicaciones periódicas de los últimos sesenta años de vida colonial sobre Rousseau y la ilustración para esclarecer su influencia en Nueva España. Referiré primero un insólito análisis de sus ideas publicado en un pequeño libro y luego pasaré a dar noticia sobre información donde se le descalifica, pero también de aquellas que permitieron su aclimatación.

Análisis pionero de las ideas de Rousseau

Uno de los casos tempranos, que identifiqué como inusitado, donde se da testimonio de la introducción del conocimiento de la obra de Juan Jacobo Rousseau, lo constituye el análisis y los cuestionamientos acerca de una de sus

³ Los resultados de mis investigaciones al respecto están contenidas en Alberto Saladino García, *La Filosofía de la Ilustración Latinoamericana*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2009.

obras *Discurso sobre las ciencias y las artes* –ensayo premiado por la Academia de Dijón en 1750– del fraile dominico Cristóbal Mariano Coriche, del Colegio de San Luis de Puebla de los Ángeles, en su opúsculo, *Oración vindicativa del honor de las letras y de los literatos*, aparecido en dicha ciudad en 1763.

Con base en un análisis riguroso aplicado a este texto por Cristóbal Mariano Coriche, pudo establecer una crítica puntual que consistió en señalar la postura irracional de éste quien sustenta en el mencionado ensayo, que el avance de tales expresiones culturales –las artes y las ciencias– son evidencia del retroceso del hombre, al ubicarlas como causas de la infelicidad de los seres humanos.⁴ Este análisis resulta, además significativo, porque se hizo sobre uno de los textos más difundidos en la vida del ginebrino y, particularmente, porque en esa lectura le aplicó uno de los valores eximios de la filosofía moderna, la crítica, desde una posición tomista, la principal perspectiva interpretativa de la filosofía escolástica.

De modo que las ideas de Juan Jacobo Rousseau en Nueva España llegaron cuestionadas y descalificadas, situación que persistió a lo largo de los años de dominación colonial española, pero jugaron roles incuestionables en la concepción y práctica de una nueva forma de hacer política al inicio y al triunfo de la lucha por la independencia.

Noticias de rechazo

La primera mención del nombre de Juan Jacobo Rousseau en publicaciones periódicas aconteció a finales del siglo XVIII, lo que delata el poco interés de ellas en cuestiones sociopolíticas. En cambio existen diversas notas donde se da cuenta de la revolución francesa pero para denigrar su proceso y sus consecuencias. Paso, entonces, a enlistar las noticias:

A José Antonio Alzate cabe el mérito de haber informado de la existencia de Juan Jacobo Rousseau en una misiva publicada en 1793 en la *Gaceta de literatura de México*, donde descalifica a los “filósofos libertinos” del siglo XVIII y

⁴ Cfr. Mauricio Beuchot, *Filosofía y ciencia en el México dieciochesco*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, p. 31-41.

en particular la propuesta de volver al estado de naturaleza pues “[...] de tales principios se valió Roseau [sic.] para degradar al hombre y colocarlo en la clase más ínfima de las bestias”.⁵ Dicha anotación da cuenta de que este eminente científico, bien informado, leyó textos heterodoxos, que somete a crítica, más los hizo de dominio público. Así, cuestionando sus planteamientos, se inició la recepción de Juan Jacobo Rousseau en Nueva España.

La *Gaceta de México y noticias de Nueva España* incluyó abundantes referencias contra la revolución francesa, que tuvo por fuente la *Gaceta de Madrid*. Más aún, incorporó noticia sobre sus inspiradores a quienes descalifica, por ejemplo, al informar de la muerte de uno de ellos sentencia “[...] monstruo de la inequidad Mr. Voltaire[...]; Infame filósofo! Él concibió el proyecto horrendo de trastornar el orden establecido desde el principio de los siglos[...].”⁶ Luego informa de la prohibición de varias obras, donde se efectúa otra mención a Juan Jacobo Rousseau durante el siglo de las luces:

“Volney –diputado de la Asamblea Nacional en 1789–, *Les Ruines, ou Méditation sur les révolutions des Empires*, por ser un resumen de los sistemas impíos que han inventado los libertinos de todos tiempos, y que excede en malignidad a todos los escritos de Hobbes, Espinosa (sic), Rousseau, Voltaire y otros, con la mayor ofensa de nuestra religión, del orden público, y aun de la misma humanidad, siendo en el fondo un puro ateísmo, fatalismo, naturalismo y materialismo.”⁷

Luego señala de la obra de Montesquieu, *Lettres persanes*, “[...] por ser toda ella un tejido de contradicciones y herejías formales, sátiras y burlas injuriosas a la Santa Iglesia, Sumo Pontífice, Santos Padres y a los Soberanos”;⁸ de

⁵ José Antonio Alzate, “Carta del autor de esta Gaceta”, en *Gacetas de literatura de México*, Puebla, Reimpreso en la Oficina del Hospital de San Pedro a cargo de Manuel Buen y Abad, 1831, Tomo II, p. 414.

⁶ *Gaceta de México, compendio de noticias de Nueva España*, México, Imprenta de Felipe de Zúñiga y Ontiveros, Tomo VIII, N° 4, 9 de febrero de 1796, p. 25.

⁷ *Gaceta de México*, t. IX, N° 2, 2 de febrero de 1798, p.10.

⁸ *Gaceta de México*, t. IX, N° 7, Suplemento de 18 de agosto de 1798, p. 56.

Condorcet refiere su texto *Esquisse dé un tableau historique des progres de l'sprit humain*, obra póstuma “[...] porque es una colección de herejías [...] y excita a los pueblos a la rebelión contra las legítimas potestades”⁹

También reportó, con información de la *Gaceta de Berlín* del 6 de febrero de 1793, que la Academia de Ciencias suprimió el nombre del marqués de Condorcet, secretario de la Academia de Ciencias de París, “[...] a causa de los principios democráticos y revolucionarios que como es notorio profesa y lleva al mayor extremo. Hace algún tiempo que la Academia de Ciencias de Petersburgo suprimió también al mismo sujeto del número de sus miembros”.¹⁰

De modo que en Nueva España circularon diversas noticias negativas sobre los filósofos de la Ilustración francesa, a quienes se responsabiliza de los desórdenes provocados por la revolución que inspiraron.

Las publicaciones periódicas de principios del siglo XIX tampoco modificaron la orientación de sus noticias, por ejemplo el *Diario de México* reprodujo el edicto del Tribunal de la Inquisición contra Diderot y Voltaire,¹¹ así como una nota de censura extemporánea intitulada:

“Aviso. De orden del Santo Oficio de la Inquisición de México, se manda a todas las personas que tuvieren el diario de esta capital del 21 de febrero del presente año, en que publicamos el informe que dio D. Juan Bernardo O Gaban a la sociedad patriótica de la Habana, lo borren desde el periodo que comienza Locke y Condillac hasta el fin del párrafo segundo (que está en la foja 210) por estar comprendido en la regla quinta del último índice expurgatorio.”¹²

Además, el *Diario de México* informó que en el Colegio de San Ildefonso, el Lic. José Ignacio González Caraalmuro pronunció un discurso sobre la antigüedad de las ciencias naturales e “[...] hizo ver al mismo tiempo la falsedad con

⁹ *Gaceta de México*, p. 59.

¹⁰ *Gaceta de México*, N° 35, 21 de mayo de 1793, p. 328.

¹¹ *Diario de México*, México, Imprenta de Doña María Fernández Jáuregui, y Juan Bautista de Arizpe, 1805-1812, Tomo V, N° 550, 3 de abril de 1807.

¹² *Diario de México*, N° 1266, 20 de marzo de 1809, p. 330.

que quisieron llevar el título de filósofos los valientes ingenios de un Voltaire, de un Rousseau, de un Espinoza y otros que tuvieron la fatalidad de confundir la voz de la naturaleza, con la de las pasiones[...].¹³

La campaña de los Borbón contra los ilustrados franceses y la revolución que promovieron fue persistente en todos sus dominios y a principios del siglo XIX la intensificaron como lo prueban otras noticias aparecidas en diversas publicaciones periódicas, por ejemplo, en el virreinato de Nueva Granada el *Correo curioso, erudito, económico y mercantil* de Santa Fé de Bogotá, transcribe una “Relación Irónica [...] hecha en Madrid, 1786” donde se somete a la crítica los planteamientos de Hobbes, Voltaire y Rousseau.

Manifestaciones renovadoras

Dentro de esa inmensa campaña de desprestigio del poder absoluto contra ideas y acciones que cuestionaran el *statu quo*, particularmente contra los filósofos ilustrados y la revolución francesa, acontecieron hechos verdaderamente noticiosos por dar cobertura a dichas ideas y sucesos revolucionarios, explicables como testimonios de cierto ambiente proclive a la renovación. Cito a continuación algunas informaciones para probarlo.

Durante la primera década del siglo XIX circularon noticias que coadyuvaban a la aclimatación de los valores forjados por los ilustrados franceses. Los casos que tengo registrados son los siguientes.

La *Gaceta de México* en una colaboración del mineralogista Andrés Manuel del Río, cita a Montesquieu,¹⁴ además reprodujo informaciones varias sobre Francisco de Miranda, la primera con base en la *Gaceta de Baltimore* del 28 de abril de 1806; difundió de Thomas Jefferson su “Discurso del Pdte. De los EEUU a la apertura del Congreso”;¹⁵ asimismo informó sobre la “Nueva Revolución de los negros en la isla de Santo Domingo”.¹⁶

¹³ *Diario de México*, N° 427, 30 de noviembre de 1806, p. 485.

¹⁴ *Gaceta de México*, N° 25 Suplemento, 11 de febrero de 1798, p. 184.

¹⁵ *Gaceta de México*, N° 94, 19 de noviembre de 1806, p.765-769.

¹⁶ *Gaceta de México*, N° 93, 7 de noviembre de 1807.

De los casos más llamativos, porque permitieron inculturar los valores de la Ilustración, lo constituyen algunas noticias propaladas por el *Diario de México*. En el artículo “Reflexiones sobre las riquezas” define el trabajo, el precio, el comercio, el dinero y el salario;¹⁷ en otro número refiere la presencia de fray Melchor de Talamantes;¹⁸ también transcribió un extracto de la obra de Adam Smith, *Riqueza de las naciones*, acerca del comercio de las naciones.¹⁹ Sólo resta decir que amparados en sus experiencias periodísticas varios hombres de letras al adherirse a las luchas por la independencia dieron a luz publicaciones insurgentes.

Rasgos de la Filosofía de la Ilustración Francesa en Nueva España, siglo XVIII

A pesar de los vaivenes, la inmigración de ideas de la filosofía de la ilustración francesa echó raíces con amplias repercusión en los ámbitos culturales, políticos y sociales de Nueva España, primero, y de México, después, como lo prueba, el inicio de las luchas de Independencia.

La presencia de algunas ideas promovidas por la filosofía de la ilustración francesa, a pesar de su rechazo político, enraizó en nuestros territorios desde la segunda mitad del siglo XVIII al impulsar la renovación cultural, lo cual permite afirmar que se cultivó como saber renovador y en debate con la filosofía escolástica. De hecho a la filosofía se le conceptuó entonces como “[...] el conocimiento de lo verdadero, de lo bueno y de lo bello, adquirido con la sola luz de la naturaleza y con el raciocinio de ahí derivado”,²⁰ o sea como el estudio de la concepción del ser, de los valores y del conocimiento. Sus promotores, como José Antonio Alzate, la desplegaron para fundamentar el desarrollo de la ciencia moderna, como lo corrobora el empleo de las expresiones filosofía

¹⁷ *Diario de México*, Nos. 315, 316, 317, 318, de 11, 12, 13 y 14 de agosto de 1806.

¹⁸ *Diario de México*, N° 805, 13 de diciembre de 1807.

¹⁹ *Diario de México*, Nos. 833-834, 10 y 11 de enero de 1808.

²⁰ Juan Benito Díaz de Gamarra, *Elementos de filosofía moderna*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984, p. 25.

natural o filosofía experimental. Así la ilustración francesa se toma como punto de apoyo para justificar el fomento de la investigación.

De esta manera, se aprecia el interés de los filósofos novohispanos por atender categorías como el racionalismo al expresar la capacidad encargada del cultivo del conocimiento, para guiar la conducta del hombre, y como la principal facultad para acercarse a la comprensión de las maravillas de la creación divina. Recuérdese que la posición racionalista otorgó el principal fundamento de la modernidad a la práctica de la nueva filosofía.

También me parece pertinente destacar la proclividad al eclecticismo por parte de los filósofos ilustrados novohispanos, que convirtieron en amparo de sus pretensiones modernizadoras y a la vez expresión de la imposibilidad de negar la escolástica, con lo cual evidenciaron una actitud selectiva como lo prueba Juan Benito Díaz de Gamarra: “[...] por lo que toca a la filosofía ecléctica, en latín electiva, es aquella en la que buscamos la sabiduría sólo con la razón y dirigimos la razón con los experimentos y observaciones de los sentidos, la conciencia íntima, el raciocinio, y con la autoridad acerca de aquellas cosas que no pueden saberse por otro camino”²¹

Otra actitud adoptada por los ilustrados novohispanos lo constituye sus pretensiones *enciclopedistas* lo cual se palpa en la incursión que hacen en los principales tópicos de las ciencias como la astronomía, botánica, física, geografía, matemática, medicina, química y de filosofía como lógica, ética, asimismo de temas sobre diversas técnicas. De manera que la filosofía moderna amparó el cultivo de todas las expresiones de racionalidad.

Asimismo se radicalizó el fomento a la actitud crítica, de alerta contra los límites e insuficiencias de la filosofía de la escuela. La crítica fue practicada como punto de partida para la construcción de nuevos conocimientos, primero, mostrando las insuficiencias de los procedimientos utilizados por la filosofía escolástica y, segundo, generando nuevos mecanismos para obtener resultados más convincentes. De modo que se recuperó el principio y razón de ser de la actitud crítica, la de fundar la génesis del conocimiento racional mismo.

²¹ Díaz de Gamarra, *Elementos de filosofía moderna*, p. 25.

Pero quizá la mayor implicación del cultivo de los planteamientos de la filosofía de la Ilustración en Nueva España lo constituyan la promoción de los fundamentos para descollar el pensamiento libertario, al generar argumentos racionales sobre la igualdad de los novohispanos frente a los europeos, al confrontar las descalificaciones a la naturaleza y hombre americanos con argumentos científicos, filosóficos, ideológico-políticos y teológicos.

Los argumentos científicos corrieron a cargo de José Antonio Alzate, quien puso en evidencia los errores, por ignorancia y prejuicios, de europeos que se dedicaron a descalificar todo lo americano; los argumentos filosóficos los aportó Manuel María Gorriño y Arduengo al destacar las virtudes intelectivas de los hombre, entre ellos, los americanos, con lo que sentaba la génesis de un nuevo humanismo; los argumentos ideológico-políticos fueron desarrollados con la cimentación del nacionalismo por la obra de José de Eguiara y Eguren al demostrar la capacidad de creación intelectual de los americanos condensada en su virtuosa obra, *Bibliotheca Mexicana*; los argumentos teológicos los propalaron los jesuitas, en particular, Francisco Javier Clavijero al sustentar que los indios tienen la misma capacidad que los demás seres humanos, quienes al encontrarse en situación servil por el dominio colonial estaban condenados a la infertilidad intelectual.

Implicaciones de la Filosofía de la Ilustración a principios del siglo XIX

La presencia de la filosofía de la Ilustración en México tuvo diversas consecuencias en el siglo XIX: dinamizó la vida cultural, generó nuevas mentalidades, otorgó cobertura a las expectativas de los criollos hasta convertirlas en fuente teórica de la revolución de Independencia. Específicamente generó una nueva concepción del hombre; fundamentó el cuestionamiento de la exclusión padecida por diversos sectores sociales quienes apelaron al fomento de la idea de igualdad; incorporó el cultivo y la lucha por la libertad; llevó a la praxis el concepto de soberanía popular, etcétera.

Nueva concepción del hombre

La filosofía de la ilustración novohispana sistematizó, al atender el problema del hombre, una verdadera antropología. Pionero fue en este rubro Manuel María Gorriño y Arduengo en sus obras *El hombre tranquilo o reflexiones para conservar la paz del espíritu y del hombre*. En ellos aborda aspectos referidos a la situación del hombre en el mundo, los rasgos del hombre, promueve la pertinencia del autoconocimiento con el fin de dominar emociones y pasiones y para afinar las virtudes intelectivas.²² Este tipo de racionalización sobre el autoconocimiento del hombre engendró las bases para la emergencia de un nuevo humanismo.

Asimismo, la filosofía de la Ilustración, al aportar explicaciones para concienciar el conocimiento del hombre mismo y radiografiar la realidad colonial, contribuyó a su superación, se erigió en saber comprometido y liberador del mundo al coadyuvar a internalizar la posibilidad de superar la dominación colonial y sentar las bases de la fraternidad. De hecho, al haber generado las bases para forjar una nueva concepción del hombre, exhibió su carácter libertario, anticipó las posibilidades de llevar a la praxis los valores que promovió pues generó la justificación ideológica –como saber comprometido– con la transformación de las relaciones de dominación colonial. Por ello resulta pertinente exponer otros valores que sustanció como la igualdad, la libertad y la soberanía popular.

Ideal de igualdad

Teorizar acerca del valor de la igualdad resultó preclaro, porque la filosofía de la ilustración aportó argumentos para respaldar las expectativas político-administrativas de los criollos en su enfrentamiento por la situación de exclusión padecida ante los españoles peninsulares, por su interés de ocupar posiciones y lograr reconocimientos en funciones políticas y religiosos, vedados por el solo hecho de haber nacido en tierras americanas.

²² Raúl Cardiel Reyes, *Del modernismo al liberalismo. La filosofía de Manuel María Gorriño*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1981, p.141-142.

El resultado de esas contundentes interpretaciones y respuestas a quienes denigraban la humanidad de lo americano, consistió en respaldar planteamientos sobre la igualdad intelectual de los novohispanos con los seres humanos del resto del planeta. Así la elevaron a fuente teórica para combatir la exclusión de las funciones administrativas en los ámbitos culturales, educativos, políticos y religiosos.

Libertad

El dinamismo cultural novohispano al que contribuyó la filosofía de la ilustración posibilitó establecer a la libertad como parte inherente al desarrollo del conocimiento de la realidad, es más se apreció, desde entonces, como determinante para obtener resultados gnoseológicos más convincentes.

Ciertamente, la referencia de la práctica de la libertad se restringió a aspectos inherentes a la actividad gnoseológica y a la naturaleza humana, pues con él se apeló al reconocimiento de la capacidad para actuar. Las referencias a este valor se orientaron a mostrarlo como parte de la naturaleza propia de los hombres, mas su uso no fue llevado a la discusión dentro de los ámbitos políticos y sociales. Lo relevante de las referencias a la libertad como valor de la modernidad dejó sembrada una semilla que pronto fructificaría como demanda político-administrativa en los albores de la lucha por la independencia.

Soberanía popular

El valor de la soberanía fue detonante para el amanecer de una nueva época histórica, al tomarla como fundamento para sustanciar la lucha por la independencia, según lo testimonia la acción y escritos de Francisco de Azcárate, Jacobo de Villaurrutia, Melchor de Talamantes y Francisco Primo de Verdad.

La praxis del concepto de soberanía popular advino cuando Napoleón Bonaparte logró la abdicación de Fernando VII a la corona española, por lo cual aconteció una vorágine entre los políticos e intelectuales de entonces y la Nueva España no sería la excepción, al contrario, se desgranarían argumentos y acciones

preclaros a favor de que se reconociera al pueblo como legítimo soberano. Así lo respaldó en el Cabildo de la Ciudad de México, Francisco Primo de Verdad en su sesión del 30 de agosto de 1808, y lo respaldaría Francisco de Azcárate. Posición semejante asumió Jacobo de Villaurrutia. Melchor de Talamantes, además de participar en la ambientación de esa idea, fue más allá al presentar la pertinencia de demandar la independencia de la corona española. De este modo, me parece, queda probado que la filosofía de la ilustración francesa, adecuada a nuestras circunstancias, se constituyó en fuente de la filosofía de la Ilustración Novohispana, la cual aportó el respaldo teórico para el inicio de las luchas de independencia, pues se le practicó como saber comprometido.

Miguel Hidalgo entró en contacto con los planteamientos de una nómina amplísima de pensadores americanos como europeos, de todos los intereses gnoseológicos y las más variadas tendencias culturales e ideológicas. De ella da cuenta la lista que sigue: conde de Buffon, Jacques-Benigne Bossuet, Jean Antoine Condorcet, Denis Diderot, Claude Fleury, La Fontaine, Helvecio, Molière, Montesquieu, Alexandre Natal, Jean Baptiste de Poquelin, Jean Racine, Charles Rollin, Juan Jacobo Rousseau, Jacques Vanière, Voltaire. Respaldo en ese bagaje cultural, influido por algunas de las ideas de la ilustración y comprometido con los sectores sociales excluidos, claro exponente del criollismo, tomó la decisión de encabezar la lucha por la independencia que de manera triunfal inició el 16 de septiembre de 1810, lo cual le permitió instrumentar algunos de los valores de la época moderna como la igualdad, la justicia, la libertad y la soberanía, según lo prueban los documentos que suscribió entre octubre de 1810 y julio de 1811.

Para fundamentar la identificación de Miguel Hidalgo como un ilustrado consumado recurre al documento intitulado *Primera proclama formal del Grito de Dolores* donde virtió alguno de los postulados ideológico-político formulado en su convocatoria al inicio de la lucha por la Independencia de México el 16 de septiembre de 1810.²³ Otras fuentes con los cuales los interesados pueden

²³ Este documento aparece publicado en facsímil como "Miguel Hidalgo, 'Primera proclama formal del Grito de Dolores'", en *Insurgencia y República Federal, 1808-1824. Documentos*

contrastar, complementar o cuestionar esta concepción ilustrada de Miguel Hidalgo son documentos que avaló o suscribió durante los tres meses siguientes al inicio de la gesta independentista, pero que ahora no son motivo de este estudio: 1) Primer bando a favor de la abolición de la esclavitud, mandado al Intendente de Valladolid, José María de Ansorena, del 19 de octubre de 1810; 2) Manifiesto refutando las acusaciones del Tribunal de la Inquisición, Valladolid, del 16 de noviembre de 1810; 3) Plan de Gobierno Americano, entregado a José María Morelos y suscrito por éste en Aguacatillo, fechado el 16 de noviembre de 1810; 4) Proclama a la Nación Americana, Guadalajara, del 21 de noviembre de 1810; 5) Decreto a favor de los indios, Guadalajara, difundido el 5 de diciembre de 1810; 6) Decreto a favor de las castas, Guadalajara, firmado el 6 de diciembre de 1810; 7) Manifiesto donde propone la creación del Congreso Nacional, Guadalajara, de fecha 15 de diciembre de 1810.

Miguel Hidalgo suscribe: “La libertad política de que os hablamos, es aquella que consiste en que cada individuo sea único dueño del trabajo de sus manos y el que deba lograr lo que lícitamente adquiriera para asistir a las necesidades temporales de su casa y familia; la misma que hace que sus bienes estén seguros de las rapaces manos de los déspotas que hasta ahora nos han oprimido, esquilmandonos hasta la misma sustancia con gravámenes, usuras y gabelas continuadas”.²⁴

Consideraciones finales

De modo que dichas publicaciones, tanto el opúsculo como los periódicos, a contracorriente, abonaron el conocimiento de ideas de la Ilustración. Con base en la radiografía reconstruida, puede sustentarse que las implicaciones

para la historia del México Independiente, compilado por Ernesto Lemoine, 3ª edición, México, Miguel Ángel Porrúa, 1995, p. 77-80, el cual empleo para realizar este análisis. Una copia manuscrita, original de la época, sin fecha ni rúbrica, se encuentra en el Archivo General de la Nación, Ramo Operaciones de Guerra, Tomo 936, Folios 158-159.

²⁴ Hidalgo, “Primera proclama formal del Grito de Dolores”, en *Insurgencia y República Federal, 1808-1824*, p. 77.

de esta corriente de pensamiento y en particular los planteamientos de Juan Jacobo Rousseau fueron manifiestas en la fundamentación de las luchas de las independencias de países latinoamericanos.

Así nuestros independentistas contaron con los respaldos teóricos y desarrollaron la crítica racional, la tolerancia, el cultivo de la verdad y utilidad del conocimiento científico; a través de esas actitudes intelectuales fortalecieron el amor patrio, lo que explica su compromiso con la lucha por la libertad con lo cual sentaron las bases de la soberanía. Ni más ni menos que el análisis y críticas de José Mariano Coriche sobre ideas de Juan Jacobo Rousseau y las oscilantes informaciones divulgadas por las publicaciones periódicas de fines del siglo XVIII y principios del XIX sobre los ilustrados, enraizaron elementos teóricos que más tarde alimentaron los cambios revolucionarios por venir.

Con base en la reconstrucción histórica de la Filosofía de la Ilustración en México se da testimonio de su praxis.

Referencias

- Alzate, José Antonio Alzate, *Gacetas de literatura de México*, Puebla, Reimpreso en la Oficina del Hospital de San Pedro a cargo de Manuel Buen y Abad, 1831.
- Beuchot, Mauricio, *Filosofía y ciencia en el México dieciochesco*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.
- Bustamante, Carlos María, *Diario de México*, México, Imprenta de Doña María Fernández Jáuregui, y Juan Bautista de Arizpe, 1805-1802.
- Cardiel Reyes, Raúl, *Del modernismo al liberalismo. La filosofía de Manuel María Gorriño*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1981.
- Miguel Hidalgo, "Primera proclama formal del Grito de Dolores", Ernesto Lemoine (comp.), *Insurgencia y República Federal, 1808-1824. Documentos para la historia del México Independiente*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1995.
- Rousseau, Juan Jacobo, *El contrato social*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1978.
- Saladino García, Alberto, *La Filosofía de la Ilustración Latinoamericana*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2009.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, *Rousseau en México*, México, Grijalbo, 1969.

Valdés, Manuel Antonio, *Gaceta de México, compendio de noticias de Nueva España*, México, Imprenta de Felipe de Zúñiga y Ontiveros, 1784-1809.

CAPÍTULO V

LA ESTRUCTURA Y DINÁMICA DE LA SOCIEDAD DE LA CIUDAD DE SAN LUIS POTOSÍ, MÉXICO, 1767-1831. UNA APROXIMACIÓN DESDE EL ANÁLISIS DE REDES SOCIALES (ARS)

José Antonio Motilla Chávez¹

Universidad Autónoma de San Luis Potosí

Introducción

El presente capítulo tiene por objetivo reconstruir el entramado integrado por personajes asociados con la producción agropecuaria, el comercio y la minería, que participaron en el ayuntamiento de la capital de San Luis Potosí de 1767 y 1831, con el fin de estudiar su interacción para comprender el poder que posiblemente tuvieron a partir de su permanencia en la corporación, y de las relaciones o vínculos que se establecieron entre ellos.

Parto de la hipótesis que el ayuntamiento de la capital potosina fungió como un espacio clave para la constitución de la élite durante el periodo de la intendencia. Así mismo, considero que la red resultante de la interacción de dichos actores refleja la existencia de una estructura subyacente sobre la cual estuvo configurada la sociedad potosina.

Para cumplir con lo anterior, recurriré a la metodología del Análisis de Redes Sociales (ARS), con énfasis en la conformación del capital social de sus actores. Para tal efecto, se trabajó con dos redes, con distintos cortes cada

¹ Profesor investigador de la Coordinación Académica en Arte, adscrito a la licenciatura en Arte Contemporáneo. Integrante del cuerpo académico “Estudios Decoloniales y Poscoloniales” UASLP-CA-271 de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades de la UASLP.

una. En la primera se estudia la conformación e interacción de los miembros del ayuntamiento en la temporalidad señalada, con la cual se busca entender, a partir de su permanencia en la corporación, la interacción con otros actores y la acumulación de capital social.

La segunda red, que se trabajó especialmente para el periodo comprendido de 1787 a 1821, se construyó con una amplia base de datos a partir de documentos procedentes de los fondos Alcaldía Mayor de San Luis Potosí, Registro Público de la Propiedad y el Comercio, Ayuntamiento de San Luis Potosí, del Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí, en los cuales se revisó detenidamente la interacción entre los diversos actores.

Con este trabajo se ofrece al lector un análisis amplio y contextualizado de la estructura de la sociedad y de las dinámicas que se dieron en la capital potosina, en las que estuvo inmerso el doctor Manuel María de Gorriño y Arduengo (1767-1831).

Así mismo, se busca aportar a la aplicación de metodologías híbridas, producto de la interacción multidisciplinar, en pro de acceder a explicaciones más completas y contextualizadas, que nos permitan entender de manera integral el funcionamiento de las sociedades pasadas a lo largo del tiempo.

Parto de la hipótesis que la interacción de los personajes que tuvieron participación en el ayuntamiento de la capital potosina en la temporalidad señalada, acrecentó su capital social, incrementaron su influencia y se fortalecieron como grupo, a partir de su presencia en espacios clave como fue el ayuntamiento. Con esto se propone que la importancia, influencia y poder de los actores en cuestión, está influida notablemente por la posición adquirida gracias a la interacción con otros actores.

Historia y Análisis de Redes Sociales (ARS)

El análisis de la interacción y vínculos de un entramado social en un contexto dado es posible mediante la metodología del Análisis de Redes Sociales (ARS), perspectiva teórica y metodológica que podemos definir como un “conjunto de

técnicas de análisis para el estudio formal de las relaciones entre actores o para analizar las estructuras sociales que surgen de la recurrencia de esas relaciones o de la ocurrencia de determinados eventos”.²

De acuerdo con Luis Sanz Menéndez, el fundamento de esta perspectiva analítica es que “la explicación de los fenómenos sociales mejoraría analizando las relaciones entre actores”,³ por lo que se describen y estudian las estructuras relacionales que surgen cuando diferentes elementos (individuales o colectivos) interaccionan y crean una red social, la cual, de acuerdo con el mismo autor, se entiende como el “conjunto de relaciones sociales o interpersonales que ligan individuos u organizaciones en grupos”.⁴

Para Michel Bertrand, la noción de red comprende una doble acepción; por un lado, remite a una estructura construida por la existencia de vínculos entre diferentes individuos, y por el otro, es un sistema de intercambios al interior del cual las relaciones permiten la circulación de bienes o servicios. Es importante señalar que los vínculos existentes al interior de la red permiten a todos los nodos, o integrantes del sistema en cuestión, la interacción y por supuesto el intercambio.⁵

Dentro del universo de las redes sociales, para el presente trabajo considero importante recurrir al concepto de “centralidad”, el cual establece que los actores con más centralidad en una red tienen mayor acceso a los demás individuos involucrados, con el cual controlan más información y están en posibilidades de ejercer mayor control en el flujo de otros actores hacia ellos.⁶

² Luis Sanz Menéndez, “Análisis de Redes Sociales: o cómo representar las estructuras sociales subyacentes”, Unidad de Políticas Comparadas del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, documento de trabajo 03-07, julio 2003, p. 21, <http://digital.csic.es/bitstream/10261/1569/1/dt-0307.pdf> (consulta: 8 de abril de 2015).

³ *Ibidem.*

⁴ *Op,cit*, p. 22.

⁵ Michel Bertrand, “De la familia a la red de sociabilidad”, en *Revista mexicana de sociología*, Vol. 61, N°2, abril-junio de 1999, p. 118-120.

⁶ Linton Freeman, *Centrality in Social Networks' Conceptual Clarification. Social Networks*, Vol. 1, 1979, p. 215-239.

La fortaleza de un vínculo es otro concepto relevante para entender la conexión entre actores. Es el resultado de la combinación de la cantidad de tiempo, la intensidad afectiva o emocional, el grado de confidencialidad, y los servicios recíprocos que caracterizan el vínculo. Para determinar la “fortaleza” o “debilidad” de un vínculo, se considera en relación con el número de individuos al que dos nodos están mutuamente vinculados en un universo o red.⁷

Para fines de este trabajo, recurro a la metodología del Análisis de Redes Sociales para estudiar las relaciones establecidas por medio del otorgamiento de poderes, por el establecimiento de sociedades comerciales, por la representación comercial, por las relaciones de compadrazgo y parentesco, entre otros tipos de vínculos que en conjunto permiten comprender una estructura o dinámica que subyace a las relaciones establecidas.

En este tenor, propongo una estrategia que posibilite el análisis de la información de las fuentes primarias para aspirar a un estudio más minucioso de lo contenido en estos documentos. Como Fabrice Rossi, Nathalie Villa-Vialaneix y Florent Hautefeuille lo han demostrado,⁸ al trabajar con grandes corpus documentales, como es el caso de la presente investigación, el historiador se enfrenta al reto de sacar el mayor provecho de estos, no obstante, el investigador pierde de vista parte de la información al realizar un análisis en base a técnicas tradicionales. Es así como el procesamiento de este tipo de datos por medio de análisis relacionales de información posibilita un trabajo más amplio que nos lleve a conclusiones más contundentes.

Es decir, el universo de datos que suponen los libros de protocolos notariales, las actas de ayuntamiento, los documentos de carácter judicial, entre otros que son empleados para esta investigación, favorecen la reconstrucción de un complejo entramado de vínculos y relaciones de carácter político, familiar y comercial, que hacen posible vislumbrar parte de la dinámica dada en los

⁷ Mark, S. Granovetter, “The Strength of Weak Ties”, *American Journal of Sociology*, 78, no. 6, 1973, p. 1362.

⁸ Rossi, F., Villa-Vialaneix, N., & Hautefeuille, F, “Exploration of a Large Database of French Notarial Acts with Social Network Methods”, *Digital Medievalist*, 9, 2014. DOI: <http://doi.org/10.16995/dm.52>

espacios sociales estudiados. Así, este análisis nos permitirá tener una idea de la dinámica dada entre la élite potosina, entendida como los individuos que participaron en el ayuntamiento de 1767 a 1831.

Para propósitos de este trabajo analizaré la dinámica del ayuntamiento a partir de tres cortes temporales. El primero de 1767 a 1787 comprendidos entre la renovación del ayuntamiento de la capital potosina por instrucciones del visitador José de Gálvez, a raíz de la poca operatividad que tenía la corporación en el momento del estallido de las sublevaciones populares de dicho año; el segundo corte comprende de la instalación de la intendencia a la consumación de la revolución de independencia y el tercero, de 1822 a 1831, corresponde a la dinámica del ayuntamiento durante el imperio y gran parte de la primera república federal, periodo en el que estuvo activo Manuel María de Gorriño y Arduengo.

1767-1787

1767 fue un año decisivo en San Luis Potosí. La dinámica seguida por lo menos desde la obtención del título de ciudad en 1656 sufrió cambios sustanciales. El aumento poblacional, la expansión de las haciendas, el incremento de demanda en la producción agropecuaria por parte de determinados centros mineros, la baja producción de minerales como el de Cerro de San Pedro y la incertidumbre característica en ese tipo de negocios, crearon un tenso ambiente que, a partir de la acumulación de agravios e inconformidades, crearon las condiciones adecuadas para la irrupción del estallido social.

Hacia junio de 1767 en la provincia de San Luis Potosí tuvieron lugar tres distintas revueltas; una en la ciudad de San Luis Potosí y sus alrededores, otra en el pueblo de Venado y la Hedionda y una tercera en Guadalcazar. Cabe señalar que si bien las causas o motivaciones para los levantamientos armados pudieron haber sido similares, no “constituyeron un proyecto que pudiera reunir los intereses de varios grupos sociales de estas regiones”.⁹

⁹ Juan José Benavides Martínez, *De milicianos del rey a soldados mexicanos: milicias y sociedad en San Luis Potosí (1767-1824)*, Colección Americana, núm. 53, Madrid -Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Universidad de Sevilla, Diputación de Sevilla, 2014, p. 62.

En el caso de la ciudad de San Luis Potosí, las sublevaciones populares tuvieron como detonante una serie de agravios por parte de algunos funcionarios del ayuntamiento en contra de pobladores y particularmente de las autoridades de los pueblos de indios.¹⁰

En este contexto, el 9 de mayo de 1767 el alcalde Juan Antonio Bernardo Quirós, detuvo de forma arbitraria a dos vecinos del barrio del Montecillo, lo cual provocó que al día siguiente, habitantes de todos los barrios con excepción de Tlaxcala, entraran tumultuosamente a la ciudad, apedrearan la cárcel y la casa del alcalde mayor con el fin de exigir la liberación de los presos.¹¹

A las dos semanas de este primer tumulto, los habitantes de Cerro de San Pedro, se manifestaron contra un bando publicado por el alcalde mayor, con el que se prohibía la portación de armas para los pobladores del real minero, el establecimiento del estanco del tabaco, el gravamen de algunos productos básicos, entre otras medidas.

