

Bibliographica Americana

Revista Interdisciplinaria de Estudios Coloniales



DICIEMBRE 2008

4

Número 4, abril 2007

artículos

El clero independentista del Río de la Plata ante el proceso revolucionario. Los casos de Pedro Ignacio de Castro Barros y de Julián Segundo de Agüero

Carolina Carman Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires

El Poema Mariano del código escurialense J-III-9. Edición crítica.

Gabriela Portantier Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires

Evolución de la enseñanza gramatical en la América Hispana durante el siglo XVIII: el virreinato del Río de la Plata y la enseñanza jesuítica de la lengua latina

Javier Espino Martín Universidad Complutense de Madrid

Gramática y retórica en Córdoba: el testimonio de aliqua de sintaxi ornata

Luis Sánchez Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires

La Biblioteca Potosina de la Compañía de Jesús

Marcela Inch C. Biblioteca Nacional de Bolivia

Montiserrati nomen collegio aeternum esto: elogio, memoria e identidad en las Laudationes Quinque

Marcela Alejandra Suárez Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires Comisión Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

Espacios de poder. Política y religión en la frontera norte de México (siglos XVII y XVIII)

Marcelo Acosta Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires

“Los indios de Chile se mueren de risa”. Otra imagen del enemigo en la frontera sur del Perú (siglo XVII)

Margarita Gascón Comisión Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

La asunción del pasado indígena por los criollos novohispanos (algunos textos latinos de la primera mitad del siglo XVIII)

Roberto Heredia Correa Instituto de Investigaciones Filológicas Universidad Nacional Autónoma de México

La voz negra en el exilio puertorriqueño (sobre El camino de Yyaloide de Edgardo Rodríguez Juliá).

Víctor Conenna Facultad de Humanidades Universidad Nacional de Mar del Plata

El clero independentista del Río de la Plata ante el proceso revolucionario. Los casos de Pedro Ignacio de Castro Barros y de Julián Segundo de Agüero.

Carolina Carman
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

Introducción

A partir de la Revolución de Mayo de 1810, una gran cantidad de miembros del clero se sumó a las filas de los partidarios de la emancipación. Muchos curas se convirtieron en protagonistas del proceso revolucionario y, a lo largo de los primeros decenios de vida independiente del país, ocuparon cargos públicos y estuvieron en el escenario de importantes tomas de decisiones, en el doble papel de hombres de Iglesia y de políticos volcados a la tarea de conformación de un Estado nacional independiente.

Sin embargo, si bien los objetivos de la revolución y la independencia aglutinaron a un amplio conjunto de hombres de Iglesia, ello no implicó la cristalización de un discurso homogéneo en torno a los diversos problemas de índole política y religiosa que surgieron por entonces. Por el contrario, tanto con respecto al significado atribuido a la revolución, a las características que debía asumir el Estado independiente, y en cuanto al lugar asignado a la Iglesia en la nueva sociedad republicana, se fueron desarrollando diversas posturas, muchas veces antagónicas, en el seno del clero rioplatense.

A partir de estas premisas me propongo indagar el pensamiento de dos curas protagonistas de este período, a saber, Pedro Ignacio de Castro Barros y Julián Segundo de Agüero, ambos partícipes activos del proceso revolucionario, aunque desde diferentes posiciones político-religiosas. Intentaré dar cuenta del pensamiento de estos sacerdotes a partir de sus recorridos biográficos y, específicamente, del análisis de tres sermones, uno de ellos pronunciado por Pedro Ignacio de Castro Barros el 25 de mayo de 1815 en la Catedral de la ciudad de Tucumán, y otros dos referidos por Julián Segundo de Agüero, el del 25 de mayo de 1817, y el que dedicó a las exequias de Juan Nepomuceno Solá el 19 de diciembre de 1820, ambos pronunciados en la Catedral de Buenos Aires.

Antes de abordar el análisis de los sermones mencionados, intentaré trazar un breve panorama del contexto intelectual y cultural propio de las últimas décadas del período colonial en el Virreinato del Río de la Plata, caracterizado por un significativo proceso de renovación que tuvo a su vez una importante incidencia en el pensamiento del clero revolucionario.

Los borbones y la Ilustración

El reemplazo de la dinastía de los Austria por la de los Borbones en el trono español, producida con el ascenso de Felipe V en el año 1700, implicó la apertura de un ambicioso programa de renovación de la vida política y cultural, desarrollado bajo la impronta de las ideas ilustradas y de cuño modernizante de la Europa dieciochesca.

Ahora bien, este proceso de renovación cultural, al que no fueron ajenas las colonias americanas, no fue sencillamente el fruto de las corrientes ilustradas que recorrieron la Europa del siglo XVIII, sino que, más bien, se explica por el confuso y contradictorio proceso de choque y de posterior conciliación entre la ciencia y la filosofía modernas, por un lado, y los fundamentos religiosos que estructuraban la cultura española e hispanocolonial, por el otro.

Del intento por comprender ese proceso de conciliación surge el concepto de Ilustración católica que hace referencia al fenómeno de fusión de las ideas reformistas, provenientes del catolicismo, con aquellas otras herederas de las diversas corrientes de pensamiento del denominado *siglo de las luces*. Tal como lo plantea José Carlos Chiaramonte la contradicción expresada por la Ilustración católica “es la sustancia del drama histórico que protagonizaban la mayoría de aquellos españoles y ‘españoles americanos’ que creían poder superar el atraso de España y la disminución política de su otrora poderosa monarquía mediante la apertura a las ‘luces del siglo’, y advertían el desafío que esta apertura significaba para la vigencia de una fe religiosa que no querían abandonar”.¹

Las ideas vinculadas a la Ilustración católica, que tuvieron una importante influencia en los recorridos biográficos de muchos de los curas rioplatenses que se sumaron al movimiento revolucionario, fueron fuertemente alentadas por el Estado español a partir del cambio de dinastía al que hemos hecho referencia. Atentos a los aires renovadores de cuño ilustrado y al interés regalista por centralizar el poder de la Corona, los borbones protegieron las corrientes eclesiásticas reformistas proclives a limitar la autoridad papal, e incluso toleraron la difusión de autores enfrentados a la autoridad de la Santa Sede, vinculados al galicanismo francés y a las tendencias jansenistas² y episcopalistas.³

Dentro de este conjunto de ideas los borbones absorbieron, fundamentalmente, las provenientes de la tradición galicana francesa que postulaba la autonomía de la Iglesia gala gobernada por su obispo y con fuerte participación del Estado en su vida interna.⁴ Los borbones encontraron, en estas ideas, el fundamento necesario para reforzar sus tendencias absolutistas y defender una mayor intervención del Estado en la vida eclesiástica en detrimento de la incidencia política del papado en los asuntos religiosos del reino.

Pero los aires renovadores de la Ilustración católica no se redujeron a debates teológicos y eclesiológicos en el seno de la Iglesia y de la Corona. En el campo educativo, las nuevas ideas propiciaron, también, un renovado interés por el estudio de las ciencias físicas y naturales y por la economía política, cuya influencia llegó, incluso, a cristalizar en algunas reformas educativas que, aunque no carentes de dificultades para abrirse paso tanto en

España como en América, poco a poco comenzaron a erosionar el predominio de la educación escolástica vigente, que tenía su expresión más acabada en la *ratio studiorum* jesuítica.⁵

El historiador Mario Góngora sostiene que en España la doctrina galicana tuvo una importante influencia en los ámbitos académicos alcanzando su culminación con las reformas universitarias de 1770 que se caracterizaron por el incentivo al estudio de la teología positiva (escrituras y tradición patristica) y por la introducción, junto al derecho canónico vigente, de la enseñanza de la disciplina antigua de la Iglesia, los concilios ecuménicos y los concilios nacionales españoles.⁶ En los planes universitarios americanos, de fines del siglo XVIII, también se advierte una importante recepción del galicanismo, especialmente en su recorte como doctrina canonística relativa a la organización interna de la Iglesia y a su relación con el poder regio.

Al mismo tiempo, y en estrecha relación con los procesos desencadenados a partir del ciclo revolucionario francés y la revolución industrial inglesa, las nociones de republicanismo, iusnaturalismo, utilitarismo y progreso se fueron abriendo paso hasta convertirse en los principios rectores que debían regir todos los aspectos de la vida política, social y económica. Muchas de estas ideas –incluso aquellas que excedían e incluso contradecían los intereses de la monarquía absolutista borbónica y de su círculo intelectual– ejercieron una importante influencia en amplios sectores de las elites peninsulares e hispanoamericanas, tanto laicas como eclesiásticas, contribuyendo así a enriquecer y complejizar el proceso de renovación intelectual y cultural hispanoamericano.

El clero rioplatense, entre el reformismo ilustrado y el proceso revolucionario

En el Río de la Plata el proceso de renovación intelectual, propiciado por la Ilustración católica, se expresó en un interesante fenómeno de eclosión cultural caracterizado por la emergencia de un grupo de intelectuales criollos y por el desarrollo de diversas manifestaciones de impronta ilustrada, tales como el afianzamiento del periodismo como un fenómeno estable, la emergencia de iniciativas educacionales con fines utilitarios y la proliferación de distintas expresiones literarias y estéticas. Según Chiaramonte este fenómeno, que además se produjo en el marco del proceso de crecimiento económico y demográfico regional propiciado por la creación del Virreinato del Río de la Plata en 1776, contribuyó a complejizar el panorama político de la sociedad colonial y a acentuar las distancias entre las elites peninsulares y las criollas. Mientras que en las primeras las ideas ilustradas vinculadas al ciclo revolucionario francés provocaron reacciones adversas, temerosas de la suerte de la monarquía y del orden social, en muchos criollos despertaron francas simpatías, ya que no sólo propiciaban el desarrollo de innovaciones de signo moderno en la economía, la educación y las expresiones culturales y artísticas, sino que también les permitían pensar, al menos de modo incipiente, en nuevos modos de inserción social y política, más cercanos a sus expectativas que los que les ofrecía el orden social colonial.⁷ Este fenómeno produjo una interesante situación paradójica, ya que, a partir de la crisis del orden colonial y

al calor del proceso revolucionario, las ideas ilustradas desarrolladas bajo el influjo o, al menos, la tolerancia de los monarcas borbones se transformaron, de la mano de las elites criollas, en herramientas intelectuales puestas al servicio de la construcción de un Estado independiente en el Río de la Plata.

A este fenómeno de renovación de la vida cultural e intelectual no fueron ajenos los sectores eclesiásticos, fundamentalmente el clero secular que, a raíz de la política regalista de la Corona española, había adquirido preeminencia sobre las órdenes regulares en los últimos decenios de la vida colonial. En este sentido es importante señalar que –tal como plantea Roberto Di Stefano– en la Hispanoamérica colonial, la sociedad civil, el Estado y la Iglesia no constituían esferas diferenciadas.⁸ Aunque, en principio, el Estado tenía como objetivo la felicidad temporal de sus súbditos, y la Iglesia se ocupaba del ámbito espiritual de la sociedad, en la práctica ambas instituciones se encontraban imbricadas y, a menudo, confundidas. Valga, como ejemplo de ello, la existencia de un régimen de patronato que no sólo obligaba al Estado a colaborar con la Iglesia sino que le brindaba la capacidad de intervenir en diversos asuntos específicamente eclesiásticos, mientras que la Iglesia también participaba, de diversas maneras, en los asuntos temporales del reino. Por otra parte, el régimen político colonial era una monarquía católica, lo que implicaba que los súbditos de la Corona eran al mismo tiempo miembros de la Iglesia. Estas ideas nos permiten comprender mejor la importante gravitación política que tuvo el clero secular criollo en el proceso de crisis del orden colonial y el desencadenamiento del proceso revolucionario.