¹⁰ Por ejemplo, los desplantes que los vecinos de San Sebastián y el Montecillo sufrieron por parte del alcalde ordinario de primer voto Juan Antonio Bernardo Quirós, quien humilló a su alcalde al intentar obligarlo a azotar a un individuo que había sido detenido por el robo de un capote; tras la negativa del alcalde del pueblo, Bernardo Quirós lo golpeó con un palo, a lo que la autoridad del Montecillo replicó diciendo que no lo podía azotar por el honor que llevaba su cargo; Quirós argumentó, “pegar a un indio no era ninguna deshonra”. Manuel de Escobar sostiene que fue el pueblo del Montecillo el que engañó a los demás barrios y a los serranos: “Y de aquí también les resultó ser entre si hermanos alevosos y falsos, entregándose unos y otros con asechanzas y engaños; porque el pueblo del Montecillo engañó a los serranos, estos a los de Tequisquiapan y Santiago: el pueblo de San Sebastián tiró a pervertir a los de la Santísima Trinidad y Guadalupe; y todos juntos intentaron con asechanzas quitar la vida a los del pueblo de San Juan de Tlaxcalilla”. Ver fray Manuel de Escobar, *Verdad reflexa. Plática doctrinal sobre los varios sucesos que intervinieron en la ciudad de San Luis Potosí desde el día 10 de mayo de 1767 hasta el día 6 de octubre del mismo año, en que se ejecutaron los últimos suplicios de los tumultuarios. Díjola en su plaza mayor [...]*, México, Joseph Antonio de Hoyal, 1768, p. 7.

¹¹ Fray Manuel de Escobar acusó a los habitantes de San Sebastián de extraer a un reo y apedrear las casas del alcalde mayor, cuyo ejemplo motivó a los “se conmovieron los serranos a pretender temerarios no pagar los Reales Quintos, que se cerrase el estanco del tabaco, y que desde la Picota, o medio de la plaza mayor, las tierras, que se extienden hasta el Cerro, debían de entregar a su dominio, señorío y jurisdicción”. *Vid.*, Manuel de Escobar, *op.cit.*, p. 7.

En respuesta, los vecinos de San Pedro atacaron al teniente de alcalde, quien tuvo que huir, y al día siguiente, invadieron la ciudad de San Luis Potosí, en donde tomaron la plaza principal y presentaron una serie de exigencias con el objetivo de anular las nuevas disposiciones y reclamar por el comportamiento de autoridades y diputados de minería.

Esta demostración de fuerza y la poca capacidad del ayuntamiento para hacer frente a los sublevados, hizo que accedieran a sus demandas, por lo que las disposiciones contempladas en el bando no tuvieron efecto. Además, reivindicaron una serie de exigencias a las que el ayuntamiento tuvo que ceder. El éxito obtenido hasta ese momento motivó a los habitantes de San Pedro, también conocidos como los serranos, a buscar articular un movimiento más amplio que incluyera a los barrios de la ciudad de San Luis Potosí, que anteriormente se habían pronunciado.

En este tenor, el 6 de junio e 1767 los rebeldes asaltaron y tomaron la capital potosina, la cual estuvo acompañada del saqueo del comercio, el apedreo de la casa del alcalde mayor y la exigencia de liberación de presos.¹²

Para mala fortuna del alcalde mayor Andrés Urbina, el mismo mes recibió el decreto de expulsión de los jesuitas, con el cual se le ordenaba a publicarlo el día 25 de junio y de inmediato conducir fuera de la ciudad a los religiosos jesuitas con destino a Veracruz. Ante esto, los sublevados, quienes en un discurso abiertamente desafiante, tomaron la ciudad y evitaron la salida de los religiosos.

La intervención de religiosos de otras órdenes para calmar los ánimos de la población posiblemente fue lo único que evitó que los serranos y los habitantes de los barrios hubieran hecho una matanza de españoles, ya que amenazaron que harían “[...] el más horrendo atentado, quitándole la vida, destruyendo y acabando con la ciudad”.¹³

¹² Si bien es posible que los mismos sublevados hayan liberado a los presos, de acuerdo con el acta de cabildo del 7 de julio de 1767, la liberación fue con el consentimiento del alcalde mayor, con el fin de tranquilizar a los insurrectos.

¹³ Manuel de Escobar, *op.cit.*, p. 53.

Ante la imposibilidad del alcalde mayor Urbina para hacer frente a los sublevados y lo desgastadas que estaban las relaciones entre este y los gobernadores de los diversos barrios, estos acudieron al comerciante y militar Francisco de Mora y Luna para negociar y exigir el cumplimiento de sus demandas; este personaje gozaba de un buena reputación entre la sociedad potosina, entre otros motivos, por haber ofrecido en el contexto de la crisis de escases de grano de 1750 que afectó a la sociedad potosina, “miles de fanegas de maíz, y venderlas a la población a cinco pesos, cuando su precio era de ocho”.¹⁴

Mora y Luna siguió una estrategia para hacerse de la confianza de los gobernadores de los barrios, negociar con ellos y lograr pacificar la ciudad. A la par, conformó un ejército con gente procedente de la hacienda de Peñasco, que era de su propiedad, de las haciendas de los carmelitas, indios flecheros de origen pame, y pobladores del barrio de Tlaxcala.

En términos generales la estrategia seguida por Mora y Luna consistió en filtrar entre los gobernadores la fecha de expulsión de los jesuitas, programada para el 9 de julio. Estos notificaron a los serranos, quienes emprendieron la avanzada a la ciudad de San Luis Potosí, con el fin de evitar la salida de los religiosos. Sin embargo, estos no pudieron llegar a la ciudad ya que Mora y Luna los esperó en los límites de la ciudad, los confrontó y logró derrotarlos.¹⁵

En este contexto, el visitador José de Gálvez,¹⁶ quien en 1765 había llegado a la Nueva España con el fin de implementar las reformas borbónicas, emprendió una expedición para someter a los pueblos que se habían sublevado en diversos puntos del virreinato. En San Luis Potosí, Gálvez abrió expediente a los vecinos de los barrios que se habían involucrado y dictó sentencias muy estrictas. Algunos fueron apresados, otros desterrados y algunos de ellos recibieron la pena de muerte.¹⁷

¹⁴ Benavides Martínez, *op.cit.*, p. 79.

¹⁵ Felipe Castro, *op.cit.*, p. 138.

¹⁶ Llegó a la Nueva España en 1761. Ejerció el cargo de “Visitador General de Todos los Tribunales y Cajas Reales” y de “Intendente de los Ejércitos” de 1765 a 1771. En 1785 le fue otorgado el título de marqués de Sonora. Ver, AA.VV, *Diccionario Porrúa de historia, biografía y geografía de México*, México, Porrúa, 1964, p. 1136.

¹⁷ En total se ejecutó a 56 hombres y se condenó alrededor de 500 personas. Ver Juan José Benavides, *op.cit.*, p. 90.

Para la implementación de las citadas reformas impulsadas por José de Gálvez fue fundamental contar con un ayuntamiento sólido. Los tumultos dejaron en evidencia las carencias de la corporación, al contar tan solo con el alcalde mayor y dos regidores,¹⁸ y por supuesto su incapacidad de acción al no haber podido hacer frente a los sublevados. De acuerdo con el virrey marqués de la Croix, la ausencia de mayor número de regidores se debía a que,

“en repetidas veces sucede que los poseedores [de los títulos de regidor o de escribano] mueren sin haber hecho sus renunciaciones, o que habiéndola dejado, los renunciarios no quieren usar de ellas y los cabildos, corregidores y justicias, faltando a su obligación, descuidan enteramente dar pronto aviso, sin el cual no se puede saber las vacantes, ni dar por este superior gobierno las providencias oportunas para su venta resultando de esto gravemente perjudicado el Real Haber”.¹⁹

Así, a su llegada Gálvez se encontró tan solo con dos regidores en activo; el alcalde provincial y contador de menores, Xavier Vicente Lecarra, y el teniente de alguacil mayor, Juan Antonio Bernardo de Quirós, por lo que ordenó la incorporación de seis regidores, los cuales tendrían que ser electos cada año. Los puestos vacantes en el ayuntamiento de San Luis Potosí eran los siguientes: regidor alférez real, regidor alguacil mayor, regidor alférez provincial, regidor depositario general, escribano público de cabildo y Real Hacienda, regidor fiel ejecutor,²⁰ y ensayador fiel balanzario.

¹⁸ Integran el ayuntamiento el teniente capitán de infantería y comercio Francisco Díaz de la Madrid como alcalde ordinario de primer voto, y Juan Antonio Bernardo de Quirós. “Libro de acuerdos de el Ille. Cavildo de esta mui noble I leal de San Luis Potosí para esse año de 1767”, Yale University Library, *Manuscripts and archives, Latin American Manuscripts Collection*, manuscript group number 307, volume 60, San Luis Potosí, México, Cabildo, f.1., copia consultada en la Biblioteca Rafael Montejano y Aguiñaga de El Colegio de San Luis, A.C.

¹⁹ Decreto del Virrey de la Croix, sobre los oficios vacantes en el Ayuntamiento de San Luis Potosí, Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí (AHESLP), Ayuntamiento de San Luis Potosí (AYTO), 1763-1769.

²⁰ Cabe señalar que en el caso del regidor fiel ejecutor, de acuerdo con el escribano Ignacio Antonio Fandúas no había noticias de que ese puesto hubiera sido ocupado desde la erección de la ciudad en 1657.

En reunión de cabildo celebrada el 3 de octubre de 1767 fueron electos como regidores para el año de 1768, en presencia de José de Gálvez, Miguel Mier y Caso,²¹ Manuel de la Sierra,²² Juan Ortiz Salinas,²³ Silvestre López Portillo,²⁴ Tomás Braceras²⁵ y Juan de Argumosa de la Gándara,²⁶ todos ellos vecinos de San Luis Potosí.

²¹ Miguel de Mier y Caso tenía amplia experiencia en el ayuntamiento. Por lo menos desde 1747 tuvo participación misma que tan solo interrumpió por breves periodos. Había dejado de colaborar en la corporación hacia 1766, misma que retomo en octubre de 1767 y no abandonaría hasta 1772. En 1746 había fungido como alcalde de 2º voto, 1748-1749 teniente de alcalde mayor, 1752 alcalde de primer voto, 1755-1757, 1762, 1764 teniente de alcalde mayor, 1760-1763, 1765 regidor.

²² Manuel de la Sierra Puente nació en 1709 en Cantabria, España. Casó con Josefa de la Puebla Rubín de Celis en 1756 en la ciudad de San Luis Potosí, participó en la corporación desde 1738 en la cual permanecería hasta 1745, y volvería a desempeñar cargos administrativos en 1749 y 1756. Tenía múltiples intereses comerciales, entre ellos en la minería y el sector agropecuario; fue propietario de las haciendas de La Saucedá y Canoas. En 1767 fue acreedor del abasto de carnes de la ciudad de San Luis Potosí por un periodo de dos años. Murió en 1773 dejando a sus herederos un caudal de 319, 268 pesos.

²³ Juan Ortiz Salinas participó desde 1741 como mayordomo de propios de la ciudad, en 1745 como alcalde de la mesta, 1746 como alcalde de primer voto, y se reintegraría hasta 1767, en donde permanecería hasta 1768, y durante 1772 y 1773. Se dedicó principalmente a la minería. Hacia 1755 se vio envuelto en conflictos de tierra con los carmelitas y los vecinos del barrio del Montecillo.

²⁴ Silvestre López Portillo fue uno de los miembros más activos de la sociedad potosina de la segunda mitad del siglo XVIII. En 1767 se incorporó al cabildo, en donde estaría hasta 1769, para regresar para los ejercicios de 1771, 1788 y 1793. Fue abogado de las reales audiencias de México y Guadalajara, y diputado de minería. Fundó el Real de Catorce en donde tuvo intereses en minas al igual que en Guanajuato. Desde 1767 detentó el cargo de teniente coronel de la legión de San Carlos, regimiento militar que llegó a comandar. Casó en primeras nupcias con Antonia Luis de Luna y Mora con quien procreó cinco hijos. Su esposa heredó el mayorazgo de Luna, procedente de parte de su tío abuelo José de Luna, a su hijo Luis María López Portillo de Luna. Entre sus propiedades destacan las haciendas de Pozo de Luna, La Parada y La Joya, además de numerosos bienes. En segundas nupcias casó con Micaela Martínez de Azpeitia, y en terceras con Teresa López Portillo, con quien tuvo cinco hijos.

²⁵ Thomas de Braceras, se dedicó al comercio y fungió como fiador en diversos negocios de minas, especialmente en el comercio de azogue. En 1762 fue alcalde ordinario de segundo voto, regresó a la corporación en 1767. Casó con Francisca del Campo. Detentó el cargo de ayudante mayor de infantería. Falleció antes de 1771.

²⁶ Juan de Argumosa de la Gándara, fungió hacia 1751 como mayordomo de propios, en 1759 fue alcalde de la mesta, 1761 alcalde de segundo voto, 1765 alcalde de primer voto.

Así, en los últimos meses de 1767 nos encontramos ante un nuevo ayuntamiento, que tenía mucho mayor control de la ciudad, que gozaba del respaldo de una fuerza armada comandada por Francisco de Mora y Luna, que se enfrentaba a una sociedad diezmada por los múltiples ejecutados y desterrados, y que fundamentalmente contaba con el apoyo y visto bueno de José de Gálvez, para ese momento uno de los hombres más fuertes de la monarquía.

Estos cambios favorecieron sustancialmente a la élite en detrimento de los derechos que anteriormente gozaban los pueblos de indios, uno de ellos, y posiblemente el más sensible, fue la cuestión de la posesión territorial, ya que la supresión de los derechos de los pueblos y comunidades permitió la expansión de las posesiones de los terratenientes y dio fin a un sinnúmero de conflictos que venían arrastrando durante décadas.²⁷

El cabildo electo en 1767 por orden de Gálvez marcaría el inicio de la circulación de algunos de los miembros más activos de la sociedad potosina de la segunda mitad del siglo XVIII, quienes, a partir de ese espacio tendrían injerencia en el destino de la ciudad y áreas circunvecinas. Este cabildo daría pie a la dinámica seguida en el ayuntamiento por lo menos durante el periodo borbónico, en el que algunos de los miembros más prominentes de la sociedad se valdrían de la corporación para acumular poder y por supuesto valerse del puesto para satisfacer sus intereses personales y garantizar los colectivos como grupo privilegiado.

Regresaría a la corporación de 1767 a 1768 y en los ejercicios de 1773 y 1777. Dentro de sus actividades comerciales, fue propietario de un cajón o tienda de ropa. Casó con María Ana Enriquez de Rivera, y fue propietario de una huerta denominada de la Tenería. Yale University Library, Manuscripts and archives, Latin American Manuscripts Collection, manuscript group number 307, volume 60, San Luis Potosí, México, Cabildo, “Libro de acuerdos de el Ille. Cavildo de essta mui noble I leal de San Luis Potosí para esste año de 1767”, copia consultada en la Biblioteca Rafael Montejano y Aguiñaga de El Colegio de San Luis, A.C. 16v-17v.

²⁷ Como lo demostró Felipe Duran, a lo largo del siglo XVIII, especialmente desde inicios de la centuria hasta 1767, los conflictos de tierra fue uno de los principales motivos de enfrentamiento entre los pueblos y comunidades y los dueños de haciendas. Felipe Durán Sandoval, “Tierra y conflicto en San Luis Potosí, 1700-1767”, Tesis doctoral, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2007, p.183. *Ibidem*, p. 185.

La dinámica señalada en el ayuntamiento de la capital potosina, y la fuerza de la élite, sería puesta a prueba en momentos decisivos, tal como fue en el periodo de transición que supuso la instauración del sistema de intendencias en 1787, en donde si bien el intendente y su teniente letrado gozaron de amplias facultades y el respaldo de la corona, ese poder no fue determinante para confrontar e intentar “derrotar” o someter a la élite potosina.

Así, durante los años estudiados la corporación se integró principalmente por mineros, comerciantes y hacendados que, a raíz de la experiencia de 1767, seguramente buscarían evitar a toda costa el poner en riesgo sus inversiones a causa de las clases populares.

Al analizar a los integrantes de la corporación a lo largo de los veinte años comprendidos entre los tumultos y la instalación de la Intendencia, hemos identificado a 75 individuos que participaron en el ayuntamiento. Los personajes con mayor participación en el corte de 1767 a 1787 fueron los siguientes:

Nombre	Presencia en el Ayuntamiento	Total Ayuntamiento
Juan Antonio Bernardo de Quiróz	1767-1784, 1780-1781	20
Manuel Enríquez	1769-1775, 1777-1784	15
Manuel Díaz Fernández	1771-1775, 1777-1782	11
José de Apraiz	1767, 1769, 1770, 1772, 1774-1776, 1779, 1780	9
José Joaquín Jiménez	1772-1776, 1779-1780, 1786-1787	8
Bernabé Gómez de Cossío	1769-1773, 1780-1782	8
Gerardo Ruiz Palacios	1777-1784	8
Juan Antonio Sánchez	1769, 1771, 1772, 1777, 1778, 1781, 1782, 1787	8
Juan Gorriño	1770, 1772, 1773, 1775, 1776, 1779, 1780, 1786	8
Ricardo León	1769-1773, 1775-1777	8

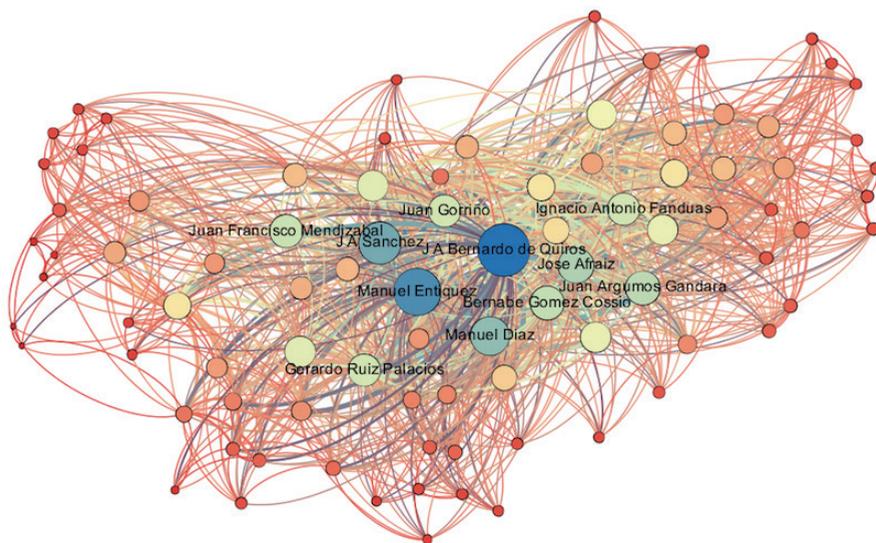


Ilustración 1. Red ayuntamiento 1767-1787.

1787-1821

La implementación del sistema de intendencias en Nueva España implicó cambios sustanciales en la constitución de los ayuntamientos. Una de ellas, y tal vez la más importante, fue la participación del Intendente y del Teniente Letrado en la corporación, quienes, de acuerdo con la “Real Ordenanza”, encabezarían el cabildo de las ciudades que fueran capital de Intendencia. La falta de conocimiento de la realidad local, y la afrenta que supuso la imposición de estos funcionarios peninsulares a los diferentes cabildos, dio pie a no pocos problemas.²⁸

²⁸ *Real Ordenanza para el establecimiento e instrucción de Intendentes de Ejército y Provincia en el Reino de la Nueva España*, Madrid, 1786.

A diferencia del sistema provincial en el que la ciudad contaba como máxima autoridad al Alcalde Mayor, quien era parte de la sociedad potosina y que por lo tanto conocía las dinámicas propias de la región, en el sistema de intendencias las cosas eran muy distintas. En este nuevo esquema, la máxima autoridad recayó en el Intendente y en segunda instancia al Teniente Letrado; ambos funcionarios eran designados directamente por la corona, y no tenían conocimiento ni relaciones en sus jurisdicciones.

Además, la presencia de funcionarios reales con la autoridad y rango que detentaban estos personajes era un hecho sin precedentes en San Luis Potosí. En el sistema provincial, la autoridad de mayor jerarquía en la región era el Alcalde Mayor y el mismo cabildo, quienes contaban como instancia superior al virrey, quien se encontraba a una distancia considerable de los asuntos de la provincia de San Luis Potosí. Así, la injerencia de estos funcionarios alteraba y de hecho limitaba el poder de la élite local, y afectaba rubros estratégicos de su interés, tales como la cuestión fiscal.

No obstante, a lo largo del periodo estudiado el cabildo fue una de las instituciones con mayor injerencia en la toma de decisiones de la capital de la Intendencia. Sus miembros, por breve que fuera su estancia en ella, y a pesar de los límites que los funcionarios reales les pudieron imponer, accedieron a información privilegiada y estuvieron en posibilidades de vincularse con un sinnúmero de personas, grupos, e intereses; la corporación posibilitó el aumento de capital social de cada uno de sus miembros y la oportunidad de entablar negocios, relaciones de compadrazgo, entre otros.

Así, para poder reconstruir y comprender la dinámica dada en la corporación en la temporalidad señalada, consideramos fundamental analizar su estructura, a partir de las interacciones sociales que se dieron a su interior, relaciones a partir de las cuales lograron vincularse, abrirse paso y hacerse de una posición relevante dentro del comercio y la política local.

En este amplio periodo de 34 años —comprendido de 1787 a 1821—, el Ayuntamiento estuvo integrado por 182 personas, entre criollos y peninsulares, en su mayoría pertenecientes a la élite novohispana. Como se verá a continuación, algunos de ellos sólo serían parte de la corporación en una o dos ocasiones, pero

algunos lograron perdurar por amplios periodos y adquirieron un papel de relevancia en la vida de la corporación y por ende de la intendencia de San Luis Potosí.

Esta primera etapa, correspondiente a la administración de Bruno Díaz de Salcedo (1787-1799), que podemos entender como un momento de instalación de la intendencia y de adaptación por parte de la élite local hacia este nuevo sistema político-administrativo, momento en el que estaba en juego la definición de la relación que se establecería entre la élite local y las autoridades reales.

En este periodo el Ayuntamiento estuvo constituido por 65 personas. Podemos destacar a aquellos que tuvieron mayor centralidad, a saber:²⁹

Nombre	Periodo	Total Ayuntamiento	Cargos
Bruno Díaz de Salcedo	1787-1799	12	Intendente
Vicente Bernabéu	1787-1799	12	Teniente Letrado
Joseph de la Serna	1787-1792, 1794-1799	11	Procurador general, Síndico Procurador y Contador de Menores, Regidor,
Vicente María Pastor	1790-1791, 1793, 1796-1799	7	Alcalde de la Mesta, Alcalde Ordinario de Primer Voto, Regidor,
Baltasar de Arribas	1793-1799	7	Regidor, Alguacil Mayor
Manuel Silvestre del Conde	1789-1790, 1793-1794, 1797-1798	6	Procurador, Regidor,
Lorenzo Montoya	1789, 1792, 1795-1797	5	Regidor, Alcalde ordinario,
Juan de Gorriño	1795-1799	5	Regidor, Alcalde Provincial
Jacinto Raymundo Castañeda	1789, 1796	2	Alcalde Ordinario, Regidor
Manuel de la Gándara	1788, 1792-1808		Regidor

²⁹ Elaboración propia a partir de Joaquín Meade, *El nobilísimo y muy ilustre Ayuntamiento de San Luis Potosí y Consejos que lo precedieron 1592-1971* (San Luis Potosí: Sociedad Potosina de Estudios Históricos, 1971).

Como era de esperarse, Díaz de Salcedo y Vicente Bernabéu son los personajes con mayor peso por centralidad en la red,³⁰ ya que como Intendente y Teniente Letrado, respectivamente, permanecieron en su encargo a lo largo del periodo. La dinámica que se dio entre los personajes que participaron en la corporación durante la administración de Díaz de Salcedo, se comportó de la siguiente manera:

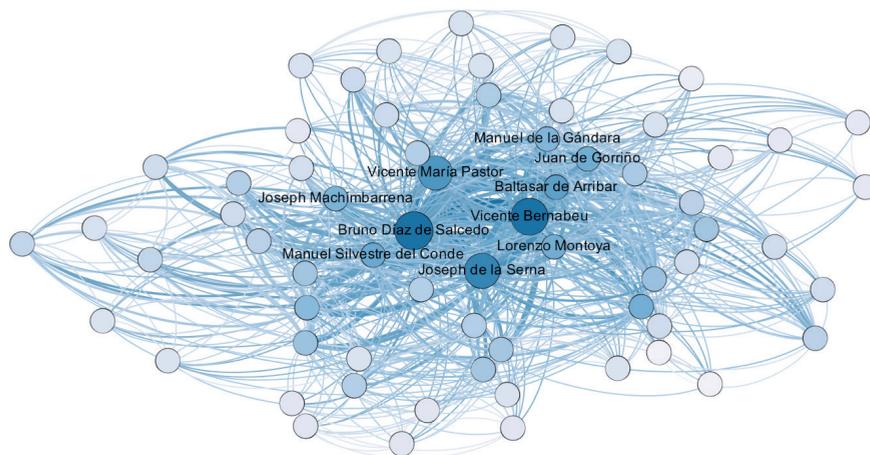


Ilustración 2. Ayuntamiento de San Luis Potosí 1787-1799. El color de los nodos indica el peso de cada uno de ellos; entre más oscuro es mayor el peso de los actores en la temporalidad estudiada.

Cabe señalar que algunos de los individuos con mayor número de interacciones a lo largo de este periodo, tuvieron continuidad por lo menos hasta la consumación de la revolución de Independencia en 1821, y que gracias a la constante

³⁰ Los actores con mayor centralidad en una red tienen mayor acceso a los demás actores de la red, con el cual controlan mayor información y están en posibilidades de ejercer mayor control en el flujo de otros actores hacia ellos. Ver, Freeman, L. (1979). *Centrality in Social Networks' Conceptual Clarification*. *Social Networks* (Vol. 1, pp. 215–239).

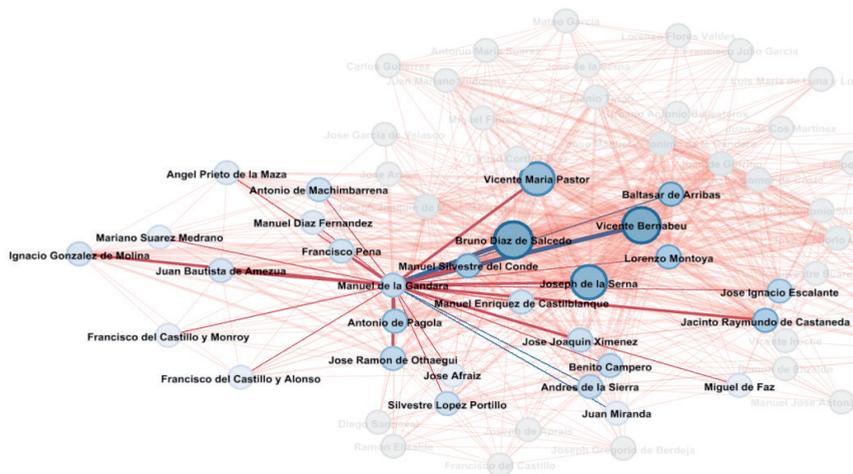


Ilustración 4. Vínculos de Manuel de la Gándara en las administraciones municipales de 1787 a 1799.

Como siguiente etapa en el desarrollo de la red de Ayuntamiento, cabe analizar de manera conjunta la dinámica de la corporación en la temporalidad comprendida de 1787 a 1808, cuando la invasión napoleónica al territorio peninsular de la Monarquía, las abdicaciones de Bayona, y la respuesta que se suscitó tanto en Europa como en América, provocaron una apertura política que permitió a instituciones tales como los ayuntamientos hacerse de protagonismo político; “[...] indiscutiblemente en América los cabildos capitalinos fueron una de las instituciones más beneficiadas, al recaer en ellos parte importante de la dinámica política al interior de las provincias”³¹

Es decir, proponemos entender esta etapa como un momento constitutivo en el cual sus integrantes lograron hacerse de una posición de importancia que les permitiría llegar con fuerza a los acontecimientos de 1808. Durante este periodo, 92 personas integraron la corporación de los cuales el 41.3% desempeñaron

³¹ Graciela Bernal Ruíz, “Élites, estrategias y alternativas políticas. El cabildo de San Luis Potosí, 1786-1808”, en Laura Machuca Gallegos (Coord.), *Ayuntamientos y sociedad en el tránsito de la época colonial al siglo XIX. Reinos de Nueva España y Guatemala*, México, CIESAS, 2014, p. 99.

algún encargo por una sola ocasión, el 21.7% en dos ocasiones, 10.8% en tres, 7.6% en cuatro, y el 18.4% cinco veces o más. Por supuesto que los motivos para permanecer en el ayuntamiento fueron diversos, entre otros, la renuncia por desinterés, el no ser electos para un nuevo periodo, o la muerte del individuo.

Los personajes que participaron en más ocasiones en la corporación son los siguientes:³²

Nombre	Periodo	Ocasiones	Cargos
Vicente Maria Pastor	1789-1790, 1792,1795-1808	18	Mesta (1790-1791), Alcalde 1(1793), Regidor llano (1796-1808)
Manuel de la Gandara	1788, 1792-1808	17	Alcalde 2º (1789), Alcalde 1º (1790), regidor, Alférez Real (1795-1808)
Joseph de la Serna	1787-1791, 1793-1803, 1806,	16	Procurador general, síndico procurador y contador de menores, regidor honorario, contador de menores.
Baltasar de Arribas	1792-1807	16	Alguacil Mayor (1793-1808)
Vicente Bernabeu	1787-1799, 1802	14	
Juan de Gorrino	1793-1798, 1800-1808	14	Regidor (1794), Alcalde provincial (1795-1803), Alcalde Provincial de la Santa Hermandad (1804-1808)
Juan Mariano Vildosola	1796-1807	12	Regidor
Bruno Díaz de Salcedo	1787-1798	12	Intendente
Manuel Silvestre del Conde	1788,1789,1792-1793,1796-1801	10	Regidor, Síndico Procurador,
Francisco Justo Garcia	1798-1801 , 1803-1808	10	Regidor, Alcalde Ordinario
Antonio Maria Suarez	1796, 1801, 1802, 1803, 1805, 1806, 1807	7	Escribano

³² Elaboración propia a partir de Joaquín Meade, *El nobilísimo y muy ilustre Ayuntamiento de San Luis Potosí y Consejos que lo precedieron 1592-1971*, San Luis Potosí, Sociedad Potosina de Estudios Históricos, 1971.

Así, el ayuntamiento se configuró de la siguiente manera:

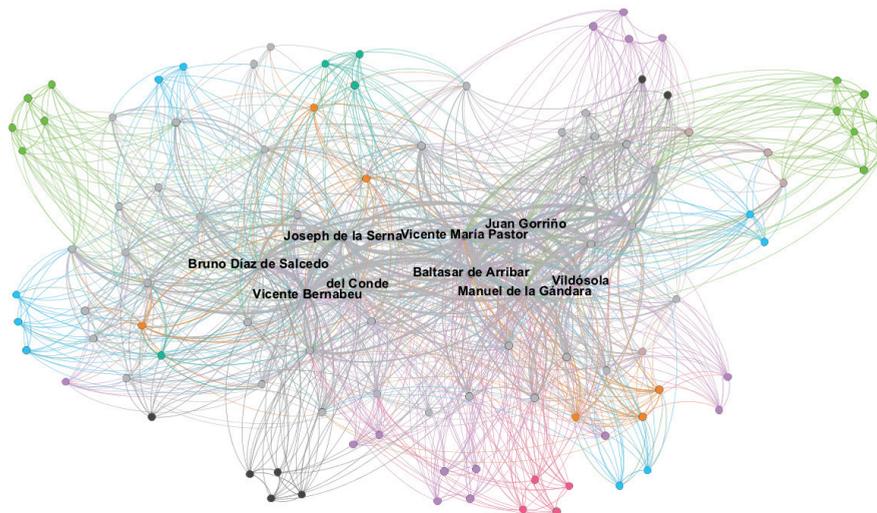


Ilustración 5. Gráfica de red del ayuntamiento de San Luis Potosí de 1787 a 1808.
Entre más oscuro es el nodo, más es el peso que por centralidad tiene.

La gráfica anterior muestra la composición del Ayuntamiento en la temporalidad de 1787 a 1808. Los individuos que tienen mayor centralidad son José de la Serna, José Manuel de la Gándara, Vicente María Pastor, Baltazar de Arribas y Juan de Gorriño. El peso por centralidad de estos individuos radica fundamentalmente en la permanencia que tuvieron en la corporación por amplios periodos, el vínculo con otros actores sociales, y fundamentalmente con funcionarios reales, lo cual les permitió incrementar de manera paulatina su capital social en el sentido planteado por Pierre Bourdieu, quien lo entiende como “el conjunto de recursos potenciales o actuales relacionados con la posesión de una red duradera de relaciones más o menos institucionalizada de conocimiento y reconocimiento mutuo”.³³

³³ Pierre Bourdieu, *Poder, derecho y clases sociales*, España, Editorial Desclée, 2001, p. 148.

Es importante señalar que un análisis como el presentado en la gráfica anterior, permite inferir el peso que un individuo pudo haber tenido en determinado universo social por la permanencia dentro de espacios esenciales, tal como lo fue el ayuntamiento de la capital de la Intendencia.

A partir de 1808, se presentaron algunos cambios en la configuración del ayuntamiento. En este segundo corte, de 1808 a la consumación de la revolución de independencia, puede entenderse como un momento de consolidación de la corporación, que le permitiría, en primera instancia, sobrevivir a los cambios políticos y administrativos, y mantener su control por lo menos en los primeros años del periodo independiente.

En este momento, los personajes más conectados del Ayuntamiento fueron los siguientes:³⁴

Nombre	Administraciones	Total Ayuntamiento	Cargos
Manuel Jacinto de Acevedo	1810-1822	13	Intendente
Ignacio Soria	1811-1817, 1820-1821	9	Regidor (1811-1814, 1820-1821), Alcalde Ordinario (1816-1817),
Manuel de la Gándara	1808-1820	13	Regidor
Vicente María Pastor	1808-1819	12	Regidor
Juan de Gorriño	1808-1819	12	Regidor
Juan José Domínguez	1812-1817	6	Secretario de cabildo
Jose María Ontañón	1811, 1812, 1817, 1818-1820	6	Alcalde Ordinario de 1er voto, Alcalde Ordinario de la Mesta, Mayordomo de la Ciudad, Mayordomo de propios,
José Manuel Ruiz de Aguirre	1808-1810	3	Intendente
Andrés Pérez de Soto	1818, 1820-1821.	3	Regidor, Síndico Procurador General,

³⁴ Elaboración propia a partir de Joaquín Meade, *op.cit.*

Como es evidente durante este corte, tanto Juan de Gorriño, como Manuel de la Gándara acrecentaron su peso por permanencia dentro de la red, por lo que paulatinamente acumularon mayor poder por centralidad, es decir, si bien este análisis sólo refleja el incremento en los vínculos por interconexión de los personajes, nos permite inferir la influencia que pudieron haber acumulado durante el periodo de estudio.

Finalmente, si analizamos la estructura del ayuntamiento a lo largo de la temporalidad comprendida entre 1787 a 1821, contamos con las siguientes frecuencias:³⁵

Nombre	Administraciones	Total	Cargos
José Manuel Jerónimo de la Gándara	1789-1790, 1793, 1795-1820	29	Alcalde, Alférez Real,
Juan de Gorriño	1794-1819	25	Regidor, Alcalde Provincial,
Vicente María Pastor	1790, 1791, 1793, 1797-1798, 1800-1819	24	Alcalde
Lorenzo Montoya	1789, 1792, 1795-1797, 1803-1804,	7	Alcalde de segundo voto, Procurador
Eugenio Terán	1797-1799, 1801, 1810,	5	Alcalde
Toribio Cortina Díaz	1797, 1804-1805,	3	Regidor
Ángel Prieto de la Maza	1791, 1802	2	Alcalde
Benito Campero	1788, 1793	2	Alcalde, Regidor,

³⁵ *Ibidem.*

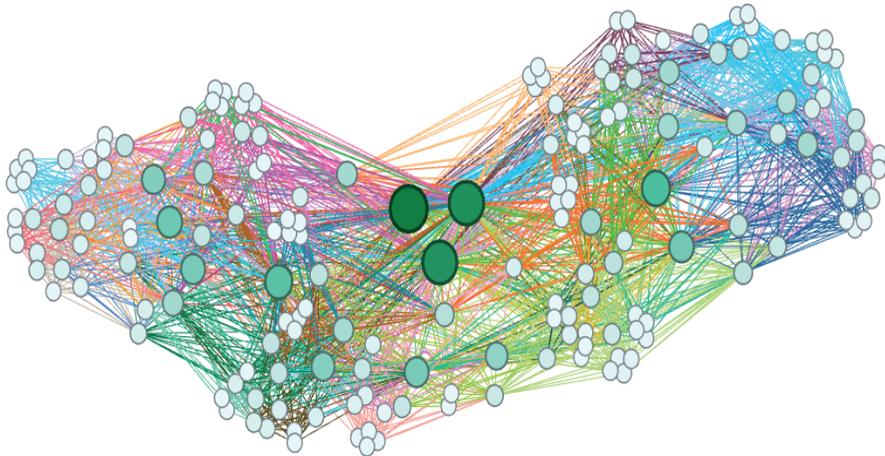


Ilustración 6. Red completa del Ayuntamiento de 1787 a 1821.

Para estos personajes, el tener presencia en espacios de toma de decisiones como fue el ayuntamiento les otorgó la posibilidad de entablar vínculos y relaciones de diverso carácter con individuos tanto de la Intendencia de San Luis Potosí como en general de la Nueva España. Su posición era relevante por varios motivos; en primer lugar, al ser parte de la corporación accedían a información privilegiada, podían incidir en la toma de decisiones de relevancia para la ciudad, tales como el contrato de abasto de insumos como la carne, y por supuesto, la posición les otorgaba prestigio que los distinguía de los demás vecinos.

En este sentido es importante revisar la interacción de los integrantes del ayuntamiento a través de los protocolos notariales durante la temporalidad señalada. Para tal efecto, se analizaron las interacciones de los individuos vinculados al ayuntamiento entre 1787 y 1821 mismas que quedaron asentadas por un escribano, obteniendo de esta manera un panorama general de las relaciones comerciales, testamentarias, de compraventa, entre otras de la élite estudiada.

Es importante señalar que este tipo de interacciones fueron a título personal, es decir, no como representantes del ayuntamiento.³⁶

En la siguiente tabla se indica el grado de centralidad de los integrantes del ayuntamiento. Este factor indica el número de ocasiones que otros personajes tuvieron que recurrir a ellos como intermediarios para entablar una relación con otra persona; así el grado de centralidad indica qué tan conectado está alguien en una red determinada.

Nombre	Grado
Rafael Villalobos	42
José Domingo Ortiz de Parada	32
Miguel Flores	27
Silvestre López Portillo	25
Toribio Cortina Díaz	23
Manuel de la Gándara	23
Juan Antonio Vildósola	20
José Ignacio Escalante	20
Manuel Díaz Fernández	19
José Arzúa	18

Cabe señalar que tan solo Manuel de la Gándara aparece entre los personajes con mayor número de interacciones en los libros de protocolos. Esto se debe a que como lo señalé, los registros asentados por los escribanos públicos responden fundamentalmente a transacciones de carácter particular. Ahora bien, si revisamos la interacción de los individuos que estuvieron por mayor cantidad de periodos en el ayuntamiento, encontramos lo siguiente:

³⁶ Para estudiar los vínculos de los integrantes del ayuntamiento, se decidió no incluir las transacciones de compra y venta ya que si bien nos pueden servir para analizar la acumulación de bienes o de capital, no necesariamente refleja el establecimiento de lazos de carácter comercial, de cooperación, de sociedad, entre otros.

Nombre	Participaciones en el Ayuntamiento	Número de vínculos detectados
Juan de Gorriño	26	5
Manuel de la Gándara	18	26
Francisco Justo García	14	11
José de la Serna	14	9
Vicente Bernabeu	14	4
Bruno Díaz de Salcedo	13	0
Baltasar de Arribas	12	3
Juan Mariano Vildósola	12	0
Manuel Jacinto de Acevedo	12	6
Jose Ignacio Vélez Escalante	11	18
Ignacio Soria	10	5

Así, en el caso de Gándara encontramos que no solo fue uno de los hombres más activos en la administración pública, sino que también fue la persona con mayor presencia en los libros de protocolos notariales.

Persona relacionada con Gándara	Tipo de vínculo	Fuente
María de la Gándara	Hermanos	AHESLP, AMSLP, 1768, C. 618, E.5
Alejandro de Angulo y Aspe	Poderdante	AHESLP, AMSLP, 1775, C.634, E.9.3
Mauricio Alcocer	Apoderado	AHESLP, AMSLP, 1792, C. 675, E.9.
María de la Luz Sierra	Matrimonio	AHESLP, 1793, C.679, E.9.
Ignacia de Eguía y Muro	Matrimonio	AHESLP, 1775, C.634, E.9.3
José Gebrón	Poderdante	AHESLP, RPPYC, Protocolos, 1792, fs. 10v-13.
José Félix Flores Alatorre	Poderdante	AHESLP, RPPYC, Protocolos, 1793, fs. 4-5v.

Pedro Manuel Tapíz	Poderdante	AHESLP, RPPYC, Protocolos, 1794, fs. 222v-224v.
Tomás Antonio Paradela	Poderdante	AHESLP, RPPYC, Protocolos, 1795, fs. 2v-4v.
Fernando José Rincón Gallardo	Minería	AHESLP, RPPYC, Protocolos, 1796, fs. 54v-56v.
Pedro Alfonso de Ayes	Poderdante	AHESLP, RPPYC, Protocolos, 1798, fs. 209v-211
Francisco Gerónimo de Gordo	Poderdante	AHESLP, RPPYC, Protocolos, 1798, fs. 269-270v.
José Antonio Rincón Gallardo	Apoderado	AHESLP, RPPYC, Protocolos, 1800, fs. 235-236.
José de la Gándara y Sierra	Paternidad	AHESLP, RPPYC, Protocolos, 1802, fs. 68v-69.
Manuel Díaz Fernández	Poderdante	AHESLP, RPPYC, Protocolos, 1802, fs. 159-159v.
Martín de la Riva	Poderdante	AHESLP, RPPYC, Protocolos, 1805, fs. 51v-54.
José Antonio Martínez	Poderdante	AHESLP, RPPYC, Protocolos, 1805, fs. 54-54v.
Juan Antonio Sánchez	Minería	AHESLP, AMSLP, C.663, E.3
José Ignacio Lozano	Poderdante	AHESLP, RPPYC, Protocolos, 1813, fs. 160-161v.
Josefa de la Gándara Ceballos	Hermanos (Albacea)	AHESLP, RPPYC, Protocolos, 1813, fs. 161v-163.
José Domingo Ortiz de Parada	Depositante	AHESLP, RPPYC, Protocolos, 1813, fs. 163-166v.
Juan de la Gándara y Muro	Paternidad	AHESLP, RPPYC, Protocolos, 1818, fs. 41-43v.
Rafael Bracho	Comercial	AHESLP, RPPYC, Protocolos, 1820, fs. 16-17v.
Manuel López	Comercial	AHESLP, RPPYC, Protocolos, 1820, fs. 16-17v.
José Antonio Torrescano	Poderdante	AHESLP, RPPYC, Protocolos, 1822, fs. 18-18v.

Si bien sería arriesgado sostener que aprovechó la posición que tenía desde el ayuntamiento para satisfacer sus intereses y los de sus allegados, vemos que en efecto tiene una notable actividad a lo largo del periodo, situación que no es sorprendente ya que Gándara fue uno de los hombres más acaudalados de San Luis Potosí. En conclusión, aunque la prolongada participación dentro de la administración pública le otorgó circunstancias privilegiadas, no es posible asegurar que las condiciones ganadas fueron aprovechadas por Gándara para su beneficio particular, por lo menos no por medio de transacciones asentadas ante escribano público.

Es importante tomar en cuenta que algunos de los actores disminuyeron su centralidad o el peso de la red por distintos motivos, entre ellos, la salida de la corporación a causa de su muerte. Ahora bien, la salida o desaparición de la red de alguno de ellos, no significa que perdieran de manera definitiva su peso al interior de ella, ya que es precisamente una de las virtudes de analizar la conformación y consolidación del capital social, ya que este es heredable, transferible o acumulativo, al poder ser apropiado por las personas del círculo de interacción inmediato de alguno de los actores.

1821-1833

Hacia 1822, y ante los retos que implicaba el ser parte de una nación independiente, –cuya forma de gobierno, carta magna y demás elementos inherentes para el funcionamiento como país autónomo estaban en construcción–, el ayuntamiento quedó conformado por los siguientes individuos:

Manuel Jacinto de Acevedo, Prefecto (se jubiló el 20 de marzo de 1822); Tte. Coronel Ignacio López Rayón, Prefecto Político Interin; Juan María de Azcárate, Comandante militar; Francisco Justo García, Alcalde Primero (renunció); Joaquín Reynoso, Alcalde Segundo (pasó a primero con la renuncia de Francisco Justo García); Ignacio Aztegui, Alcalde Segundo; Juan N. García Diego, Alcalde Tercero; Cap. José Pulgar, José Eusebio Esparza, Cap. Ignacio Guerrero, Pantaleón Ipiña, Tte. Ignacio del Conde, José Joaquín Zárate,

Tte. José Antonio Escobar, Rafael Delgado, Félix Gorriño, Pascual Aranda,³⁷ José de la Gándara, Francisco Condelle, José Ignacio de Eguía, José Ramón de Escariaga, Antonio Soto, Félix Herrera y Antonio Escobar, regidores; Juan de Dios Rodríguez, 1er Procurador síndico; José Vicente Liñan, 2º Procurador Síndico (pasó a 1ero); Ignacio Ortíz, 2º Procurador Síndico; Juan José Domínguez y Victor Rafael Márquez, secretarios.³⁸

Es importante señalar que tan solo diez de los veintinueve individuos que participaron en la gestión de 1822 tenían experiencia previa en la administración pública, esto es, tan sólo el 34.48%, y de estos, solo Francisco Justo García cuya primera incursión fue en 1799 (renunció al nombramiento de 1822), Ignacio Aztegui (1805, no volvió a incursionar después de 1822), José Pulgar (antes de 1822 sólo había participado como alcalde de 2º voto en 1814), Ignacio del Conde (sólo como regidor en 1801), Rafael Delgado (regidor ininterrumpidamente desde 1819), Félix Gorriño (previamente sólo había participado en 1808 como alcalde de segundo voto), y Juan José Domínguez (1812-1817 como secretario del cabildo), tenían mayores antecedentes en la corporación.

Es decir, si bien el ayuntamiento de 1822 contó con la continuidad de algunos miembros de la corporación, la experiencia de éstos no era contundente al no haber desempeñado cargos públicos por amplios periodos, por lo que por lo menos para éste primer ayuntamiento de la época independiente, tomando al de 1821 como un cabildo de transición, podemos considerarla como una administración hasta cierto punto renovada.

No obstante, la aparición de individuos en la corporación, que representó el 65% del total, no supone el desplazamiento de los intereses políticos y económicos de la élite potosina que comulgó y participó de manera activa en la

³⁷ Médico, electo en 1822 al Soberano Congreso Constituyente de México, en donde tuvo activa participación. Hacia 1823 presentó un dictamen sobre instrucción pública. Ver, José Francisco Pedraza, *Estudio histórico-jurídico de la primera Constitución Política del Estado de San Luis Potosí (1826) y reproducción facsimilar de la misma*, San Luis Potosí, Academia de Historia Potosina, 1975, p. 26.

³⁸ Joaquín Meade, *op.cit.*

administración virreinal desde el ayuntamiento y el ejército, ya que por lo menos algunos de estos personajes estaban estrechamente vinculados con los actores clave de la intendencia potosina. Es importante señalar que de acuerdo con la información que hemos podido recuperar en diversas fuentes, salvo Miguel Jacinto de Acevedo, ninguno de los integrantes del primer ayuntamiento del periodo independiente era de origen peninsular.

En las administraciones comprendidas entre 1822 y 1825, paulatinamente se volvieron a integrar individuos que ya habían tenido participación en la corporación antes de 1822. La siguiente imagen permite ver las continuidades y nuevos miembros en el periodo en cuestión:

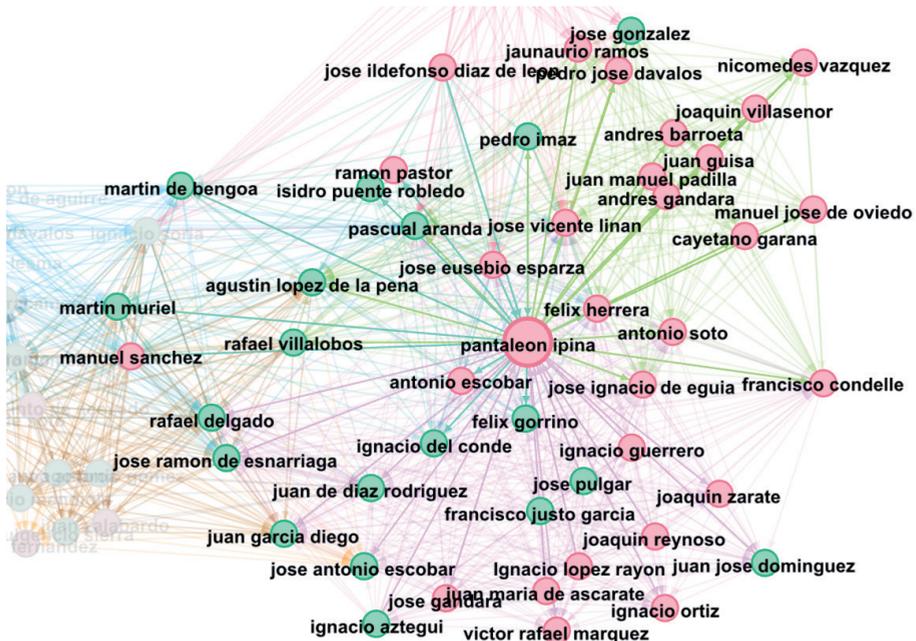


Ilustración 7 Integrantes de los ayuntamientos de 1822 a 1825.

En color verde aparecen los personajes con trayectoria en la corporación durante el periodo novohispano; en rojo, los integrantes que incursionaron en el ayuntamiento hasta el México independiente.

De los anteriores, cabe señalar a Martín Muriel, (regidor 1819-1821), Rafael Villalobos (1813, 1821), Rafael Delgado (1819-1821) Félix Gorriño (Alcalde de 2º voto en 1808), Francisco Justo García (1799-1810), Ignacio Aztegui (1803, 1805, 1810-1812 y 1815), Juan José Domínguez (1810-1815), como los personajes que tuvieron más experiencia en el Ayuntamiento durante la intendencia.³⁹

En este sentido vale la pena reflexionar sobre la presencia y continuidad del capital social de algunos actores que, si bien en ciertos casos ya no estuvieron presentes en la administración, sí estuvieron relacionados con la corporación por los vínculos adquiridos y preservados durante su incursión en la política local, y por su actividad económica y relaciones sociales.

¿Qué significó la paulatina integración de individuos que habían sido parte de la corporación durante el periodo de la intendencia? Si bien se podría considerar que esto supondría un cambio de ruta, o la incapacidad o falta de interés de renovar la administración pública, es posible sostener que las mismas redes tejidas previamente, y la existencia de determinados intereses colectivos, trazaron o conformaron una red subyacente, es decir que existía más allá de lo meramente evidente –por ejemplo los regidores de ese momento–, que involucraba a los sectores con más posibilidades políticas y económicas, y a menos de que existiera un cambio abrupto que implicara el interés de establecer un cambio de régimen o desplazar a los grupos que hasta ese momento habían detentado el poder, no habría cambios significativos.

Ahora bien, es probable que estos personajes fueran conscientes que se enfrentaban a un momento coyuntural de la conformación de México como nación independiente, y que era crucial para sus intereses personales y colectivos detentar algún cargo dentro de la administración pública, en un momento en el que se configuraban las condiciones que tendría la nueva nación.

³⁹ Joaquín Meade, *op.cit.*

No era para menos, si bien es posible considerar que la mayoría de estos personajes pertenecían a la élite potosina, y por lo tanto tenían intereses en común, en San Luis Potosí existían diversos grupos en pugna que, a la primera oportunidad, buscarían satisfacer sus intereses colectivos y desplazar a sus adversarios.⁴⁰

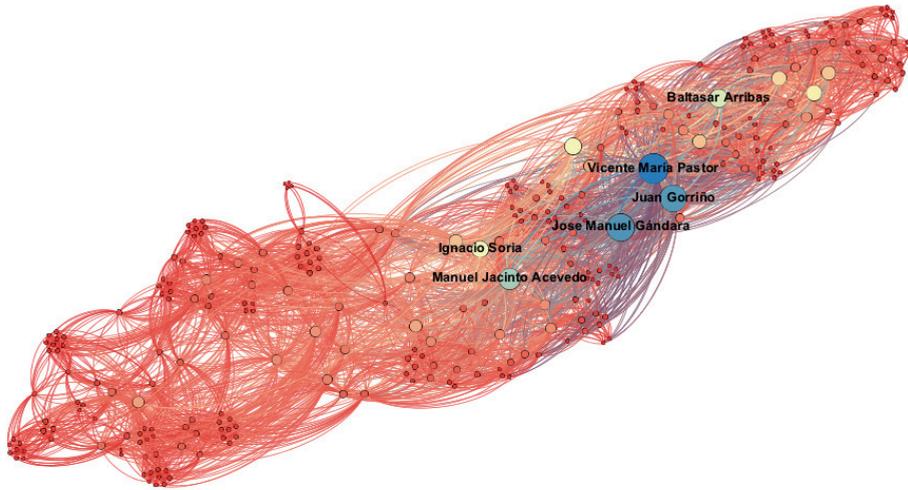


Ilustración 8. Red completa Ayuntamiento 1767-1833.

Así, la red construida a lo largo de la intendencia de San Luis Potosí, y durante los primeros años del periodo independiente, poco a poco sería fragmentada por las nuevas condiciones y los nuevos tiempos. Al fin de cuentas, los lazos que en algún momento fueron esenciales para insertarse y consolidarse en un entramado fundamentalmente constituido por españoles peninsulares o criollos de primera generación, ante los arrebatos del grupo encabezado por Vicente Romero y los decretos de expulsión de españoles de 1827 a 1833, sería uno de

⁴⁰ Si bien desde 1814 en San Luis Potosí se vivió un ambiente de relativa calma, las tensiones y lucha de intereses no estuvieron ausentes. Ver María Isabel Monroy Castillo y Tomás Calvillo Unna, *Breve historia de San Luis Potosí*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

los puntos débiles de esta élite potosina. Ante los nuevos tiempos, estos grupos con fuertes intereses en el comercio, la minería y la producción agropecuaria, tendrían que reagruparse y recurrir a nuevas estrategias para adaptarse y abrirse paso en el nuevo contexto del siglo XIX mexicano.

Conclusiones

Como lo demuestra el Análisis de Redes Sociales, es notable el poder e influencia que determinados miembros de la élite potosina, por su posición dentro del ayuntamiento, acrecentaron su influencia y capital social. Tal es el caso de Manuel de la Gándara, quien gracias a los años que fungió como regidor se pudo consolidar como el hombre con más conexiones en la ciudad de San Luis Potosí, que con el matrimonio de su sobrina –de quien era tutor–, con Félix María Calleja, ocupó una posición de mayor relevancia.

El análisis de redes presentado sobre el proceso de configuración de la élite potosina en el contexto de la intendencia y los primeros años del periodo independiente, permite tener una aproximación a la manera en que dicha sociedad estaba constituida, y a la dinámica que se dio para que los personajes entraran en contacto, y algunos de ellos, por la permanencia en la corporación, adquirieran mayor centralidad y por lo tanto capital social.

Así, esta perspectiva demuestra que la importancia que tienen los individuos dentro de la red reside fundamentalmente en la permanencia de ellos dentro de la corporación, es decir, no toma en cuenta el capital económico, número de propiedades, o demás elementos pertenecientes al individuo en cuestión. Este es precisamente uno de los atributos de mayor importancia de este tipo de análisis, ya que nos permite inferir, a través de determinados datos, el lugar que un personaje pudo haber tenido en una sociedad en una temporalidad determinada.

Ante la imposibilidad de reconstruir la totalidad de los espacios de sociabilización de una sociedad pasada, ni la mayoría de las dinámicas que se dieron entre los habitantes de determinado lugar, el estudiar un espacio tal como el ayuntamiento a lo largo del tiempo, y trabajarlo por medio del Análisis de

Redes Sociales, nos permite tener un acercamiento a esos espacios y procesos, es decir, permite proponer una reconstrucción de la dinámica que se dio en determinado espacio.

Si bien se podría argumentar que en una sociedad con las características y dimensiones de la potosina de finales del XVIII a las primeras décadas del siglo XIX, espacios como el ayuntamiento no eran indispensables para que los individuos entraran en contacto, considero que las dinámicas dadas al interior de las corporaciones, y la serie de intereses que estaban en juego, fueron un factor importante para reforzar los vínculos existentes.

La red conformada de 1767 a 1821 paulatinamente se iría fragmentando en la coyuntura de los primeros años del periodo independiente. La emergencia de nuevos grupos políticos y el peso que determinados actores fueron adquiriendo en las regiones, provocó que

los lazos que en algún momento fueron esenciales para insertarse y consolidarse, en un entramado fundamentalmente constituido por españoles peninsulares o criollos de primera generación, fueran inoperantes, e incluso un claro obstáculo para abrirse paso en el nuevo escenario político. Así, en el caso estudiado, ante los arrebatos del grupo encabezado por Vicente Romero y los decretos de expulsión, este sería uno de los puntos débiles de esta élite potosina.

Ante los nuevos tiempos, estos grupos con fuertes intereses en el comercio, la minería y la producción agropecuaria, tendrían que reagruparse y recurrir a nuevas estrategias para adaptarse y abrirse paso en el nuevo contexto del siglo XIX mexicano.

Fuentes

Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí

Yale University Library, Manuscripts and archives, Latin American Manuscripts Collection,

Referencias

- Bernal Ruíz, Graciela, “Élites, estrategias y alternativas políticas. El cabildo de San Luis Potosí, 1786-1808”, en Laura Machuca Gallegos (Coord.), *Ayuntamientos y sociedad en el tránsito de la época colonial al siglo XIX. Reinos de Nueva España y Guatemala*, México, CIESAS, 2014.
- Bertrand, Michel, “De la familia a la red de sociabilidad”, en *Revista mexicana de sociología*, Vol. 61, N°2, abril-junio de 1999, p. 118-120.
- Bourdieu, Pierre, *Poder, derecho y clases sociales*, España, Editorial Desclée, 2001.
- Durán Sandoval, Felipe, “Tierra y conflicto en San Luis Potosí, 1700-1767”, Tesis doctoral, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2007
- Freeman, Linton, *Centrality in Social Networks’ Conceptual Clarification. Social Networks*, Vol. 1, 1979, p. 215–239.
- Granovetter, Mark, S. “The Strength of Weak Ties”, *American Journal of Sociology*, 78, no. 6, 1973, p. 1362.
- Meade, Joaquín, *El nobilísimo y muy ilustre Ayuntamiento de San Luis Potosí y Consejos que lo precedieron 1592-1971*, San Luis Potosí, Sociedad Potosina de Estudios Históricos, 1971.
- Monroy Castillo, María Isabel y Tomás Calvillo Unna, *Breve historia de San Luis Potosí*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002
- Pedraza, José Francisco, *“Estudio histórico-jurídico de la primera Constitución Política del Estado de San Luis Potosí (1826) y reproducción facsimilar de la misma*, San Luis Potosí, Academia de Historia Potosina, 1975.
- Rossi, F., Villa-Vialaneix, N., & Hautefeuille, F, “Exploration of a Large Database of French Notarial Acts with Social Network Methods”, *Digital Medievalist*, 9, 2014. DOI: <http://doi.org/10.16995/dm.52>
- Sanz Menéndez, Luis, “Análisis de Redes Sociales: o cómo representar las estructuras sociales subyacentes”, Unidad de Políticas Comparadas del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, documento de trabajo 03-07 (julio 2003): p. 21, <http://digital.csic.es/bitstream/10261/1569/1/dt-0307.pdf> (consulta: 8 de abril de 2015).
- Tutino, John, *Making a new world. Founding capitalism in the Bajío and Spanish north America*, EEUU, Duke University Press, 2011.

CAPÍTULO VI

EL COLEGIO GUADALUPANO JOSEFINO SANLUISENSE (1826-1855)

Joel Cruz Maytorena
María Gabriela Torres Montero
Universidad Autónoma de San Luis Potosí

Introducción

El 2 de junio de 1826 Manuel María de Gorriño y Arduengo, presbítero, diputado local y primer Rector del Colegio Guadalupano Josefino Sanluisense, pronunció el discurso que inauguraba las actividades del establecimiento responsable de impartir la instrucción pública en el estado de San Luis Potosí. En una ceremonia realizada en el templo de la Compañía de Jesús, los estudiantes, padres de familia, autoridades estatales, eclesiásticas y habitantes de la ciudad presenciaron el impulso a la formación de las nuevas generaciones bajo los ideales de patria, religión y ciudadanía. Como lo reconocería Ildelfonso Díaz de León, el primer gobernador del Estado, presente en el evento:

“No aspiro a otra recompensa que la de ver que os apresuráis a enviar a vuestros hijos a que se ilustren, para que sean la honra de su patria formándose buenos diputados, buenos magistrados, buenos eclesiásticos, buenos esposos, buenos padres de familia, y por último buenos ciudadanos”.¹

Las élites eclesiásticas, políticas y económicas del naciente estado potosino coincidieron en abrir un espacio que formara a las futuras generaciones en

¹ “El Gobernador del Estado de San Luis Potosí a sus habitantes”, en *Gaceta del Gobierno Supremo de la Federación Mexicana*, t. 1, n.º, 27, Jueves 29 de junio de 1826, p. 3.

oficios, artes y leyes, para lograr el esplendor político, social y económico de la nación, como lo habían alcanzado los Estados Unidos. Los integrantes de esos sectores vieron en la instrucción pública un camino que contribuiría al logro de los ideales independentistas. Sin embargo, las adversidades económicas y políticas limitaron sus propuestas, no obstante, contribuyeron a las reformas educativas liberales que se manifestarían en la segunda mitad del siglo XIX.

En este texto se describe el establecimiento y algunas actividades de la institución responsable de la instrucción pública en San Luis Potosí de 1826 a 1855. El escrito se divide en tres apartados. En el primero se muestran las inquietudes por afianzar la educación en la población previas a la creación del Colegio Guadalupano Josefino, en la segunda parte se describe el proceso que siguió el establecimiento del Colegio y en la tercera algunas actividades realizadas al interior de la institución.

Ilustración y religión, bases de la grandeza nacional

A partir de la fundación del Colegio y casa de la Compañía de Jesús de San Luis Potosí en 1623 y hasta la expulsión de los jesuitas de las colonias españolas, la instrucción escolar de la zona estuvo a cargo de esta orden religiosa.² A partir de 1767 las noticias documentadas sobre el curso de la instrucción escolar en el territorio potosino son escasas, aunque se tiene mayor información sobre algunas de las propiedades como el edificio que albergaba a los religiosos y que continuó como sede las actividades relacionadas con la enseñanza, aunque en algunos periodos fue ocupado por tropas militares y en otros estuvo en abandono.³

Los cambios en la administración de bienes y de hacienda que se generaron con la consumación de la Independencia propiciaron la reestructuración en varios sentidos, y un lento proceder en la instauración del nuevo orden político, administrativo, económico y social, como se evidencia en las constantes solici-

² Joaquín Meade, *Semblanza de Juan Zavala*, San Luis Potosí, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 1957, p. 11

³ A la fecha el edificio forma parte del patrimonio arquitectónico de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

tudes del gobierno del Estado de San Luis Potosí entre 1823 y 1838, para que las autoridades responsables resolvieran la propiedad de los bienes ignacianos como fincas y casas que incluía aquella que albergó al colegio. A pesar de esas indefiniciones de propiedad, el interés por establecer una institución responsable de promover la ilustración pública se manifestó en personajes como el humanista Manuel de María Gorriño y Arduengo e Idelfonso Díaz de León.

El presbítero Gorriño y Arduengo (1767-1831), nacido en San Luis Potosí, se graduó en la Universidad de Guadalajara en 1808 como licenciado y doctor en Teología; en 1814 manifestaba su simpatía por la facción realista y fue electo diputado a las Cortes españolas, suprimidas por Fernando VII. Años después, sería diputado en el Congreso Constituyente del Estado de San Luis Potosí. Asimismo, Gorriño y Arduengo fue dos veces rector del Colegio Mayor de Santa María de Todos Santos de la Ciudad de México.⁴ En la obra y acciones del presbítero se reflejó el interés que mantuvo por la educación, así como por los problemas sociales y políticos de su época. Precisamente en el *Manifiesto del Congreso Constituyente del Estado Libre y Soberano de San Luis Potosí* suscrito por los diputados constituyentes, entre los que él se encontraba, se muestra claramente la preocupación por lo que llaman “ilustrar” a la población para superar “los males que son consiguientes a su deplorable situación, sufrida por más de sesenta lustros”.⁵

“[...] un pueblo sin hacienda, sin industria, sin instituciones que lo ilustren, no puede fácilmente poner en movimiento los primeros resortes, que lo conducen por los grados a una situación más feliz”.⁶

⁴ “Discurso Preindependentista independentista y Postindependentista, Manuel María de Gorriño y Arduengo (1767-1831)”, en Rovira, María del Carmen, (coord.), *Pensamiento filosófico mexicano de siglo XIX y primeros años del XX*, v. 1, México, UNAM, 1998, p. 21-22.

⁵ “Manifiesto del Congreso Constituyente del Estado Libre y Soberano de San Luis Potosí”, en Tomás Calvillo Unna y Sergio Cañedo, *El Congreso del estado de San Luis Potosí y la nación, selección de documentos 1824-1923*, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis - H. Congreso del Estado de San Luis Potosí, 1999, p. 30.

⁶ *Ibidem*, p. 32.

La situación feliz a la que los diputados constituyentes se referían tenía como modelo de Estado al vecino país del norte.

“[...] Muy cerca tenemos un modelo muy perfecto de lo que debemos hacer para mejorar nuestro estado [...] en la América del norte un solo Washington con su espada y la sublime política de un Franklin, bastaron para emancipar este pueblo que libre y a fuerza de trabajo y de sudores, sacó de las selvas en que vivió miserablemente por años, los sólidos fundamentos de la grandeza de su Estado. En poco más de cuarenta años se ha elevado éste a un rango que impone respeto [...] Formó un soldado de cada hombre, cuyo conjunto mantiene el orden y la paz, asegura la propiedad; y todo eso hace que el ciudadano viva allí en abundancia bajo la égida de las leyes, y en el seno de la quietud y la abundancia.”⁷

En este Manifiesto, los diputados señalaban que para lograr la “regeneración política” que permitiera alcanzar ese modelo, se requería “promover la ilustración pública; sin ella nunca saldremos de la clase de un pueblo sin principios, o lo más de escasas luces”⁸ Para los constituyentes de 1824 la primera instrucción del ciudadano debería ser el estudio de la religión católica, apoyándola “con todo el poder de las leyes”.⁹ De esta manera, Manuel María de Gorriño y Arduengo, coherente con su formación, filiación política y el contexto de la época, inició el discurso inaugural del Colegio Guadalupano Josefino Sanluisense con la frase

“Más no comenzaré. ¡Ó Dios escondido Dios de nuestros templos y víctima de sus aras y sin prosternarme humildemente ante ellas para implorar de ti las luces de tu sabiduría eterna que puedes verter sobre mí como te lo suplico para hablar con acierto en el asunto que comienzo ya.”¹⁰

⁷ *Ibidem*, p. 33.

⁸ *Ibidem*, p. 38.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Oración Inaugural que en la apertura de los estudios del colegio Guadalupano Josefino Sanluisense pronunció el Dr. D. Manuel María de Gorriño y Arduengo, actual diputado de la Legislatura Constituyente de aquel Estado y Rector del precitado colegio a 2 de junio de 1826*, edición facsimilar, San Luis Potosí, Editorial Universitaria Potosina, 1962, p. 11.

Estas líneas también dan testimonio de la ideología y el pensamiento católico imperantes en el momento histórico de la consolidación del proyecto de educación para la ciudad y Estado de San Luis Potosí; el pensamiento que permanecía en la educación heredado de la administración española. El mismo Gorriño y Arduengo había procurado que la educación jesuita regresara a la ciudad, cuando “[...]a principios de 1819 elevó una petición al Virrey, Conde de Venadito, pidiendo la devolución del antiguo Colegio de Jesuitas, de su iglesia contigua y de la capilla de Loreto en San Luis Potosí, con todas sus temporalidades, por el restablecimiento de dicho colegio, bajo la dirección de los mismos jesuitas”.¹¹ Su petición no fue acordada.

El pensamiento católico como sustento de las políticas del Estado permeaba aún en los asuntos de gobierno. Los ecos del periodo colonial estaban presentes a través de la generación de hombres sobre los cuales recayó la tarea de construir las bases del nuevo país independiente. Esa generación estaba integrada en gran parte por personajes que nacieron en la segunda mitad del siglo XVIII y educados en instituciones regidas por el pensamiento y estatutos de la religión católica.¹² El cambio de mentalidad vendría con generaciones posteriores.

El colegio, con una filiación religiosa clara, fue concebido y sustentado económica y académicamente, como un esfuerzo del Estado, apoyado desde el erario público y por contribuciones ciudadanas; el propio Gorriño y Arduengo reconoció el papel preponderante del Estado, encabezado por el Lic. Ildefonso

¹¹ José de Jesús Rivera Espinoza, “Semblanza Histórica de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí”, en Piñera, David (coord.), *La educación superior en el proceso histórico de México*, t.4, México, México, Secretaría de Educación Pública - Universidad Autónoma de Baja California - ANUIES, 2002, p. 137. Al respecto Ana Irisarri, citando a Jesús Morilla, afirma que “[...] a principios del siglo XIX, el doctor Gorriño y Arduengo, uno de los principales intelectuales y políticos potosinos de los primeros años de la independencia, seguía intentando que volvieran los jesuitas para reactivar la educación en la ciudad”, Ana Irisarri Aguirre, *Reformismo borbónico en la provincia de San Luis Potosí durante la Intendencia*, México, Miguel Ángel Porrúa - Coordinación de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2008, p. 112.

¹² Gorriño y Arduengo nació en 1767, año representativo al ser el de la expulsión de los religiosos jesuitas de los territorios del entonces reino español.

Díaz de León, en la conformación del colegio, cuando dijo: “Luego que nuestro gobierno comenzó a promover esta nueva institución tan útil y benéfica a la misma juventud del Estado: una voz general que resonó por todos sus ángulos, exclamó con los acentos de la más pura alegría, y del mayor entusiasmo, ¡Ah! Ya amanece el día de la común ilustración nuestra y la de nuestros hijos”.¹³

Acorde al Manifiesto de los diputados constituyentes, en relación a sostener como cimiento principal la religión católica, la primera constitución política del Estado libre de San Luis Potosí de 1826, inició con el siguiente párrafo: “En el nombre de Dios todo poderoso, uno en la esencia y trino en las personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo, autor y supremo legislador de las sociedades”.¹⁴ Resulta claro entonces comprender que la primera institución de educación que se fundó en el Estado, por parte del gobierno, y con el apoyo de los vecinos de la ciudad, haya sido concebida bajo dichos parámetros.

Los inicios del Colegio Guadalupano Josefino Sanluisense

“No aspiro a otra recompensa que la de ver que os apresuráis a enviar a vuestros hijos a que se ilustren, para que sean la honra de su patria formándose buenos diputados, buenos magistrados, buenos eclesiásticos, buenos esposos, buenos padres de familia, y por último buenos ciudadanos”.¹⁵

¹³ Son varios los registros que se conservan en la actualidad respecto a las solicitudes de apoyo económico que realizaba el gobierno local ante el gobierno mexicano. El Fondo Secretaría General de Gobierno del Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí (AHESLP), en los años que van de 1826 a 1855, contiene varios expedientes que se citan al respecto en el transcurso del texto. Igualmente para los registros de contribuciones señaladas, *Oración Inaugural que en la apertura de los estudios del colegio Guadalupano Josefino Sanluisense pronunció el Dr. D. Manuel María de Gorriño y Arduengo, actual diputado de la Legislatura Constituyente de aquel Estado y Rector del precitado colegio a 2 de junio de 1826*, edición facsimilar, San Luis Potosí, Editorial Universitaria Potosina, 1962, p. 11.

¹⁴ José Francisco Pedraza, *Estudio histórico-jurídico de la Primera Constitución Política del Estado de San Luis Potosí (1826) Reproducción Facsimilar de la misma*, San Luis Potosí, Academia Potosina de Historia, 1975, p. 3.

¹⁵ “El Gobernador del Estado de San Luis Potosí a sus habitantes”, En *Gaceta del Gobierno Supremo de la Federación Mexicana*, t. 1, n. 27, Jueves 29 de junio de 1826, p. 3.

A partir del 4 de marzo de 1823, el licenciado Ildefonso Díaz de León tomó el control del poder ejecutivo del Estado, primero como jefe político y después, entre 1824 y 1828, como gobernador constitucional. Su gestión es recordada principalmente por el fortalecimiento de los proyectos de educación primaria, secundaria y superior para San Luis Potosí durante el periodo de consolidación de las bases de la recién creada nación mexicana.

La fundación del Colegio Guadalupano Josefino como institución pública de educación superior se debe en gran medida a los esfuerzos del gobernador Díaz de León; sin embargo, no debe pasarse por alto la cooperación de la sociedad en general. El espacio adecuado para la fundación del nuevo colegio era el edificio que había albergado a la Compañía de Jesús; sin embargo, la autoridad estatal enfrentó dificultades para ocupar ese edificio debido a que estaba ocupado por tropas militares.