La vinculación del clero con las ideas y actitudes propias de la Ilustración católica, se reflejó, fuertemente, en los ámbitos educativos a través de una serie de propuestas y de cambios introducidos en la currícula de estudios de los aspirantes al sacerdocio en los últimos decenios coloniales. Dichas modificaciones se relacionan, en gran medida, con el propósito de reformulación de las tareas asignadas a los hombres de Iglesia que había introducido la monarquía borbónica en consonancia con la influencias de las *luces del siglo*. Tal como sostiene Di Stefano, lejos de las consignas tridentinas que habían dado prioridad a las funciones litúrgicas de los curas, el reformismo borbónico alentó el desarrollo de cualidades utilitarias y civilizatorias en los sacerdotes, capaces de transformarlos en agentes al servicio del progreso de la sociedad.⁹ Para ello, los aspirantes al sacerdocio, debían recibir una formación atenta a las nuevas ideas y, fundamentalmente, al desarrollo de las ciencias, ya que se suponía que sólo a partir de su conocimiento podrían dedicarse a la erradicación de la ignorancia, de los vicios y las supersticiones, al desarrollo de escuelas, a la enseñanza de técnicas agrícolas, a la feligresía y a la elaboración de informes demográficos y económicos, entre otras funciones orientadas a la modernización y al progreso. Es, en este sentido, elocuente el pensamiento del sacerdote Juan Ignacio de Gorriti quien, en sus *Reflexiones sobre las causas morales de las convulsiones de los estados americanos y examen de los medios eficaces para reprimirlas*, escritas en Valparaíso en 1836, se refiere a la necesidad de educar a los párrocos de campaña en las ciencias naturales para que conozcan diversos métodos de cultivo, de aclimatación y de riego del suelo, así como también las propiedades de las diversas plantas medicinales, de manera de poder asistir a los enfermos no sólo mediante la administración de los sacramentos sino también mediante

métodos curativos que los ayuden a sortear las enfermedades.¹⁰ Estas ideas son un ejemplo de la influencia que la concepción de “párroco ilustrado”, propia del reformismo borbónico, ejerció en el clero del Río de la Plata que, a partir de 1810, se transformó en entusiasta protagonista del proceso revolucionario.

En el Buenos Aires colonial el nuevo modelo de párroco, al que hacemos referencia, se reflejó, parcialmente, en el Colegio de San Carlos, fundado en 1783, y cuya formación estuvo a cargo del canónigo Juan Baltasar Maziel, un agudo crítico de la enseñanza escolástica. La *ratio studiorum* jesuítica fue puesta, progresivamente, en tela de juicio debido a su anacronismo y a su incapacidad para adecuarse a la renovación de los conocimientos. El desarrollo de las ciencias, la propagación de las lenguas vulgares y el creciente interés por las disciplinas físicas y matemáticas en detrimento de la literatura clásica y de la retórica, volvían cada vez más inadecuada la currícula de estudios de los ignacianos.¹¹

Sin embargo, la renovación de los estudios fue un proceso complejo e incluso conflictivo. Por una parte, las ideas ilustradas fluían de un modo confuso y muchas veces contradictorio, dando lugar, en los ámbitos educativos, al predominio del eclecticismo. De acuerdo a Di Stefano, muchos docentes de filosofía de la época se declaraban eclécticos. Tal es el caso del propio Maziel quien, en 1785, defendía la “libertad de opinar sobre las cosas que no dependen de la revelación”, a la vez que fundamentaba su adhesión al eclecticismo argumentando que el dogma católico se encontraba “perfectamente explicado en cualquiera de los sistemas contrarios a Aristóteles”.¹² Por otra parte, el clero no constituía un grupo homogéneo, con lo cual hubo desde aceptaciones parciales del nuevo ideario ilustrado hasta enconadas resistencias a su incorporación a los estudios. El rector del seminario conciliar de Buenos Aires, Pedro Ignacio Picasarri, quien se propuso neutralizar el influjo de la enseñanza ilustrada que los seminaristas recibían en los Reales Estudios, sostenía, en 1784, que lo fundamental era que los alumnos estudiaran metafísica para conocer la naturaleza, porque con el método contrario “muchos autores modernos se jactan de mucha sabiduría, y quieren usurparse la primacía en la enseñanza y por emplear toda su vida en experimentos, vicios, e inventar máquinas para adelantar nuevos descubrimientos, caen en los más horribles delirios, como en negar la existencia de un Dios, o su providencia sobre las criaturas”.¹³

Incluso la Corona, a veces en contradicción con sus impulsos reformistas, se mostró más de una vez dubitativa ante la introducción de cambios en los estudios universitarios. Un ejemplo de ello nos lo brinda el plan de estudios presentado a la Universidad de Córdoba por Gregorio Funes en 1808, tendiente a renovar la currícula de cuño escolástico y a impulsar el desarrollo de las disciplinas modernas. Dicho plan recién pudo ser puesto en práctica en 1815, mientras que hasta entonces la currícula de la universidad cordobesa funcionó sobre la base de un plan provisional, no del todo propicio al desarrollo de las ciencias naturales, y que el mismo Funes debió elaborar a través de la reformulación del original.¹⁴

Por otra parte, la introducción de ideas de cuño ilustrado no se restringió a los ámbitos educativos. La efervescencia cultural e intelectual de fines del siglo XVIII, propició el surgimiento de diversos ámbitos de sociabilidad, como

las tertulias o los cafés, donde se discutían temas políticos, sociales y religiosos, y en los que los sacerdotes tuvieron una activa presencia.

Por otra parte, si bien es cierto que en este período surgió un grupo de intelectuales criollos laicos, lo cierto es que la actividad intelectual estaba todavía hegemonizada por los eclesiásticos, de manera que no es extraño que estos hayan estado inmersos en el proceso de renovación cultural de los últimos decenios coloniales.

Uno de los tópicos más importantes, vinculado a las ideas de la Ilustración católica, fue el de la organización eclesial. Las diversas tendencias del reformismo católico, tales como el galicanismo, el jansenismo y el episcopalismo, se caracterizaron, en mayor o menor medida, por ver en los albores del cristianismo el modelo que debía guiar a la Iglesia, lo que condujo a un proceso de revisión de ciertos aspectos de la historia eclesiástica tendiente a la revalorización de la Iglesia primitiva, mucho más cercana a las enseñanzas de Cristo y de los apóstoles que la Iglesia moderna organizada bajo la hegemonía del papado. En el seno de esas corrientes reformistas se cuestionaron las prerrogativas de la Santa Sede que, desde la edad media, había recortado progresivamente la autonomía de los episcopados, e incluso se convirtió en materia de debate la cuestión de si el poder de los preladados diocesanos les era otorgado directamente por Dios o por delegación del Sumo Pontífice. De manera que la Ilustración católica propiciaba, sobre la base de distintos argumentos teológicos, la defensa de mayores grados de autonomía de las iglesias locales frente a Roma, del mismo modo que abría preguntas y estimulaba los debates acerca de la relación entre los Estados nacionales y sus respectivas iglesias con la Santa Sede.

Una vez desencadenado el proceso revolucionario, a raíz de la coyuntura producida por la crisis del imperio español, una gran parte del clero criollo, especialmente del secular, se sumó a las filas de la causa emancipadora. Esta situación se explica en gran medida por el estado de conflictividad en que se hallaba este sector en la sociedad colonial, enfrentado por diversas razones al clero peninsular y atravesado por múltiples tensiones de índole política y económica. El abordaje de estos conflictos, complejos y de múltiples aristas, excede los límites del presente trabajo; es por ello que nos abocaremos, específicamente, al análisis del pensamiento político-religioso del clero a través de los recorridos biográficos y de los discursos de Castro Barros y de Agüero.

Por una parte, las ideas de signo ilustrado, que se habían expresado sólo de modo incipiente en la sociedad colonial tardía, se convirtieron, a partir de la revolución, en herramientas políticas e intelectuales de primer orden, tanto frente a la tarea de organización del futuro Estado independiente, como frente a las diversas posibilidades de pensar la política, la religión y el lugar de la Iglesia en el nuevo orden social. Pero, por otra parte, así como en muchos casos los miembros del clero revolucionario demostraron francas simpatías por el ideario reformista católico, en otros, la adhesión a la revolución se produjo en convivencia con concepciones religiosas fuertemente tradicionales. De manera que, a pesar de la adhesión de una gran parte de los curas criollos a la causa emancipadora, estos estuvieron lejos de conformar un grupo homogéneo. Diferencias biográficas y de formación, sumadas al eclecticismo característico del fenómeno de la Ilustración católica en el Río de la Plata,

dieron lugar al surgimiento de diversas interpretaciones acerca del proceso revolucionario y a la persecución de objetivos políticos y religiosos disímiles.

Por lo demás, si bien, por una parte, encontramos en los discursos de Castro Barros y de Agüero muchos elementos que remiten a un imaginario común, en tanto clérigos y en tanto hombres ilustrados, al mismo tiempo sus respectivas biografías y dentro de ellas, sus discursos, van perfilando dos trayectorias fuertemente diferenciadas en función de los resultados que esperaban de la revolución, del significado que le atribuían y muy especialmente del modo en que concebían la relación entre la Iglesia y el futuro Estado independiente. De las contradicciones y diferencias entre ambos sacerdotes pero también de los aspectos comunes de sus ideas político-religiosas, nos ocuparemos a continuación.

El pensamiento de Pedro Ignacio de Castro Barros: Hacia la unidad de la patria y de la iglesia

Rasgos biográficos

Pedro Ignacio de Castro Barros, hijo menor de Pedro Nolasco de Castro y de Francisca Jacinta Barros, nació en la aldea de Chuquis, La Rioja, el 31 de julio de 1777. Luego de cursar las primeras letras en su provincia natal, Pedro Ignacio fue enviado a Santiago del Estero para continuar su educación, mientras que en 1790 viajó a la ciudad de Córdoba donde realizó sus estudios universitarios. En 1794 obtuvo el grado de bachiller en filosofía y artes, en 1800 se ordenó presbítero y alcanzó el título de doctor en teología, mientras que unos años después obtuvo también el de bachiller en derecho civil. En 1803 volvió a La Rioja donde se dedicó al sacerdocio y a la enseñanza, hasta que en 1808 –un año especial para la universidad cordobesa debido al cambio de gestión que implicó el reemplazo de los franciscanos por el clero secular en su dirección– regresó a Córdoba, esta vez para ocuparse de la cátedra de Filosofía de la universidad, cargo que había ganado por concurso. Sin embargo, permaneció poco tiempo en el cargo. En 1810 el obispo de Córdoba, Rodrigo de Orellana, lo nombró vicario y párroco interino de La Rioja, por lo que regresó a su tierra natal, que recorrió en calidad de misionero apostólico. Ese mismo año se encontraba de regreso en Córdoba cuando llegaron a la provincia mediterránea las noticias relativas a la formación de una junta de gobierno revolucionaria en Buenos Aires.