Díaz de León encabezó las negociaciones con el gobierno federal, presidido por el general Guadalupe Victoria, para que el edificio fuera desocupado y entregado al gobierno local a fin de que el nuevo establecimiento educativo entrara en funciones: “[...] sólo me falta para este fin que el supremo gobierno me ayude como lo espero de sus filantrópicas ideas cediendo al estado el convento que fue de los jesuitas, y que hoy sirve de cuartel, pues no hay otro local que preste las comodidades de este”.¹⁶ El resultado de dicha gestión fue que la entrega del edificio se condicionaba a la construcción de un cuartel que albergara la tropa.¹⁷

La inauguración del colegio se anticipó a la entrega del edificio, y aunque el recinto de la ceremonia fue el templo de la Compañía, contiguo a la edificación que albergaría el plantel, las clases se comenzaron a impartir en una propiedad del mismo gobernador, quién declaró que, para no demorar el inicio de cursos “tengo una casa propia y de bastante comodidad que acabo de construir, y

¹⁶ *Informe de Gobierno del Lic. Ildefonso Díaz de León para el año de 1824*, citado en Manuel Muro, *Historia de San Luis Potosí*, t. 1, 1973, p. 391.

¹⁷ Primo Feliciano, Velázquez, *Historia de San Luis Potosí*, v. 2, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis – Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2004, p. 507.

considerando que en ninguna cosa puedo emplearla que me sea más grata, he resuelto que en ella se verifique la apertura del colegio”.¹⁸

Acorde con los “tiempos de esperanza ilimitada y de optimismo sin reservas”¹⁹ que se vivieron en México entre 1824 y 1828, el proyecto de educación secundaria y superior encabezado por el gobernador de San Luis Potosí y las gestiones realizadas entre los vecinos acaudalados del Estado rindieron sus frutos; aunque no todos a quienes se solicitó el apoyo correspondieron a la invitación, muchos lo hicieron “ofreciendo según sus proporciones o deseos algunas cantidades con las que están dotadas las cátedras”.²⁰

El hecho de que, como lo menciona Timothy Anna, “la mayoría de los mexicanos podía pensar que las grandes luchas eran ya asunto del pasado y que las cosas sólo podían ir de mejor en mejor”,²¹ permeó de optimismo el pensamiento de quienes pugnaron por lograr que el nuevo colegio se concretara. Once años habían durado las luchas intestinas por la emancipación en las que murieron alrededor de 400,000 personas, y en ese momento, a cinco años de la consumación de la Independencia y tras el intento del establecimiento de un imperio, la gestión de los hombres posicionados en los gobiernos tenía puesta sobre sí una mirada esperanzadora.

La educación generó optimismo en un futuro mejor. El gobernador Díaz de León y como Gorriño y Arduengo como primer rector, fueron algunos de los voceros de esos ideales alentadores. “Una buena educación ha sido siempre la mejor recomendación de los hombres”, aseguró Díaz de León al inicio de su discurso, para dar paso a un manifiesto que expresaba la seguridad de que la obra inaugurada traería consigo un futuro prometedor para la juventud del Estado.

¹⁸ “El Gobernador del Estado de San Luis Potosí a sus habitantes”, *op.cit.*, p. 4.

¹⁹ Timothy E. Anna, “Guadalupe Victoria”, en Will Fowler (coord.), *Gobernantes mexicanos*, t. I, México, Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 53.

²⁰ “El Gobernador del Estado de San Luis Potosí a sus habitantes”, *op.cit.*, p. 4.

²¹ Timothy E. Anna, *op.cit.*, p. 53.

El Colegio al servicio de la naciente patria

“No las riquezas de las minas de este Estado potosinense, no la abundancia de sus pastos, provisiones y ganados, no otros muchos elementos que con la industria y el trabajo pueden hacerlo uno de los más prósperos de nuestra federación, ni la benignidad de su suelo, ni en fin otros muchos dones de que lo dotó el sabio omnipotente Autor de la naturaleza, forman sus tesoros: sino la tierna juventud de esta amante patria [...]”.²²

Manuel María de Gorriño y Arduengo, asumió el cargo de director del Colegio con la idea clara de que las bases del futuro nacional y del Estado se encontraban en la educación de la juventud. Formado en instituciones como el Colegio de San Francisco de Sales de San Miguel (de Allende), el Colegio Real de San Ildefonso, el Colegio de Santa María de Todos Santos, en la Real y Pontificia Universidad de México y en la Universidad de Guadalajara, además de su experiencia como Rector del Colegio Mayor de Santa María de Todos Santos, Gorriño se había convertido en un serio candidato para encabezar la nueva institución educativa.²³

Además de los matices cargados de esperanza, al igual que el discurso del gobernador, las palabras de Gorriño en el acto inaugural dibujan un sentimiento patriótico en sus intenciones educativas. Sus palabras proponen la generación de una educación al servicio de la incipiente nación, en la que se formaran “ministros dignos de su religión, ciudadanos útiles para su servicio, jurisperitos sabios en el desempeño del foro, militares impávidos para su defensa, jueces incorruptos que administren justicia al pueblo según sus leyes, y por fin hombres ilustrados que hagan renacer los talentos y sabiduría de muchos sanluisienses”.²⁴

²² *Oración Inaugural ...*, *op.cit.*, p. 10.

²³ Raúl Cardiel Reyes, *Del modernismo al liberalismo, La filosofía de Manuel María Gorriño*, México, UNAM, 1967, p. 7.

²⁴ *Oración Inaugural ...*, *op.cit.*, p. 14.

El discurso inaugural de Gorriño hace énfasis en el sentido patriótico con que instruye a los estudiantes presentes en el evento, a quienes van dirigidas principalmente sus palabras, “hijos de la patria [...], no ya de vuestros padres que os dieron el ser: venís por tanto a esta casa de la misma patria para consagrar en ella los conatos y aptitudes de vuestra edad tierna”.²⁵ El sentimiento patriótico en Gorriño no debe extrañarnos si se toma en cuenta que dentro de sus antecedentes se encuentra el hecho de haber formado parte de uno de los primeros grupos de intelectuales que buscaban la emancipación del gobierno español para la entonces Nueva España: “en el año de 1793, [...] se ve envuelto en una conjuración que se proponía la independencia [...] a fin de instaurar un gobierno independiente de carácter republicano, fundado en los principios de la Revolución Francesa”.²⁶

Raúl Cardiel Reyes, a partir del análisis de la filosofía desarrollada por Gorriño, documenta en su estudio que en aquel año, de manera conjunta con un grupo numeroso de personas “ilustradas, conocedoras de los filósofos modernos”, influenciados por la lectura de las gacetas europeas que traían consigo las noticias de los recientes acontecimientos en Francia, se auto consideraban conscientes de la necesidad de un cambio en el orden colonial y sostuvieron reuniones

“[...] algunas secretas, como las habidas en la casa 7 del Indio Triste –que habitaban entonces en amistosa compañía, Manuel María Gorriño, Juan Antonio Montenegro y Manuel Velasco-, otras en lugares públicos como el Teatro Coliseo, en donde peroraba con encendida elocuencia el abogado poblano Indalecio Bernal; ya en las bancas de la Alameda Central, donde en ambiente tranquilo José Ma. Contreras, pasante de derecho del bufete del licenciado Primo Francisco de Verdad, formaba y divulgaba todo un plan republicano para instaurar un nuevo régimen político en México, independiente de España; o a la sombra de la noche en el Portal de Mercaderes en donde Manuel Enderica y Esteban Morel insistían en la necesidad de implantar en México ‘los principios de la Asamblea francesa’”.²⁷

²⁵ *Ibidem*, p.16.

²⁶ Raúl Cardiel Reyes, *op.cit*, p. 25.

²⁷ Archivo General de la Nación (AGN), Inquisición, v. 1342, *Proceso iniciado contra Juan Antonio Montenegro*, f. 1 a 220; v. 1377 contra Manuel de Enderica y v. 1379 contra Esteban Morel, citados en Raúl Cardiel Reyes, *op.cit*, p. 25.

Si bien la participación de Gorriño en la conspiración no quedó demostrada por parte de la inquisición, que únicamente lo citó como testigo y no abrió causa directa en su contra. Cardiel Reyes concluye que, aunque no participaba en las ideas radicales de los principales implicados, “sí tenía simpatía por los proyectos de fomentar el progreso de las ciencias y artes, y de aprovechar las riquezas naturales del país, como proyectos suyos lo dejaron claramente probado en años posteriores”.²⁸

Al respecto, Guadalupe Jiménez Codinach afirma que “los conspiradores eran jóvenes estudiantes, pasantes de abogado, diáconos y sacerdotes, varios de ellos alumnos del ex colegio de jesuitas de San Ildefonso” y que en realidad, la conspiración no pasó a mayores, “sólo era de carácter literario y de manifiesta simpatía por las ideas republicanas y principios políticos de la Francia revolucionaria”.²⁹ Lo cierto es que para 1826, las ideas republicanas, con las que coincidió en aquel año más remoto, se perciben reflejadas en algunos fragmentos del citado discurso inaugural dictado en el templo de la Compañía, y aseguraba que la riqueza del estado potosino no se halla en sus recursos sino en la “tierna juventud amante de esta patria”³⁰ quizá haciendo referencia a sus años de juventud donde, reunido secretamente con otros compañeros, disertaba ideas en favor de un nuevo orden de gobierno.

El establecimiento del Colegio fue resultado de la combinación entre la ideología, sustentada en el pensamiento humanista filosófico del doctor Gorriño, y la gestión y *praxis* efectuada por el gobernador Díaz de León, es decir, la parte ejecutora del proyecto. En gran medida, el surgimiento de la institución educativa estaba impulsado por el hecho de que “legalmente [desaparecieron] las distinciones que deban el nacimiento y el dinero”, al haberse establecido la igualdad en el sistema de gobierno adoptado por la nación. No obstante, Díaz de León era consciente de que independientemente de lo estipulado por las

²⁸ *Ibidem*, p. 28-29.

²⁹ Guadalupe Jiménez Codinach, *México, Su tiempo de nacer, 1750-1821*, México, Fomento Cultural Banamex, 2001, p. 118.

³⁰ *Oración Inaugural, op.cit.*, p. 10.

nuevas leyes, “de hecho subsisten como antes, y subsistirán [las desigualdades] mientras no se procure generalizar la educación”³¹

La conclusión a la que llegó no se quedó hasta ahí. Se sabía consciente de que era necesario multiplicar los espacios dedicados a la educación, con el objetivo de llegar a una mayor parte de la población, en su búsqueda por consolidar esa igualdad estipulada por las nuevas leyes y el nuevo gobierno: “Esto no puede lograrse sino multiplicando los establecimientos en que se da, franqueándolos sin distinción de personas, y vigilando sobre ellos para que no en lugar de los adelantos que se desean, se padezcan los atrasos que se desea evitar”.³²

Era una tarea difícil de alcanzar, y más en el momento económico, político y social en el que el gobernador pronunció estas palabras. El establecimiento del Colegio Guadalupano Josefino y los problemas a los que se enfrentó en esos primeros años de gestación, no fueron más que el comienzo de un periodo prolongado de inestabilidad en ese y muchos otros aspectos.

La organización y vida cotidiana del Colegio

La suma de esfuerzos caracterizó al proyecto educativo del gobierno de ese momento. Los personajes formados en diversas materias estuvieron al frente de las cátedras del colegio, hombres que, a decir del gobernador, eran “religiosos sin fanatismo, ilustrados sin exaltación, de costumbres irreprehensibles, de buenos principios y de excelentes cualidades”.³³

Bajo la dirección del doctor Gorriño, se integraron maestros para las cátedras de gramática, latinidad, filosofía, teología, escolástica, moral y jurisprudencia, además de contar con el apoyo de los tres “Asesores Generales del Estado” para la impartición de la cátedra de derecho público constitucional.³⁴

³¹ “El Gobernador del Estado ...”, *op.cit.*, p. 3.

³² *Ibidem.*

³³ *Ibidem.*, p. 4.

³⁴ *Ibidem.*, p. 3.

Al mismo tiempo que se instauraban estas clases, el gobernador asumió el compromiso de continuar las gestiones para instaurar las de medicina, matemáticas y dibujo.

Para el mes de diciembre de 1828, el rector Manuel Gorriño solicitó presupuesto al gobierno del Estado para el pago de los sueldos de los catedráticos, rector y sirvientes del colegio, por un total de 225 pesos. En dicha solicitud consta que para ese momento se impartían las cátedras de leyes, filosofía, latinidad y francés, asimismo se observa que al servicio del colegio se tenían empleados dos mozos y un cocinero.³⁵ Para 1831, además de las cátedras que se dieron en 1828, se impartió la de teología y las de medianos y mínimos.³⁶ El sacerdote Ricardo B. Anaya, en su borrador mecanografiado titulado “El seminario conciliar de San Luis Potosí”, menciona que las materias impartidas en el colegio durante los primeros años fueron la de “gramática latina, filosofía, teología escolástica, teología moral, jurisprudencia, derecho romano, derecho constitucional y derecho eclesiástico”.³⁷

El colegio subsistió por lo menos los primeros años gracias a la aportación económica del erario público del Estado, los donativos de particulares y los pagos cuatrimestrales que hacían los padres o tutores de los estudiantes. Además el gobierno aún administraba algunas casas y cuartos que habían sido de los jesuitas, cuyas rentas se destinaban a los fondos del colegio.³⁸

Al ser una entidad de gobierno, las autoridades del colegio tenían la obligación de reportar los ingresos y egresos que se registraban, así como un desglose

³⁵ AHESLP, Secretaría General de Gobierno (SGG), *Presupuesto de las cantidades para el pago del rector, catedráticos y criados del Colegio Guadalupano Josefino en el mes de diciembre de 1828*, caja 23, expediente, 19, 1828, f.1a.

³⁶ AHESLP, SGG, c. 23, exp. 20, 1831, f. 1a.

³⁷ Ricardo B. Anaya, *El seminario conciliar de San Luis Potosí*, Editorial Ricardo. B. Anaya, 1965, p. 27.

³⁸ Los alumnos que estuvieron pagando colegiatura durante los primeros dos años fueron Ponciano Arriaga, Antonio Soto, Agustín Arriaga, Luis Pruneda, Felipe de Oyuela, Francisco Sánchez de Lara, José Eustacio Esparza, Guadalupe Palos, Antonio Lozada, Mariano Pérez Maldonado, Julián Serratón, Francisco Díaz de León, Gerardo García Rojas,

detallado de los rubros en los que se emplearon los recursos. Entre 1826 y 1828 Crispín María Sierra Domínguez, mayordomo (administrador) del colegio, registró meticulosamente en varios cuadernos el estado financiero de la institución durante sus primeros años de vida. Sus notas son una fuente documental importante que permite la reconstrucción de aspectos, tanto del funcionamiento administrativo y académico, como de la vida cotidiana de la casa de estudios.³⁹

A pesar de que el gobernador se había pronunciado insatisfecho por no lograr dotar de becas que cubrieran los gastos de doce niños de distintos lugares del interior del Estado potosino, se sabe que había un buen número de estudiantes internados en el colegio.⁴⁰ Los pagos de colegiatura, en general eran cubiertos por los padres, aunque en algunos casos, el registro del pago se hizo a nombre de un tutor.

Entre los patrocinadores que contribuían con una mayor cantidad de dinero mensual al colegio se encuentran el ayuntamiento de la ciudad de San Luis Potosí y el Congreso del Estado. Algunos de los particulares que se conoce dieron aportaciones durante los primeros dos años son Rafael Villalobos, Pantaleón de Ipiña, Ildefonso Díaz de León, Ignacio Lozano, cura de Mexquitic, Mariano Escandón, diputado del Congreso, Manuel Samaniego, Juan Vicente de Arce, Pedro de Ymas, Domingo Pacheco, José Ruíz de Aguirre y los señores Pedro Diez Gutiérrez y Vicente Ruíz de Bustamante, vecinos del Valle del Maíz, cada uno con cantidades de dinero distintas.

Gregorio Altamirano, Miguel Valdez, Mariano León, Lucio Picaso, José Ruíz de Esparza, José María Torre Blanca, Zenón Ortiz, Juan Crisóstomo López, Mariano Romo de Vivar, Ramón Uribe, José Pablo Antonio de Herrera, Anastasio Puente, José Mariano Antonio del Refugio Barreda, Marcos Zarate, Crescencio Gordoa, Irineo Acosta, Asunción Rincón, José María Mozillo (Morillo), Teodoro Serrano, Antonio Soberón y Siriaco Proa. AHESLP, SGG,c.95, exp. 2, 1827, f 1a-4r.

³⁹ Dichos registros se encuentran bajo resguardo del Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí, en el fondo Secretaría General de Gobierno, pues eran entregados al gobernador como parte de un reporte mensual que se levantaba al respecto.

⁴⁰ "El Gobernador del Estado de San Luis Potosí a sus habitantes", *op.cit.*, p. 4.

La vida cotidiana del colegio es un tema escasamente tratado. Gracias al dibujo del plano, planta, aspecto interior y fachada del colegio que se realizó para ser incluido en el expediente de entrega de las instalaciones y bienes del mismo al recién creado obispado de San Luis Potosí, es posible conocer aspectos físicos del plantel que arrojan pistas respecto a la vida diaria que se dio en su interior por parte de quienes asistieron durante esa época.⁴¹

La disposición del patio con su cuatro lados bordeados por arcos y columnas que delimitaban la planta baja del edificio, permite suponer un espacio común de convivencia alrededor del cual se dio curso a relaciones personales, comerciales y de asuntos de interés general, tanto para los internos y externos que conformaron la vida académica del colegio, como para la sociedad potosina en general, al ser éste un espacio que escenificó distintos episodios históricos.

La fachada del edificio contaba con dos accesos, uno propiamente para el colegio, que permitía el ingreso hacia un zaguán que era la antesala del patio central y a una puerta para entrar al salón general de usos múltiples. El segundo acceso permitía la entrada a la escuela pública, misma que se mantenía independiente del colegio, al ser dicha puerta la única por donde se ingresaba, sin contar con una entrada por el patio interior.

No es posible comprender la dinámica que se dio en el edificio sin tomar en cuenta el vínculo que mantenía con el templo de la Compañía que se ubica a un costado del mismo. En la planta baja existía un acceso directo a la sacristía del templo y en la planta alta, una entrada a la sección del coro, así como a la tribuna. Las anteriores cobran relevancia si consideramos que la asistencia a misa era obligada para estudiantes y catedráticos, y que la educación que se impartía tenía como uno de los ejes fundamentales la instrucción del dogma católico.⁴²

La distribución de los usos del espacio se daba de la siguiente manera: la planta alta, completamente cerrada, a diferencia de la actual, constituía el claustro o habitaciones del Colegio, que contaba con trece celdas o cuartos; las dos

⁴¹ AGN, Fondo Instituciones Coloniales, Colecciones, Mapas, Planos e ilustraciones (280).

⁴² AGN, Fondo Instrucción Pública y Bellas Artes, 1843, *Reglamento del Colegio Guadalupano Josefino*. Art. 38 y 39.

salas esquinadas que constituían el rectoral,⁴³ un área común⁴⁴ y una zotehuela o área de aseo y limpieza,⁴⁵ todo ello bordeado por un corredor común desde donde se accedía a los distintos espacios.

La planta baja constituía lo que propiamente era el colegio, entendido como la entidad de enseñanza secundaria y superior constituida por el gobierno en 1826, donde se encontraban los salones para las cátedras de leyes, lógica, medianos, física, mínimos, matemáticas y teología, distribuidas alrededor del patio central, con accesos desde el pasillo abovedado que bordeaba el contorno.

Asimismo, en la planta baja se encontraba la cocina, desde donde se ingresaba al corral, un refectorio o comedor, un acceso a un área pequeña, usada como un segundo corral, y un área común cerrada. Como ya se mencionó, un ala de la planta baja era utilizada como escuela pública, misma a la que no se podía entrar desde el patio.

La escuela pública contaba con un espacio en “L”, cuyo único acceso era la puerta que daba hacia la fachada del edificio y con ventilación proporcionada por pocas ventanas que daban al patio del colegio. Al final del espacio, una puerta permitía el ingreso al patio de la escuela, donde se encontraba un espacio cerrado de castigo, denominado bartolina, donde la práctica común de la época permitía aplicar disciplina mediante encierro temporal, y un área común.⁴⁶

Un aspecto que sin duda otorgaba importancia y dinámica social de suma relevancia en el patio central era la existencia de un pozo de agua, más cercano

⁴³ Espacio que hoy en día ocupa la oficina de la Rectoría de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

⁴⁴ En este caso, el área común es el espacio destinado a letrinas. Coinciden las “áreas comunes” de las plantas baja y alta, ubicadas estratégicamente alejadas de los espacios de estudio y reposo, así como de la cocina y refectorio, aunque de estos últimos no tanto.

⁴⁵ En esa área, equivalente al espacio actual denominado séptico, también se llevaban a cabo tareas como lavandería de ropa y accesorios de cocina, entre otras. Era descubierta de techo.

⁴⁶ Nuevamente la connotación “común” hace referencia al espacio donde se ubicaban las letrinas. Su ubicación también es lo más alejada de las aulas, en el patio, lugar donde la ventilación era más adecuada. El tema de la higiene a principios de siglo merece un estudio profundo, mismo que puede complementarse con la información que aportan los planos como el de este edificio.

a la cara norte, el cual debió haber dotado del vital líquido para las distintas actividades que se desarrollaron al interior de la institución: desde el aseo personal de los internos, catedráticos y estudiantes, así como de las tareas de limpieza y cocina que de manera cotidiana se llevaron a cabo.

La cocina y la comida en el colegio

De todos los espacios de convivencia que existían en el colegio, el refectorio era sin duda uno de los más adecuados. La comida ha sido siempre motivo de convivencia social y es un tópico alrededor del cual se mueven todo tipo de intereses y relaciones. No es el caso del presente trabajo analizar estas últimas, sino contextualizar brevemente lo que antecede a la convivencia y relaciones que se dan en el comedor: la cocina y su universo.

Dentro de las responsabilidades atribuidas al vicerrector del colegio, encontramos que la Constitución del Colegio Guadalupano Josefino del año de 1841, estipulaba que era obligación del encargado de dicho cargo cuidar “que a los catedráticos y colegiales se les suministre comida y demás asistencias a que son acreedores, sirviéndoles una mesa que sin ser suntuosa, sea aseada, bien condimentada y suficiente”.⁴⁷

La cocina mexicana durante el siglo XIX, y aún en la actualidad, es heredera de una tradición conformada por la fusión culinaria de los ingredientes, utensilios y técnicas de alimentación de las culturas prehispánicas y la europeo-española, incluso de Asia y África. Es posible reconstruir un breve esbozo de la comida que se producía y consumía al interior del colegio, así como los espacios asignados para tal efecto, lo cual nos permitió adentrarnos en un aspecto peculiar de la vida cotidiana de quienes convivieron en dicha institución.

El día de la inauguración del colegio, el 2 de junio de 1826, tras la ceremonia celebrada en el templo de la Compañía, como ya se vio, los asistentes al acto siguieron a las autoridades a una recepción donde se ofreció un refresco.

⁴⁷ AGN, Fondo Instrucción Pública y Bellas Artes, 1843, *Reglamento del Colegio Guadalupano Josefino*, Art. 19.

El desglose de gastos destinados al evento, que se hizo por el mismo Crispín, permite conocer que se contrató a una persona de nombre María Josefa Brazeras para la preparación del menú que se ofreció a los invitados en la casa que se adecuó para la apertura del colegio, propiedad del gobernador Ildefonso Díaz de León.⁴⁸ Una vez que fue entregado el edificio para la instalación del colegio se procedió a equipar la cocina.⁴⁹

La comida que se preparaba en la cocina estaba destinada al rector, vicerrector, los catedráticos y los estudiantes internos. La cocina estaba ubicada en el extremo norte del edificio, a la entrada, a mano derecha hasta el fondo, por el pasillo. Junto a ella, aunque no intercomunicados, estaba el refectorio o comedor. A un costado y con acceso directo, se encontraba ya para 1855, el corral mayor, y saliendo de ella, cruzando el pasillo, el corral menor, donde seguramente se criaba ganado mayor y menor con fines de autoconsumo.⁵⁰

Disciplina, vestimenta e higiene

Uno de los aspectos interesantes de vida cotidiana que es posible recrear gracias a la documentación revisada, es el relativo a los hábitos de vestimenta fomentados desde la propia entidad educativa para sus estudiantes, así como la higiene, ambas como aspectos obligatorios fomentados por las autoridades y plasmados en su reglamento interno.

Respecto a la higiene, estaba estipulado en la constitución del colegio que “los colegiales serán limpios y aseados en su persona y en todas sus cosas”,⁵¹ además de instruir a los internos a mantener limpios y cuidados los aposentos

⁴⁸ AHESLP, SGG, c.48, exp. 6, 1826, f. 2v.

⁴⁹ *Ibidem*, f. 20v.

⁵⁰ Los catedráticos estaban obligados a vivir en el colegio, como consta en las constituciones del mismo: “Art. 28. Los catedráticos vivirán en el mismo colegio a excepción de los seculares que provisional o gratuitamente sirvan algunas cátedras se recogerán a las diez de la noche y para que pueden quedarse fuera obtendrán previamente el permiso del Rector”. Ver, AGN, Fondo Instrucción Pública y Bellas Artes, 1843, *Reglamento del Colegio Guadalupano Josefino*.

⁵¹ *Ibidem*, Art. 59.

que les eran asignados, estableciendo los días martes, jueves y sábados para barrer, recoger y limpiar los mismos.

La normativa disciplinaria al interior del Colegio era rigurosa, en este aspecto, los estudiantes tenían prohibido salir en “mangas de camisa” de sus habitaciones, incluso tenían prohibido andar fuera de ellas sin corbata o mascarada. Además, tenían la obligación, so pena de castigo disciplinario, de quitarse el sombrero, bonete o cualquier prenda que cubriera su cabeza delante de las autoridades y catedráticos, asimismo era obligado darles el lado derecho y cederles su lugar cuando se encontraran, ya sea dentro, o fuera del establecimiento.

Acorde con los usos y costumbres de la época, a los estudiantes les estaba permitido fumar, aunque para ello existieron reglas específicas, les estaba prohibido hacerlo en las aulas, patio, refectorio, corredores, pasillos o cualquier otro espacio que no fuera su aposento, incluso se les prohibía que lo hicieran en espacios públicos al exterior de colegio, como la calle. Una muestra del rigor disciplinario que se imponía a los colegiales es el ideal a alcanzar que establecía el reglamento “muy presente que un colegial debe ser en todo y por todo el modelo de la mejor educación, juicioso, circunspecto y delicado en todas sus acciones y palabras”, por lo que, incluso los días permitidos para salir, debían presentarse de dos en dos ante el rector, quien autorizaba la salida o no de los mismos, obligándose a mantenerse en parejas durante sus recorridos externos.

Respecto a la vestimenta oficial, el reglamento estipulaba claramente las características que distinguían la forma de vestir de los colegiales, según su grado académico. El uniforme, denominado como “manto y beca”, era de uso obligatorio para todos en los días en que hubiera actos especiales del colegio, en las funciones religiosas así como en los eventos literarios, las obras de asistencia pública en las que participaba el colegio, recepciones de visitas y “cuando anduviesen de paseo fuera del colegio”.

“Artículo 57°. El manto será de paño azul oscuro o turquí y la beca de color que corresponda según sus clases: encarnada los gramáticos; azul celeste los filósofos; verde los juristas y blanca los teólogos con el escudo de las armas nacionales al pecho bordado en plata los gramáticos y filósofos y en oro los cursantes de facultad mayor.

Artículo 58°. Habrá también becas de honor y estas serán de terciopelo del color que corresponda a la facultad y solo la usaran aquellos que por su extraordinario merito sean acreedores a que se les condecere con este distintivo de honor. Para concederse por el Gobierno que es a quien corresponde decretarlo debe preceder algún acto literario y la calificación de la Junta de Catedráticos con el informe del Rector.”⁵²

Finalmente, el reglamento incluía la instrucción de que los colegiales podían salir de la institución “absteniéndose de concurrir a casas sospechosas, corridas y otras diversiones que puedan perjudicar su reputación [...] y nunca se les permitirán juegos de manos que sólo son propios de gente grosera y villana [...]”⁵³

La responsabilidad total de observar la disciplina de los colegiales y en general de todos los integrantes del colegio era compartida entre el rector y el vice rector, designados directamente por el gobernador del Estado, ante quien rendían cuentas, no sólo de la distribución de los ingresos económicos sino de la conducta y comportamiento de todas las personas que laboraban y estudiaban en la institución.

El aspecto disciplinar iba más allá de la observancia de la conducta moral de los alumnos y maestros, era deber del rector censurar los contenidos temáticos de las cátedras, garantizando que la enseñanza tuviera estricto apego a las doctrinas de la religión católica apostólica y romana, evitar que se introdujeran libros prohibidos, así como evitar que se “propalen ideas contrarias a las instituciones políticas que rigen a la nación” debiéndose inculcar a los alumnos en arraigo en su corazón de la “moral cristiana y las virtudes propias del gobierno adoptado”.⁵⁴

Al ser un colegio en el que vivían internos, tanto alumnos como catedráticos, la vigilancia era estricta, y se tenían prohibidas las visitas frecuentes, así como la posibilidad de que personas ajenas a la institución pasaran la noche en el colegio. Aún se vigilaba que “los entretenimientos fueran honestos, evitando en todo tiempo reuniones y juntas sospechosas y que los colegiales pasen del

⁵² *Ibidem.*

⁵³ *Ibidem*, Art. 64.

⁵⁴ *Ibidem*, Art. 3.

portón, precaviendo toda conversación con mujeres, aunque sean inmediatas parientes”.⁵⁵

Los maestros tenían atribuciones para observar la disciplina de los colegiales, incluso se les otorgaba la libertad de que según su criterio aplicaran los castigos que creyeran necesarios, según “les dicte su prudencia, como reclusión, privación de salida a la calle los días señalados u otros semejantes”. Lo anterior no los eximía de ser observados y evaluados por el rector, quien dentro de sus atribuciones era quien tenía la posibilidad de cesar de su trabajo a los catedráticos ante cualquier falta o indisciplina.

Un día en la vida de los estudiantes

Los internos comenzaban sus actividades a las cinco y media de la mañana durante el verano, y a las seis y media durante el invierno; tenían media hora para vestirse y asearse, y si terminaban antes de que esto se cumpliera, estaban obligados a estudiar durante los minutos restantes. Posterior a ello, diario tenían la obligación de asistir a la misa de las seis (o siete según la temporada) y al concluir se tomaba el desayuno; ambas actividades no debía llevarles más de una hora.

De las ocho de la mañana a las doce del día tenían dividido el tiempo entre momentos de estudio individual y cátedras. Al medio día se presentaban en el comedor o refectorio, donde tomando su lugar escuchaban la bendición de los alimentos y mientras comían se les leía “algún libro que trate de las obligaciones del hombre, civiles o religiosas, recomendándose muy particularmente las que dicten relación con la conducta social o sean reglas de urbanidad y decencia”.⁵⁶ Una vez que concluían el acto de comer sus alimentos, era obligado que “en comunidad” fueran al templo a dar gracias rezando un padre nuestro y un Ave María, concluyendo con un “responso por los bienhechores del Colegio”.

⁵⁵ *Ibidem*, Art. 21.

⁵⁶ *Ibidem*, Art. 44.

Las clases se reanudaban a las cuatro de la tarde y concluían, en el verano a las seis treinta y en el invierno a las siete treinta, de manera que el tiempo restante antes de que dieran las ocho de la noche lo utilizaban para estudiar y “refrescarse” antes de ir nuevamente al refectorio para cenar, donde nuevamente escuchaban la lectura de un libro mientras consumían sus alimentos.

A las nueve de la noche se hacía la señal de silencio con la campana, que era la señal también de que debían encerrarse en sus habitaciones donde, antes de cerrar el día con tiempo libre, con opción de estudio en silencio, debían “rezar alternativamente el himno domine nocte ista, el padre nuestro, un ave María y una alabanza al santísimo sacramento”.⁵⁷

A las diez de la noche en punto, las velas debían estar apagadas, nadie estudiando, platicando ni fumando, esa era la hora marcada para iniciar el sueño, mismo que era vigilado por un par de colegiales designados como celadores que eran responsables de cuidar que el orden se guardara, tanto en las habitaciones, como en los corredores.

La biblioteca del Colegio

Las instituciones educativas, independientemente de la época en que surgieron, tienen un común denominador con otras, tanto con las que le antecedieron, como con las que surgieron a la par, o las que le siguieron una vez que han desaparecido: la existencia de una biblioteca en sus instalaciones.⁵⁸ Una de las principales características que es posible conocer actualmente del Colegio de la Compañía de Jesús, es su biblioteca, ello gracias a los ejemplares que aún se conservan y al inventario que se conoce, levantado tras su expulsión. La biblioteca, como se verá, es una constante en el desarrollo de las instituciones que conforman los antecedentes de la educación superior de San Luis Potosí, de tal

⁵⁷ *Ibidem*, Art. 44.

⁵⁸ Por lo menos las que tienen su antecedente después del siglo XV en que apareció la imprenta, aunque claro está que en la antigüedad clásica de la cultura occidental, así como en la historia remota de las culturas no occidentales, el binomio existente entre entidad educativa y biblioteca ya estaba presente.

manera que, para el caso que corresponde a este apartado, es posible conocer algunos aspectos de la biblioteca que existió en el Colegio Guadalupano Josefino, conformada como se verá, entre otros libros, por los que permanecieron de la antigua librería jesuita.

Existe un inventario de los libros que conformaban la biblioteca del colegio para el año de 1843,⁵⁹ el cual se halla anexo en un reporte que mandó el gobernador del Estado al presidente Antonio López de Santa Anna, con motivo de la solicitud que este último, a través del ministro de justicia e instrucción pública, había hecho a los Estados para que informara respecto a los establecimientos de educación secundaria.

El responsable de elaborar el inventario bibliográfico omitió los datos completos de referencia, tales como nombre completo del autor, lugar y fecha de impresión, e incluso en la gran mayoría no se anotó el título completo de la obra. Comparado con el inventario elaborado tras la expulsión de los jesuitas, en el que se anotaron los datos completos, además de una descripción de su estado físico, el levantado en esta primera mitad del siglo XIX no permite conocer muchos aspectos de la biblioteca.

Las características del inventario, antes descritas, hacen muy difícil conocer las obras en particular, pues muchas veces el apellido del autor y las primeras dos o tres palabras que componen el título de la obra son la única referencia que proporciona. Aunado a ello, en algunos casos, quien llevó a cabo la tarea de registro, tradujo los títulos que probablemente estaban en latín o francés.

No obstante lo anterior, es posible identificar materias y sobre todo tener una idea básica del tamaño e importancia de la biblioteca. Los libros eran mayoritariamente de índole teológico, a ellos se sumaban libros de aritmética, física, geografía, historia, literatura clásica, medicina, leyes y filosofía. Entre las obras destacadas para la época se encuentran veintidós tomos de los cuarenta y cuatro que conforman el total de la *Historia Natural* de Georges Louis Leclerc, conde de Buffon, naturalista y botánico francés que vivió en el siglo XVII, y

⁵⁹ AGN, Fondo Instrucción Pública y Bellas Artes, 1843, *Estado que guarda el Colegio Guadalupano Josefino*, f. 225a – 230v.

Las siete partidas del sabio rey Alfonso X, glosadas por Gregorio López, obra en tomos, fundamental para la enseñanza del derecho y las leyes.⁶⁰

A pesar de que en el listado de libros aparecen algunos que pertenecieron a la biblioteca jesuita, como las *Institutioni Societati Iessu*, el estado de conservación de la mayoría de los ejemplares que sabemos conformaron la biblioteca del extinguido Colegio de la Compañía en San Luis Potosí y que componen el inventario de 1768, es incierto, pues el inventario de 1843 únicamente consigna la existencia de “varios tomos únicos de teólogos y moralistas jesuitas, ya muy antiguos e inservibles”, sin que se dé a conocer cantidad de ellos, títulos, autores ni pista alguna que permita establecer cuantos de la antigua biblioteca aún se conservaban.⁶¹

Política y educación

Las primeras décadas de la vida del Colegio Guadalupano Josefino Sanluisense no estuvieron ajenas a la inestabilidad política de la época y a las diferencias ideológicas de los personajes involucrados en las actividades educativas. Esos cambios llevaron a Vicente Romero a ocupar la gubernatura del estado potosino. Al parecer Romero simpatizaba con la logia masónica yorkina, y decretó una constitución político-económica para el gobierno interior del Colegio Guadalupano Josefino. A decir de José de Jesús Rivera, esta medida llevó al presbítero católico Gorriño y Arduengo a que renunciara como rector del colegio. Cuando el gobernante fue depuesto por la Junta de vecinos, Gorriño regresó al frente de la institución educativa y permaneció ahí hasta su muerte en 1831.

Los años posteriores al deceso de Gorriño no fueron fáciles para el colegio. Los problemas económicos y cuartelazos provocaban suspensiones de cátedras por tiempos indefinidos, como sucedió entre 1830 y 1831. Aunado a esto, en 1833, la epidemia del *cólera morbus* obligó a cerrar la institución. En 1838 el gobernador en turno clausuró el colegio, debido a las carencias económicas y,

⁶⁰ AGN, Fondo Instrucción Pública y Bellas Artes, c. 23, exp. 20, 1831, f. 228^a.

⁶¹ *Ibidem*, f. 230r.

dos años después, se abrió nuevamente. Para 1847 las actividades continuaban. Sin embargo, debido a que algunos opositores al gobernador Julián de los Reyes daban cátedras o se empleaban en el colegio, de los Reyes promovió una ley para que el colegio estuviera bajo la dirección y protección de la mitra de Michoacán, así por medio del decreto 38 del 23 de abril de 1852, pasó al cuidado de la mitra mencionada.⁶² No obstante, tres años después, el nueve de agosto de 1855 el gobierno del estado hizo entrega formal de las instalaciones del colegio al obispado de San Luis Potosí encabezado por el sacerdote Pedro Barajas. Lo anterior delimita el fin de la etapa que tuvo el colegio como institución educativa de carácter público, y marca el inicio de la etapa formal como seminario.⁶³

Conclusiones

En México la formación de una nueva nación en la segunda década del siglo XIX, conjuntó los ideales de la Ilustración, con los de las élites eclesíásticas, políticas y económicas. En 1824 en el naciente estado de San Luis Potosí, algunos integrantes de esos sectores impulsaron la apertura de un espacio que formara a las futuras generaciones en oficios, artes y leyes, para lograr el esplendor político, social y económico de la nación, como se había logrado en Estados Unidos. Los integrantes de esos sectores vieron en la instrucción pública un camino que contribuiría al logro de los ideales independentistas. Sin embargo, las adversidades económicas y las diferencias políticas e ideológicas limitaron sus propuestas, no obstante sentaron las bases para las reformas educativas liberales que se manifestarían en la segunda mitad del siglo XIX.

Referencias

Archivos

⁶² José de Jesús Rivera Espinosa, *op.cit.*, p. 109-110.

⁶³ AGN, Fondo Instrucción Pública y Bellas Artes, c. 23, exp. 20, 1831, f. 462^a.

Archivo General de la Nación.

Fondo Instituciones Coloniales. Colecciones. Mapas, Planos e ilustraciones (280).

Fondo Instrucción Pública y Bellas Artes. 1843

- Reglamento del Colegio Guadalupeño Josefino. Artículos 3, 19, 21, 38, 39, 59, 64
- Estado que guarda el Colegio Guadalupeño Josefino. Ff. 225a – 230v
- Caja 23, Expediente 20, Año 1831, Foja 228*
- Caja 23, Expediente 20, Año 1831, Foja 230r

Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí

- Presupuesto de las cantidades para el pago del rector, catedráticos y criados del Colegio Guadalupeño Josefino en el mes de diciembre de 1828. Fondo Secretaría General de Gobierno. Caja 23, Exp. 19. Año de 1828. F. 1a.
- Fondo Secretaría General de Gobierno. Caja 23, Exp. 20. Año de 1831. Ff 1a.
- Fondo Secretaría General de Gobierno. Caja 48. Exp. 6. Año de 1826. F. 2v.
- Fondo Secretaría General de Gobierno. Caja 48. Exp. 6. Año de 1826. F. 20v.

Bibliografía

- Anaya, Ricardo B, *El seminario conciliar de San Luis Potosí*, Editorial Ricardo. B. Anaya, 1965.
- Anna, Timothy E., “*Guadalupe Victoria*” en Fowler, Will. (Coord.), *Gobernantes mexicanos*, T. I, México, Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Cardiel Reyes, Raúl, *Del modernismo al liberalismo. La filosofía de Manuel María Gorriño*, México, UNAM, 1967.
- “El Gobernador del Estado de San Luis Potosí a sus habitantes”, En *Gaceta del Gobierno Supremo de la Federación Mexicana*, t. 1, n. 27, Jueves 29 de junio de 1826.
- Informe de Gobierno del Lic. Ildefonso Díaz de León para el año de 1824, en Muro, Manuel, *Historia de San Luis Potosí*, t.1, 1973.
- Jiménez Codinach, Guadalupe. *México, Su tiempo de nacer, 1750-1821*, México, Fomento Cultural Banamex, 2001.

- Irisarri Aguirre, Ana, *Reformismo borbónico en la provincia de San Luis Potosí durante la Intendencia*, México, Miguel Ángel Porrúa - Coordinación de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2008.
- “Manifiesto del Congreso Constituyente del Estado Libre y Soberano de San Luis Potosí”, en Calvillo Unna Tomás y Sergio Cañedo, *El Congreso del estado de San Luis Potosí y la nación, selección de documentos 1824-1923*, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis - H. Congreso del Estado de San Luis Potosí, 1999.
- Meade, Joaquín, *Semblanza de Juan Zavala*, San Luis Potosí, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 1957.
- Oración Inaugural que en la apertura de los estudios del colegio Guadalupano Josefino Sanluisense pronunció el Dr. D. Manuel María de Gorriño y Arduengo, actual diputado de la Legislatura Constituyente de aquel Estado y Rector del precitado colegio a 2 de junio de 1826*, edición facsimilar, San Luis Potosí, Editorial Universitaria Potosina, 1962.
- Pedraza, José Francisco, *Estudio histórico-jurídico de la Primera Constitución Política del Estado de San Luis Potosí (1826) Reproducción Facsimilar de la misma*, San Luis Potosí, Academia Potosina de Historia, 1975.
- Rivera Espinoza, José de Jesús, “Semblanza Histórica de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí”, en Piñera, David (coord.), *La educación superior en el proceso histórico de México*, t.4, México, México, Secretaría de Educación Pública - Universidad Autónoma de Baja California - ANUIES, 2002.
- “Discurso Preindependentista independentista y Postindependentista, Manuel María de Gorriño y Arduengo (1767-1831)”, En Rovira, María del Carmen, (coord.), *Pensamiento filosófico mexicano de siglo XIX y primeros años del XX*, v. 1, México, UNAM. 1998.
- Velázquez, Primo Feliciano, *Historia de San Luis Potosí*, v. 2, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis – Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2004.

CAPÍTULO VII

LA INTRODUCCIÓN DEL POSITIVISMO EN MÉXICO

Eduardo Sarmiento Gutiérrez
FES Acatlán

“Emancipación científica, emancipación religiosa, emancipación política: he aquí el triple venero de ese poderoso torrente que ha ido creciendo de día en día, y aumentando su fuerza a medida que iba tropezando con las resistencias que se le oponían”.

GABINO BARREDA, *ORACIÓN CÍVICA*

A modo de presentación

Dentro del movimiento liberal mexicano decimonónico que da contenido y forma a la etapa conocida como La República Restaurada (1867-1876), la teoría del orden y progreso social de Augusto Comte (1789-1857) ocupa un lugar importante. La necesidad de consolidar los ideales liberales requería poner fin a toda una serie de conflictos iniciados tras la lucha independentista entre grupos conservadores y liberales, remendar los fracasos en materia constitucional y legislativa, solucionar el problema del intervencionismo (norteamericano y francés) como también las confrontaciones ideológicas entre los mismos grupos liberales.

Entonces, desde la visión liberal triunfante lo que se necesitaba era sustituir la antigua estructura social por una nueva, cimentar una sociedad moderna y laica de acuerdo a las ideas plasmadas en la Constitución de 1857. Es bajo estas circunstancias que la sociología de Comte —entendida como una ingente teoría de la *reorganización social*— aporta elementos de gran valía para la labor emprendida por los liberales agrupados en el régimen juarista. Pero, no obstante,

para entender la influencia de Comte en ese contexto, para hallar la impronta de la sociología del francés, hay que tener como punto de partida el tema de la educación y, de manera particular, la labor de Gabino Barreda (1818-1881) al introducir el positivismo en México.

La *filosofía positiva* de Comte —como crítica de las filosofías especulativas del conocimiento y, con ello, como una filosofía que se propuso poner fin a la metafísica y la intuición mediante un movimiento científico que comenzó a crear reformas en la manera que se adquiriría el conocimiento (Morrison, 2010: 63)— proporcionó las bases del proyecto educativo juarista a través de dos nociones fundamentales:¹ 1) la ley de los tres estadios en la que se anuda el método científico con el desarrollo histórico y el progreso social; 2) la clasificación y jerarquización de las ciencias donde se anuda el método científico con una epistemología (orden exterior material) y una antropología (orden humano: primero social luego moral).

Por tanto, Barreda comprendió con el positivismo comteano que el progreso científico y la refundición social son dos aspectos que marchan juntos; que la educación, basada en los métodos de la ciencia, era una de las maneras para superar el dogma católico que predominaba en el imaginario social, o sea, la educación científica como lucha contra la ignorancia, el fanatismo y los prejuicios; como proceso de consolidación del *espíritu de la demostración* sobre el *espíritu de la autoridad*, el cual asienta las bases para *la emancipación mental*.

Por lo demás, con la adopción del positivismo, junto con una serie de reformas educativas que emprendió el régimen juarista, se posibilitó que el Estado tomara el control de la educación que hasta entonces estaba en manos del clero y conservadores y que se dispersara por el país el espíritu científicista, laico y liberal; la ciencia como un bien público.

Está por otro lado la historia misma del positivismo en México, la cual no es homogénea y mucho menos armoniosa. A decir de Vargas Lozano, hay una evolución del positivismo que responde a las mudas de orden político y, por

¹ Ken Morrison, *Marx, Durkheim, Weber. Las bases del pensamiento social moderno*, Madrid, Popular, 2010, p. 63.

otro lado, la adopción de otras variaciones del positivismo como, por ejemplo, el evolucionista de Herbert Spencer (1820-1903) o también cambios en la enseñanza de la lógica que agitaron las aguas del terreno educativo. Además, hay otra discusión importante que tiene que ver con la idea de que el positivismo fue la ideología oficial del régimen de Porfirio Díaz.

En cierto modo ello tiene que ver con aquél grupo denominado *Los Científicos*, el cual surgió en 1892 y se conformó por una pequeña élite que dirigía la administración del Estado. El punto aquí es que hay quienes, como Zea, identifican a este grupo como positivistas y otras lecturas como la de Vargas Lozano o Carmen Rovira que distinguen a “los científicos” del régimen (que se dicen positivistas) de los positivistas comteanos y otros que se movieron hacia el spenceriano.

El positivismo no sólo se enraizó en México, también en Argentina, Brasil, Chile, Cuba, Uruguay, y otros países de América Latina. Desde luego, en cada país adoptó formas específicas y respondió a circunstancias muy puntuales pero, en lo general, comparten la misma motivación al adoptarlo: la emancipación social y mental. Tanto en México como Latinoamérica, si bien la adopción del positivismo encuentra momentos de plenitud, también lo es que encontró resistencias por grupos conservadores e igualmente por grupos con posturas liberales.

El positivismo, como cualquier teoría filosófica, no está exento de contradicciones y, por otra parte, se implementa en un contexto repleto de contradicciones políticas, sociales y culturales. Como sea, la importancia del positivismo en la región se puede ver de diferentes formas: desde un punto de vista político, contribuyó en los movimientos de independencia colonial y, al mismo tiempo, dio argumentos para asentar las bases de los estados modernos, del capitalismo y la industrialización; desde un punto de vista educativo, posibilitó la construcción de modelos pedagógicos sustentados en las llamadas ciencias duras y las bases de las ciencias sociales; motivó una mentalidad crítica y centrada en los métodos de la ciencia; y, finalmente, el positivismo en México, como objeto de estudio de la filosofía, despertó interés al plantearse las relaciones entre filosofía e historia, entre las ideas que brotaron del positivismo y su relación con la realidad. Desde luego, esto último significa que hay diferentes interpretaciones sobre el positivismo.

Nociones generales sobre el positivismo

La *filosofía positiva* es una concepción filosófica, científica y sociológica impulsada por el francés Augusto Comte. Con base en la concepción de los griegos, específicamente la de Aristóteles, Comte entiende por filosofía un *sistema general de las concepciones humanas* y el término *positiva* tiene que ver con una manera especial de filosofar el cual ve que las teorías están dirigidas a la coordinación de hechos observados. Por ello, se puede definir la filosofía positiva como un sistema vinculado a las concepciones humanas con un modo específico de estudio basado en los métodos de investigación de las ciencias naturales,² o también, con Littré, se puede definir como un sistema filosófico enmarcado por el conjunto de ciencias positivas cuyo fundador es Augusto Comte.

Por su parte, con el término “positivo” se da entender, igual con Littré, “que se basa en los hechos, en la experiencia, en nociones *a posteriori* en oposición al conocimiento basado en nociones *a priori*”.³ Para Leszek Kolakowski, el positivismo, entre otras características, implica una reducción científicista de todas las ramas del saber, basada en la física.⁴ Desde sus regiones más íntimas hasta su parte más visible, el positivismo conforma un sistema filosófico totalmente opuesto a los sistemas metafísicos.

El positivismo nació en un contexto denominado “el siglo de la cuestión social”, esto por la gran cantidad de movimientos y corrientes filosóficas de índole social en la Europa decimonónica.⁵ Desde un punto de vista filosófico, el siglo XIX europeo no se entiende sin la labor de Immanuel Kant —como síntesis de la Modernidad (racionalismo y empirismo), de la Ilustración y punto más alto de la filosofía del siglo XVIII— y sobre esa labor se halla la de G.W. F. Hegel.

² Augusto Comte, *La filosofía positiva*, Proemio, estudio introductorio, selección y análisis de los textos Francisco Larroyo, México, Porrúa, 2011.

³ Angèle Kremer-Marietti, *El positivismo*, México, Publicaciones Cruz, 1997, p. 7-8.

⁴ Gabriel Vargas Lozano, *Esbozo histórico de la filosofía en México (siglo XXI)*, Nuevo León, FFYL-UANL, 2005, p. 37.

⁵ Francisco Larroyo en Augusto Comte, *op.cit.*

Recordemos que el autor de la *Fenomenología del espíritu* murió en 1831 y su filosofía fue predominante en las primeras décadas del siglo XIX. Del pensamiento hegeliano se derivaron corrientes de derecha, de centro e izquierda, pero al mismo tiempo surgieron pensadores anti hegelianos como Søren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche y el mismo Comte, entre otros. Junto a ello, y de acuerdo con Larroyo, la filosofía se ramificó en más de veinte corrientes, entre ellas: el eclecticismo de V. Cousin; el tradicionalismo con De Bonald, De Maistre, Ballanche; el marxismo de K. Marx y F. Engels; el socialismo utópico en diferentes planteamientos (Saint-Simón, C. Fourier, R. Owen, P.J. Proudhon, G. Weitling, F. Lasalle); el positivismo social de Comte, el positivismo evolucionista de H. Spencer y T.E. Huxley, el positivismo utilitarista de J. Bentham; los orígenes del historicismo con G. Dilthey; y, para no extender más la lista, algunas corrientes que retoman ciertas filosofías como la vuelta a Kant de Otto Liebmann o la vuelta a Aristóteles y Tomás de Aquino por León XIII.

Por otra parte, toda esta variedad de filosofías se dan bajo un contexto político y social sumamente agitado. La hegemonía de la burguesía como resultado de la Revolución Industrial, la pauperización de la clase trabajadora, las terribles condiciones laborales que, con Marx, se expresa en la lucha entre burgueses y proletarios y que, a su vez, dio lugar a posturas anarquistas, sindicalistas y comunistas, es decir, formas de organización y lucha social que salían de la órbita del liberalismo, del contractualismo y el Estado constitucional.

Otros aspectos relevantes son las condiciones y diferencias entre los mismos países. Inglaterra con un alto desarrollo industrial y las deplorables condiciones de vida de los obreros y las obreras, expresión misma de las contradicciones del capitalismo en la lógica de Marx, y junto a ello, Rusia con una sociedad agrícola que también resistía la dominación, la falta de libertades y luchaba contra el zarismo. Las revoluciones, los constantes levantamientos armados, las luchas sindicales y obreras en el continente europeo conforman un verdadero caldo de cultivo para lo que Comte denomina un estado social anárquico.

Desde luego, no se refiere a la filosofía política de Godwin o Proudhon, por mencionar algunos precursores del anarquismo moderno, sino a que no

existía un orden ni dirección y había una especie de ausencia del Estado, de una estructura social capaz de llevar en buenos términos la marcha de la sociedad. Agreguemos que en aquél momento el capitalismo se encuentra en una etapa de afianzamiento derivado de las teorías económicas que tanto Adam Smith y David Ricardo habían estudiado y manifestado sus observaciones al hecho de la acumulación de capital y la forma en que este podía generar riqueza; y además que Francia no quedó al margen de estos acontecimientos y en su interior se desencadenó una pugna por llevar a cabo reformas sociales.

Saint Simon y Fourier abogaban por mejorar la sociedad con leyes justas y equitativas que beneficiaran a los grupos de trabajadores que iban en constante aumento en las empresas fabriles. Hacia 1830 el Estado Francés era de carácter monárquico-constitucional y la situación financiera estaba en crisis conjuntamente con la oposición abierta de los diputados y la proliferación de movimientos obreros que se manifestaban en contra de las condiciones de trabajo. Entre 1831 y 1834 la agitación social va en aumento, los obreros tomaron por asalto varias fábricas y paralelamente circuló en la sociedad francesa una serie de escritos que, igual que en 1789, exigían una transformación social.

Ahora bien, todo esto viene a cuenta porque, primero, es el contexto que vivió Comte y, segundo, porque para este autor, las constantes agitaciones sociales, así como la multiplicidad de constituciones creadas por los pueblos y la minuciosidad excesiva en sus redacciones, son aspectos que mostraban “cómo los pueblos no han comprendido hasta el presente el gran trabajo de la organización social”.

Más que una simple apreciación negativa sobre la insuficiencia de los pueblos para organizarse, hay que ver ahí el germen de la concepción histórica y desde luego filosófica de Comte. El primer error, dice Comte, es que se ha confiado la importante misión de la reorganización social a hombres incompetentes. Esto lo dice en relación a los reyes y pueblos que, “no habiendo inventado nada se han limitado a reproducir en el estado social nuevo la doctrina del antiguo, su impotencia para concebir una organización verdadera está suficientemente establecida con ello sólo.”

Ahora bien, hay que tener en cuenta que en un primer momento las ideas de los ilustrados franceses influyen en el pensamiento de Comte, en específico en torno al progreso de la humanidad y preceptos de liberación del antiguo régimen; sin embargo Comte se separa de los mismos gracias a la lectura de De Bonald y De Maistre, los cuales le dieron un punto diferente para no reducir el régimen feudal o la Edad Media en una etapa de simple obscurantismo.

El otro error radica en que además de desconocer la naturaleza de este trabajo [la organización social] “se ha considerado puramente práctica una empresa esencialmente teórica.” En estos términos, lo que el francés concluye es que se necesita de dos series de trabajos con finalidad diferente,

“Una, teórica o espiritual, cuya finalidad es el desarrollo de la idea principal del plan, es decir, del principio nuevo según el cual deben estar coordinadas las relaciones sociales, y la formación del sistema de ideas generales destinado a servir de guía a la sociedad. La otra, práctica o temporal, determina la manera de repartirse el poder y el conjunto de instituciones administrativas más en relación con el espíritu del sistema, tal y como han sido fijados por los trabajos teóricos”.⁶

Precisemos esto: al habla *del sistema de ideas generales destinado a servir de guía a la sociedad*, no está situado en algún tipo de idealismo o apriorismo, sino que se refiere a la necesidad de reconocer y aceptar un cierto número de ideas generales capaces de constituir una doctrina social común. Digamos, en otras palabras, que lo que propone es realizar un plan teórico para que posibilite guiar las acciones humanas en el ámbito social. Ello implica, además, un orden intelectual y la unificación de todos los espíritus en ciertas ideas generales, las cuales no son otras que aquellas que proporciona la ciencia con sus métodos.

Aquí es donde se puede hallar una de las motivaciones más significativas de la filosofía positiva de Comte; contrario a las filosofías especulativas o metafísicas que buscan las causas de los fenómenos, la filosofía positiva de Comte busca las relaciones (leyes) de sucesión y similitud, no más. En sus palabras,

⁶ Augusto Comte, *op.cit.*, p. 9-13.

“no tenemos en modo alguno la pretensión de exponer las causas generadoras de los fenómenos, puesto que jamás haríamos nada más sino retrasar la dificultad, queremos, por el contrario, examinar con exactitud las circunstancias que la han producido, y enlazar las unas con las otras mediante relaciones normales de sucesión y similitud”.⁷

Habría que decir que el tema de las relaciones de sucesión y similitud fue muy estudiado por Hume pero enmarcado bajo su concepción de experiencia sensible e individual. En cambio para Comte ese es uno de los errores, causa de *la anarquía individual*, que las inteligencias sólo se reconozcan en su individualidad y no dentro de un marco común y social. Por lo demás, la idea de que el entendimiento pueda ser ordenado y dirigido por un plan previamente establecido de manera común se sustenta en la ley de los tres estadios. Es decir, toda ciencia, todo individuo y la especie humana misma pasa por tres estadios o etapas. En este sentido, la sociedad y la humanidad misma han de pasar por la misma evolución que cada una de las ciencias y en definitiva el mismo entendimiento humano:

- a) Estado *teológico o ficticio*: Es en este estado donde el espíritu humano busca la naturaleza de las cosas, las primeras y últimas causas de los hechos, define y fundamenta el mundo a partir de fuerzas sobrenaturales. Consiste en tres etapas: fetichismo, politeísmo, monoteísmo.
- b) Estado *metafísico o abstracto*: Es una modificación del primero, los agentes sobrenaturales son cambiados por fuerzas abstractas que son capaces de engendrar todos los fenómenos observados. Se explica con nociones como substancia, causalidad, finalidad, absoluto, etc.
- c) Estado *positivo o científico*: Dado que el espíritu no puede llegar a nociones absolutas deja de buscar el origen y la causa íntima de los fenómenos y mediante el empleo del razonamiento y la observación coordina hechos particulares y algunos hechos generales. Para Comte,

⁷ *Ibidem*, p. 36.

este es el estado verdadero y definitivo de la inteligencia humana, el cual considera todos los fenómenos sujetos a leyes naturales invariables y de lo que se trata es de descubrir esas leyes.

Una de las particularidades de la ley de los tres estadios es la equiparación que hace Comte entre método científico, desarrollo histórico y progreso social. En términos de desarrollo histórico, la etapa teológica es equiparada con el mundo feudal donde la organización social provenía de manera directa por los reyes que se servían del derecho divino para gobernar. Autoridad espiritual y temporal sustentada en la idea Dios (*Nulla potestas nisi a deo*). Desde luego, este estadio es considerado limitado ya que no permite que la observación científica determine las leyes que deben regir al conocimiento y sociedad.

En lo que incumbe al estado metafísico, es vinculado a los estados nacientes de la Revolución Francesa y el contexto ya apuntado. Aquí se presenta una crítica al contractualismo de Rousseau, pues según Comte *el contrato* es una noción primitiva y abstracta que emana leyes que rigen a la sociedad pero no son lógicamente sustentables. Por último, el estado positivo es donde se da el verdadero conocimiento del ser humano y la sociedad. El conocimiento es equiparado con la experiencia de la regularidad objetiva. La razón, así, ya no es como en los siglos anteriores (empirismo-racionalismo) el punto de partida en la relación sujeto-objeto y por consiguiente de la organización social (por ejemplo, la idea del contrato encuentra su sentido en la razón y voluntad humanas).

Más bien, es la experiencia, la observación y la comprobación, lo que posibilita el conocimiento de la realidad objetiva, de la naturaleza y la sociedad. Este estado es vinculado al desarrollo industrial porque la industrialización significa orden, coordinación y superación de los estados anteriores. En otras palabras, Comte critica los estados teológico y metafísico por considerar que nunca fueron estables ni homogéneos y nunca pudieron regir de manera satisfactoria el rumbo de la historia humana. Sus explicaciones, dice, son vagas y arbitrarias y en ellos hay un predominio de *la imaginación sobre la observación*.

El progreso del entendimiento, la necesidad de superar ese estadio, hasta llegar al dominio de la verdadera observación (estado positivo), implica la organización

y coordinación de los hechos de manera lógica. Los estadios anteriores son superados por el método positivo, el cual, dice Comte, da los resultados más óptimos para el entendimiento de los hechos sociales. Recordemos que para el positivismo la historia de las sociedades tiene que ver con una evolución y un progreso, y el positivismo, con su carácter lógico y basado en leyes científicas, estabiliza y ordena a la sociedad. Por otra parte, estos estados están ligados a la forma del pensamiento humano, entre el estado teológico y el positivo no se puede encontrar elementos compatibles, por ello el abandono del primero para pasar al segundo lleva necesariamente al último estadio, el positivo.

Este progreso que presenta el espíritu humano puede resumirse en las siguientes palabras: “así cada uno de nosotros, al analizar su propia historia, ¿no recuerda haber sido sucesivamente, en lo que se refiere a sus nociones más importantes, un teólogo en su infancia, un metafísico en su juventud y un físico en su madurez?”⁸

Finalmente, contra la idea de *noúmeno* de Kant, para Comte es necesario establecer un nuevo orden tomando como premisas que el mundo es objetivo y que la ciencia es la única forma capaz de darle ese entendimiento. Pero, no obstante, la ciencia por sí sola arroja un conocimiento subjetivo; de ahí entonces que las ciencias deberán estar constituidas en una sola gran base (matemáticas, filosofía astronómica, física, química, biología) de donde se deriven las leyes generales y comunes para todos. Lo que Comte pretende con ello es un equilibrio intelectual de lo subjetivo hasta alcanzar el conocimiento de lo objetivo.

No para adentrarse en ello (eso es justamente lo que niega) sino para coordinarlo y ordenarlo con base en las leyes generales. Sólo considera los fenómenos observables y que se puedan clasificar en pequeños grupos de categorías naturales de tal manera que “el estudio racional de cada categoría se funde en el conocimiento de las leyes principales de la categoría precedente y sea el fundamento de la estudio de siguiente”⁹

⁸ *Ibidem*, p. 38.

⁹ *Ibidem*, p. 47.

Así pues, el espíritu positivista busca establecer un orden a través de un sistema científico para organizar tanto a los cuerpos de la naturaleza como el organismo social. Primero se tiene que dar orden a la naturaleza, por ello el estudio de ella a través de leyes que la determina, la ordena y relaciona entre las diferentes formas que la conforman y luego, ya con una base y método científico natural, se debe constituir el órgano social. El orden que se presenta en los organismos, tanto naturales como el social, toma distancia de la teología por medio de la lógica ya que ésta permite organizar el desorden mental que los humanos tienen sobre la naturaleza y la sociedad. El francés lo que pretende mostrar con la idea de orden, es que en virtud de que se alcance en el plano individual como para la especie, se podrá diferenciar lo humano de lo animal, por ello la inteligencia y la sociabilidad son tan importantes para mantener el orden dentro de la naturaleza.

La ley de los tres estados, la necesaria marcha y evolución de la humanidad, es aplicada también para caracterizar a las clases sociales. Una muestra sería lo siguiente. Para Comte, la aristocracia conforma el estado teológico pues guarda aquellos vestigios del antiguo régimen y, como tal, ha de ser superado; las clases medias (aplicable a todas las clases sociales, los obreros o proletarios, lo cual conllevará a plantear una política popular) se asocia con la metafísica. Es el paso que se va dando para dejar atrás los rasgos teológicos pero aún se encuentra en ese estado transitorio.

El estado positivo es asociado a los industriales, como sector de cambio, progreso, evolución y superación de los modos de producción anteriores. Positivismo y capitalismo, industrialización y ciencia, son sistemas que se anudan como última fase del progreso humano, histórico y social. Obviamente, esto último será criticado desde posturas que derivan del marxismo porque *el orden* capitalista entraña una serie de contradicciones en su propia lógica que son causante de su propio desorden.

Por último, de paso sólo mencionaremos que así como Fourier hizo grandes aportaciones a la terminología estipulando las leyes de las cuales se regía, Comte buscó las leyes que definieran al ser humano en tanto que ser social, o

sea, estableció una física social cuya finalidad es proyectar un sistema filosófico que pueda liberar a la sociedad de la tendencia de reducir todo en la teología o leyes metafísicas para conducirla de modo progresivo a una nueva organización.

Esta nueva organización o ciencia nueva consta de dos partes lógicamente unidas: estudio estático y estudio dinámico. El primero tiene que ver con el orden y la armonía que guardan las diferentes condiciones de existencia en la sociedad, de las instituciones; el segundo se refiere al movimiento que se da en la vida colectiva. De ahí entonces, nuevamente, las ideas de orden y progreso social que subyacen a la sociología comteana. El orden y progreso, dice Comte, “representan las dos nociones fundamentales cuya deplorable oposición trae consigo el trastorno de la sociedades humanas”; el orden se da a través de leyes que puedan regir el comportamiento social de los hombres y el progreso es el movimiento para llegar al último estadio del espíritu, el positivo.

En mi opinión, hay ciertas contradicciones en la relación que establece Comte entre orden y progreso. El orden implica estabilidad, lo fijo, y, en cierto modo, se opone al cambio de los hechos o del sistema social; el progreso es justamente lo contrario, movimiento, marcha y cambio. Ahora bien, al hablar de la última fase Comte se refiere al fin del pensamiento especulativo y con ello confiere autoridad al método científico centrado en la observación y coordinación de los hechos. Quizá, en términos históricos y del conocimiento científico, y situándonos, la ley de los tres estadios puede ser atinada para comprender el devenir de la sociedad, sus diversas organizaciones y conocimientos pero lo que resulta cuestionable es que de ello se siga necesariamente la etapa positiva y orden social mediante el capitalismo e industrialización.

También en esta línea, el análisis económico-político sobre el capitalismo y sus formas de explotación (como la industrialización) pueden servir para criticar, a través del método dialéctico y su idea de luchas de clases, la idea comteana del orden y progreso bajo el estadio positivo. Desde luego, hay que guardar la proporción porque el francés tenía otro horizonte del capitalismo al que tuvo el autor de *El Capital*. En función de esto último, quizá algún buen positivista nos podrá objetar al decir que en el estado positivo, con la filosofía positiva, más

que suscitar una actitud crítica impera la necesidad de organizar la naturaleza y sociedad, o sea, *la crítica* al conocimiento social y la dialéctica como método, no tienen lugar bajo el espíritu positivista que sólo acepta la *organización* y *coordinación* de los hechos naturales y sociales apoyado del método científico. Hasta aquí la exposición de las nociones de Comte.

La irrupción del positivismo en México

La introducción del positivismo en México es una labor con un claro propósito educativo pero que, como tal, tiene repercusiones de orden político, social, cultural y moral. Dicha labor estuvo encabezada por el médico poblano Gabino Barreda. Tras haber estudiado medicina en la Ciudad de México, Barreda viajó a París en 1847 para extender sus estudios y ahí es donde Pedro Contreras Elizalde —considerado el primer positivista mexicano— lo condujo a las famosas conferencias impartidas por Augusto Comte en el *Palais Royal*. Gracias a las amistades y relaciones intelectuales de Contreras Elizalde, se comenzaron a tejer los lazos entre los positivistas franceses y los mexicanos.¹⁰

Por otro lado, Barreda regresó a México en 1851, atendió su consultorio médico hasta 1863, dictó algunas cátedras en la Ciudad de México y fue profesor de física, medicina, historia natural y anatomía en la Escuela de Medicina. Al estallar la guerra civil en México (1863) Barreda cambió su residencia a Guanajuato donde se instaló hasta 1867, cuando se da el triunfo liberal sobre el imperio de Maximiliano de Habsburgo e inicia la etapa conocida como La República Restaurada.

Hay que señalar que Barreda estaba relacionado con personas de alto nivel de la política y ello le permitió figurar en la escena. Por ejemplo, su cuñado, Francisco Díaz Covarrubias, colaboraba para el gobierno juarista y esto le permitió trabajar cerca del presidente Juárez, primero como su médico y después como diputado al IV Congreso de la Unión. Además de las relaciones con

¹⁰ Moises González Navarro, “Los positivistas mexicanos en Francia” en *Historia Mexicana*, Vol. 9, No. 1, Jul. - Sep, 1959, p. 119-129.

autoridades educativas y gubernamentales, lo interesante aquí es que el hecho haber estudiado en París y traer bajo el brazo un sistema educativo diferente y acorde a las necesidades del proyecto juarista, lo respaldó para que el 16 de septiembre de 1867, en el marco de la celebración de la Independencia mexicana, pronunciara la *Oración Cívica* en el Teatro Principal de la ciudad de Guanajuato.

En la *Oración*, Barreda analiza la historia y la situación sociopolítica de México bajo la luz de la filosofía positiva de Comte y de manera específica, la *ley de los tres estadios*. Luego, a finales de agosto e inicios de septiembre de 1867, se formó la Comisión Juárez, la cual tenía por objetivo hacer una propuesta educativa para el país. La Comisión estaba conformada por académicos e intelectuales como el ingeniero Francisco Díaz Covarrubias, los doctores Pedro Contreras Elizalde e Ignacio Alvarado (médico de Juárez junto con Barreda), el jurisperito Eulalio M. Ortega, el licenciado José Díaz Covarrubias (hermano de Francisco) y el ilustre químico Leopoldo Río de la Loza. Por su parte, Juárez ya había conocido la *Oración Cívica* y por tanto invitó a Barreda a sumarse con los trabajos de la Comisión cuando esta tenía un mes de iniciada y, por lo demás, Barreda se convirtió en figura central para las decisiones tomadas por la Comisión. Esto se vio reflejado el 2 de diciembre de 1867 cuando se promulgó la Ley Orgánica de la Instrucción Pública. Es en este marco que se da la fundación de la Escuela Nacional Preparatoria y, por consiguiente, la entrada e institucionalización del positivismo en México.

Decíamos que la *Oración Cívica* pronunciada por Barreda, con la que obtiene gran reconocimiento entre los grupos liberales, está motivada por el positivismo de Comte, pero también me atrevo a sugerir que guarda el tono ensayístico tan propio de las plumas latinoamericanas. Aunque Barreda piensa en México, un lector atento encontrará ciertas similitudes con ensayos como, por ejemplo *Carta de Jamaica* de Bolívar, *Nuestra América* de Martí e incluso el famoso discurso de aceptación del Premio Nobel 1982, *La soledad de América Latina*, de García Márquez. Quiero decir con esto que lejos de ver a la *Oración* como un simple discurso, implica una concepción histórica que concibe las necesidades apremiantes del México decimonónico (la liberación,

la emancipación, la unidad social, etcétera) y, más aún, proyecta claves para la regeneración de la vida política y social.

Barreda, igual que Comte, guarda el mismo fondo o misma motivación, la organización social, y a partir de ello, su negación, los momentos convulsivos y fracasos para realizarlo. Mientras Comte pensaba en los resultados y fracasos de la Revolución Francesa, Barreda pone la mira en la lucha independentista y sucesiva disputa entre conservadores y liberales. Escribe Barreda:

“La vanidad, el orgullo, el interés y hasta el terror, todo se ensayó, de todo se echó mano para lograr un resultado al que con razón se daba tanto precio. Todo fue inútil, sin embargo. Por todas partes se sucedían las tentadoras proposiciones y por todas también se multiplicaban las honrosas repulsas de mexicanos dignos que preferían la oscuridad, la miseria o el ostracismo, al brillo y la opulencia comprados al precio de su conciencia y de su patriotismo”.¹¹

El conflicto y el nunca alcanzado orden social, no son meros accidentes sino parte de la marcha misma de la sociedad mexicana, es decir, para Barreda las luchas y dolorosas crisis desde la independencia de España hasta el triunfo de los liberales sobre el imperio de Maximiliano, conforma el camino de la emancipación que, en sus términos, es el triunfo de los liberales. Termina la *Oración* con un tono triunfal y anunciado una nueva etapa, un nuevo camino, el de la civilización iluminado por el faro de la Constitución y las leyes de Reforma. Cito *in extenso*:

“Conciudadanos: que en lo de adelante sea nuestra divisa LIBERTAD, ORDEN Y PROGRESO; la libertad como MEDIO; el orden como BASE y el progreso como FIN; triple lema simbolizado en el triple colorido de nuestro hermoso pabellón nacional, de ese pabellón que en 1821 fue en manos de Guerrero e Iturbide el emblema santo de nuestra independencia; y que, empuñado por Zaragoza el 5 de mayo de 1862, aseguró el porvenir de América y del mundo, salvando las instituciones republicanas.

¹¹ Gabino Barreda, *Estudios*, Prólogo y selección de José Fuentes Mares, 3ª ed, México, UNAM, 1992, p. 19.

Que en lo sucesivo una plena libertad de conciencia, una absoluta libertad de exposición y de discusión, dando espacio a todas las ideas y campo a todas las inspiraciones, deje esparcir la luz por todas partes y haga innecesaria e imposible toda conmoción que no sea puramente espiritual, toda revolución que no sea meramente intelectual. Que el orden material, conservado a todo trance por los gobernantes y respetado por los gobernados, sea el garante cierto y el modo seguro de caminar siempre por el sendero florido del progreso y de la civilización”.¹²

Al agregar *libertad* a la famosa divisa comteana de *orden y progreso*, Barreda guarda el espíritu latinoamericano de emancipación, es decir, muestra a toda luz la impronta de Comte pero, al mismo tiempo, la adecuación del positivismo a la circunstancia mexicana, para decirlo con Leopoldo Zea. Por aquí también, se puede entender su interpretación histórica a partir de la ley de los tres estadios: el teológico corresponde al mundo prehispánico, el metafísico o abstracto a la colonia, y el estado positivo o científico corresponde a la etapa liberal. Un detalle; recordemos que Comte equipara el estado metafísico con la Revolución Francesa, o sea, con ciertas orientaciones derivadas del liberalismo como la del estado de naturaleza y contractualismo; mientras que para Barreda las revueltas estaban ocasionadas por el clero y los militares, símbolo del dominio colonial y, por tanto, los liberales surgen como superación de esos grupos.