Desde entonces Castro Barros adhirió a la causa emancipadora, por lo que poco tiempo después viajó a Buenos Aires en donde fue invitado a participar de la Asamblea del año XIII en reemplazo del diputado por La Rioja, José Ugarteche. Sin embargo, debido a sus ideas ortodoxas, contrarias al “espíritu galicanista” predominante en la Asamblea, no participó de sus resoluciones en materia eclesiástica.¹⁵ En 1815, ante la crisis política y social que amenazaba al país debido a la sublevación del Ejército del Norte al mando de Rondeau, y la posterior designación de Alvear como Director Supremo, quien despertaba grandes antipatías en la opinión pública, la Asamblea

nombró una comisión compuesta por Castro Barros y Juan Ramón Balcarce, que debía realizar un viaje al norte del país con el objetivo de “que asegure por medio de su personal influjo, la confianza y opinión de los pueblos y el ejército del Perú, les dé una idea precisa de nuestra situación, y procure concentrar en un solo objeto toda la fuerza de las pasiones públicas”.¹⁶ Es decir que los comisionados tenían la misión de fortalecer la causa de la Revolución en las provincias frente a la crisis que atravesaban las Provincias Unidas del Río de la Plata.

La comisión encargada a Castro Barros y a Balcarce reviste un especial interés, ya que puede vincularse con el rol que intentaron asignar los grupos dirigentes de la revolución a los miembros del clero. Hemos señalado, anteriormente, que una vez desencadenado el proceso revolucionario, las elites criollas laicas y eclesiásticas echaron mano de las ideas reformistas de cuño ilustrado, las que en el nuevo contexto fueron convertidas en instrumentos políticos. En este caso, la tarea encargada a Castro Barros podría asociarse al fenómeno de resignificación de las tareas civilizadoras encomendadas a los curas por los monarcas borbones, en función de las necesidades más urgentes que imponía la revolución. Para las élites criollas, los curas debían ser los transmisores por excelencia de la propaganda revolucionaria debido a que eran considerados los mediadores “naturales” entre los grupos dirigentes, ubicados en el centro del proceso revolucionario y el resto de la sociedad, al que era necesario instruir en las razones legítimas de la lucha emancipadora. Un ejemplo de este fenómeno político se encuentra en la exhortación realizada en 1810 por el gobierno de la Primera Junta a los curas porteños para que leyeran *La Gaceta* desde el púlpito, mientras que, posteriormente, se les solicita que incluyan en cada misa una oración por “la causa santa y pía de nuestra libertad”.¹⁷

Es precisamente en el contexto de ese viaje, el 25 de mayo de 1815 en la Catedral de la ciudad de Tucumán, cuando Castro Barros pronuncia la oración patriótica que será analizada en este trabajo, y a través de la cual cumplirá la doble función de comunicar a su auditorio la importancia y la legitimidad de la causa de la revolución, así como de expresar sus propias ideas políticas y religiosas sobre la situación del país, que aún no había alcanzado la independencia política. Un año después, en 1816, Pedro Ignacio se encuentra nuevamente en Tucumán, esta vez en calidad de representante por La Rioja al Congreso Constituyente, en cuyas deliberaciones participó casi ininterrumpidamente hasta la sanción de la Constitución de 1819. En 1821, ya disuelto el Congreso, volvió a ser elegido representante por La Rioja ante la Asamblea que iba a realizarse en Córdoba y que, finalmente, fue suspendida; y ese mismo año fue electo rector de la Universidad de Córdoba, cargo que ocupó hasta 1828 con un breve interregno entre 1823 y 1824. En 1825 fue elegido capellán del Convento de Santa Catalina y rector interino del Seminario de Nuestra Señora de Loreto, a la vez que ocupó las cátedras de Teología y Cánones de la universidad cordobesa.

Por otra parte, en 1824 la provincia de Corrientes lo eligió para representarla ante el Congreso Constituyente que se reuniría en Buenos Aires. Castro Barros aceptó el cargo pero renunció a él antes de que la Asamblea comenzara a sesionar. En una nota enviada al gobernador de Corrientes, Castro Barros se excusa de su participación y le explica que su decisión se

debe a “la funesta prevención que existe en Buenos Aires con respecto a su persona; prevención que haría infructuoso todo sacrificio de su parte y que, inclusive, pondría en peligro su existencia según se lo insinuaban “personas sensatas”.¹⁸ Nuevamente fueron las ideas ortodoxas de Castro Barros las que problematizaron su vinculación política con las elites dirigentes de la revolución, más cercanas a posturas católicas reformistas que el riojano se rehusaba a aceptar, a pesar de su anhelo por contribuir a la definitiva organización de un Estado nacional. En 1827 la curia de Córdoba lo envió a Cuyo en carácter de visitador apostólico. Castro Barros era ciertamente la persona indicada para reparar los cambios producidos en dicha región por una osada reforma eclesiástica que recortaba importantes prerrogativas de la Iglesia local, especialmente del clero regular. En esa ocasión Pedro Ignacio tuvo la oportunidad de volver a dedicarse a la predicación y a la enseñanza. En San Juan, con el apoyo de la junta de gobierno de la provincia, restableció los conventos suprimidos y devolvió a las órdenes las propiedades incautadas, logrando la derogación de la ley de reforma. En Mendoza devolvió a la Iglesia el patrimonio y administración de sus bienes temporales y se ocupó de ordenar las costumbres y prácticas religiosas, regularizó los conventos e instauró la hermandad Unión Pía del Sagrado Corazón de Jesús. De regreso a Córdoba se reintegró a sus tareas al frente del rectorado. En 1829, luego del triunfo de José María Paz, asumió la conducción del obispado con el cargo de provisor, pero renunció luego de la caída del general unitario. Un tiempo después fue capturado por orden de Estanislao López y conducido prisionero, primero a Santa Fe y luego a Buenos Aires. En 1833, con permiso del gobierno de Rosas, se trasladó a Montevideo, donde siguió dedicándose al sacerdocio, a lo que sumó la tarea de publicación de diversos textos hagiográficos. Finalmente, las luchas políticas que envolvían a la Banda Oriental lo obligaron a exiliarse nuevamente. En 1841 se embarcó con destino a Chile, donde pasó los últimos años de su vida ejerciendo la docencia en la Universidad de San Felipe, en el seminario y en el convento de la Merced, aunque sin abandonar el ministerio sacerdotal. Murió en Santiago de Chile el 17 de abril de 1849.

La Oración patriótica

Tal como hemos señalado, Castro Barros pronunció la *oración patriótica*, que analizaremos en este trabajo, el 25 de Mayo de 1815 en la Catedral de la ciudad de Tucumán. Se trataba de un contexto político especialmente problemático signado por la reciente elección de Álvarez Thomas como Director Supremo suplente (producida luego de la conflictiva renuncia de Alvear), la restauración de Fernando VII en el trono español y la amenaza del artiguismo y la guerra civil en el interior del país. En ese marco, su oración, además de celebrar el quinto aniversario de la Revolución de Mayo, tendrá por objetivo explicar a la feligresía la legitimidad y la justicia de la causa emancipadora, así como exhortarla a sostener el orden como única posibilidad de construir un país independiente y libre. A través del sermón pueden percibirse muchos aspectos interesantes de su pensamiento, del significado atribuido a la lucha emancipadora y de sus propósitos de cara a la construcción de un Estado independiente.

La *Oración patriótica* está estructurada en tres grandes partes: una introducción de carácter general, en la que Castro Barros se esfuerza por convencer a su auditorio del carácter legítimo de la causa de la emancipación; una segunda en la que se refiere, a través de una detallada exégesis, a la ilegitimidad de los títulos alegados por España para tomar posesión de las tierras americanas; y una tercera en la que realiza un aparente corte con la temática desarrollada hasta entonces, para dedicarse a tratar la cuestión del triunfo de Jesucristo sobre la herejía, representado por la festividad del Corpus Christi. Nos ocuparemos, a continuación, de analizar los pasajes más significativos de su sermón, es decir, aquellos que caracterizan y reflejan el pensamiento político-religioso del clérigo riojano.

En primer lugar, resulta interesante su apelación al 25 de Mayo como una fecha en la que se celebra la emancipación de América del Sur; es decir que Castro Barros apela a una identidad no limitada al Río de la Plata, sino de alcance continental. Inclusive esa identidad americana a la que hace referencia repetidas veces, aparece en su discurso como preexistente a la dominación hispánica. Ello le permite decir que la liberación posibilitó “posesionarnos nuevamente de nuestra feraz América, quitada a nuestros padres por la voraz codicia de aquellos”.¹⁹ Sin embargo, luego de presentar a la causa de la emancipación como la de América del Sud toda, hace referencia a la gloria de la Argentina y al gobierno “Patrio o Nacional”,²⁰ de manera que nos encontramos frente a un imaginario político en el que se confunden y entrelazan distintos espacios de identidad, a veces locales, otras regionales y otras continentales.

La legitimidad de la revolución, a la que Castro Barros prefiere denominar “nuestra gran causa” o “nuestra regeneración política”, aparece en su discurso construida sobre la base del imaginario político iusnaturalista y republicano. La emancipación política es legítima porque la monarquía española no cumplió con el fin propio del buen gobierno, a saber, organizar la sociedad natural para “la consagración de los hombres libres con el objeto de amarse u auxiliarse recíprocamente ... bajo de ciertas leyes y orden”. De esta manera la monarquía, al cometer el crimen (que es a la vez pecado) de tiranía se hace inepta “para suministrar á los hombres ó ciudadanos los bienes principales de la Patria”.²¹

Inmediatamente después Castro Barros introduce en el discurso una alusión a la vinculación entre la celebración de la revolución y “el triunfo de Jesús sacramentado”, al que consagra dicha celebración en reconocimiento a sus singulares beneficios. Es importante señalar que el 25 de Mayo de 1815 coincidió con la celebración del Corpus Christi, lo que permitió a Castro Barros vincular ambas festividades.²² Sin embargo, su presentación conjunta no es sólo una cuestión de coincidencias, sino que constituye una operación discursiva que permite al orador presentar la causa emancipatoria como asociada al triunfo de Cristo sobre la muerte, dejando claro desde el inicio del discurso uno de los rasgos más sobresalientes de su pensamiento y que desarrollará a lo largo de todo el sermón: el del anhelo de formación de un Estado independiente y cristiano.

De acuerdo a lo planteado por Di Stefano, durante el proceso revolucionario del Río de la Plata la religión constituyó un vasto campo simbólico al que se acudió, repetidas veces, con el propósito de otorgar

legitimidad a la ruptura con España y a la tarea de conformación de un Estado independiente.²³ Si desde un punto de vista jurídico la revolución encontró su legitimidad en el derecho natural y de gentes, la religión le otorgó un espacio de legitimación mucho más contundente por su carácter sagrado y, por lo tanto, “verdadero”. Por esta razón, muchos sacerdotes buscaron en las Sagradas Escrituras y, especialmente, en las gestas del Antiguo Testamento, episodios que pudieran compararse al de la revolución rioplatense, y en los que se hiciera presente la intervención salvadora de Dios, ya fuera actuando directamente sobre los sucesos o al menos justificándolos. Sin embargo, la elección de los episodios bíblicos con los que se construían las analogías no era indistinta, sino que, por el contrario, se relacionaba estrechamente con diversas tendencias del pensamiento político-religioso del clero rioplatense, así como con el significado atribuido por los diferentes sacerdotes al proceso revolucionario.

A partir de estas premisas Di Stefano señala tres grandes modelos de apelaciones bíblicas utilizados en los sermones políticos rioplatenses con el propósito de legitimar y sacralizar la revolución: a) el del libro del Éxodo (*passim*); b) el de I Reyes 12 y 13; y c) el de I Macabeos.

En el caso de la apelación al vínculo entre Dios y su pueblo a lo largo del Éxodo, la figura de América es comparada al pueblo de Israel. Así como el pueblo judío se había liberado del yugo opresor del faraón gracias a la acción de Dios, que salvó a su pueblo de la esclavitud para que recuperara sus derechos y gozara de libertad, del mismo modo América había sido salvada, gracias a la acción divina, del gobierno tiránico de España. La apelación al libro del Éxodo permitía a los sacerdotes rioplatenses trazar un esquema providencial en el que Dios aparecía como el protagonista y el sujeto activo de la revolución, mientras que los hombres –los patriotas americanos– eran colocados en un espacio secundario y pasivo, como meros beneficiarios de la acción divina.

El segundo modelo, que evoca el episodio de la división del reino de Israel para escapar del dominio del rey opresor Roboam, comenzó a ser utilizado –según Di Stefano– hacia 1816, a propósito de la declaración de la independencia. En este caso la independencia de las provincias rioplatenses es comparada con la secesión de las diez tribus del norte de Israel y legitimada –al igual que en el episodio bíblico– porque su acción tuvo como objetivo escapar al dominio de un tirano. Este modelo, cuya principal diferencia con el anterior reside en que brinda legitimidad a una decisión meramente humana (aunque desde luego aprobada y justificada por Dios), será retomado más adelante a propósito del análisis del sermón patriótico de Julián Segundo de Agüero.

El tercer modelo reseñado por Di Stefano traza un paralelismo entre los combatientes patriotas y los antiguos macabeos, como guerreros que luchan contra un ejército enemigo que pretende erradicar la fe y destruir a la verdadera religión. Se trata del modelo de apelaciones bíblicas más conservador y, por lo tanto, más atento a la necesidad de preservar las enseñanzas cristianas, la religión católica y la Iglesia, las cuales, para más de un sacerdote de la época, se encontraban amenazadas por el curso seguido por la revolución.

En el discurso de Castro Barros, uno de los tópicos más recurrentes es precisamente el del protagonismo de Dios en el proceso revolucionario. Siguiendo el análisis de los tres modelos bíblicos planteado por Di Stefano, observamos que Castro Barros construye una analogía entre el episodio del Éxodo y la revolución del Río de la Plata. En este caso es la referencia al día 25 la que le sirve como excusa para plantear la comparación:

...aquel gran Dios que en el día 25 del mes Adár del año 2453 de la creación del mundo, mandó á Aarqn estender su misteriosa vara símbolo del Supremo Gobierno sobre las aguas de Egipto para libertar á los Israelitas de su dura esclavitud de 400 años bajo la férrea dominación del Faraón y de los Egipcios; y posesionarlos de la pingüe tierra de Palestina prometida á sus antiguos padres ... y que en el día 25 del mes Nisan, según la nomenclatura de los Hebreos, instituyó el adorable Sacramento del Altar, para realizar la verdad de aquella figura, y suministrar esta divina vianda á los cristianos verdaderos Israelitas: es el mismo que en el día 25 de Mayo del año de 1810 de la redención del mundo, mandó á nuestra valiente Capital estender la vara de su nuevo Gobierno sobre todas las Provincias del Virreinato, para libertarnos igualmente de nuestra dura esclavitud de 300 años, bajo del cetro férreo del Rey de España, y de los Españoles...²⁴

A través de este paralelismo entre la revolución y el Éxodo, Castro Barros ha conseguido situar a Dios como protagonista de la gesta emancipadora y a los revolucionarios como sujetos cuyo accionar, aunque no carente de dignidad y de heroísmo, ocupa un lugar secundario, dependiente siempre de los designios divinos. Además, la apelación al episodio del Éxodo le permite presentar la nueva situación de libertad de los patriotas del Río de la Plata como una libertad condicional. Del mismo modo que en el esquema de apelaciones al Éxodo, aparece en su discurso la idea de que así como Dios salvó a su pueblo, éste debe respetar en lo sucesivo un pacto de fidelidad para con la religión y con la Iglesia.²⁵

Colegid, cuan digno, justo, equitativo, y saludable es, y será para nuestra América, que penetrada de la mayor gratitud á Dios, le consagre con perpetua aniversaria festividad á su culto el privilegiado dia 25 de Mayo, en que por un golpe magistral de su justicia, y de su misericordia, ha reasumido su antigua dignidad y derecho y ha evadido los hostiles designios del ambicioso Napoleón, que pretendía uncirla con las criminales coyundas de nueva tiranía, despotismo é irreligión.²⁶

Inmediatamente después de haber introducido esta idea de la presencia activa de Dios en la revolución, Castro Barros se refiere a una serie de episodios y de fechas emblemáticas de la historia de Occidente, en las que aparecen colocadas, en un mismo plano, las edades bíblicas, la Pascua y el nacimiento de Cristo, junto a una serie de acontecimientos del mundo cristiano europeo, como la proclamación de Constantino como emperador de Roma, para luego introducir nuevamente al 25 de Mayo de 1810 como un acontecimiento que, al igual que los anteriores, debe ser consagrado a Dios, debido a que por su justicia y misericordia América, en ese día, ha recuperado sus antiguos derechos. Se trata, también en este caso, de reforzar el compromiso de los feligreses (y desde entonces también ciudadanos) con Dios, ya que para el logro de su felicidad, la justicia divina ha actuado contra la tiranía española.

El pensamiento católico ortodoxo de Castro Barros vuelve a aparecer con mucha claridad cuando se refiere a la relación esperada entre la patria y la Iglesia en el futuro país independiente. Ya hemos mencionado que, a través del proceso revolucionario, muchos curas abrazaron ideas provenientes de diversas corrientes del reformismo católico. Mas no es el caso de Castro Barros quien, a pesar de su celo patriótico y de su anhelo por la conformación de un Estado independiente, luchó en contra de las tendencias reformistas que pretendían subordinar la Iglesia al Estado, las que se pusieron de manifiesto en la Asamblea del año XIII y, más vigorosamente, en las reformas rivadavianas del Estado de Buenos Aires realizadas en la década de 1820. Para comprender la impronta tradicionalista del pensamiento de Castro Barros es también importante tener presente su origen provinciano, ya que sin lugar a duda no fue en el interior del país, sino en Buenos Aires, donde las ideas ilustradas alcanzaron mayor gravitación.

El clérigo riojano presenta a la patria y a la Iglesia como dos esferas diferentes pero a la vez unidas. La patria tendría la finalidad de consagrar a los hombres libres con el objeto de amarse y auxiliarse recíprocamente en el marco de un orden dividido en tres poderes: legislativo, judicial y ejecutivo, y elegido por la voluntad de los ciudadanos, independientemente de que el sistema establecido sea monárquico, aristocrático o democrático.²⁷ Castro Barros ha definido a la patria desde una concepción que contiene elementos aristotélico-iusnaturalistas (la idea de que el hombre es un 'animal político' y que por naturaleza vive gregariamente en sociedad) y cristianos (la consagración de los hombres libres para amarse y auxiliarse recíprocamente), junto a otros de impronta iluminista, expresados en las referencias a la división de poderes y a los ciudadanos como sujetos de soberanía, así como también en la idea de que es necesario que la patria garantice la seguridad individual, la prosperidad, la libertad y la igualdad ante la ley. Por su parte, la Iglesia es presentada como la comunidad de fieles cristianos con el fin de socorrerse espiritualmente, bajo la profesión de una misma fe, comunión de unos mismos sacramentos y sujeción a unos legítimos pastores cuya cabeza es el Sumo Pontífice de Roma, por ser la máxima autoridad de la Iglesia. De manera que se trata de dos entidades diferentes en sus objetivos y ligadas a distintas esferas, la temporal en el caso de la patria, y la espiritual en el caso de la Iglesia, pero que al mismo tiempo se encuentran íntimamente unidas y aliadas entre sí:

Tenemos sobre la tierra dos madres comunes muy benéficas, a cuyos pechos, como compuestos de cuerpo y alma, mamamos la leche de los bienes temporales y espirituales, por los cuales nos disponemos y merecemos los eternos. Estas son la Patria y la Iglesia; y de ellas la primera es la sociedad de los hombres libres ... así como la segunda es la consagración de los fieles cristianos ... Por estas nociones advertiréis, son dos sociedades formalmente distintas en su fundación, y objeto, pues la patria lo es por los hombres para la comodidad de la vida temporal; y la Iglesia lo fué por Jesucristo para la consecución de la vida eterna; pero entre sí íntimamente unidas y aliadas, como el cuerpo y el alma, a cuyo bien general ambas de acuerdo conspiran.²⁸

En este pasaje de su discurso puede percibirse el núcleo del pensamiento político-religioso de Castro Barros, así como los motivos de su férrea oposición a las tesis reformistas católicas que tuvieron un importante

impacto sobre las elites de la revolución. A lo largo de toda su vida el clérigo riojano se pronunció enérgicamente acerca de la necesidad de constituir un Estado católico y en contra, tanto de separar las esferas de lo temporal y lo espiritual –que aunque diferenciadas constituyen en su pensamiento una unidad–, como de fusionarlas, ya que al subordinar la Iglesia al Estado se anularían sus funciones singulares y específicas. Pero además Castro Barros, al contrario de muchos de sus pares, fue un convencido defensor de la primacía del papado sobre la Iglesia, y es por ello que a lo largo de su vida realizó denodados esfuerzos por restablecer las relaciones del nuevo Estado independiente con la Santa Sede, interrumpidas a partir de la revolución y no reestablecidas por los sucesivos gobiernos revolucionarios.