Por ello se puede entender que Barreda establece el nexo entre los liberales mexicanos y el positivismo. La manera de anudarlos es la propuesta de emancipación mental frente a las doctrinas antiguas y reemplazo de estas por las modernas sustentadas en la ciencia. Es decir, Barreda trata de substituir los viejos dogmas por las verdades nacidas del método científico, la observación, la experimentación y con ello la coordinación de los hechos naturales y sociales pero como parte de las necesidades liberales.

Ahora bien, el positivismo no sólo posibilitó una lectura histórica en la *Oración*, sino que se introdujo con toda plenitud en el proyecto educativo que la Comisión, encabezada por Barreda, había elaborado. Igual que Comte,

¹² *Ibidem.*

primero se elaboró el Plan —el *sistema de ideas generales destinado a servir de guía a la sociedad*— y después su materialización con la fundación de la Escuela Nacional Preparatoria (ENP). En este sentido, el espíritu del plan de estudios de la ENP simbolizó un golpe certero al conocimiento basado en el dogma, el aristotelismo y al conocimiento impulsado desde los recintos educativos eclesiásticos. Pero, aún más, y desde el punto de vista simbólico, Barreda despojó a la Iglesia del dominio educativo cuando decidió que la ENP se instalaría en el Nacional Colegio de San Ildefonso, semillero de la filosofía escolástica.

El 17 de diciembre de 1867 Barreda es nombrado oficialmente director de la ENP y el 31 de enero de 1868 cesaron las actividades en El Nacional Colegio de San Ildefonso, siendo el licenciado Antonio Tagle su último rector.¹³ El 3 de febrero del mismo año iniciaron las clases con aproximadamente ochocientos alumnos, de los cuales una cuarta parte además de estudiar en las instalaciones comía y dormía ahí, es decir, había alumnos internos y externos.¹⁴ Así pues, bajo los muros de aquella majestuosa construcción barroca, símbolo de la educación escolástica, comenzó a germinar una educación orientada hacia el saber científico justificada por la filosofía positiva. Una educación que tenía como objetivo alcanzar verdades comprobadas, lejos de los dominios de la religión y la metafísica y en franca lucha contra la ignorancia.

¹³ Después de Barreda la ENP fue dirigida por Alfonso Herrera (1878-1885), Vidal de Castañeda y Nájera (1885- 1901) y Manuel Flores (1901-1910).

¹⁴ A todo esto le siguió una serie de reacomodos de las escuelas existentes en otros recintos utilizados por la Iglesia. Así, por ejemplo, la Escuela Secundaria para Señoritas y la Escuela de Jurisprudencia, que se ubicaban en San Ildefonso, fueron cambiadas al Ex-convento de la Encarnación (julio de 1869); mientras que la Escuela de Comercio y Administración se instaló en el edificio del Antiguo Hospital de Terceros (marzo de 1869). La Escuela de Medicina se mantuvo en el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición. *Vid, Eduardo Sarmiento Gutiérrez, "La Escuela Nacional Preparatoria y el Plan de Estudios", en Centro de Documentación en Filosofía Latinoamericana e Ibérica de la Universidad Autónoma Metropolitana unidad Iztapalapa, Enciclopedia de la filosofía mexicana. Siglo XX, 2015, http://dcsh.izt.uam.mx/cen_doc/cefilibe/images/banners/enciclopedia/Diccionario/Corrientes/LAENPyelplandeestudios-EduardoSarmiento.pdf (consulta: 10 de agosto de 2019).*

En síntesis, el plan barrediano fue un gran edificio teórico ordenado y jerarquizado de la siguiente manera. Parte de las matemáticas y concluye con la lógica y en medio de ambas se hallan las ciencias naturales: matemáticas (conformada cálculo, geometría y mecánica), cosmografía o astronomía elemental, física, química, botánica y zoología, geografía e historia, lógica. En los intermedios de estas asignaturas se incluyeron los idiomas igualmente jerarquizados.¹⁵ En comparación con la clasificación y jerarquización de las ciencias de Comte, hay en la de Barreda un énfasis en la lógica. Desde luego, en ello hay una crítica a la lógica escolástica, específicamente a la aristotélica, la cual era de tipo deductiva. Pero, además, consideraba que la lógica estaba integrada en todas las ciencias y que no debía abusarse del uso de la inductiva, ni recargar todo en el razonamiento deductivo, es decir, buscó un equilibrio entre las dos formas tradicionales de la lógica.

Por su parte, Porfirio Parra, uno de los principales críticos de la lógica escolástica, consideró que la lógica deductiva sólo proveía silogismos y no era capaz de generar un conocimiento nuevo. Por ello, y apoyado en Barreda, introdujo la lógica de John Stuart Mill. Ésta se presentaba como contra propuesta a las lógicas de Aristóteles (deductiva) y Francis Bacon (que pone énfasis en la inducción sobre la deducción) en el sentido que no las disociaba entre sí. Parra consideró que el acierto en la obra de Mill, en torno a la lógica, consistía en que unificó los dos tipos de lógicas y, con ello, suministró al procedimiento del método, ayudando con todos los artificios de que el entendimiento humano puede echar mano para llegar al descubrimiento de la verdad y para formular las concepciones que nuestras necesidades reales, tanto especulativas como prácticas exigen.

¹⁵ 1) francés: Porque había muchos libros en ese idioma y era la lengua que se enseñaba en la primaria; 2) inglés: lo mismo; 3) alemán: en el caso que la ley lo exigía; 4) El latín: ya no se impartía al inicio de los estudios, sino en los dos últimos años de la carrera preparatoria, esto se debía a la evolución de las circunstancias y las ideas; 5) griego: dado lo complejo de esta lengua se impartía en el año que cursaban pocas materias. La gramática española se impartía, antes de la reforma educativa, en el primer año, después se transfirió al tercer año, esperando que los alumnos ya tuvieran un pensamiento más cultivado y entendieran la necesidad y la importancia de su estudio.

Al paso del tiempo, el tema de la lógica fue un factor determinante para generar discordias, debates y grandes polémicas en torno al Plan de Estudios que aquí no abordaremos aunque sí señalaremos que en el fondo era un choque entre espiritualistas y positivistas. De hecho el caso más significativo fue la polémica entre Porfirio Parra y José María Vigil.¹⁶

El sentido global del sistema barrediano iba orientado hacia la fijación de la ciencia moderna y, a su vez, hacia una comprensión cabal de la sociedad. En este sentido, el plan se desarrolló por tres niveles: 1) raciocinio puro, 2) observación como base del anterior, 3) observación y experimentación reunidas. Primero las matemáticas, luego las ciencias naturales y finalmente la física o, mejor aún, el mundo real y concreto. Así, pues, desde este punto de vista, la realidad se conoce bajo las certezas y evidencias de la ciencia que encuentran apoyo en la Lógica.

En resumidas cuentas, dice Edmundo O'Gorman que con este plan educativo se esperaba habituar la conducta de los educandos sobre la base de la previsión científica, lo cual implica abstenerse de las investigaciones de causas eficientes y esencias para transparentar las leyes de invariable sucesión, de constantes coexistencia y de relativa similitud de los fenómenos.

Finalmente, el medio de expresión del positivismo mexicano fue la Revista Positiva cuyo lema fue *Científica, filosófica, social y política*. Se conformó por XIV tomos. Su primer director fue Agustín Aragón y años más tarde se sumó Horacio Barreda. La publicación, que no estaba identificada particularmente con ningún grupo político, tuvo una duración de trece años.¹⁷ Ciertamente con toda esta labor se intentaba transformar la realidad mexicana y asentar las bases de una nueva mentalidad (científica), sin embargo, superar el espíritu metafísico (cristianismo colonial) no era sólo un asunto de programas educativos y publicaciones sino de la propia cultura mexicana. Por ejemplo, Melchor Ocampo

¹⁶ Gabriel Vargas Lozano, *Esbozo histórico de la filosofía en México (siglo XXI)*, Nuevo León, FFYL-UANL, 2005.

¹⁷ Lourdes Sánchez, "La revista positiva. Científica, Filosófica, Social y Política", en Centro de Documentación en Filosofía Latinoamericana e Ibérica de la Universidad Autónoma Metropolitana unidad Iztapalapa, *Enciclopedia de la filosofía mexicana. Siglo XX*, 2003.

en sintonía con el espíritu positivista pretendió introducir el protestantismo para sustituir el cristianismo, reducir la fe a favor de la ciencia y la razón. Lo demás ya lo conocemos.

Algunas rutas de interpretación sobre el positivismo

Para efectos de una comprensión mayor de esta breve y escueta presentación, y a manera de conclusión, dejamos aquí algunas de las lecturas que se han hecho sobre el positivismo. Quizá la más importante no sólo por ser la primera que se elaboró de manera amplia sino por lo que posibilitó, es la de Leopoldo Zea. Como se sabe, en 1943 publicó *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*.

En esta obra, se distinguen tres niveles de análisis: *origen* (que tiene que ver con el contexto tras la lucha independentista que se expresa en el choque de fuerzas entre conservadores y liberales, es decir, el antecedente inmediato es entender al positivismo como doctrina al servicio de la clase vencedora (la liberal) y al mismo tiempo la lucha contra lo que José María Luis Mora llama *intereses de cuerpo*, esto es, del clero y la milicia); *desarrollo* (que tiene que ver con los argumentos que explican la adopción a la *circunstancia mexicana* y proyecto educativo ya mencionado y formación de la sociedad metodófila de donde nació una buena cantidad de trabajos científicos y filosóficos); *decadencia* (que refiere a las pugnas teóricas entre positivistas al interior de la ENP dadas por las variaciones del mismo positivismo; como también su identificación con la ideología del régimen porfirista en los llamados “científicos” hasta la reacción antipositivista).

Esto último es importante porque precisamente bajo el horizonte científico se educaron sus primeros críticos, o sea, la generación que conformó el Ateneo de la Juventud impulsada por Justo Sierra, allá por 1907-1908, y de donde salieron figuras relevantes para los ámbitos de la cultura, la educación y la política del México postrevolucionario y décadas subsiguientes como Antonio Caso, José Vasconcelos, Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña (dominicano), Isidro Fabela, Diego Rivera, Manuel M. Ponce, Martín Luis Guzmán y muchos otros. Ahora bien, ¿por qué es importante esta obra de Zea? En unas cuantas

palabras, porque hasta entonces los escritos predominantes sobre el positivismo derivaba de mentes antipositivistas como la de Caso o Vasconcelos.

El primero sostenía un espiritualismo, el intuicionismo bergsonian y una moral sustentada en principios cristianos, por mencionar algunas de sus influencias. Mientras que el pensamiento de Vasconcelos se envolvía del neoplatonismo de Plotino. Es decir, en el México posrevolucionario el pensamiento filosófico se fue por sendas diversas opuestas al cientificismo positivista y, por tanto, no había un estudio que presentara al positivismo en sus múltiples aristas, lo cual no significa que estos pensadores no hayan sido de vital importancia para el desarrollo de la filosofía en México. Ahora bien, si bien es cierto que en ese mismo año, 1943, el filósofo michoacano Samuel Ramos publicó la primera *Historia de la filosofía en México*, en sentido estricto, y que ahí, entre otras cosas, abordaba el tema del positivismo; también lo es que ello lo hacía para enmarcar su crítica en torno a la adopción de filosofías europeas en el país. Al final de cuentas, lo que buscaba Ramos con su obra era superar la dependencia cultural y filosófica para crear una cultura propia que expresara cabalmente la vida mexicana.

Zea, por su parte, que también continúa esta línea, que perteneció al Grupo Hiperión promovido por José Gaos bajo el período de construcción del México moderno y que propuso una filosofía comprometida con el conocimiento de la situación mexicana, la liberación y transformación del individuo y la sociedad, estudió el positivismo justamente desde la situación mexicana, su *circunstancia*. De aquí se sigue, con Zea, el problema de la validez universal y la particularidad de la filosofía; el debate entre una filosofía así sin más y una filosofía propia; la particularidad de la filosofía a la luz de la pretensión de universalidad; la adopción de filosofías a la circunstancia mexicana o la imposición de modelos filosóficos.

Otro enfoque que puede ayudar a comprender el positivismo en México es el que ofrece Edmundo O'Gorman en su estudio *Justo Sierra y los orígenes de la Universidad de México 1910* escrito en 1949 y publicado con algunas modificaciones en 1950. En este trabajo, O'Gorman muestra los antecedentes de la

universidad y ahonda en los planes de estudio, en sus contenidos y variaciones a la luz de las luchas ideológicas entre liberales y conservadores decimonónicos. Su importancia, para decirlo brevemente, es el detalle con el que muestra los diferentes proyectos educativos bajo esas luchas porque con ello se comprende no sólo que el positivismo, como modelo educativo, es algo más que una doctrina adoptada así sin más (Ramos) sino que es producto de su tiempo (Zea) y en ello se juegan las ideas que se tenían en torno a la enseñanza de la filosofía, de la ciencia, las humanidades y la religión.

Finalmente, para sintetizar, sólo mencionaré dos enfoques más que, además de ahondar en el lugar del positivismo en la cultura y educación mexicanas, permite “desmitificar” algunas nociones importantes. El primero de ellos es el rescate del pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX y del siglo pasado que encabeza la doctora Carmen Rovira con un conjunto de investigadores coordinados por ella misma. Con los tres volúmenes que conforma *El pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX y primeros años del XX* se puede advertir, entre otras cosas y a través de los diversos discursos que ahí se presentan, cómo el pensamiento decimonónico no es homogéneo como muchas veces se enseña en las escuelas.

Lo que presenta la obra de Rovira en cada Discurso es una serie de pensadores mexicanos coincidentes en una corriente filosófica, ideológica y política y, como ella misma lo dice, “las diferencias en cuanto a ciertos matices al interior de sus ideas filosóficas y la forma de reaccionar antes otras corrientes filosóficas contemporáneas a ellos”. Pero además, acaso el rasgo distintivo de la enorme labor que ha realizado Rovira, es que va a las fuentes directas y evita comentarios de primera o segunda mano sobre los textos y autores analizados.

Al exponer la oposición o concordancia entre las corrientes filosóficas y de éstas con la realidad, Rovira muestra el carácter “polémico” de algunas de ellas (por ejemplo, el krausismo y el darwinismo) y, por lo tanto, la heterogeneidad del pensamiento filosófico de la época. Ahora bien, con el *discurso positivista*, muestra sus profundas raíces pedagógicas, su visión y propuesta social, que es también política y de reforma moral. No sólo las peculiaridades del positivismo

mexicano en relación con el positivismo europeo (Comte o Spencer) también coincidencias, diferencias y evolución de sus representantes distribuidos en tres grupos: positivistas ortodoxos, positivistas porfiristas, positivistas reformadores. En suma: a través de los discursos de Gabino Barreda, Horacio Barreda, Justo Sierra, Agustín Aragón, entre otros, es posible entender cómo el pensamiento filosófico mexicano, desde entonces, además de intentar responder a situaciones y problemas específicos del “aquí” y del “ahora”, o sea, las inquietudes vinculadas a lo mexicano, que es también lo americano; se desarrolla en una diversidad de posiciones que confluyen en muchos casos pero también se confrontan entre sí.

Otro enfoque importante lo encontramos en el trabajo del maestro Gabriel Vargas Lozano, quien analiza el positivismo desde el horizonte de la filosofía política y guiado por su espíritu marxista. Vargas pone el acento en las contradicciones materiales e ideológicas que subyacen sus tres momentos: adopción, ocaso del positivismo comtiano (evolución interna) y reacción anti-positivista desde el Ateneo de la Juventud. Dentro de lo que denomina “espíritu positivista” —que sintetiza las características que expone Kolakowsky en su libro en su libro *La filosofía positivista*—,¹⁸ Vargas analiza las coincidencias entre sus representantes pero también las diferencias, mismas que en efecto, brotaron con la adopción e interpretación que llevaron a cabo los positivistas mexicanos sobre las obras de Comte, Spencer o Stuart Mill.

En esta dirección, pone sobre la mesa algunas de las contradicciones importantes entre el liberalismo y el positivismo como el individualismo y el utilitarismo, que establece el liberalismo es incompatible con la idea orgánica de la sociedad y su evolución histórica (orden y progreso); o también el derecho natural del liberalismo no lo sostiene el positivismo. Por lo demás, cabe señalar que los estudios de Vargas sobre el positivismo manifiestan cierta distancia de la interpretación de Zea. No sólo por lo que acabamos de indicar, también con la idea de el positivismo era la “filosofía oficial del porfirato”. Vargas, como

¹⁸ El positivismo sostenía una reducción científicista de todas las ramas del saber, basada en la física; era un fenomenalismo que consideraba que no había esencias detrás de los hechos o fenómenos; era un nominalismo; era una filosofía de la historia que culminaba en la era industrial; sostenía una escisión entre hecho y valor. *Cfr.* Gabriel Vargas Lozano, *op.cit.*

también Rovira, se opone abiertamente a esta lectura. Sin entrar en detalles, de acuerdo con Vargas Lozano, esto se deriva de un silogismo y, por otro lado, porque en muchos casos se omite las variaciones propias del positivismo que se reflejaron al interior de la ENP y que no son ajenas a las luchas externas entre fuerzas políticas como con la Iglesia.¹⁹

¹⁹ La primera versión tradicional se basa en un silogismo: 1) el positivismo era la “filosofía oficial del porfirato”; 2) Caso y Vasconcelos como dirigentes del Ateneo, se opusieron a él; 3) por tanto su lucha ideológica formó parte de la Revolución mexicana de 1910. Esta posición fue presentada por ellos mismos “a posteriori” porque, en efecto, Caso dice que Díaz “toleró el entronizamiento de una casta de privilegiados y latifundistas que se adueñaron del patrimonio nacional” en una conferencia pronunciada ¡en 1921!, cuando era público y notorio que en 1910 participó en el Club reeleccionista y era partidario de Porfirio Díaz como lo dice el mismo Vasconcelos en sus Memorias.

Pero además existen otros datos que deben ser tomados en cuenta: el primero de ellos es, como hemos expuesto, que la lucha anti-positivista fue auspiciada por el propio Justo Sierra. Aquí la pregunta que surge es: si el positivismo era la “filosofía oficial”, ¿cómo era posible que el principal responsable de llevarla a cabo estuviera cavando su propia tumba? Pero además, los miembros del Ateneo se dedicaron a estudiar a Platón, Kant, Nietzsche, Schopenhauer, Bergson y Boutroux, entre otros. Si hubieran estado interesados en someter a crítica al régimen porfiriano, en lugar de *El Banquete* de Platón tendrían que haber elegido *El Príncipe* de Maquiavelo; *Dos ensayos sobre el gobierno civil* de Locke; *El Contrato social* de Rousseau o *El espíritu de las leyes* de Montesquieu. Es por ello que resulta más plausible la tesis de Alfonso Reyes quien dice que fue un grupo cultural ajeno a la política y que mientras las revoluciones francesa y rusa habían tenido una filosofía, la mexicana había carecido de ella. Pero insistamos: ¿es cierto que el positivismo era la “filosofía oficial” del porfirato? Ya hemos respondido a esta cuestión. Se requiere hilar más fino ya que, en primer lugar, a Porfirio Díaz le importaban un comino estos debates filosóficos y, en segundo, el positivismo fue un paradigma filosófico que tuvo, al menos, tres versiones contrapuestas entre sí: la de Comte que abogaba por una sociedad planificada y fiscalista; la de Stuart Mill que era adalid de la libertad de comercio pero vinculada a las libertades políticas y la de Spencer, quien sostenía que la sociedad era un organismo en evolución.

Lo que identificaba a estas tres corrientes era su epistemología empirista, nominalista y fenomenológica. Barreda, al fundar la Escuela Nacional Preparatoria, quería poner las bases de un desarrollo moderno, libre y ordenado para el país. Al morir Juárez en 1872, cayó en desgracia como ocurre en la política y fue enviado al exilio y cesado de la Preparatoria un poco antes de morir en 1881. Con todo, se mantuvo un grupo de seguidores a través de la “Asociación metodófila Gabino Barreda” y de la Revista Positiva fundada en 1900, por Agustín Aragón. Los enemigos tradicionales del positivismo fueron los escolásticos así como

Desde luego que no son las únicas lecturas sobre el positivismo, ahí está la de Vicente Lombardo Toledano o más recientes las de Mauricio Beuchot, Alberto Saladino, Guillermo Hurtado, entre muchos más. Cada una pues, desde su particularidad, arroja elementos de suma valía para comprender la importancia del positivismo en nuestra larga, oscilante y difícil historia; en la creación y consolidación de las instituciones políticas, sociales y educativas de nuestro país, es decir, la relación filosofía-sociedad.

En resumidas cuentas, el positivismo ocupa un lugar de primer orden por su valor histórico hacia el pasado en relación al México colonial; en su presente, siglo XIX, en la emergencia del Estado moderno liberal que, desde luego, conlleva ciertas contradicciones que aquí no podemos ahondar;²⁰ y en su futuro a través del devenir del pensamiento filosófico y científico en México. De tal manera que implica una ruptura, un cambio de época y por consiguiente de mentalidad social. En ello se posibilita pues, buena parte de la comprensión de la filosofía en el siglo XX y que hoy requiere ser comprendida y analizada en su justa dimensión, sin mitificar personajes ni posturas.

algunos liberales; sin embargo, surgió otro adversario con el spencerismo, que fue adoptado por Justo Sierra, quien va recayendo, como hemos visto, en una posición un tanto escéptica ¿Quiénes fueron los auténticos críticos de la dictadura? Obviamente los anarquistas, los socialistas, los miembros de la Casa del Obrero Mundial, los Flores Magón pero también, como dice Arnaldo Córdova, positivistas como Andrés Molina Enríquez, Luis Cabrera, Salvador Alvarado y algunos constituyentes.

Es por ello que Córdova sostiene que “el positivismo triunfó en el pensamiento revolucionario colaborando a la formación de muchos de los valores que son típicos del evangelio revolucionario”. Lo que ocurrió es que sólo tomaron los aspectos metodológicos y no la concepción cerrada de la sociedad. *Vid.*, Gabriel Vargas Lozano, “El Ateneo de la Juventud y la Revolución mexicana” en *Literatura Mexicana*, vol.21 no.2 México, 2010.

²⁰ Me refiero a la violencia, la dominación y el despojo que subyacen los procesos de modernización que dieron forma al Estado-nación. Por ejemplo, “La construcción del nuevo Estado —dice Enrique Florescano— es obra de un grupo de criollos y mestizos que se impone a la multiplicidad de etnias y regiones del país, sin consultarlos.” Mientras que Luis Villoro, desde su posición multicultural, apunta que “el Estado nacional les fue impuesto a los pueblos indígenas por un grupo hegemónico: el criollo-mestizo occidentalizado.” Pero también, por otro lado, pienso que la adopción del positivismo, con su idea de las tres etapas históricas, también contribuyó significativamente para edificar un imaginario en el que los indígenas, así como los conservadores, representaban un pasado superado por el llamado progreso de la civilización.

Referencias

- Barreda, Gabino, *La Educación Positivista en México*, México, Porrúa, 1987.
- _____, *Estudios*, Prólogo y selección de José Fuentes Mares, 3ª ed, México, UNAM, 1992.
- _____, “Oración cívica”, en Centro de Documentación en Filosofía Latinoamericana e Ibérica de la Universidad Autónoma Metropolitana unidad Iztapalapa, *Enciclopedia de la filosofía mexicana. Siglo XX*, http://dcsh.izt.uam.mx/cen_doc/cefilibe/images/banners/enciclopedia/Documentos/Oracioncivica-Barreda_Gabino.pdf (consulta: 10 agosto de 2019).
- Comte, Augusto, *La filosofía positiva*, Proemio, estudio introductorio, selección y análisis de los textos Francisco Larroyo, México, Porrúa, 2011.
- González Navarro, Moises, “Los positivistas mexicanos en Francia” en *Historia Mexicana*, Vol. 9, No. 1, Jul. - Sep, 1959, p. 119-129
- Kremer-Marietti, Angèle, *El positivismo*, México, Publicaciones Cruz, 1997.
- Morrison, Ken, *Marx, Durkheim, Weber. Las bases del pensamiento social moderno*, Madrid, Popular, 2010.
- Rovira Gaspar, María del Carmen, *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México, siglo XIX y principios del XX*, México, UNAM, 1997.
- _____, *Pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX y primeros años del XX*, 3 vols., México, UNAM, 1998-2001.
- Sánchez, Lourdes, La revista positiva. Científica, Filosófica, Social y Política, en Centro de Documentación en Filosofía Latinoamericana e Ibérica de la Universidad Autónoma Metropolitana unidad Iztapalapa, *Enciclopedia de la filosofía mexicana. Siglo XX*, 2003.
- _____, *El Positivismo en Gabino Barreda*, en Centro de Documentación en Filosofía Latinoamericana e Ibérica de la Universidad Autónoma Metropolitana unidad Iztapalapa, *Enciclopedia de la filosofía mexicana. Siglo XX*, 2003.
- Sarmiento Gutiérrez, Eduardo, “La Escuela Nacional Preparatoria y el Plan de Estudios”, en Centro de Documentación en Filosofía Latinoamericana e Ibérica de la Universidad Autónoma Metropolitana unidad Iztapalapa, *Enciclopedia de la filosofía mexicana. Siglo XX*, 2015, http://dcsh.izt.uam.mx/cen_doc/cefilibe/images/banners/enciclopedia/Diccionario/Corrientes/LAENPyelplandeestudios-EduardoSarmiento.pdf (consulta: 10 de agosto de 2019).
- Vargas Lozano, Gabriel, *Esbozo histórico de la filosofía en México (siglo XXI)*, Nuevo León, FFYL-UANL, 2005.
- _____, “El positivismo en México: significado, función y declinación”, en Centro de Documentación en Filosofía Latinoamericana e Ibérica de la Universidad Autónoma Metropolitana unidad Iztapalapa, *Enciclopedia de la filosofía mexicana. Siglo XX*, 2015, http://dcsh.izt.uam.mx/cen_doc/cefilibe/ima

ges/banners/enciclopedia/Diccionario/Corrientes/ElpositivismoenMexico-VargasLozano_Gabriel.pdf (consulta: 10 de agosto de 2019).

_____, “El Ateneo de la Juventud y la Revolución mexicana”, en *Literatura Mexicana*, vol.21 n° 2, México, 2010.

Zea, Leopoldo, *El positivismo y la circunstancia mexicana*, México, F.C.E., 1985.

_____, *El Positivismo en México: Nacimiento, Apogeo y Decadencia*, México, F.C.E., 1993.

CAPÍTULO VIII
FRANCISCO JAVIER ESTRADA:
EL HOMBRE PRÁCTICO DEL POSITIVISMO

José Refugio Martínez
Facultad de Ciencias de la UASLP

Una característica de la sociedad actual es la gran influencia en la vida diaria de los avances tecnológicos, tales como la comunicación inalámbrica, los sistemas satelitales, el uso de teléfonos celulares y los procesos de comunicación en tiempo real, los cuales marcan nuestra cotidianidad. Lo antes dicho es un claro ejemplo de la íntima relación entre el desarrollo social y los procesos industriales, los cuales se basan en el desarrollo propio de la ciencia, la tecnología y la sociedad. Como sabemos la industria de las comunicaciones se inició con el desarrollo de la industria eléctrica en la segunda mitad del siglo XIX, la cual fue una de las industrias que marcó el poderío económico de las naciones que lograron capitalizar el conocimiento práctico a través de los procesos de industrialización.

El desarrollo industrial, como base para el crecimiento de la propia sociedad, fue planteado principalmente a partir de la introducción del positivismo en México, reflejado en el lema “orden, progreso y libertad”. Sin embargo, el trabajo práctico como base para lograr el desarrollo industrial, fue proporcionado por la introducción de la industria extranjera, principalmente europea, dejando sin apoyo a los esfuerzos científicos y tecnológicos locales, ya que se pretendía competir con el proceso de industrialización llevados a cabo en los Estados Unidos, y que los intelectuales positivistas en México veían como una grave amenaza.

Bajo estas circunstancias, los esfuerzos se enfocaron en la formación de recursos humanos y en la estrategia de introducción de la industria europea, lo cual lógicamente llevaría su tiempo, dejando de lado e incluso en una total ignorancia las contribuciones locales que ya existían y que se hubiesen podido

aprovechar para sentar las bases de la creación y desarrollo de empresas nacionales en ámbitos, en concreto, como el de la electricidad. En este contexto se comprenden personajes como Francisco Javier Estrada Murguía, que contaba con desarrollos y privilegios que fueron la base para la creación de empresas eléctricas en otros puntos del planeta, como la comunicación alámbrica, telegrafía y telefonía, la iluminación eléctrica, en general, los procesos de electrificación, y, de manera importante la comunicación inalámbrica.

La ciencia en la historia

La historia del desarrollo de las ideas en la ciencia y las formas en que se realiza ha tenido implicaciones en la sociedad, así como esta ha influido en la ciencia. Por ejemplo, en la época griega la ciencia entendida como la empresa total de adquirir y tener el conocimiento de la naturaleza era una actividad esencialmente teórica, mientras en siglos posteriores, cayó en una situación contraria. En la Edad Media se tenía una práctica casi sin teoría. Lo que pudo sobrevivir fue una práctica artesanal que sentó una serie de bases fundamentales para su desarrollo posterior. Los conocimientos de los griegos se habían suprimido y serían redescubiertos en el Renacimiento.¹

Algunos elementos tecnológicos derivados de esta práctica artesanal fueron los molinos de viento y de agua que ya utilizaban los romanos y que tuvieron un importante desarrollo durante la Edad Media. La relojería que surgió al final de dicho periodo y otro descubrimiento poco mencionado y que ejemplifica Tomás Brody,² la collera de caballo que permitió usar la fuerza muscular del caballo como acción mecánica y que posibilitó el transporte y la aplicación de la fuerza de este animal a molinos de grano durante la Edad Media, que supuso uno de los factores importantes del desarrollo de las ciudades.

¹ Tomás A. Brody, *Curso de filosofía de la física*. Cuadernos de crítica 4, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1992, p. 14.

² *Ibidem*, p. 14-15.

Es en el periodo histórico del Renacimiento donde se volvió a privilegiar el conocimiento experimental y el poder de la observación y donde se desarrollaron ideas revolucionarias acerca de la dinámica del universo que, a pesar de haberse desarrollado sin presiones específicas de una poderosa industria, las investigaciones de aquellos pensadores tenían un papel social muy claro: sus aplicaciones eran casi inmediatas en varios tipos de industrias, tanto de las existentes como aquellas que recién nacían. Los trabajos en astronomía influyeron en la navegación y el análisis de gases y reacciones en las destilerías y cervecías. Sin embargo, estos efectos eran en realidad colaterales, pues su principal aportación era en el campo de las ideas y no tanto en su aplicación en las diferentes industrias existentes.

A pesar la mencionada falta de practicidad, el desarrollo de industrias demandaba la generación de conocimiento necesario para impulsarlas, uno de los ejemplos más claros lo representa la industria pesada y la textil, entendida ésta última como una industria basada en grandes telares movidos por fuentes de poder mecánico y reunidos en fábricas, y la industria del hierro y el acero, la metalúrgica. La cantidad de energía que se necesitaba impulsó los estudios en esta dirección en poco tiempo y llevó al descubrimiento de la ley de conservación de energía, que fue una consecuencia bastante directa de las necesidades impuestas por la industria pesada. En la industria hidráulica el desarrollo de la turbina es otro ejemplo de este desarrollo y la ciencia de la termodinámica propició el desarrollo de la máquina de vapor como fuente de energía central para toda la industria.

Las viejas industrias como la de la construcción, el vidrio, la cervecía, el transporte marítimo y terrestre, fueron actividades que crecieron de fuentes muy antiguas, pero sin una base en el entendimiento de qué era lo que se estaba haciendo, es decir el impulso fundamental lo recibieron de otras fuentes más no de la ciencia. En cambio, en el siglo XIX empezaron a formarse una serie de industrias de un tipo novedoso, cuyas ideas básicas se debían precisamente a la investigación científica, y que sin ésta ni siquiera hubiera sido posible su surgimiento. Se generó así, a inicios del s.XIX, la creación de nuevas empresas

cuyo origen era la ciencia. Dando lugar a industrias como la eléctrica pesada con elementos como el alumbrado eléctrico, la telegrafía, las turbinas de agua y posteriormente de vapor; también la industria fotográfica, la industria de los motores de explosión interna, la electrónica, la de computadoras, la industria de la aviación, la nuclear. Ninguna de estas hubiera podido establecerse sin la base de una investigación científica. Por tanto, ciencia dio la primera idea, el primer impulso, creando la necesidad de sacar estas ideas del laboratorio del científico y desarrollarlas en otra forma lo cual hizo posible así la creación de la industria.

Un ejemplo de lo anterior, lo tenemos en San Luis Potosí, con Pedro de la Garza Cepeda joven científico formado en Alemania en la Universidad de Gotinga y egresado de la Escuela Nacional Preparatoria en México, quien participó en los primeros experimentos de alumbrado eléctrico en México realizados en la ciudad de San Luis Potosí a finales de la década de 1860.³ Años después, instaló la primera fábrica de hielo que se estableció en San Luis Potosí. Paradigmáticamente la base de dicha fábrica eran los procesos de electrificación, de modo que la generación de ideas y su control experimental representaban la base para el desarrollo de aplicaciones que podían industrializarse. Esta era la base de los objetivos positivistas, lograr la industrialización del país, situación que no pudo desarrollarse por los esquemas estratégicos que utilizaron quienes decidían los programas de gobierno al no voltear a ver las importantes contribuciones de sus científicos, como fue el caso ya mencionado de Pedro Garza o el de Francisco Javier Estrada, formados en la época de gestión del positivismo en México.

La importancia de la industrialización mediante el fomento de las ciencias y las artes eran esbozados ya a fines del siglo XVIII por el filósofo potosino Manuel María Gorriño y Arduengo,⁴ basado todo ello en una necesidad educativa, cuya tarea emprendiera en San Luis Potosí logrando la creación de

³ José Refugio Martínez Mendoza, *La Cuna de la electricidad en México*, México, Ed. J.R. Martínez, Sociedad Estrada, 2012, p. 39-46.

⁴ Raúl Cardiel Reyes, *Del modernismo al liberalismo, la filosofía de Manuel María Gorriño con un apéndice*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, tercera edición, 1989, p. 24-40.

instituciones de educación secundaria,⁵ basada en una filosofía moderna, que serían los antecedentes de la institución en que Francisco Estrada realizara la mayoría de sus contribuciones en el campo de la electricidad.

La tarea educativa de Gorriño y Arduengo

Manuel María Juan Joseph Antonio Clemente Gorriño y Arduengo nació en San Luis Potosí el 23 de noviembre de 1767, murió el 30 de agosto de 1831 en la misma ciudad. Su legado comenzó a estar presente en San Luis a partir de 1830 al comenzar la apertura de escuelas públicas de primeras letras y al fortalecer el colegio que heredaría su función al Instituto Científico y Literario de San Luis Potosí, que posteriormente se convertiría en la ahora Benemérita Universidad Autónoma de San Luis Potosí. Gorriño entendió la educación “como a una fuerza positiva, transformadora del hombre y de la sociedad. Le concedió, como más adelante lo harían también los liberales mexicanos, la facultad de corregir los males sociales”.⁶ Su supuesta participación en la conspiración independentista de 1793 se manifiesta en los planteamientos acerca del papel de la ciencia y las artes para el progreso social aprovechando las riquezas naturales del país. En su obra *Del Hombre*⁷ “muestra un gran interés por la educación, la entiende como una necesidad apremiante para que el pueblo mexicano logre superar los muchos problemas económicos y sociales que impedían, en cierto modo, su desarrollo”.⁸

La declaración de Manuel Velasco denunciante de la conjura decía: Juan Guerrero, Jeronimo Covarrubias, José María Contreras, un coronel cuyo nombre

⁵ J.R. Martínez y Luis Guillermo Martínez Gutiérrez, “Las venas por la educación en el filósofo potosino Manuel María Gorriño y Arduengo”, *Scientific Journal SLP*, article 13SJ, 2017, p. 1-11.

⁶ Ma. Del Carmen Rovira Gaspar, *Manuel Ma. Gorriño y Arduengo, en Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México, siglo XIX y principios del XX*, Tomo I, 2° Ed, México, Universidad Autónoma de Querétaro, 2010, p. 85-100.

⁷ Manuel María Gorriño y Arduengo, *Del Hombre*, México, Manuscrito, 1791, p. 77-78.