En los debates planteados en el Congreso de 1816, a propósito de la forma de gobierno que debían adoptar las Provincias Unidas del Río de la Plata, Castro Barros defendió la instauración de un sistema político monárquico, constitucional y hereditario. Si bien es cierto que en el Congreso varios diputados se pronunciaron a favor de una monarquía –lo cual se relaciona con la influencia de las tendencias monárquico-constitucionales surgidas en Europa como respuesta a la formación de la Santa Alianza–, en el pensamiento de Castro Barros esa elección se explica porque a sus ojos la monarquía era la forma de gobierno que Dios había dado a su antiguo pueblo y aquella bajo la cual Cristo había instituido a su Iglesia y, por lo tanto, la que mejor garantizaría la religión católica.²⁹ En la misma dirección Castro Barros sostuvo, en varias sesiones del Congreso, la necesidad de enviar un representante de las Provincias Unidas a Roma para restablecer las relaciones interrumpidas con la Santa Sede, sin embargo sus propuestas no tuvieron eco en las elites dirigentes de la revolución.³⁰ Finalmente, tendría que esperar casi dos décadas para ver parcialmente cumplido su propósito, y aun entonces no iba a estar en su país para poder celebrar tan esperado momento ya que las circunstancias lo iban a encontrar en Montevideo, exiliado por su oposición al gobierno de Rosas.

Continuando con el sermón, luego de haber presentado las ideas acerca de la relación entre Iglesia y Estado que esperaba ver cristalizar en el futuro país independiente, Castro Barros realiza una larga disertación política. A través de una serie de recursos discursivos muy ricos por su didactismo y su capacidad persuasiva, introduce a su auditorio en la explicación de los males perpetrados por España a la nación americana, en “...la que parece tuvo en ella su existencia la ideal República de Platón” y a la que sólo faltó...“la Religión Católica para ser el mejor noviciado del Reyno de los Cielos”.³¹

Para explicar las características de la tiranía y la injusticia del sometimiento de América a España, desarrolla una serie de tópicos propios del pensamiento ilustrado, que matizan y enriquecen (aunque sin contradecirlos) los aspectos más tradicionales y ortodoxos de sus ideas. Estamos entonces ante un cura que bien puede ser un exponente de la complejidad del pensamiento de una época de transición entre el antiguo régimen y el nuevo orden republicano. El hecho de que Castro Barros se dirija a su público como ciudadanos, aún cuando esté ocupando el espacio discursivo del pastor que guía a su grey, es indicativo de que se cruzan en su pensamiento político diversas nociones e ideas, algunas de las cuales pertenecen al universo

católico tradicional, mientras que otras se vinculan con el pensamiento ilustrado propio de la modernidad europea.

En primer lugar, en clave del ideario político ilustrado, desarrolla el tópico de la explotación económica a la que fueron sometidos los americanos. Castro Barros afirma que aquellos tuvieron que "... comprar su propia agua con la plata de sus minas, y sus propios leños con el precio de sus tareas, dejando a América ... sin Patria, sin gobierno, sin leyes, y por consiguiente sin seguridad, sin propiedad, sin libertad y sin igualdad".³² Más adelante, y casi a modo de denuncia, se refiere a la falta de desarrollo de las ciencias durante el período de dominación hispánica:

Así mismo la escasez de ciencias, especialmente de las bellas letras, en que de industria se nos ha mantenido sin permitirnos aprender ni la triste arte del dibujo, para perpetuar nuestra servidumbre bajo del poderoso garante de la ignorancia.³³

En la misma argumentación establece un paralelismo entre los hechos que describe y algunos episodios bíblicos, lo que le permite, no sólo dar un carácter más dramático a su denuncia, sino también reforzar la legitimidad de la causa de la revolución ante su auditorio:

Conducta tan criminal, que no la han tenido los Reyes paganos con sus cautivos, como lo acredita la instrucción de Moisés educado en el palacio de Faraón en todas las ciencias de los Egipcios, y la de Daniel educado en el de Nabuco, en las de los Babilonios.³⁴

Nuevamente es el espíritu ilustrado, atento a las virtudes civilizatorias y a la necesidad de progreso de los pueblos, el que se hace presente en el sermón de Castro Barros cuando dice:

...vemos a nuestra América no solo idiota y supersticiosa, sino igualmente pobre y desolada ... sin escuelas en sus Ciudades y Pueblos, sin puentes en sus ríos, sin compostura en sus caminos, y sin obras públicas, que tiene para comodidad de los habitantes el mas infeliz pais del mundo ... El comercio que es el yugo nutricio, y deidad tutelar de los Estados, les ha estado entredicho con igual rigor para con las Naciones extranjeras, al efecto de sostener el maldito monopolio de los puertos peninsulares, estafarlos mas a satisfacción precisándolos á comprarles en precios exorbitantes los trapos y mercerías, que ellos compraban en ínfimos...³⁵

Luego de estas alusiones, tendientes a reafirmar el carácter legítimo de la causa emancipadora, Castro Barros introduce la preocupación por el orden – común a muchos de los protagonistas de la revolución–, trazando una diferenciación contundente entre libertad y libertinaje.

En el curso de nuestra gran causa, se ha experimentado una siniestra práctica inteligencia de la libertad, que confundiéndola con el libertinage, y estrellándola hasta en el banco de la irreligión; la ha retrogradado sobre manera, y situado en el más inminente peligro de perdición³⁶

Más adelante se refiere a la forma en que los americanos han sido despojados por el gobierno español de la igualdad ante la ley, una idea que es común a "la misma naturaleza y a la Religión Católica". Sin embargo, en el mismo pasaje se refiere a la necesidad de que se respeten las jerarquías que rigen en los Estados. Para justificar esta idea compara a las sociedades

humanas tanto con el reino de los cielos como con la Iglesia, tres entidades que a sus ojos deben tener iguales características de organización y funcionamiento.

...siempre es de necesidad, admitir entre ellos, una desigualdad accidental, procedente, ó de la diversidad de las costumbres ... ó de la diversidad de sus cualidades físicas intelectuales ... ó de la diversidad de sus cualidades mecánicas ... De esta solo la primera es la base, en que se apoya la inevitable desigualdad política de nobles, y plebeyos, que en premio de la virtud, y castigo del vicio, se ha establecido en los Estados, á imitación del Cielo, donde son diversas las gerarquías de los Angeles y Santos; y la Iglesia Católica, en la cual también por institución divina, son diversas las de sus Pastores, Presbíteros, y Ministros; y por institución eclesiástica, la de los Clérigos, Legos, y Monges.³⁷

Posteriormente, a través de una serie de argumentos muy bien contruidos, Castro Barros realiza una detallada exégesis acerca de la ilegitimidad de los títulos alegados por España para tiranizar a los americanos, tales como la donación pontificia, el derecho de conquista, la abdicación de las coronas por parte de los emperadores americanos, la enseñanza del Evangelio, la resistencia de los pueblos americanos a recibir la fe cristiana, el contrato de compra y la prescripción de los derechos de los americanos por haber transcurrido trescientos años de dominación hispánica sobre ellos. Los argumentos de Castro Barros, didácticos y esclarecedores, tienen por objetivo ilustrar a su auditorio acerca de la legitimidad y la justicia de la lucha emancipatoria, por medio de una serie de tópicos tales como el estado de esclavitud al que estaban sometidos los americanos, la postulación de una nación americana preexistente a la dominación hispánica y la apelación a los derechos naturales de los americanos en tanto hombres que han sido violados sistemáticamente por los españoles.

Luego de exponer uno a uno sus argumentos contra los títulos que alega España sobre América, Castro Barros dirigirá a la feligresía una inflamada arenga en la que insta al “pueblo heroico de Tucumán, a convencerse de la justicia de la causa emancipadora y a no claudicar en la lucha por la independencia de los Pueblos de las Provincias Argentinas”. Nuevamente, en este caso, Pedro Ignacio insistirá en la necesaria unidad entre la patria y la Iglesia para la defensa de la libertad y la independencia:

...continúad en unión vuestra defensa con el mas heroico denuedo hasta coronarla con una gloriosa victoria, cuyo precioso fruto sea la instalación de un sabio Gobierno Nacional, que nos provea de todas las posibles ventajas de cuerpo y alma; y los medios necesarios para encender la linterna de la fé Católica sobre tantas naciones idólatras, que en nuestro suelo yacen sepultadas en las tinieblas del error y sombras de la muerte.³⁸

En la segunda parte de su sermón Castro Barros realiza una larga disertación acerca del triunfo de Jesús sobre la herejía por medio de la Eucaristía. Si bien en principio parece tratarse de un tema desvinculado del desarrollado en la primera parte del sermón, a lo largo de su discurso Pedro Ignacio se ocupará de relacionar ambas cuestiones, logrando de este modo, tanto instruir a los feligreses en el significado y la importancia de la Eucaristía, como reforzar la legitimidad de la causa emancipatoria a través de su vinculación con las verdades de los Santos Evangelios.

El discurso comienza con una alusión a la incredulidad de los discípulos de Cristo cuando éste les reveló el misterio de la Eucaristía. Este relato le permite a Castro Barros decirle a su auditorio que:

...si sus mismos discípulos contradijeron tan tercamente esta doctrina la más interesante á los hombres, en que se les promete un don divino ... nada debemos estrañar, que los Españoles nuestros padres contradigan tan tenazmente el sistema de la patria, que igualmente nos promete á todos la mayor felicidad.³⁹

Inmediatamente se referirá a las dificultades que tuvo que atravesar la verdad de la presencia de Cristo en la Eucaristía ante los incrédulos y los herejes. Para ello recurre al relato de la historia de la religiosa de origen florentino Santa Juliana (1270-1341), a quien se le presentaba a menudo una misteriosa visión, que era una revelación divina acerca de la festividad del triunfo del cuerpo de Cristo, una de las ideas centrales del mensaje cristiano. Castro Barros explica a su auditorio que Santa Juliana debió ocultar esa revelación durante veinte años por temor a las posibles represalias por parte de los incrédulos y que, efectivamente, cuando se lo dijo a su confesor, fue expulsada para siempre del monasterio en el que se hallaba. Si bien, al menos aparentemente, este relato no tiene relación alguna con la causa de la emancipación, Castro Barros realiza un giro discursivo por medio del cual lo vincula con la revolución. Así dirá a su auditorio que “en vista de este suceso (en referencia a la incredulidad ante la verdad de la Eucaristía), nada debe maravillarnos que nuestro sistema de la patria tropieze con tantos escollos”.⁴⁰ De esta manera, nuestro clérigo, ha logrado no sólo reafirmar la idea según la cual las causas justas siempre triunfan gracias a la acción de la justicia divina, sino también explicar a su auditorio las dificultades planteadas por los incrédulos a las verdades santas de la religión católica y de su Iglesia, un tema que preocupaba seriamente al clérigo riojano, ya que en el curso de la revolución sintió muchas veces amenazados al catolicismo y a su Iglesia.

Luego continúa con una larga disertación acerca de la festividad de la Eucaristía, que finaliza trazando un nuevo paralelismo entre el triunfo de la patria sobre la tiranía y el de Jesús Sacramentado sobre la herejía. Las causas de la patria y de la Iglesia vuelven así a presentarse como dos verdades inseparables cuando Castro Barros dice:

Finalmente, al modo que nuestros tiranos honraban anualmente el triunfo de su tiranía con el anual paseo del real estandarte por las plazas y calles de las poblaciones; y nosotros en igual forma, pero con mejor motivo, honraremos el triunfo de nuestra Patria con el del estandarte nacional, que hacemos festivos en este dichoso dia de nuestra regeneración política; así era muy debido, justo, y en cierto modo, necesario, que con una demostración semejante honrasemos también anualmente el brillante triunfo, que Jesús Sacramentado ha obtenido de la heregia. Esta con ocasión de esta festividad sagrada se despecha, y se acoge al partido de una vergonzosa fuga, como lo hace la tiranía con motivo de esta festividad cívica.⁴¹

Y luego agrega:

...como buenos cristianos, y buenos ciudadanos, celebrad ambas festividades, y paseos con un espíritu verdaderamente religioso, y habreis logrado consagrar al

Señor de la Patria los sacrificios de honor, y de gloria, que os demanda el Rey profeta...⁴²

Pero si alguna vez es posible percibir alguna dulzura, ausente de vos; sin duda es en este día, en que la Iglesia, y la Patria celebran de acuerdo con la mas admirable alianza, sus mas solemnes aniversarios, y hacen bajar á la tierra las festividades del Cielo⁴³.

Si Jesús Sacramentado es también el señor de la patria, si la Iglesia y la patria celebran aliadas sus festividades, es porque para Castro Barros de la causa de la emancipación ha de surgir un Estado nacional católico. Este mensaje, con el que culmina su sermón, es aquel por el cual luchó a lo largo de toda su vida, desenvolviéndose sobre la doble realidad de sus esfuerzos por la causa de la emancipación y de su oposición a las elites de la revolución, más propensas a dotar al nuevo Estado independiente de las ideas vinculadas al reformismo católico. Sin embargo hemos visto que, en este mismo sermón, Pedro Ignacio desarrolló una serie de tópicos propios del pensamiento ilustrado que compartía con el clero reformista, tales como la preocupación por el desarrollo de las ciencias y de la economía y la indignación ante la modalidad de evangelización, fanática e irracional, que España utilizó para la dominación de América.

En síntesis, aunque el pensamiento político-religioso de Castro Barros tiene una impronta fuertemente ortodoxa y tradicional, también presenta algunos matices que denotan la influencia de ideas de corte ilustrado. Por una parte el clérigo riojano no deja dudas acerca de la necesidad de construir un Estado católico sobre la base de la unidad de la patria y de la Iglesia. Por otra parte defiende una concepción de Estado basada en la división de poderes y en la voluntad de la ciudadanía (al menos en el plano discursivo), denuncia la situación de atraso cultural y económico producido por España en las colonias americanas y enfatiza la necesidad de progreso como única forma posible de lograr el desarrollo de los pueblos americanos. De manera que en su pensamiento, aunque predomine un cariz conservador, convergen diversas vertientes de ideas.

El caso de Castro Barros nos permite comprender que no hubo un pensamiento político-religioso homogéneo dentro del clero revolucionario, sino más bien diferentes posiciones, más o menos cercanas o lejanas entre sí, frente a la revolución y al proceso de conformación de un Estado independiente en el Río de la Plata. Al mismo tiempo el cura riojano nos brinda un ejemplo apropiado para comprender que el pensamiento político-religioso de los sacerdotes de la revolución, ya se trate de los casos más tradicionalistas o de los más influidos por las ideas propias del reformismo católico, muchas veces está atravesado por contradicciones, y casi siempre presenta diversos matices, un fenómeno propio de un período intelectual, cultural y político complejo, cruzado por aceleradas transformaciones.

Julián Segundo de Agüero: sacerdote polifacético y funcionario ilustrado

Rasgos biográficos

Julián Segundo de Agüero nació en Buenos Aires el 31 de mayo de 1776. Era hijo de Diego de Agüero, un funcionario de la burocracia virreinal e importante miembro del Consulado de Buenos Aires, y de Petrona Alcántara de Espinosa. Tal como solía suceder con muchos de los hijos de la elite porteña, entre 1791 y 1796 asistió a los cursos de Filosofía y de Teología en el Real Colegio de San Carlos y continuó sus estudios universitarios en la Universidad de San Felipe en Santiago de Chile, donde obtuvo los títulos de doctor en teología en 1797 y de bachiller en cánones y leyes en 1799. Ese mismo año se ordenó sacerdote en Chile y regentó la cátedra de Teología hasta 1801. De regreso a Buenos Aires se graduó de abogado ante la Real Audiencia Pretorial al mismo tiempo que comenzaba su carrera eclesiástica. Entre 1803 y 1804 estuvo a cargo del curato de Cañada de la Cruz, luego regresó a Buenos Aires para ejercer funciones interinas como cura de la Iglesia Catedral, y entre 1805 y 1810 se desempeñó como fiscal general de la misma. En 1808 fue incorporado al Primer Curato de la Catedral, y luego ingresó en la Junta del Real Seminario.

En el desempeño de estas tareas lo sorprendió la revolución de 1810, en cuyas jornadas decisivas tuvo una posición neutral, retirándose del Cabildo Abierto antes de formular su voto. Los cargos que desempeñaba lo obligaron a intervenir en los múltiples conflictos desatados en el interior del clero como consecuencia del proceso revolucionario, pero se mantuvo al margen de la política, en gran medida debido al fracaso de muchas de sus postulaciones a cargos públicos durante la primera década revolucionaria. A pesar de ello, en ese mismo período, realizó diversas tareas institucionales en calidad de abogado. Su primera aparición pública importante llegaría recién en 1817 con motivo de la lúcida y ferviente oración patriótica que pronunció el 25 de mayo de ese año en la Iglesia Catedral de Buenos Aires, para conmemorar el séptimo aniversario de la Revolución de Mayo. Pero su verdadera emergencia como figura política se produjo en la década de 1820, en las filas de la elite rivadaviana. Como miembro de la Sala de Representantes porteña, Agüero participó activamente del proceso de reformas realizadas durante el gobierno de Martín Rodríguez, conocidas como reformas rivadavianas. Dichas reformas, de signo claramente modernizante e ilustrado, e inspiradas en la teoría política del iluminismo francés y en ciertos aspectos del pensamiento utilitarista inglés, transformaron en poco tiempo el panorama político, institucional, económico, cultural y eclesiástico del Estado de Buenos Aires. Durante esos años Agüero participó en la discusión de diversas leyes y fue miembro de la Comisión de Hacienda de la Legislatura, en cuyos debates intervino formulando diversas propuestas basadas en la nueva ciencia de la economía política.

En 1824 el clérigo porteño representó a Buenos Aires en el Congreso Constituyente que intentó volver a organizar institucionalmente al país luego del fracaso de la Constitución de 1819. Como representante fidedigno del

proyecto nacional rivadaviano, Agüero participó en diversos debates en los que se trataron cuestiones económicas y político-institucionales, tales como la creación del poder ejecutivo, la Ley de Enfiteusis y el proyecto de federalización de Buenos Aires. Posteriormente fue ministro de Gobierno de Rivadavia, durante su breve presidencia, y, luego de su caída, apoyó la revolución decembrina encabezada por Lavalle en 1828, hasta que el ascenso de Rosas lo obligó, al igual que a muchos de sus compañeros del partido unitario, a exiliarse en Montevideo. En 1835 dejó los hábitos sacerdotales y hasta 1839 fue uno de los más importantes líderes de los emigrados, por lo que participó activamente en la campaña que ese mismo año organizó Lavalle contra el gobierno de Buenos Aires. Murió en Montevideo el 17 de junio de 1851.

La trayectoria de Agüero, en tanto sacerdote revolucionario, fue muy diferente a la de Castro Barros, no sólo porque su pensamiento político-religioso reflejaba claras influencias de las ideas de la Ilustración católica, sino también porque su carrera fue menos la de un hombre de Iglesia que la de un político y legislador ocupado en múltiples asuntos ajenos al ámbito eclesiástico. Sin embargo, si bien su pensamiento ilustrado y su actuación como legislador en la elite rivadaviana podrían no dejar lugar a dudas acerca de sus ideas como miembro de esa elite estatal, lo cierto es que Agüero expresó algunas diferencias sustanciales con respecto al grupo político del que formó parte en la década de 1820. Esas diferencias, que permiten comprender las contradicciones de su pensamiento en tanto sacerdote formado en un período sumamente complejo, de transición entre el antiguo régimen y la modernidad, se comprenden mejor atendiendo a su reacción frente a las reformas eclesiásticas que pretendieron llevar a cabo los rivadavianos durante la *feliz experiencia* de Buenos Aires.

El proyecto de reforma eclesiástica, influido por ideas de impronta galicana y regalista, apuntaba a convertir a la Iglesia en una institución ordenada y subordinada al Estado provincial. Atenta a la necesidad de disciplinar y modernizar dicha institución, la reforma apunta, fundamentalmente, al clero regular, cuyas instituciones eran consideradas anacrónicas. Con el objetivo de recortar sus prerrogativas y de ordenar su organización interna, se decide que ninguna casa religiosa de la provincia puede tener más de treinta sacerdotes y menos de dieciséis, por lo que se suprimen varias casas de religiosos, se elimina la autoridad de los superiores provinciales sobre los religiosos de Buenos Aires, se pone a estos bajo la autoridad del prelado de la diócesis y se establece la edad mínima para profesar en los 25 años de edad. Al mismo tiempo se establece que el patrimonio conformado por las casas de religiosos suprimidas pasan al erario público. Por medio de estos cambios, no sólo se pretende ordenar el clero regular, sino también promover la secularización de los sacerdotes, es decir, su pasaje al clero secular, que fue el más beneficiado por la reforma, tal como había ocurrido durante el reformismo borbónico con el que las reformas rivadavianas tienen muchas líneas de continuidad. Por otra parte, es suprimido el diezmo, por lo que las rentas eclesiásticas pasan a ser una obligación presupuestaria del Estado. La subordinación del clero al Estado se completa con el compromiso del gobierno provincial de ocuparse de la organización y

formación del clero a través de la creación de un Colegio Nacional de Estudios Eclesiásticos que, sin embargo, tuvo una breve existencia.

Aunque no desconocía la necesidad de ordenar y disciplinar las instituciones eclesíásticas, y aunque influido también por el espíritu galicanista y tardojansenista que animó a los rivadavianos, Agüero se mostró partidario de imponer ciertos límites a unas reformas que parecían destinadas a debilitar radicalmente a la Iglesia. Así, aunque en un primer momento intentó postergar las sesiones de la legislatura donde iban a discutirse las reformas (lo que le provocó un problema con Rivadavia), posteriormente se mostró contrario a una de las medidas más conflictivas propuestas por el gobierno: el proyecto de supresión de los conventos. Finalmente, gracias a su intervención junto a la de otros sacerdotes cercanos a sus ideas, tales como Valentín Gómez y Diego Estanislao Zavaleta, algunos conventos (como el franciscano y el de monjas) escaparon a su eliminación total.