⁸ Ma. Del Carmen Rovira, *op.cit.*, p. 88.

no llega a decirse y un filósofo que redacta un plan, inician una conjuración que tenga por objeto independizar el reino de la Nueva España. El plan mencionado por Velasco constituía todo un programa de desarrollo económico y cultural, en donde se intentaba “establecer fábricas y fomentar las ciencias y las artes. Que se establecería un erario público de donde se pagasen los maestros que para las ciencias y las artes se habrían de traer no se acuerda si de Francia o Inglaterra o de una y otra parte”.⁹ También se prevé la necesidad “de trabajar las minas que se dice hay por el norte. Que se habría de abrir comercio con la Inglaterra”.¹⁰

La idea de utilidad es común en la filosofía de Gorriño, al igual que en Gamarra, esto es “la filosofía entendida como un saber “útil” para el hombre, mediante el cual logre aprovechar los recursos de la naturaleza. Idea que denota una gran influencia cartesiana”.¹¹ En su discurso filosófico acepta a Descartes, Bacon, Newton Leibniz.

El ayuntamiento de San Luis Potosí se dirigió en el año de 1809 a los vecinos más distinguidos de la ciudad, solicitando su punto de vista sobre algunos problemas que afectaban a aquella provincia de San Luis y otros generales al reino mismo. “Entre los puntos sugeridos por Gorriño está el de la educación, Gorriño se preocupa ante todo de la educación porque es el medio de obtener hombres sanos y robustos, de ideas morales elevadas y de dar los métodos más adecuados para la crianza física y moral de los mismos”¹². Así el segundo punto es una serie de medidas para “promover y adelantar la educación pública”. Piensa en la fundación de los colegios seminarios que ha ordenado el Concilio de Trento.

“[...]sería fácil, enriquecido el Estado por los medios que la creación de Obispados multiplicarían, fundar también otras escuelas públicas, en donde no sólo hallase la juventud unos talleres que la formasen, para la religión, por las instrucciones cristianas y para la vida pública y privada

⁹ Archivo General de la Nación, vol. 1342. Declaración de Manuel Velasco.

¹⁰ Archivo General de la Nación, vol. 1342. Declaración de Manuel Velasco.

¹¹ Ma. Del Carmen Rovira, *op. cit.*, p. 91.

¹² J.R. Martínez y Luis Guillermo Martínez Gutiérrez, *op.cit.*, p. 6.

por los documentos de una moral, teórica y práctica, a los deberes de un ciudadano, y de un padre de familia, sino también donde aprendiese las artes y oficios por principios, con la dirección de buenos maestros, y con el conocimiento de instrumentos propios que faciliten y perfeccionen las obras más necesarias del arte y de la industria. Así se podría prevenir un comercio vasto de las manufacturas que puede dar esta Provincia, en que las Minas, las gredas, los ganados ocuparían a muchos hombres y mujeres que por falta de conocimientos no saben aprovecharse de los usos que estos efectos se obtienen”.¹³

Para 1830 se introdujo la educación lancasteriana en San Luis Potosí a través de un sistema que imitaba el proceso de aprendizaje en las fábricas, en la cual los estudiantes avanzados en este caso se encargaban de transmitir el conocimiento a los menos avanzados, tal como se comenzó a utilizar en las fábricas inglesas. Así la educación secundaria o superior en San Luis Potosí con su carácter moderno se extendía a los niveles de primeras letras innovando el sistema de enseñanza. Al restaurarse la República en 1867, con la reapertura del Instituto Científico y Literario de San Luis Potosí y emparejándose con la introducción de la educación positiva, se introdujo el método objetivo para la educación básica. Francisco Javier Estrada se formaría bajo este esquema al estudiar las primeras letras con el profesor Pedro Vallejo en el sistema Lancasteriano y vivir los primeros visos de una educación positivista bajo la tutela de Gabino Barreda, mientras cursaba Física en la Escuela Nacional de Medicina.

Francisco Javier Severiano Estrada Murguía

El 11 de febrero de 1838 nació en San Luis Potosí Francisco Javier Estrada, hijo del médico potosino Francisco Javier Estrada y de Luisa Murguía. Estrada realizaría sus estudios de primeras letras en su ciudad natal, bajo un esquema un tanto novedoso, el llamado sistema Lancasteriano bajo la tutela del célebre

¹³ Gorriño y Arduengo, Manuel María, “Contestación”, en *Letras Potosinas*, No. 241. A XLV, enero-marzo, 1987.

profesor Pedro Vallejo. Este método, llevaría a Estrada a vivir en el campo de la educación una aproximación al ambiente de trabajo propio de las empresas y la industrialización que sucedía en aquel momento en países europeos, en especial Inglaterra. De cierta forma se abría el panorama de este joven al mundo científico y tecnológico, que años después reafirmaría, por su paso en la Escuela Nacional de Medicina, al formarse como farmacéutico y llevar cursos de historia natural, química, matemáticas, y de manera muy especial, el curso de física, que dirigiría su verdadera vocación. Dicho curso dictado por Ladislao de la Pascua a mediados de 1850, tuvo la particularidad de estar orientado a las aplicaciones de la física en la medicina y sistemas biológicos.

De esta forma Francisco Estrada tuvo la oportunidad de llevar un curso básico de física donde se priorizaban los fundamentos teóricos de la materia en áreas como la óptica, la mecánica y de manera muy especial el electromagnetismo. Ladislao de la Pascua, médico y reconocido catedrático de física, combinaba los fundamentos de la física con sus aplicaciones e inspiraba a sus alumnos en la formación en el trabajo práctico.

En dicho curso, Estrada coincidiría con Gabino Barreda que regresaba de Francia y que, en su formación como médico, había estudiado matemáticas, física y filosofía positivista con Augusto Comte. Barreda fungiría como ayudante del curso de Física que llevara Francisco Estrada. Esta relación académica, reforzaría la formación de Estrada adentrándose en el aspecto práctico de la ciencia. Bajo las circunstancias mencionadas, Estrada convivía con Barreda quien apoyaba la formación de Estrada en la física, pudiendo suponer que discutirían la importancia del conocimiento científico práctico para el desarrollo industrial; pues, años después, Estrada estaría patentando una gran cantidad de desarrollos de primacía mundial en el campo de la electricidad, con alto potencial para generar bienestar económico y que finalmente fueron desaprovechados, como no sucedió en el caso de Tomas Alba Edison en los Estados Unidos. En 1861 se graduó Francisco Estrada como farmacéutico y emprendió el regreso a San Luis Potosí, encargándose de una farmacia de Florencio Cabrera, quien en la etapa naciente del Instituto Científico y Literario de San Luis Potosí fue encargado de la cátedra de física.

En su regreso a su ciudad natal, Estrada combinó su trabajo como farmacéutico con el trabajo que realizaba en física experimental en el campo del electromagnetismo. En aquella década de los sesenta del siglo XIX, desarrollaría importantes contribuciones. En su improvisado laboratorio, experimentando logró construir un prototipo, donde mostraba la posibilidad de la generación indefinida de la electricidad. Este aparato fue presentado públicamente en 1868 y remitidos sus planos para su construcción a la casa Breguet en Francia, cada especialista en la construcción de aparatos científicos. El aparato mostraba el principio de funcionamiento del motor eléctrico, primacía a nivel mundial y cuyo funcionamiento fue exhibido en 1868 por primera vez en el mundo en San Luis Potosí. Sin embargo, la respuesta de la casa Breguet brilló por su ausencia, ni a una segunda carta de Estrada que apuraba la entrega del equipo. En 1872 en la Muestra Universal de París, se presentaba una máquina similar a la enviada para su construcción por Estrada, con ligeros cambios en su diseño, el eje de la máquina aparecía como vertical en lugar de transversal. La máquina era presentada en la muestra por Gramme y con ella se impulsaría el desarrollo de la industria eléctrica

La presentación del aparato coincidió con la reapertura del Instituto Científico y Literario de San Luis Potosí, al fracasar la aventura de instaurar un segundo imperio en México. Con la salida de las fuerzas imperialistas de la ciudad y el triunfo de la República reiniciaban las actividades del Instituto Científico y Literario y no se dudó en nombrar a Francisco Estrada como catedrático de física.

En esos años Estrada se enfermó de ataxia locomotriz, mermando su movimiento conforme pasaban los años, con intensos dolores y una paulatina ceguera, que a pesar de su gravedad no imposibilitaría su actividad intelectual y práctica. En el transcurso de los siguientes quince años realizó aportaciones de suma importancia, todas ellas basadas en principios eléctricos básicos de potencial desarrollo comercial e industrial. Debido a su enfermedad fue retirado de la cátedra de física en el Instituto Científico y Literario de San Luis Potosí en el año de 1884, a pesar de la reticencia de sus alumnos que apreciaban al maestro que compartía en su cátedra sus aportaciones a la ciencia.

Los alumnos del instituto se convertían en sus ayudantes y fueron testigos de experimentos de gran envergadura, como el realizado en 1882 en el aula de física, donde por primera vez a nivel mundial se lograban las bases de la comunicación sin hilos, que posteriormente en 1886 fuera patentada como un sistema para comunicar trenes en movimiento, adelantándose diez años a la patente de Marconi sobre comunicación inalámbrica que le llevaría a ser galardonado en 1908 con el Premio Nobel de Física. Marconi se llevó la gloria de la invención de la comunicación inalámbrica, patentada nueve años antes por Estrada, cuando las empresas inglesas se encargaban de la introducción del ferrocarril y por lo mismo de sus medios de comunicación.¹⁴

La falta de reconocimiento y apoyo a las aportaciones de Estrada propicia orn que sus patentes no fueran aprovechadas en el país. A pesar de su esfuerzo por gestionar apoyos nacionales y extranjeros sus aportaciones queda orn guardada en oficinas de patentes nacionales e internacionales, surgiendo luego bajo otras firmas. Estrada realizó importantes contribuciones a las comunicaciones, introduciendo nuevos sistemas de telegrafía y mejoras a los novedosos sistemas telefónicos. Patentó dos aparatos telegráficos impresores, cuatro aparatos de transmisión simultánea, una modificación al teléfono de Bell y la telegrafía sin hilos. En 1882 había logrado la comunicación telefónica a larga distancia más grande a nivel mundial al comunicar la ciudad de San Luis Potosí con la ciudad de México como parte de los trabajos para enlazar el Observatorio Meteorológico del Instituto Científico de San Luis Potosí con el Observatorio Meteorológico Central.

Contribuciones como las mencionadas fueron la base del desarrollo de empresas eléctricas en varias partes del mundo, principalmente en los Estados Unidos, pero en nuestro país fueron desaprovechadas, en parte, por las políticas de industrialización seguidas por el gobierno mexicano al privilegiar la inversión extranjera como medio de protección ante el embate de la industrialización estadounidense.

¹⁴ José Refugio Martínez, “La historia desconocida de la comunicación inalámbrica”, *Bol. Soc. Mex. Fis.*, 31-2, 2017, p. 91-94.

A fines del siglo XIX, cuando Estrada ya radicaba en la Ciudad de México, propuso al gobierno mexicano una solución para el desagüe de la capital, aprovechando las máquinas y sistemas eléctricos cuyas patentes le pertenecían, dando una solución para no gastar en los costosos servicios que le planteaban empresas extranjeras para dicho fin. Por diversos motivos esto no pudo llevarse a cabo, pero este ejemplo nos muestra la importancia que Estrada le dio al conocimiento práctico como vehículo para resolver problemas que la sociedad demandaba, como aspiración primordial del programa positivista.

En 1874, agobiado por su enfermedad y la falta de apoyo para el aprovechamiento de sus primeras patentes, Estrada se da a la tarea de registrar sus aportaciones enviando varios artículos al *Minero Mexicano*, donde se detallan importantes aportaciones de primacía mundial, entre los que destacan: reproducción indefinida de la electricidad estática; nuevo instrumento para medir la velocidad de la electricidad; empleo de los rayos solares como potencia motriz y máquina de vapor sin fuego. Al mismo tiempo que la revista publicaba una nota relativa a un premio científico que se otorgaba a Gramme por la presentación de su máquina eléctrica “gemela” a la que presentara Estrada en 1868; dramático contraste para Estrada al ver su contribución escrita para la revista y la nota referida.

“La Academia de Ciencias de Paris ha premiado a Mr. Gramme con \$10,000 por su máquina electro-magnética, que es una de las más sencillas y más eficaces que hasta ahora se haya inventado. La construcción está tan extensa de complicaciones, que el aparato puede trabajar y producir una corriente continua por meses enteros: para aquellos que conocen algo de la materia parecerá este resultado de la mayor importancia. Uno de los usos a que esta máquina puede ser aplicada inmediatamente, es para la producción de una luz de intenso brillo, que se podrá ver a una distancia mucho mayor que cualquier otra luz eléctrica conocida hasta ahora. Una de las compañías francesas de vapores está por emplear esta luz en sus buques como precaución contra colisiones u otros accidentes, y es obvio decir que será de gran utilidad general”.¹⁵

¹⁵ *El Minero Mexicano*, 22 de enero 1874.

A finales de esta década continuó patentando desarrollos como su telégrafo impresor y un piano eléctrico. El estudio de los principios del electromagnetismo y su uso en el diseño de aparatos de uso práctico que acompañaba con la solicitud de privilegios ante el Ministerio de Fomento, para su posible comercialización, lo llevó a la realización de experimentos que por primera vez en el mundo se realizaban y que lo llevó a abrir el camino a la comunicación inalámbrica, base del signo que marca nuestras sociedades modernas.

Los desarrollos de Estrada que impulsaron los nacientes sistemas telefónicos, con la mejoría en su distancia de comunicación y en la calidad de recepción y transmisión de señales que afinaban la calidad auditiva, fueron acompañadas de nuevas aplicaciones a dichos sistemas debido a las mejoras realizadas por Estrada, como su aplicación de los teléfonos en la predicción de temblores de tierra, asunto de actualidad que no ha sido del todo aprovechado.

En 1877, Estrada realizó el primer arreglo de electrificación por iluminación en México al iluminar eléctricamente el ahora edificio central de la UASLP, para una Jamaica que se realizaba en aquel año, para ello utilizaba sus máquinas eléctricas junto con un nuevo diseño de máquina de Gramme que meses antes había traído Pedro Garza de Europa, junto a otros equipos para enriquecer los gabinetes del Instituto Científico y Literario, así como un número importante de libros para su biblioteca pública que estaba por inaugurarse.

Una síntesis de su vasta obra, mucha de ella desconocida y desaprovechada, fue recopilada por sus alumnos en notas periodísticas y publicaciones de Estrada. Dicha síntesis fue colocada en la parte posterior de su retrato colocado en el salón en el que profesó cátedra, el cual a partir de 1908 llevó su nombre, denominado en un homenaje póstumo que se le brindó en el edificio del Instituto. Dicho salón es la actual oficina de la rectoría de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí. El título de la lista en cuestión es como sigue: “Descubrimientos, invenciones y trabajos de don Francisco J. Estrada. Profesor de física y electricista. Fechas en que fueron realizados; periódicos y diarios en que están consignados: con datos y documentos coleccionados por sus discípulos”.¹⁶

¹⁶ Penilla-López, Salvador, “Un olvidado físico potosino: Don Francisco Javier Estrada hijo”, *Estilo, revista de cultura*, No. 14, 1950.

Como parte de dichas contribuciones registradas en la lista, algunas publicadas en otros países bajo otra firma, pueden mencionarse:

“un nuevo Instrumento para medir la electricidad; el empleo de los rayos solares como fuerza motriz; máquina de vapor sin fuego empleando el hielo en sustitución del combustible; explicación del movimiento del radiómetro de Crookes en gases enrarecidos. Tres modelos de un nuevo telégrafo impresor mexicano. Varios sistemas nuevos de transmisión telegráfica Duplex. Pequeña lámpara de incandescencia. Nuevo manipulador de teclado para alfabeto Morse. Reformas hechas al telégrafo autográfico Cowper. Piano eléctrico inventado y descrito en 1878. Predicción de los temblores de tierra y erupciones volcánicas, verificados con el auxilio del teléfono. Lámpara de gas de manto incandescente o foto-radiante. Privilegio pedido por este nuevo sistema al Ministerio de Fomento por Jonás Arva Edison Ferratecci (pseudónimo y anagrama de Francisco Javier Estrada) el día 9 de octubre de 1895. Nuevo sistema de comunicación eléctrica, entre los telégrafos de las vías férreas y los trenes en movimiento. Cadena eléctrica de Farneci d Astracco (pseudónimo de FJE). Balanza geológica electromagnética o nuevo instrumento para estudiar los fenómenos geológicos electromagnéticos del interior de la tierra y sirve también como medio de vaticinar los temblores y erupciones volcánicas. Nuevo micrófono o transmisor a gran distancia y un nuevo sistema de transmisión telefónica con reformas en los teléfonos y nuevas disposiciones en las líneas para gran alcance”.¹⁷

Entre los estudios y disertaciones publicadas por Estrada pueden mencionarse las siguientes:

“El cólera y las moscas o sea la propagación de esta epidemia por estos insectos. Previsión o idea nueva y original imitada por Farnesi d Astraco. Las moscas son insectos propagadores del cólera: verdad enteramente comprobada por célebres bacteriologistas tales como Stemberg y Biggs, con motivo de la última invasión del cólera en Nueva York. Opinión que va

¹⁷ José Refugio Martínez, “Francisco Javier Estrada, el físico mexicano más notable y olvidado del siglo XIX”, *Lat. Am. J. Phys. Educ.* 1, No. 1, 2007, p. 101.

de acuerdo con otros bacteriologistas europeos. Saneamiento de la ciudad de México. Revista de algunos proyectos propuestos al H. Ayuntamiento. Procedimiento electro-dinámico moderno, propuesto por Francisco J. Estrada. Receptor rápido polarizado de sifón. Reóstata diferencial de resistencia variable. Instrumento eléctrico inventado en 1887 y enviado a París y Estados Unidos, corriendo la suerte que el anterior. Aplicación de los agentes físicos, muy especialmente de la electricidad a la estrategia militar y al arte de la guerra. Procedimientos nuevos y secretos¹⁸.

Su labor como educador fue igualmente excepcional, como lo demuestra el respeto y cariño de sus alumnos formados en la cátedra de física y que la mayoría de ellos llegaron a ser profesionales de la ingeniería, medicina, farmacia y posteriormente la química, mismos que a su vez tendrían aportaciones al mundo de la ciencia.

En 1886, a pesar de la protesta de sus alumnos, lo retiran de la cátedra de física en el Instituto Científico de San Luis debido a lo avanzado de su enfermedad que le imposibilitaba desplazarse de su casa al Instituto. Sus alumnos lo cargaban para llevarlo al aula ubicada en el segundo piso del edificio para que les dictara la clase, donde compartía con ellos los avances y aportaciones que realizaba y los hacía partícipes de sus innovadores experimentos, como aquel realizado en el gabinete de física donde por primera vez a nivel mundial se lograba la comunicación inalámbrica.

Al retirarse de la cátedra se trasladó a la ciudad de México y continuó trabajando, pese a su enfermedad, en sus experimentos de electricidad, firmando y presentándose como físico. Sus grandes logros le dieron efímera fama y fue conocido como el primer electricista mexicano y el físico mexicano más importante del siglo XIX.¹⁹ Murió en la Ciudad de México en 1905 prácticamente solo y abandonado.

¹⁸ *Ibidem.*

¹⁹ José Refugio Martínez, *Sendas de espinas y flores, los creadores de la física potosina*, México, J.R. Martínez Editor, 2011, p. 115-146.

Sus aportaciones fueron desaprovechadas y se perdió la oportunidad en nuestro país de un importante desarrollo industrial propio, abriéndosele la puerta al capital extranjero y propiciando una industrialización dependiente. El propio Estrada ya lo apuntaba en 1874:

“[...] no ha habido persona ni periódico que hagan ningún caso de mis pobres instrumentos, que si portaran charreteras y arrastraran sable o fueran cubiertos con una credencial electoral, tendrían paso libre, no solo en el Ministerio de Fomento, sino también en los gabinetes de las Escuelas que se hallan bajo la protección del Gobierno progresista.”²⁰

Positivismismo en México

Leopoldo Zea trata ampliamente el advenimiento del positivismo en México y su fuerte lazo entre ciencia y progreso que llevó a al ascenso de la burguesía²¹, en la siguiente sección se presenta una síntesis de sus planteamientos y desde ellos destacar el papel que en este proceso tuvo Francisco Estrada, quien fue formado bajo las premisas que plantearía el positivismo. La relación de Estrada con Gabino Barreda y su formación científica fueron factores determinantes que le permitieron desarrollar conocimiento práctico, el cual en otros países propició un fuerte desarrollo industrial. Sin embargo en el caso de Estada en nuestro país, esto no fue posible por privilegiarse el desarrollo de una burguesía latifundista.

Uno de los factores, históricamente más importantes en el positivismo que posibilitaron la revolución burguesa, fue la contribución ideológica de la ciencia para crear las condiciones sociales que posibilitaron el ascenso de la burguesía. De este modo, el desarrollo de la ciencia como actividad organizada y profesional ha acompañado al ascenso social, político y económico de

²⁰ Francisco Javier Estrada, “Invenciones mexicanas “, *El Minero Mexicano*, julio, 1874, p. 13.

²¹ Leopoldo Zea, *El positivismo en México, nacimiento, apogeo y decadencia*, México, Fondo de Cultura Económica segunda edición, 1968.

la burguesía. Augusto Comte puntualiza que desarrollo de la burguesía logra realizar el cambio social subordinando el aspecto estático al dinámico, es decir el orden al progreso.

“En su fase revolucionaria la burguesía había opuesto al régimen antiguo, basado en el orden, el concepto de libertad. Contra un régimen en el que todo orden estaba preestablecido, dado de antemano, la burguesía, por medio de sus filósofos, predicó la libertad absoluta, una libertad sin límites. Frente a una ideología, que predicaba un orden de carácter eterno, apoyado en instituciones de carácter estático, los filósofos de la burguesía predicaron una ideología de carácter dinámico, predicaron el progreso.”²²

Sin embargo, Comte propuso que orden y progreso no se contradicen, puesto que “no hay orden sin progreso, ni progreso sin orden”.²³

“La revolución francesa fue la demostración de que el antiguo orden no podía seguir siendo el orden, de que era menester un nuevo orden que tomase en cuenta los intereses de la burguesía. Comte trató de sustituir el orden antiguo por un nuevo orden, que debería basarse en principios en los cuales creyese la burguesía, una vez que había dejado de creer en los principios teológicos. Perdida la fe en los principios del cristianismo, la burguesía había puesto su fe en otros principios. Estos principios fueron los de la ciencia. El hombre moderno o burgués puso en la ciencia la fe que tenía en la religión”.²⁴

El positivismo mexicano, urgía pasar de la era militar, decía Justo Sierra, a la era industrial y que lo hiciera aceleradamente “porque el gigante que crecía a nuestro lado y que cada vez se aproximaba mas a nosotros, a consecuencia del auge fabril y agrícola de sus estados fronterizos y al incremento de las vías

²² *Ibidem*, p. 41.

²³ Augusto Comte, *Cours de Phylosophie Positive*, París, 1892.

²⁴ Leopoldo Zea, *op.cit*, p. 44.

férreas, tendería a absorbernos y disolvernos si nos encontraba débiles”.²⁵ De esta manera, la revolución liberal se justificaba con el positivismo y urgía establecer el orden de acuerdo a sus preceptos. La emancipación de la conciencia enarbolado en la Oración Cívica pronunciada por Barreda, la resumiría como emancipación científica, emancipación religiosa, emancipación política, convirtiéndose en la fórmula positivista. Barreda cambiaba la fórmula comtiana, Amor, Orden y Progreso, diciendo “Libertad, orden y progreso, la libertad como medio, el orden como base y el progreso como fin”.²⁶

El tipo de burgués en México, nos dice Zea, pretende,

“apoyarse en el trabajo industrial. Sin embargo, no será en este campo donde adquiera su fuerza, a pesar de que en el porfirismo se hicieron grandes esfuerzos en este sentido, en el de formar una burguesía industrial mexicana. A pesar de este esfuerzo, la gran industria quedó en manos de extranjeros. Fue la burguesía europea la que se apoderó de dicha industria y la fomentó en México. Nuestra burguesía la formaron los terratenientes, los latifundistas, los especuladores que en vez de fomentar la industria mexicana la entregaban a los capitales europeos. El burgués de la época porfiriana, es un tipo cómodo, egoísta, que no quiere en nada se le moleste, que quiere enriquecerse con el menor esfuerzo. Este hombre es un amante de la paz, del orden. La paz y el orden porfirista”²⁷.

El conocimiento científico como ideal educativo fue asumido como asunto de estado, lo que garantizaría que las ideologías fueran propias de los ciudadanos y no del estado, “los individuos son los únicos que pueden sostener determinadas ideologías siempre y cuando no amenacen el orden material o social”.²⁸

²⁵ Justo Sierra, *Evolución política del pueblo mexicano*, 2ª ed., México, Casa de España – Fondo de Cultura Económica, 1940, p. 416.

²⁶ Gabino Barreda, “Oración Cívica”, *Opúsculos, Discusiones y Discursos*, México, 1877, p. 105.

²⁷ Leopoldo Zea, *op. cit.*, p. 92.

²⁸ *Ibidem*, p. 107.

Barreda trató de unir a los mexicanos con lazos sacados de las ciencias naturales; quiso unirlos por lo menos humano que existe: por las ciencias físicas. Sabía que por el lado humano, por el lado de las creencias o por el lado de sus ideales, no era posible unirlos. La educación implantada por Barreda fue el lazo de unión por medio del cual se fueron unificando los mexicanos. Al lazo de unión que así les unificaba le llamaban ciencia. La ciencia era el campo donde estos hombres creían unirse; la ciencia era el lazo que les hacía entenderse unos a otros, y el hombre que había mostrado a los mexicanos este campo de unión de Barreda.

La industria como instrumento de orden social

El anhelo del positivismo de pasar de la época militar a la industrial impulsando la educación científica y la posibilidad de que la nueva burguesía se apoyase en la industria y el comercio, estaba lejos de lograrse. Ya lo mencionaba el propio Estrada en su misiva a *El Minero Mexicano* en 1874, si sus trabajos y nuevas aportaciones tuvieran charreteras o credenciales de elector, otra suerte les podría deparar. Esto resume, el camino seguido por la burguesía mexicana al hacer de la política un instrumento de grupo semifeudal burocrático y latifundista, renunciando a la posibilidad de convertirse en una burguesía industrial y poderosa como reflejo de la norteamericana o europea, a quienes veía como modelo ideal para implantar en México.

Los positivistas veían a Norteamérica como amenaza y la necesidad de rivalizar con dicha sociedad industrial, los condujo a entregar el desarrollo industrial del país a la burguesía europea en lugar de emplear medidas a mediano y largo plazo, como lo podría haber sido el apoyo al conocimiento científico y técnico que se manifestaba de manera importante en nuestro país en la segunda parte del siglo XIX y cuyo ejemplo notorio lo eran las aportaciones de potencial industrial eléctrico realizadas por Francisco Estrada.

A pesar de su convicción de que, en el quehacer industrial a diferencia del quehacer político, si podían participar todos los mexicanos. Con dicho quehacer el progreso nacional se garantizaba con el bienestar personal:

“Los mexicanos de esta época tienen una gran fe en el progreso industrial como instrumento de orden social. El modelo de este orden son los Estados Unidos. Norteamérica se les presenta como una sociedad ideal que había que implantar en México. La mayor ambición de los hombres de esta época fue la de que México llegase a ser un país capaz de rivalizar con su poderoso vecino. Pero este ideal tropezaba siempre con el anárquico espíritu de los mexicanos, que no podía someterse al orden que era menester para realizar el progreso del país. En vez de realizar industrias, se dedicaban a la política como instrumento para defender u obtener canonjías.”²⁹

En esta época es un tópico vulgar el de que la industria, el trabajo industrial, es el mejor instrumento para evitar la discordia nacional. Se piensa que si se conducen las fuerzas de los mexicanos por el camino del esfuerzo industrial, dejarán de luchar entre sí para dedicarse a engrandecer al país. Es un tópico generalizado que se percibe en los discursos de inauguración del ferrocarril en 1878. Sin embargo, las contribuciones de potencial industrial estaban siendo dejadas de lado en esos años de introducción del ferrocarril por la industria inglesa, cuando se realizaban los extraordinarios experimentos de electrificación en San Luis y las bases para la comunicación de trenes en movimiento. Se comenzaba a entregar al capital extranjero que explotaron al país en su propio provecho:

“Nuestra burguesía pretendió parecerse a las grandes burguesías sajonas, pero le faltaba aptitud para ello, no pasando de ser, como se ha visto, un grupo social apoyado en el latifundio y la burocracia, en vez de apoyarse como las grandes burocracias sajonas en la industria y comercio. Falta de estas aptitudes, nuestra burguesía no tendría de burguesa sino el nombre que a sí mismo se puso, y su aspiración a parecerse y enfrentarse a la burguesía europea. Nuestra burguesía se propuso alcanzar el control del país para

²⁹ *Ibidem*, p. 286.

ordenar las fuerzas materiales del mismo, formando así una nación capaz de competir con la gran burguesía del país del norte. El instrumento fue el positivismo, para de esta forma crear una mentalidad práctica semejante a la del sajón; sin embargo, no se obtuvo otra cosa que retardar el desarrollo propio de los mexicanos. Para defenderse de la burguesía norteamericana, tuvo que entregarse a la burguesía europea. La industria y el comercio quedó en manos de esta burguesía, que la explotó en su propio provecho, mientras la nuestra se iba a conformar con explotar las rentas del campo y de la burocracia.”³⁰

Uno de los principales problemas a los que se enfrentó nuestra burguesía fue la apatía e incapacidad de nuestros paisanos, como también lo mencionaba Estrada en su carta al Minero Mexicano. Esa incapacidad de adaptarse al sentido práctico y materialista de vida. No es de extrañar que uno de los principales programas del positivismo haya sido la educación con base científica, cuyo ejemplo lo sería la Escuela Nacional Preparatoria. Esos defectos heredados de la raza latina por la sociedad mexicana, podrían ser desarraigados a través de la educación. Programa que requería tiempo para dar frutos.

El ideal educativo de Barreda empezaba a dar sus frutos, los mexicanos iban sintiéndose unidos en un nuevo terreno, el de la ciencia práctica, la ciencia positiva. La ciencia como instrumento para dominar a la naturaleza, se ofrecía a los mexicanos llena de posibilidades, que estaban, además al alcance de todos:

“Nuestros positivistas comprenden el peligro que representan para México los Estados Unidos, sienten la amenaza; pero al mismo tiempo se sienten impotentes, débiles, inferiores, y la causa de esta debilidad la achacarán a la raza a la cual pertenecen, a la latina. La raíz de todos los males de los mexicanos será que el que éstos pertenecen a una raza incapaz de imponerse al orden, raza soñadora y utópica que vive fuera de la realidad. Mientras los latinos sueñan, un pueblo sajón, los Estados Unidos, crece cada vez más fuerte.”³¹

³⁰ *Ibidem.*

³¹ *Ibidem*, p. 308.

Los esfuerzos de gente como Estrada, que llegaban al Ministerio de Fomento solicitando privilegios exclusivos, se toparon con la ausencia de apoyos de capital para su aprovechamiento, muy a pesar de ser contribuciones originales e innovaciones importantes que bien podrían haber redituado capital a su inversión y posibilidad de generar una industria capaz de competir con la de Norteamérica, como lo deseaban los positivistas mexicanos:

“La famosa era industrial del porfirismo, más que obra de mexicanos lo fue de estos capitales, que explotaron al país en su propio provecho. Nuestra burguesía, como se ha dicho, se conformó con explotar sus latifundios y el erario público. Incapaz de realizar el tipo de obras que era menester para convertirse en una auténtica burguesía, se conformó con contrarrestar a la del norte mediante la entrega de lo que pudieron ser sus industrias a la gran burguesía europea.”³²

Epílogo

Francisco Javier Estrada fue un personaje que encajaba muy bien en el principio de desarrollo social planteado por el positivismo, de cierta manera debió estar influido por Gabino Barreda, en su papel de ayudante del curso de física dictado por Ladislao de la Pascua en la Escuela Nacional de Medicina, curso que llevó Estrada y marcó su formación profesional.

Personajes como Estrada eran clave para haber logrado el desarrollo industrial del país. No solo por su talento y capacidad, sino por su proceso de formación que siguió y las contribuciones de primacía mundial que logró en el campo de la electricidad bases de la industria moderna, que al final fueron desaprovechados al privilegiar el ascenso de la burguesía mexicana a través de apoyo tecnológico de la burguesía europea.

Se esforzó por lograr que sus aportaciones e innovaciones fueran usadas en provecho de la sociedad mexicana. Nuestro país apostó por un camino que no permitió visualizar la importancia de contar con una estructura económica

³² *Ibidem*, p. 314.

y social que facilitara el uso, industrialización y comercialización del conocimiento que se manifiesta en mejoras a instrumentos, sistemas y procesos, que a su vez incidieron en el propio desarrollo económico y social. Estrada se quejaba ya de esta situación en los primeros años de introducción y puesta en práctica de las ideas positivistas, escribiría: “Desde ahora te anuncio que no ha de faltar algún sabio que pretenda echar por tierra el fruto de los afanes que me han dejado sin poder ver la luz; pero esta es la recompensa que se nos espera, aquí donde nos humillamos admirando lo extranjero y despreciando la obra de nuestros hermanos [...]”.³³

Referencias

- Archivo General de la Nación, vol. 1342. Declaración de Manuel Velasco.
- Barreda, Gabino, “Oración Cívica”, *Opúsculos, Discusiones y Discursos*, México, 1877.
- Brody, Tomás A, Curso de filosofía de la física, Cuadernos de crítica 4, México: Universidad Autónoma de Puebla, 1992.
- Cardiel Reyes, Raúl, Del modernismo al liberalismo, la filosofía de Manuel María Gorriño con un apéndice, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.
- Comte, Augusto, *Cours de Philosophie Positive*, París, 1892.
- Gorriño y Arduengo, Manuel María, “Contestación”, en *Letras Potosinas*, No. 241. A XLV, enero-marzo, 1987.
- Coronel, A. y Jiménez, R, “Las ondas luminosas de Pedro Garza”, *Boletín de la Sociedad Mexicana de Física*, Vol. 26, No.1, 2012, p. 49-52.
- Corral, Marco Moreno Corral, *Copernico y el Heliocentrismo en México*, México, Universidad de Guanajuato, CICS, 2004.
- Erección de una casa de estudios en la capital del estado de San Luis Potosí para su juventud, debida a los extraordinarios esfuerzos de su Ecsmo. Gobernador el Sr. José Ildefonso Díaz de León, México, Imprenta del Águila, 1826.
- Estrada, Francisco J, *Recuerdos de mi vida*, México, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 1954.

³³ José Refugio Martínez, *La Cuna de la electricidad en México*, México, Ed. J.R. Martínez, 2012, p. 59.

- _____, “Invenciones mexicanas”, *El Minero Mexicano*, julio, 1874, p. 13
- Gorriño y Arduengo, Manuel María, *Del Hombre*, México, Manuscrito, 1791.
- Martínez Mendoza, José Refugio, *La Cuna de la electricidad en México*, México, Ed. J.R. Martínez, 2012.
- _____, “Francisco Javier Estrada, el físico mexicano más notable y olvidado del siglo XIX”, *Lat. Am. J. Phys. Educ.* 1, No. 1, 2007, p.101.
- _____, “La historia desconocida de la comunicación inalámbrica”, *Bol. Soc. Mex. Fis.*, 31-2, 2017, p. 91-94.
- _____, *Sendas de espinas y flores, los creadores de la física potosina*, México, J.R. Martínez Editor, 2011.
- Martínez, J.R. y Martínez Gutiérrez, Luis Guillermo, “Las venas por la educación en el filósofo potosino Manuel María Gorriño y Arduengo”, *Scientific Journal SLP, article 13SJ*, 2017.
- “Nuevos trabajos sobre la electricidad y el magnetismo”, *Revista de Telégrafos*, No. 14, Año VI, 15 de julio de 1866, Madrid, p. 138-139.
- Penilla-López, Salvador, “Un olvidado físico potosino: Don Francisco Javier Estrada hijo”, *Estilo, revista de cultura*, No. 14, 1950.
- Rovira Gaspar, Ma. Del Carmen, “Manuel Ma. Gorriño y Arduengo”, en *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México, siglo XIX y principios del XX*, Tomo I, México, Universidad Autónoma de Querétaro, 2010.
- Sierra, Justo, *Evolución política del pueblo mexicano*, 2ª ed., México, Casa de España – Fondo de Cultura Económica, 1940.
- Zea, Leopoldo, *El positivismo en México, nacimiento, apogeo y decadencia*, México, Fondo de Cultura Económica segunda edición, 1968.

CAPÍTULO IX

CARL LUMHOLTZ. EXPLORADOR Y OBSERVADOR MULTIDISCIPLINAR EN EL MÉXICO DEL SIGLO XIX

Abel Rodríguez López

Instituto de Investigaciones Humanísticas
de la UASLP

“Hemos de convertirnos en inmortales”.

NOVALIS (1772-1801)

Introducción

Nacido en 1767 y fallecido en 1831, en San Luis Potosí, Gorriño y Arduengo,¹ como la mayoría de los letrados mexicanos de entre siglos, fue heredero de una educación universalista y generalizante como también lo fueron posteriores eruditos mexicanos y mexicanistas europeos, quienes se movían en una esfera cultural muy similar. Este eje común, que atraviesa las biografías de los pensadores de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, nos abre un amplio panorama a la hora de hurgar en la formación e ideas que poseían, en los campos de estudio y en los objetivos que tenía el trabajo de personajes que conforman el paisaje intelectual del México decimonónico y que, a su vez, forman un centro de bisagra que extiende su costado más amplio hacia finales del siglo XIX con ideas que entrelazan la Ilustración, el Romanticismo, el Idealismo y hasta el evolucionismo. Uno de estos fue Carl Sofus Lumholtz.