Según Jorge Myers, si bien las reformas eclesíásticas de 1822 tenían por objetivo restablecer el orden, la moral y las reglas de disciplina en la Iglesia, así como superar su anacronismo y lograr su modernización bajo la tutela del Estado, lo que ciertamente estaba en juego era la definición del lugar de la Iglesia en la nueva sociedad republicana. Las reformas precipitaron un agudo conflicto cultural porque lograron extremar las tensiones entre la “cultura de la Ilustración” y la “cultura católica”, que hasta entonces habían convivido sin producir mayores fisuras.⁴⁴

Fue, precisamente, en el marco de esa cultura de convivencia entre la ilustración y el reformismo católico, que había tenido lugar la experiencia formativa de Agüero como sacerdote, y ella se refleja en las tensiones e incomodidades que le produjo el ímpetu reformista de los rivadavianos, quienes –siguiendo a Myers– pusieron sobre el tapete las contradicciones irresueltas de la Ilustración católica.⁴⁵ Influido por los aires reformistas de la tradición borbónica y de la Ilustración francesa, Agüero aceptó de buen grado las reformas que apuntaban a fortalecer a la Iglesia y a mejorar el nivel moral y educativo del clero, pero no pudo tolerar que esas mismas reformas llegaran a golpear a las instituciones eclesíásticas a punto tal que, por ejemplo, ordenaran la supresión de los conventos. De manera que estamos ante un sacerdote ilustrado, influido por las *luces del siglo* y por el espíritu galicano propio de la Ilustración católica, pero imbuido también de algunas ideas de corte tradicional, tanto en relación con el significado otorgado al rol del sacerdocio, como en lo que respecta a cuál debía ser el lugar de la Iglesia en la nueva sociedad republicana. De ese conjunto de ideas, que son al mismo tiempo expresión de un período histórico complejo y cuyo campo cultural e intelectual presenta múltiples espacios de convivencia y de conflicto entre diversas tendencias ideológicas, intentaremos dar cuenta en las páginas que siguen.

La Oración patriótica

Julián Segundo de Agüero pronunció la *Oración patriótica* (que marcó además su incorporación a la vida pública de la revolución) en la Iglesia Catedral de Buenos Aires en 1817, en el marco del séptimo aniversario del 25 de Mayo. El objetivo del sermón era, tal como en el caso del pronunciado por

Castro Barros en Tucumán, otorgar legitimidad a la revolución a la que Agüero define como una “revolución justa”, así como también alertar a la ciudadanía acerca de los peligros producidos por el desorden y la lucha facciosa, desencadenados a lo largo del proceso emancipador. Aunque la preocupación por el destino de una revolución asolada por el fantasma de la anarquía es un tema recurrente en el sermón, el contexto en el que Agüero pronuncia esta oración es un poco menos inestable que el que le tocó a Castro Barros, no sólo por las dificultades político-institucionales propias de 1815, a las que ya nos hemos referido, sino también porque en 1817 las Provincias Unidas del Río de la Plata ya habían declarado la independencia.

Al igual que el resto de los protagonistas del proceso revolucionario, tanto laicos como eclesiásticos, Agüero hará referencia, en el sermón, a la importancia de la coyuntura como desencadenante de la revolución, y encontrará su significado en la recuperación de los derechos usurpados a los americanos por la tiranía, de acuerdo a los principios del derecho natural y de gentes. El sermón está organizado en tres grandes reflexiones. A través de ellas Agüero se ocupará de desaprobar, a través de una serie de lúcidos argumentos, los tres siglos de dominación hispánica sobre América. Del mismo modo que en el discurso de Castro Barros, en el de Agüero existe una nación americana preexistente a la dominación hispánica y esa nación americana es también fuertemente idealizada por el sacerdote porteño.

También Agüero, al igual que Castro Barros, recurre a la construcción de una analogía entre la revolución emancipadora y diversos episodios bíblicos. De hecho, es esta analogía la que inaugura su sermón patrio. Sin embargo, y siguiendo el análisis desarrollado por Di Stefano acerca de los modelos bíblicos usados por los sacerdotes de la revolución, Agüero no hará uso del relato del Éxodo –tal como sí lo hizo Castro Barros– sino que acudirá al episodio de la secesión de las diez tribus del norte de Israel, para compararlo con la revolución del Río de la Plata.⁴⁶

Así, comenzará el sermón diciendo a su auditorio:

Avergonzado el pueblo de Israel de la degradante humillación á que lo había conducido el voluptuoso reinado de Salomón, resolvió, a la muerte de aquel príncipe, reclamar su dignidad al mundo en testimonio público de que los pueblos jamás se acostumbran á ser gobernados como esclavos. En efecto, ellos ofrecieron á Roboam, su sucesor, la subordinación que le debían como vasallos, bajo la solemne protesta de que estaban resueltos á no consentir las vejaciones y violencias que les había hecho sufrir el despotismo de su padre⁴⁷.

Tal como señala Di Stefano, la apelación al modelo secesionista, que comenzó a usarse en 1816 para legitimar la declaración de independencia de las Provincias Unidas del Río de la Plata, otorga el protagonismo de la revolución a los hombres que son quienes toman y ejecutan las decisiones.⁴⁸ Efectivamente en este caso es el pueblo el que se niega a seguir siendo esclavizado y el que resuelve actuar para no ver manchada su dignidad. Así, Agüero explica a su auditorio que luego de que Roboam “juró ser mas inhumano que Salomón”,

Diez de sus tribus se sustrajeron de su obediencia: protestaron que no pertenecían á la casa de David, ni estaban destinadas á ser su patrimonio ... rompieron de un

golpe todos los vínculos que los unían con la casa de David, y desde entonces quedaron para siempre separados é independientes de ella.⁴⁹

La figura de Dios no está ausente del relato, sin embargo no es la protagonista de la libertad de su pueblo –tal como ocurre en el relato del Éxodo que utiliza Castro Barros–. En este caso Dios simplemente legitima una revolución ya consumada por medio de una acción humana. Para dejar en claro el apoyo de Dios a la revolución, así como para prevenir posibles interpretaciones negativas acerca del episodio secesionista, dirá Agüero:

No faltará acaso quien califique este bizarro esfuerzo del pueblo de Israel, como una escandalosa rebelión contra la autoridad de sus soberanos. Pero sabed que el cielo se declaró su protector y que hasta hoy le hace justicia la posteridad siempre imparcial.⁵⁰

Sin duda la construcción de analogías entre la emancipación y los episodios bíblicos, común a muchos de los sacerdotes protagonistas del proceso revolucionario, tiene como objetivo avalar teológicamente la revolución. Pero el modelo de apelaciones bíblicas utilizado en cada caso nos permite acercarnos al pensamiento político-religioso de cada uno de ellos. En el caso de Castro Barros, la analogía entre el Éxodo y la emancipación del Río de la Plata nos remite a un pensamiento tradicionalista, preocupado por la preservación de la fe católica y de la Iglesia en la nueva sociedad republicana. En el caso de Agüero, la apelación bíblica es más importante como fuente de legitimación de la revolución que como herramienta para la reafirmación de la fe, ya que no es esto último lo que más le preocupa.

Inmediatamente después de haber logrado disipar posibles dudas acerca de la justa causa representada por la revolución, Agüero desarrolla una serie de reflexiones en las que se ocupa de argumentar las causas de la ilegitimidad de la tiranía española sobre América a través de tres grandes tópicos, a saber: I) España no ha tenido título legítimo para dominarnos; II) le ha faltado rectitud para gobernarnos; y III) carece de poder para protegernos.

En la primera reflexión Agüero, del mismo modo que lo hizo Castro Barros en su *Oración patriótica*, presenta a la América prehispánica no sólo como una nación independiente hasta la llegada de los españoles, sino también como una sociedad prácticamente ideal a la que atribuye las virtudes que conformaban su propio universo cultural y político:

Vivía la América tranquila bajo la dominación de sus príncipes, sin otra guía que una desvelada razón: habían levantado dos imperios sobre unas bases de equidad y de beneficencia, que aún la Europa ilustrada podía envidiar en aquel tiempo...⁵¹

En la siguiente reflexión, Agüero intenta justificar la rebelión de América contra España, para lo cual hace uso del imaginario político pactista y de la noción de rebelión legítima por parte de la comunidad, en los casos en los que el príncipe no ha cumplido el pacto acordado con su pueblo, el que implica protección y gobierno de acuerdo a la ley.

A consecuencia de un pacto el más solemne, constituyeron ese poder, á quien juraron sumisión y obediencia; pero al mismo tiempo le impusieron la obligación sagrada de dirigir la asociación con rectitud, de gobernarla siempre según la ley ... por consiguiente, el príncipe, el primer magistrado, que puesto a la cabeza de una

comunidad descuida el desempeño de este deber tan importante, por ese solo hecho queda despojado de su representación y preeminencia; los pueblos libres de todo empeño y relajados los vínculos de su subordinación y dependencia. La obligación cesa, el pacto se rompe, la compañía se disuelve ... Así lo dicta la razón, esto es lo que prescriben las leyes equitativas del orden social.⁵²

Las críticas que Agüero realiza al gobierno español en América reflejan con claridad el pensamiento propio de un ilustrado. Así, uno de los ejes de esas críticas reside en la falta de progreso a la que la tiranía sometió a los americanos:

Para mejor asegurarnos en nuestra servidumbre, se inventó el medio de poder en prisiones á nuestra misma razón! A qué trabas no ha estado sujeta la ilustración de los americanos! Un entredicho riguroso les prohibió la entrada en el santuario de las ciencias más útiles. El estudio del derecho público no era conocido en ninguna de sus pocas escuelas ... ¿Cómo podría permitírse nos el estudio de una ciencia que instruye al hombre en sus derechos y le manifiesta los límites que prescriben al poder las leyes inmutables de la naturaleza? La misma corte desaprobó en esta capital la creación de escuelas de matemáticas y de dibujo, á pretexto de que las urgencias del erario no permitían se hiciesen las ridículas erogaciones que se habían calculado suficientes para tan benéficos establecimientos.⁵³

Y más adelante agrega:

Sabemos muy á nuestra costa cuánto se trabajó para sofocar entre nosotros todo ramo de industria y de beneficencia pública ... los reglamentos coloniales respiraban un escandaloso monopolio incompatible con el progreso de las artes, enemigo de la abundancia, y el apoyo más seguro de la tiranía ... se nos prohibió toda clase de fábricas y de manufacturas.⁵⁴

En definitiva, para Agüero la causa emancipadora no necesitaba más que la apelación a los principios de la razón para encontrar justificación. Así se preguntará: “¿Y será racional que continuemos en tan gravosa dependencia?”. La respuesta, desde luego, es negativa.⁵⁵

Los argumentos desarrollados por Agüero, a través de estas reflexiones, no son muy diferentes de los que planteara Castro Barros en su *Oración patriótica*. Sin embargo, a diferencia de aquél, salvo la apelación al episodio bíblico de la secesión de las diez tribus del norte de Israel, en su sermón no aparecen otras referencias religiosas. Las múltiples alusiones a la acción de la voluntad divina en el discurso de Castro Barros, así como la exhortación a conformar un estado católico, forjado en la alianza entre la patria y la Iglesia, no existen en el discurso de Agüero. En este sentido, y más allá de la autoridad con que estaba investido en tanto sacerdote, el sermón de Agüero bien podría ser el discurso político de un revolucionario laico. No está entre sus preocupaciones la de reafirmar el espacio de la Iglesia en la sociedad, al menos en este sermón, ya que son otras las cuestiones que lo ocupan, más cercanas a la labor que como político y como legislador desarrollaría a lo largo de su vida, y especialmente en la década de 1820 como miembro del grupo rivadaviano.