¹ *Cfr.* Martínez, José Refugio y Martínez Gutiérrez, Luis Guillermo, “Las venas por la educación en el filósofo potosino Manuel María Gorriño y Arduengo”, *Scientific Journal SLP, article 13SJ*, 2017.

Hacia 1851, Lumholtz nació en Oslo, Noruega, y desde la plenitud de su vida y hasta su muerte se convertiría en un americanista, pero, como su obra lo demuestra, más que nada fue un gran mexicanista. Como Gorriño y Arduengo, Lumholtz tuvo curiosidad por la religión, la teología, la educación, el mundo natural y la alteridad. Herederos ambos de una ilustre tradición intelectual, desde sus respectivas trincheras, a su modo, ellos fueron promotores de una educación moderna basada en la enseñanza de las ciencias y las artes. Trasfondos intelectuales comunes, trabajos desarrollados por diferentes caminos, pero objetivos afines, conformaron la vida de estos hombres interesados en la existencia, en el conocimiento y el desarrollo de la alteridad, pues ambos en algún sentido escribieron *Sobre el Hombre*.

Para ubicarnos en el tiempo, es necesario decir que Lumholtz realizó seis viajes exploratorios en México entre 1890 y 1910. Los que más interesan para mi objetivo fueron los siguientes cuatro: entre septiembre de 1890 y abril de 1891, el primero, entre diciembre de 1891 y agosto de 1893; el segundo, entre marzo de 1894 y marzo de 1897; el tercero y el cuarto en 1898. En el transcurso de estos cuatro viajes recorrió la Sierra Madre Occidental, desde la frontera con Arizona hasta Jalisco, y de Michoacán a la ciudad de México, surcando incluso la ruta del peyote, entre Nayarit y la tierra de Gorriño y Arduengo, San Luis Potosí.²

Dado que la lectura de la obra de Lumholtz es imprescindible para quienes quieren adentrarse en el conocimiento y la comprensión del norte de México del siglo XIX, mi objetivo es resaltar algunos elementos epistemológicos que conforman y subyacen a la perspectiva de Lumholtz y que lo convirtieron en un observador multidisciplinar. Entendiendo por multidisciplinar ese carácter generalizante de su formación y la implementación, en el campo, de distintas disciplinas relacionadas y puestas en práctica por el sujeto. Mi intención es contribuir modestamente a entender su visión de la alteridad, en este caso concreto de su forma de ver el mundo tarahumara. La pregunta que intento responder en los siguientes apartados es la siguiente: ¿qué elementos epistemológicos

² Cfr: Apen Ruiz Martínez, “La construcción del conocimiento en ruta”, p. 219-220; Luis Romo Cedano, “Carl Lumholtz y el México desconocido”, p. 332-333.

conformaban el punto de vista de Lumholtz, explorador del norte de México en el siglo XIX y heredero de tradiciones intelectuales y religiosas europeas, que lo convertían en un explorador multidisciplinar?

En las siguientes líneas señalaré sucintamente cinco aspectos importantes que emergen de la obra principal de Carl Lumholtz, *El México Desconocido*.³ Para ello, enfocaré mi atención especialmente en las páginas del tomo primero de esta obra, dedicadas a describir e interpretar la *cultura tarahumara*.⁴ Con esto, enfatizaré principalmente algunos de los elementos epistemológicos que enmarcaron sus observaciones, tales como el evolucionismo, la taxonomía linneana y las influencias de su formación en la teología luterana. Asimismo, indicaré aquellas disciplinas (algunas nacientes en su tiempo) que sobresalen como sus especialidades y señalaré algunos de sus errores y aciertos en la observación que hace de la cultura tarahumara. Del mismo modo, apuntaré sus invaluable aportes para los tarahumaristas contemporáneos, antropólogos y otros interesados en la Sierra Tarahumara y sus habitantes (pimas, warijíos, tarahumaras, tepehuanes, blancos y mestizos).

Mi itinerario, apuntando sucintamente estos aspectos, será el siguiente: en el primero punto trataré sobre la “inmortalidad” de Lumholtz en tanto su obra quedó para la posteridad; en el segundo, me aproximaré a la influencia del pensamiento evolucionista que proyecta el apartado de su obra en la cual me enfoco; en el tercero, apuntaré algo sobre el reflejo de la formación teológica del autor; en el cuarto, señalaré algunos aciertos y errores del método de observación de Lumholtz; en el quinto aspecto, resaltaré el aporte de Lumholtz con esta obra. Asimismo, concluiré reiterando la valía del trabajo de Lumholtz y su visión multidisciplinar de las cosas y la alteridad humana.

³ Obra publicada originalmente en New York por la casa editorial Charles Scribner's Sons. Para este trabajo utilicé la siguiente edición: Carl Lumholtz, *El México desconocido, cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental; en la tierra caliente de Tepic y Jalisco, y entre los Tarascos de Michoacán* II volúmenes, traducción de Balbino Dávalos, México, Instituto Nacional Indigenista, 1981 (1902). En lo siguiente, la referencia se hace al volumen I o II y la(s) página(s) consultada(s).

⁴ Carl Lumholtz, v. I, p. 119-410.

Lumholtz: un inmortal

El epígrafe de este breve escrito hace referencia a la inscripción que había a la entrada del recinto del *Maestro*, y que aparece en el texto que Novalis tituló como *Los discípulos de Saís*. Novalis, el poeta más representativo del romanticismo alemán describió a los hombres como Lumholtz cuando dice del discípulo que,

“[...] reunía piedras, flores, insectos de toda especie, y los colocaba ante él, alineándolos de mil diversas maneras. Examinaba a los hombres y a los animales...Escuchaba con atención la voz de su pensamiento y de su corazón... Cuando tuvo más edad erró por el mundo, visitó otras tierras, otros mares, otros cielos. Vio rocas nuevas, plantas desconocidas, animales, hombres. Penetró en cavernas y supo por cuantas estratificaciones diversas estaba formado el edificio del universo”⁵

Desde Alemania, el centro cultural más importante de Europa a mitad del siglo XIX, y a través de la facultad de teología de la universidad de Cristianía, hoy Universidad de Oslo, llegaron a Lumholtz las ideas de filósofos y teólogos germanos que invadían el viejo continente.⁶ Serían estas un complemento en su formación en el campo como zoólogo, botánico, geógrafo, taxidermista, arqueólogo, dibujante, etnógrafo y fotógrafo.⁷

La mixtura de estas áreas se proyecta en la exposición del autor cada vez que señala los elementos propios del hábitat y de la cultura material y el simbolismo de esta, y de los habitantes indígenas y no indígenas pertenecientes a los pueblos de la Sierra Madre Occidental de México. Un cúmulo de conocimientos

⁵ Cfr. Ilse M. de Bruguer, *Los románticos alemanes*, Novalis, Wackenroder, Hoffman, Von Kleist, Schlegel, p. 1-27.

⁶ Sobresale, por ejemplo, el idealismo filosófico de Hegel (1730-1831) fundado en la avanzada teología luterana que Lumholtz estudió en Cristianía.

⁷ Sobre la mención de estas especialidades de Lumholtz puede verse en José Iturriaga, *Viajeros extranjeros en San Luis Potosí, México, Instituto de Cultura de San Luis Potosí, editorial Ponciano Arriaga, 2000*, p. 311.

que enmarcaron sus observaciones, y con el bagaje del erudito “occidental” del siglo XIX, el paso de Lumholtz por este mundo continúa cada vez que alguien actualiza su memoria a través de la lectura de su obra.

Influencia del evolucionismo

Un primer concepto que sobresale en la lectura de *El México Desconocido* y especialmente en las páginas en las cuales Lumholtz describe la cultura tarahumara,⁸ es el concepto de “civilización” que se explicita y subyace a los planteamientos del autor en términos comparativos entre el “atraso” y el “progreso”, entre lo “primitivo” y lo “moderno” de los tarahumaras y los mexicanos. Este sugiere de alguna manera la influencia de las ideas evolucionistas que el inglés Charles Darwin (1809-1882) sistematizó en su *Origen de las especies*, obra publicada en 1859 en Inglaterra y que fuera interpretada de distintos modos, como evolución unilineal o multilineal.

Es decir, que si el ser humano, por ejemplo, procedía de un ancestro común con los primates, o bien, que estos y aquél pudieran tener ancestros diversos. Lo que importa ahora es que este sería un trabajo que seguramente Lumholtz habría leído, dado su talante intelectual y por haber pasado algún tiempo en Londres en 1887, lugar y tiempo en que además concibió su viaje a México.⁹ Al respecto y sobre su objetivo principal de estos planes, Lumholtz comenta que,

⁸ Los ‘tarahumares’ o ‘tarahumaras’, conocidos así por los mestizos dentro y fuera de la Sierra Tarahumara, se llaman a sí mismos *rarámuri* o *rarámari* según la región (oriental-occidental) que habitan en la sierra. Lumholtz siempre se refiere al grupo como a los ‘tarahumares’; aquí respetaré la forma que Lumholtz utiliza cuando lo cito, y cuando yo me refiera al grupo los llamaré ‘tarahumaras’ o ‘tarahumara’ por ser la forma que incluso los mismos indígenas emplean generalmente para hablar de sí mismos como agrupación étnica diferenciada. Al referirme a la lengua la llamaré ‘tarahumara’.

⁹ Luis Romo Cedano, “Carl Lumholtz y el México desconocido”, *Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM*, 2002, <https://archivos.juridicas>.

“La primera vez que concebí la idea de hacer una expedición a México, fue durante una estancia en Londres en 1887. Yo naturalmente, como todos, había oído hablar de las admirables cavernas habitadas, situadas al S.O de los Estados Unidos; de pueblos enteros constituidos en cavernas en las cuevas de empinadas montañas, a donde en muchos casos es solo posible llegar por medio de escaleras. Dentro del territorio de los Estados Unidos no quedaban, de seguro, supervivientes de la raza que alguna vez habitó aquellas moradas; pero se dice que cuando los españoles descubrieron y conquistaron aquel territorio, encontraron cavernas ocupadas aún. ¿No podría suceder que algunos descendientes de ese pueblo existiesen todavía en la parte N.O de México, tan poco explorada hasta el presente?”¹⁰

Lumoltz quería encontrar a los *cave dwellers*, los últimos habitantes de las cavernas, los trogloditas como Linneo llamó a un tipo de *Homo* según su taxonomía del ser humano.¹¹ Aquellos a quienes, además, Lumholtz ubicaba, en todos los sentidos, en un estadio de atraso respecto del estadio en el que ubicaba a los blancos europeos. En este marco de ideas, Lumholtz, por ejemplo, se refiere a la resistencia de los tarahumaras al dolor y así lo muestra al señalar que, “la indiferencia con la que se arrancaban los cabellos, tal como yo hubiera

unam.mx/www/bjv/libros/1/252/15.pdf (consulta: 25 de enero de 2019), p. 332. Y antes había estado en Australia también como explorador, entre 1880 y 1884, experiencia de la cual había surgido su obra *Un país de canibales. Viaje de exploración entre los indígenas de Australia oriental*. Fue en ese tiempo y en ese espacio donde en los cuales Lumholtz encontró su vocación: “desde entonces se ha convertido en objeto de mi vida el estudio de las razas bárbaras y salvajes”, Carl Lumholtz, v.I, prefacio, p. ix.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Carlos Linneo (1707-1778) fue quien inventó el nombre de *Homo troglodytes* u hombre de las cavernas. “Linneo consideró dos especies del género. Por un lado *Homo sapiens*, que sería la más diurna de las dos [...] La otra especie fue *Homo troglodytes* u *Homo nocturnus*. [...] con un modo de vida troglodita y cavernario”. Cfr. Alberto Gómez Castanedo, José Yravedra, Jesús E. González Urquijo y Manuel Domínguez-Rodrigo, “Los orígenes del género *Homo*. Creatividad e innovación como factores causales de su éxito evolutivo”, en *Pangea* https://www.academia.edu/13070584/Los_origenes_del_g%C3%A9nero_Homo._Creatividad_e_innovaci%C3%B3n_como_factores_causales_de_su_%C3%A9xito_evolutivo (consulta: 12 de julio de 2019), p. 18.

hecho con las cerdas de un caballo, me convenció de que las razas inferiores son más insensibles al dolor que el hombre civilizado”.¹² La idea evolucionista sobre la complejización de la materia en los organismos naturales la proyecta Lumholtz en su idea de la complejización, cada vez más, en lo social. No es extraño que el autor concluya diciendo que los llamados pueblos primitivos,

“aún no han tenido el tiempo suficiente de alcanzar su pleno desenvolvimiento; son naciones en la infancia, en un estado de que los arios, por ejemplo, salieron hace millones de años. Europa y América no deberían olvidar, que las razas rezagadas también necesitan tiempo para desarrollar su fuerza política que en germen encontramos en donde quiera”.¹³

Vinculada a la idea de la evolución natural y social, se entrevé luego la taxonomía linneana del ser humano. Así se explica el porqué de la catalogación de razas en el párrafo de arriba. Asimismo, afirma, que los pimas muestran “por su traje”, una civilización más avanzada que la de los tarahumaras;¹⁴ y termina su etnografía, comparando moral, intelectual y económicamente a los tarahumaras con sus “hermanos civilizados”;¹⁵ es decir, con los mestizos y blancos mexicanos a quienes cataloga como “civilizados” y como “raza más adelantada”.

En términos del cambio social como prolongación de la evolución natural según pensaban los evolucionistas decimonónicos, Lumholtz concluye que, “las futuras generaciones no encontrarán otros recuerdos de los tarahumares que los que logren recoger los científicos de hoy[...]”¹⁶

Pareciera que bajo las premisas de la idea de evolución lineal, Lumholtz nos presenta a un tarahumara no civilizado, a ratos casi tonto y cuya “austeridad constituye un obstáculo para su progreso”.¹⁷ No obstante, también presenta al

¹² Carl Lumholtz, v. I, p. 238

¹³ *Ibidem*, v.II, p. 470.

¹⁴ *Ibidem*, v. I, p. 123.

¹⁵ *Op.cit*, p. 410.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*, v. II, p. 462.

tarahumara como un hombre (y mujer) feliz, de carácter apacible y agradable que se desvela en un sin número de fiestas y juegos que lo divierten, pero, al mismo tiempo, lleno de miedos y de supersticiones provocadas por la práctica de su culto.¹⁸ En esta sobresalen la referencia a los astros y la misteriosa dualidad entre el bien y mal que manejan sus sacerdotes, los especialistas de la religión que los hay en toda cultura y que son conocidos en occidente como teólogos.

Reflejos de una formación teológica

Debido a la formación como teólogo luterano que Lumholtz tuvo en Oslo, *El México desconocido* se ve salpicado de elementos que mezclan la observación de la cultura con la teología. La religión de los tarahumaras que Lumholtz nos describe a detalle (prácticas, creencias, símbolos, ortodoxia, teología, etc.) es una mezcla de ritos que evocan las enseñanzas de los antiguos misioneros católicos (jesuitas y franciscanos) pero también sus rasgos que podríamos considerar prehispánicos.

Lumholtz es también el primero en referirse a los tarahumaras como “la tribu”. Esa especie de asociación social, política y religiosa propia de los pueblos “primitivos” que remite a la tribu de Israel. Asimismo, una serie de remisiones al Antiguo Testamento enmarcan la interpretación de Lumholtz sobre algunos aspectos religiosos de los tarahumaras. De esta manera, por ejemplo, señalaba que dicha tribu estaba conformada, sin mencionar fuente alguna, por unas 25,000 almas.¹⁹

Tanto el término “tribu” como el término “almas”, que Lumholtz utiliza para referirse a los tarahumaras parecen no tener importancia en su exposición. Sin embargo, estos y otros elementos sugieren la influencia de la formación teológica del autor sobre sus observaciones acerca de la cultura tarahumara. Así lo sugieren, también, tanto una evocación al libro de los proverbios como su alusión al libro del Génesis que le sirve para justificar como positiva la cos-

¹⁸ *Ibidem*, v.I, p. 324-371.

¹⁹ *Ibidem*, v.I, p. 119.

tumbre tarahumara de enterrar a sus muertos en las cuevas que estos habían habitado.²⁰ Asimismo, su alusión al Talmud y a los libros apócrifos de Tobías²¹, son citas que le sirven con el mismo propósito de enmarcar e interpretar algunos usos y algunas costumbres de los tarahumaras.

A pesar de ser un experto explorador, botánico y zoólogo de su tiempo, y promotor de la antropología americanista y mexicanista en particular, sin duda, la teología influye en las apreciaciones etnográficas de Lumholtz. Él aborda la religión tarahumara con lujo de detalle en la descripción ritual y el probable significado de cada momento y cada elemento utilizado dentro de la liturgia del complejo ceremonial tarahumara. De este modo, describe e interpreta ampliamente las ceremonias del *yúmari*, del *rutuburi*, y del peyote, sobre todo de este último.²² Es posible que, como un “preantropólogo”, pero sin duda como formado en la teología, comprendía que los ritos más importantes en una religión suponen su celebración en determinados momentos de un ciclo anual; y su profunda observación lo llevó a descubrir, según dice, que en la comunidad tarahumara de Naráachi el peyote era consumido (y celebrado) todo el año.²³ Una dato difícil de encontrar en cualquier otro espacio de la Sierra Tarahumara.

Cuando Lumholtz introduce el capítulo sobre “el baile religioso”, afirma que los tarahumaras interpretan el gorjeo de los pájaros, el arrullo de las palomas, el canto de las ranas, etcétera, “como una solicitud a los dioses para que envíen el agua”.²⁴ Y continúa su análisis diciendo que ya que “los dioses atienden las expresiones de los ciervos expresadas con las cabriolas y movimientos que ejecutan, y las que el pavo manifiesta con su curioso modo de hacer la rueda,

²⁰ Y así dice, “recuérdese, por ejemplo, lo que refiere el Génesis de cómo Abraham compró a Ephrón por cuatrocientos ciclos de plata una cueva para enterrar a Sara y poseer una sepultura de familia” (*Ibidem*, v.I, p. 158).

²¹ *Op.cit*, p. 320.

²² Se trata de un conjunto de ceremonias imprecatorias y curativas en las cuales los tarahumaras danzan, comen y beben en común, así como ofrecen comida y bebida a *Onorúame* y *Eyerúame*, deidades asociadas con el sol y la luna respectivamente.

²³ *Op.cit*, p. 369.

²⁴ *Ibidem*, p. 325.

infieren los indios que ellos deben bailar como los venados”. Da la impresión de que Lumholtz mezcla su observación con textos bíblicos como este, “[...] mirad las aves del cielo: no siembran, ni cosechan, ni recogen en graneros; y vuestro Padre celestial las alimenta”.²⁵

Por otro lado, no parece casual su acercamiento al *doctor Rubio*. Un viejo y especialista ritual tarahumara especialmente querido por Lumholtz. No parecen ser casuales las repetidas fotografías de la vivienda y del mismo personaje, así como sus referencias a él y a su práctica como “curandero sincero, honesto y querido”. Rubio es reconocido por Lumholtz como un teólogo entre los tarahumaras. Es decir, como un respetado y profundo conocedor de su religión. Es al único personaje al que en estas páginas Lumholtz se refiere afectuosamente como a “mi amigo”.²⁶

Aciertos y errores del método de observación de Lumholtz

Es cierto que la descripción y las interpretaciones que Lumholtz hace sobre la cultura de los tarahumaras de finales del siglo XIX son amplias, pero no se trata de una simple observación general pues en muchos casos el autor detalla lo que observa. Lumholtz nos ofrece un cúmulo de datos, e interpretaciones a cada uno, y muchos de estos incluso dibujados o fotografiados por él mismo u otros. No obstante, *El México desconocido* refleja un acercamiento con aciertos y errores.

En su método de acercamiento a la cultura tarahumara, Lumholtz deja ver que todavía está lejos de la antropología boasiana, como lo ha sugerido Jáuregui.²⁷ Si bien podemos hoy en día considerarlo un etnógrafo, su práctica como observador participante distaba mucho de la etnografía que desarrollarán posteriormente los antropólogos sociales y culturales atendiendo a determinados aspectos de la cultura y profundizando en estos, incluso comparativamente con otros casos como harán después (y hacen hoy) los etnólogos.

²⁵ Mateo 6, 26.

²⁶ Carl Lumholtz, *op.cit.*, v.I, p. 366.

²⁷ *Cf.*: Jesús Jáuregui, “Entre Coras y Huicholes”, p. 43.

Si bien Lumholtz tiene muchos atinos al observar y describir extensa y profundamente algunos elementos de la cultura tarahumara, las formas de llevar a cabo esta labor muestran a un Lumholtz también un tanto intransigente. El hecho de que una carrera de bola entre dos bandos tarahumaras se suspendiera por su causa, “[...]mientras tomaba la temperatura a unos de los corredores, los otros pensaron que los estaba fortificando y perdieron el ánimo [...]”,²⁸ es un hecho que narra de paso y como si no tuviera la menor importancia. No siempre Lumholtz toma en cuenta la visión de las cosas de los tarahumaras y en esto consiste su intransigencia. La suspensión de este juego debió haber sido motivo para que muchos de entre ellos se molestaran o se alejaran de él.

Este y otros detalles de interpretación y afirmaciones, como la idea de que “[...] los tarahumares y los huicholes no tienen relación ni afinidad alguna”²⁹, o la mención del *jus primae noctis*³⁰ luego del rito matrimonial que ejercían los sacerdotes, entre los tarahumaras paganos y que en todo el siglo XX y hasta el día de hoy ningún etnógrafo serio ha podido comprobar. O bien, aquella ocasión en que su exégesis parece demasiado simple, al interpretar el porqué de las tres fiestas para los muertos hombres y las cuatro para las mujeres difuntas.³¹ Estos y otros detalles muestran, además a un Lumholtz narrador de vivencias y experiencias, por momentos, más como el explorador que tiene la tarea de mostrar lo exótico que mostrar más desinteresadamente la alteridad.

Así, por ejemplo al *jíkuri* (peyote), fiesta de corte prehispánico, le dedica todo un capítulo,³² mientras que a los matachines, danza de corte cristiano, les dedica un breve párrafo.³³ En mi opinión, es este un rasgo distintivo del

²⁸ Carl Lumholtz, I, p. 283.

²⁹ *Ibidem*, p. 350. Para comprobar la afinidad cultural puede verse como ejemplo, Arturo Gutiérrez del Ángel, (y Carlo Bonfiglioli), “Peyote, enfermedad y regeneración de la vida entre huicholes y tarahumaras”.

³⁰ *Ibidem*, p. 265.

³¹ *Ibidem*, p. 379.

³² *Ibidem*, p. 349-371.

³³ *Ibidem*, p. 347-348.

romanticismo que Jáuregui ha atribuido a Lumholtz,³⁴ pues se nota aquí a un observador que bien pondera el pasado de la humanidad como algo mejor que el presente de esta y a quien añora una especie de paraíso lejano a la modernidad regida por la razón más que por los sentimientos. En esto, además, hay que añadir que el idealismo también queda manifiesto como un rasgo en la exposición de Lumholtz; véase, por ejemplo, esta reflexión que hace el explorador al hablar sobre las relaciones entre las distintas sociedades humanas en su tiempo, que se vislumbraban, probablemente, en su conciencia: “Ya comienza la humanidad civilizada a tener solidaridad social y estética”.³⁵ ¿Qué pensaría Lumholtz poco tiempo después de haber dicho estas palabras, cuando, en julio de 1914 estallara la primera guerra mundial y no terminara sino cuatro años más tarde?

¿Por qué el viajero hace énfasis en mostrar lo exótico aun cuando él mismo, en el corazón de la Sierra Tarahumara en Guachochi, hace uso de una oficina de correos que lo comunica con el mundo exterior?³⁶ Se ha dicho que entre sus objetivos estaba conseguir recursos para nuevas exploraciones, quizá a través de la Sociedad Americana de Geografía y del Museo Americano de Historia Natural de Nueva York (MAHN),³⁷ principales financiadoras de sus viajes a México. También se ha establecido que Lumholtz vino “a conocer a los indios en su calidad de antropólogo” y “de paso echa una mirada a los demás horizontes del país” como pudieron haber sido los hechos previos a la revolución mexicana y otros aspectos del porfiriato.³⁸

Actualmente, se ha señalado que en el marco de las relaciones políticas, empresariales e intelectuales entre México y Estados Unidos de Norteamérica, las exploraciones de Lumholtz en la Sierra Madre Occidental de México formaron

³⁴ Jesús Jáuregui, *op.cit.*

³⁵ Carl Lumholtz, II, p. 471.

³⁶ Carl Lumholtz, I, p. 194.

³⁷ Cfr. Johannes Neurath, *Ofrendas y ritualidad indígenas: una perspectiva histórica y antropológica*, *Objetos votivos huicholes. Las perspectivas teóricas de Konrad Theodor Preuss y de Carl Lumholtz a la luz de las investigaciones recientes sobre intercambio y sacrificio rituales en el Gran Nayar.*

³⁸ Luis Romo Cedano, *op. cit.*, p. 331.

parte de la “objetualización indígena”.³⁹ Lo anterior, basado en que una parte de sus financiadores eran empresarios particulares y privados de la Costa Este de los Estados Unidos, quienes, si bien eran benefactores del MAHN, también tenían intereses económicos fincados en el norte mexicano.⁴⁰ Estas ideas abren, sin duda, un debate interesante acerca de las razones de fondo que tuvieron los buscadores europeos y estadounidenses para explorar el México del siglo XIX.

A pesar de todo, pienso que aunque podemos preguntarnos si el trabajo de Lumholtz entre los tarahumaras es una investigación antropológica, en términos epistemológicos y contestarnos de manera afirmativa o negativa señalando sus aciertos y errores, en sus escritos queda patente el enorme esfuerzo que realizó para ubicarse como un observador acucioso y diligente de la cultura tarahumara. Es por ello que, tanto en el tomo II del *México desconocido* en el cual describe la cultura de los huicholes, como más tarde lo hará, en su acercamiento al simbolismo de este mismo grupo indígena, Lumholtz se mostrará como un observador de la cultura sin parangón en su época.⁴¹

Por otro lado, bajo el entendido de que no es posible abordar una cultura en todos sus aspectos, sino dedicando quizá toda una vida, no podemos dejar de mencionar una laguna importante en el trabajo de Lumholtz entre los tarahumaras. Se trata de la traducción, libre en demasía, que hace a los términos que utiliza en esta lengua *yuto-nahua*.

Revisando la terminología tarahumara que Lumholtz traduce, parece que se dejó llevar por la confianza puesta en sus traductores mexicanos.⁴² Si bien éstos conocían la lengua de los tarahumaras, era quizá más en cuestiones concernientes al comercio, a la compra y venta, e incluso el robo, de productos como el ganado

³⁹ Cfr. Regina Lira Larios, “Carl Lumholtz y la objetualización de la cultura indígena en la Sierra Madre Occidental”, *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 9-10.

⁴¹ Cfr. Carl Lumholtz, *El Arte Simbólico y Decorativo de los Huicholes*.

⁴² “Tuvimos la fortuna de hallar un guía que hablaba tarahumar muy bien e hicimos nuestra próxima parada en el pueblo de *Cusarare*...”. En seguida Lumholtz traduce el término de la siguiente manera: *Usarare, usaca* = ‘águila’ (I, p. 135). Lo que es cierto, pero olvida una parte fundamental al traducir toponímicos; el sufijo *rare*, como locativo es ‘rodeado de’. Cosa que

doméstico, el maíz y la tierra. Así lo sugiere el mismo Lumholtz al afirmar que mestizos y blancos “no les dejan reposo [a los tarahumaras] mientras tienen algo que quitarles”.⁴³ De allí que, posteriormente, entre los huicholes siempre se hará acompañar por un hablante bilingüe y se asegurará de que siempre sea nativo.

Es interesante que, aunque no son tantos términos en lengua tarahumara los que Lumholtz utiliza, conforme avanza su narración la traducción que hace de éstos va siendo cada vez más acertada. Sin embargo, este detalle sugiere que se ha de tener reserva hacia su recopilación lexicográfica de las lenguas que recogió (tepehuan, tarahumar y tubar). Otro aspecto que deja Lumholtz sin notar, es la regionalización de la lengua. Da la impresión de que para él la lengua de los tarahumaras es homogénea de norte a sur y de oriente a poniente de la sierra, cosa imposible. Hoy en día hay al menos cinco variantes propuestas por los lingüistas⁴⁴ y ya desde en 1683 al menos dos variantes lingüísticas fueron registradas.⁴⁵

Nota sobre los aportes de Lumholtz

Después de que en 1859 los franciscanos abandonaran las misiones tarahumaras, y México continuaba en medio de luchas intestinas entre conservadores y liberales, tanto la Iglesia como el Estado abandonaron la sierra, principal hábitat de los tarahumaras. La salida de ambos sistemas, promotores de patrones culturales extraños a la idiosincrasia indígena permitió a los tarahumaras, por

su traductor nunca le hizo saber. Y así en otros ejemplos como *Ocoiyina* que significa ‘entre pinos’, de *okó*, ‘pino’ e *ina*, ‘entre’, y que él traduce como ‘pino que gotea trementina’ (Carl Lumholtz, I, p. 133); o *Guachochi*, que significa *lugar de garzas*, y que traduce como *garzas azules*; *Umuli*, que significa *bisabuelo* y que él traduce como *abuelo*. Revisando la traducción de estos y otros términos tarahumaras de la obra en inglés esta situación no cambia. La correcta traducción puede consultarse en David Brambila, *Diccionario rarámuri-castellano*.

⁴³ Carl Lumholtz, I, p. 410.

⁴⁴ Cfr. Leopoldo Valiñas Coalla, “Lengua, dialectos e identidad étnica en la sierra Tarahumara”.

⁴⁵ Cfr. Abel Rodríguez López, *Compendio de la Lengua de los Tarahumaraes y Guazapares de Tomás de Guadalajara (1683)*, p. 196, nota al pie 36.

fin, la libertad de reformular sus propias concepciones luego de haber sido éstas trastocadas por la imposición de las nuevas pautas, en todos los aspectos de la vida (salud, religión, economía y organización social), a partir del establecimiento de las primeras misiones en tierras tarahumaras entre los siglos XVI y XVIII.⁴⁶

Antes del regreso definitivo de ambas instituciones a la Sierra Tarahumara (Iglesia y Estado), a finales del siglo XIX, un testigo presencial de lo que los tarahumaras iban reformulando en ese momento como parte de su pensamiento y cosmovisión, y cultura en general, fue el inmortal Carl Lumholtz, quien, por cierto, también pasará en algún momento por la tierra de Gorriño y Arduengo siguiendo la ruta del peyote que aún hoy andan los huicholes desde la Sierra del Nayar, (Nayarit y Jalisco) hasta Real de Catorce (San Luis Potosí).

A modo de conclusión

Si bien bajo una perspectiva asimétrica de las sociedades humanas quizá no considerada conscientemente por él, pero sí implementada a partir de una concepción lineal de la evolución conocida y practicada por Lumholtz, este explorador mexicanista indagó parte del México decimonónico, en la última década del siglo XIX, durante la época del porfiriato.

Parte de su obra, como es el tomo primero de *El México desconocido*, nos muestra a uno de los principales promotores de la “observación participante”, de la etnografía, la antropología y la etnología tarahumarista contemporánea. Así también a un apasionado observador que enmarcaba, además de, en ideas evolucionistas y la taxonomía Linneana los objetos, también en la teología luterana algunos de sus datos sobre la alteridad humana. Asimismo, empapado de conocimientos de diversa índole hablamos aquí de un representante de la multidisciplinaria en que fueron formados los intelectuales decimonónicos. Todos estos son elementos que proyectan finalmente un punto de vista generalizante,

⁴⁶ Sobre las misiones jesuitas en la sierra Tarahumara puede verse en Luis González Rodríguez, *Crónicas de la Sierra Tarahumara*. Y sobre las misiones franciscanas en la misma región puede consultarse en William L. Merrill, “La época franciscana en la Tarahumara”.

intelectual, centroeuropeo, heredero de la Ilustración, el Idealismo y el Romanticismo. Dicha formación, aun con sus límites históricos y humanos, no fue obstáculo para que el sujeto nos aportara sin duda un legado invaluable.

Como ningún otro explorador, viajero, misionero o científico de su tiempo, Lumholtz nos ha legado un tesoro de elementos etnográficos e históricos, culturales, sociales y medioambientales de la Tarahumara: la sierra y el hombre, de finales del siglo XIX. Hoy en día, *El México desconocido*, es el punto de partida obligado, o al menos de consulta obligada, para aquellos que quieran iniciarse o adentrarse más en el estudio y análisis de los tarahumaras históricos y contemporáneos, y de todos los pueblos indígenas y mestizos de la Sierra Madre Occidental de México.

Referencias

- Brambila, David, *Diccionario tarámuri-castellano*, Obra Nacional de la Buena Prensa, México 1976.
- Bruguer, Ilse M. de, *Los románticos alemanes, Novalis, Wackenroder, Hoffman, Von Kleist, Schlegel*, Estudio preliminar y selección, Buenos Aires, Centro editor de América Latina, Biblioteca Básica Universal, 1978, p. 1-27.
- Gómez Castanedo, Alberto, José Yravedra, Jesús E. González Urquijo y Manuel Domínguez-Rodrigo, “Los orígenes del género Homo. Creatividad e innovación como factores causales de su éxito evolutivo”, en *Pangea* p. 18-29, https://www.academia.edu/13070584/Los_origenes_del_g%C3%A9nero_Homo_Creatividad_e_innovaci%C3%B3n_como_factores_causales_de_su_%C3%A9xito_evolutivo (consulta: (12 de julio de 2019)).
- González Rodríguez Luis, *Crónicas de la Sierra Tarahumara*, México, Secretaría de Educación Pública, 1987.
- Gutiérrez del Ángel, Arturo y Bonfiglioli, Carlo, “Peyote, enfermedad y regeneración de la vida entre huicholes y tarahumaras”, en Revista *Cuicuilco* número 53, enero-abril de 2012.
- Iturriaga, José, *Viajeros extranjeros en San Luis Potosí*, México, Instituto de Cultura de San Luis Potosí, editorial Ponciano Arriaga, 2000, p. 311-322.
- Jáuregui, Jesús, “Entre Coras y Huicholes: Lumholtz en México, de explorador a antropólogo”, *Arqueología Mexicana*, volumen I, número 6, febrero-marzo, 1994, p. 39-44.
- Lira Larios, Regina, “Carl Lumholtz y la objetualización de la cultura indígena en la Sierra Madre Occidental”, en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, número 50, 2015, p.

- 8-27, www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/moderna/moderna.html (consulta: 18 de noviembre de 2018).
- Lumholtz, Carl, *El México desconocido. Cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental; en la tierra caliente de Tepic y Jalisco, y entre los Tarascos de Michoacán* II volúmenes, México, Instituto Nacional Indigenista, Clásicos de la antropología, 1981 [1902].
- Lumholtz, Carl, *El Arte Simbólico y Decorativo de los Huicholes*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1986.
- Martínez, José Refugio y Martínez Gutiérrez, Luis Guillermo, “Las venas por la educación en el filósofo potosino Manuel María Gorriño y Arduengo”, *Scientific Journal SLP, article 13SJ*, 2017.
- Merrill, William L., “La época franciscana en la Tarahumara”, en Jorge Chávez Chávez (ed.), *Actas del Cuarto Congreso Internacional de Historia Regional Comparada, 1993*, vol. 1, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Ciudad Juárez, 1995, p. 157-175.
- Neurath, Johannes, *Ofrendas y ritualidad indígenas: una perspectiva histórica y antropológica, Objetos votivos huicholes. Las perspectivas teóricas de Konrad Theodor Preuss y de Carl Lumholtz a la luz de las investigaciones recientes sobre intercambio y sacrificio rituales en el Gran Nayar*, México, MNA-INAH, 2006.
- Rodríguez López, Abel, *Compendio de la Lengua de los Tarahumaraes y Guazapares de Tomás de Guadalupe (1683)*, Chihuahua, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2010.
- Romo Cedano, Luis, “Carl Lumholtz y el México desconocido”, *Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM*, 2002, p. 331-367. <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/1/252/15.pdf> (consulta: 25 de enero de 2019).
- Ruiz Martínez, Apen, “La construcción del conocimiento en ruta”, *Antipoda*, número 11, julio-diciembre, 2010, p. 215-237.
- Valiñas Coalla, Leopoldo, “Lengua, dialectos e identidad étnica en la sierra Tarahumara”, en Claudia Molinari y Eugeni Porras (coords.), *Identidad y Cultura en la Sierra Tarahumara*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2001, p. 105-125.

Pensamiento en México: tradiciones multiculturales, se terminó de editar en febrero de 2020, en la ciudad de Toluca, Estado de México. Para su composición se emplearon tipos de la familia Garamond de 12 y 14 puntos.