Luego de haber expresado con la contundencia propia de un hábil político y de un talentoso orador la justicia y la legitimidad de la causa emancipadora, Agüero realizará una fuerte crítica a algunas de las consecuencias

desencadenadas por el proceso revolucionario. Al igual que a muchos de sus contemporáneos, al clérigo porteño lo preocupan el desorden y la lucha de facciones.

Por fortuna, sin la impotencia de los enemigos de nuestra libertad para reformar nuestros pasados desaciertos; sin el continuado choque de nuestras pasiones indiscretas, acaso habríamos tocado ya el término de la lucha gloriosa, en que nos vemos empeñados con tanta justicia. Esta triste experiencia debe producir en nosotros un escarmiento saludable. ¡Que no volvamos á sentir las funestas consecuencias de esas repetidas oscilaciones que se han sucedido unas á otras en siete años de revolución! Que no veamos á los ciudadanos beneméritos sacrificados ignominiosamente al espíritu de facción y al furor de la venganza. Que cese la injusticia de desacreditar á los que acaso no tienen otro delito que una moderación recomendable, y bastante firmeza para no hacerse cómplices en los desbarros de otros ... Que desaparezcan de entre nosotros esos ciudadanos ingratos, que devorados por un interés sórdido, llevando siempre en sus impuros labios el dulce nombre de la Patria, se aprovechan de sus desgracias y contrastes, para asegurar su fortuna y enriquecerse con perjuicio y mengua de la causa común.⁵⁶

Inmediatamente después de haber enunciado su preocupación por el desorden, Agüero elogia al gobierno de Pueyrredón en el que veía la posibilidad del fin de la lucha facciosa. Tal como sostiene Myers se trata de un pasaje en el que el clérigo porteño parece preanunciar el futuro discurso político del Partido del Orden, en cuyas filas alcanzaría una destacada participación⁵⁷:

Felizmente parece que la revolución ha hecho ya crisis. En la presente época han principiado á cicatrizar las heridas que abrieron en el cuerpo social los desaciertos de nuestra reflexión y falta de experiencia, y empezamos á recoger los frutos del orden y arreglo en la marcha y dirección de nuestros negocios públicos.⁵⁸

Y luego agrega, refiriendo a los riesgos de la situación política de entonces:

Ellos terminarán de todo punto, cuando una constitución sabia y liberal, fije innoblemente el destino de la Patria. Representantes de los pueblos! ved ahí la grande obra que ha encomendado la nación á vuestras luces y á vuestro celo.⁵⁹

Al finalizar el sermón, Agüero dirá a su auditorio que “el respeto y la subordinación á las autoridades que hemos constituido es ahora más que nunca la primera de nuestras obligaciones”. Pero ese respeto y esa subordinación, aclara, no se lograrán por medio de “las bajas deferencias” ni de la adulación que es “propia sólo de los esclavos”. Por el contrario, se requiere para ello del ejercicio de la virtud. Agüero hace referencia al término latino *pietas* (piedad, lealtad, fidelidad) convocando a su auditorio a que se mantenga fiel a la causa emancipatoria, y concluye su sermón con una cita de San Pablo según la cual “la virtud es buena para todo”. De manera que, al lado del futuro Agüero legislador del Estado de Buenos Aires, que anhela por sobre todas las cosas la instauración de un gobierno republicano y ordenado, reaparece el mensaje cristiano del Agüero sacerdote, quien explica que:

...nuestras virtudes más que nuestras armas son las que han de fijar gloriosamente nuestro destino; ellas son las que asegurarán nuestra libertad en este mundo, y una felicidad eterna en el otro.⁶⁰

La Oración fúnebre

Si en el discurso de la *Oración patriótica* el Agüero sacerdote se diluye hasta perderse en el Agüero político y ciudadano, no ocurre lo mismo con el sermón que pronunció el 19 de diciembre de 1820 con motivo de las exequias del sacerdote Juan Nepomuceno Solá, párroco de la iglesia porteña de Montserrat. Precisamente incorporamos este sermón al presente trabajo porque nos presenta a un Agüero diferente al que emerge de la lectura de la *Oración patriótica* y del estudio de su actuación como legislador en el Estado de Buenos Aires. En el sermón pronunciado con motivo de la muerte de Solá, nos hallamos frente a un cura que pronuncia un discurso tradicional y piadoso acerca de las funciones del sacerdocio, lo que nos permite pensar su biografía como un ejemplo del contexto de convivencia cultural e intelectual, entre lo tradicional y lo moderno, al que nos hemos referido anteriormente.

El sermón fúnebre, ofrecido por Agüero, es eminentemente una lección acerca de las virtudes cristianas. “No dobló su rodilla ante el ídolo de Baal, ni tuvo que pedir á Dios como David, que no se acordara de los delitos de su juventud”,⁶¹ dirá refiriéndose a Solá y comparando sus virtudes con las de las figuras veterotestamentarias para presentarlo como un ejemplo de piedad, de pureza, de abnegación y de sabiduría cristiana.

Con el propósito de enfatizar esas virtudes, en un discurso que poco parece tener que ver con el Agüero ilustrado de la *Oración patriótica*, el sacerdote porteño dirá a su auditorio:

Siglo impío y sacrílego, que por sistema insultas á los ungidos del Señor, y te complaces en publicar sus fragilidades, que nunca servirán de disculpa á tu impiedad; ven hoy a admirar en el que es el objeto de este elogio un sacerdote ejemplar, á quien al menos nada tendrá que oponer tu maledicencia y procacidad.⁶²

Más adelante, al describir las virtudes católicas de Solá, Agüero hace especial énfasis en su pobreza y su simplicidad evangélica. Así dirá a su auditorio, refiriéndose al párroco fallecido, que “no es fácil hallar un desprendimiento más absoluto y perfecto. Su persona, sus muebles, todo respiraba una simplicidad evangélica”.⁶³ Sin embargo, al mismo tiempo que la exaltación de esas virtudes católicas remiten a un pensamiento muy tradicional y piadoso acerca de las funciones del sacerdocio, en el mismo sermón se vislumbra también el espíritu ilustrado de Agüero, quien sostiene que Solá coronó su impecable accionar como sacerdote por medio de la utilidad de sus trabajos.

Esta idea de utilidad, de impronta claramente moderna, puede ser relacionada con el modelo de “párroco ilustrado” impulsado por los monarcas borbones que hemos descrito anteriormente. Las cualidades utilitarias y civilizatorias, que de acuerdo al espíritu ilustrado de los borbones debían desarrollar los sacerdotes, encuentran su continuidad en las ideas de muchos

de los hombres de la revolución –y Agüero es uno de ellos– quienes pensaban que los hombres de Iglesia, en la nueva sociedad republicana, aunque sin abandonar sus tradicionales funciones litúrgicas (y en este caso tampoco la simplicidad evangélica y la pobreza) debían orientar a las sociedades hacia el logro del progreso y la modernización. Es especialmente elocuente que al resaltar la laboriosidad y la utilidad de los trabajos de Solá, Agüero utilice la expresión de “ociosidad criminal” para referirse al mal ejemplo que brindan los sacerdotes perezosos.

Nuestro ministerio es un ministerio de trabajo. La iglesia, de quien somos ministros, es una viña, un campo, cuyo cultivo se ha confiado á nuestros cuidados y fatigas. Somos otros tantos obreros encargados de cosechar las mies, que plantada por nuestra manos y regada con nuestros sudores, es bendecida por Dios, de quien únicamente recibe su incremento. Nuestra dignidad no es un vano título destinado á honrar nuestra pereza. Parecemos siempre mal ostentando en la plaza pública una ociosidad criminal. Es necesario que estemos constantemente en el campo sufriendo el peso del día y del calor.⁶⁴

Juan Nepomuceno Solá es, en síntesis, un sacerdote virtuoso, “el mejor modelo de un párroco”, porque en él convivieron la caridad, el celo pastoral, la dedicación a su grey, la pobreza evangélica y la utilidad de sus trabajos.

Las ideas presentadas por Agüero en esta oración fúnebre y las expresadas en la *Oración patriótica*, junto al estudio de su biografía como político y legislador del Estado de Buenos Aires durante el período rivadaviano, nos permiten comprender su figura atendiendo a los ricos matices de su pensamiento. Si por un lado Julián Segundo es el orgulloso ciudadano de un orden republicano, encargado de la discusión de diversos proyectos de ley tendientes a la organización moderna y ordenada de la provincia y con vistas al logro de su progreso económico, social y cultural, es al mismo tiempo el sacerdote piadoso que exalta la pobreza evangélica de Juan Nepomuceno Solá como una de sus máximas virtudes. Estos matices de su pensamiento (en alguna medida contradictorios entre sí) nos permiten comprender su figura como ejemplo de un momento histórico-social particular, el de la Ilustración católica en el marco del proceso revolucionario del Río de la Plata, en el que convivieron diversos universos de ideas.

Conclusiones

El objetivo de este trabajo, tal como lo enunciáramos al comienzo, ha sido el de presentar las ideas político-religiosas de Pedro Ignacio de Castro Barros y de Julián Segundo de Agüero, como dos ejemplos posibles del complejo universo intelectual y cultural propio del proceso revolucionario en el Río de la Plata, en el que el espíritu modernizante de la Ilustración católica, promovido por los borbones y resignificado por los curas de la revolución, convivió en distintos grados y de diversas maneras con ideas del pensamiento político y religioso tradicional propio de las sociedades del antiguo régimen. A partir de esas premisas, y luego del análisis de los discursos de los sermones, creemos haber encontrado en el pensamiento de estos dos hombres muchos aspectos diferentes e incluso contradictorios entre sí, y al mismo tiempo algunas ideas

comunes acerca de la revolución, de la sociedad y del Estado independiente que anhelaban ver construido por medio de una activa participación en el proceso emancipador.

En el caso de Castro Barros hemos señalado la impronta fuertemente tradicional de su pensamiento político-religioso y su incansable actividad en pro de la construcción de una monarquía católica en el Río de la Plata. Sin embargo, junto a estas ideas convivieron en su pensamiento varias nociones propias del pensamiento ilustrado. Así, para el riojano, la sociedad independiente debía estar caracterizada por la unidad de la patria y de la Iglesia, y al mismo tiempo por las virtudes civilizatorias asociadas a la educación y al crecimiento económico, las únicas que –a su juicio– podían permitir la construcción de una sociedad libre y lanzada de lleno al progreso de los pueblos americanos, impedido por largos siglos de “esclavitud” y de reinado de la ignorancia. En lo que respecta a Agüero, si bien compartía con aquel el anhelo de construcción de un Estado independiente, moderno y ordenado, deseaba verlo emerger bajo un orden político republicano y en el que la Iglesia se constituyera en una institución organizada racionalmente, subordinada al Estado y a la vez protegida por éste.

Tal vez las diferencias en el pensamiento político-religioso de los dos sacerdotes sean un ejemplo de esa acelerada transformación producida en el Río de la Plata a partir de fines del siglo XVIII y precipitada al calor del proceso revolucionario, que hizo surgir un nuevo lenguaje y unas nuevas metas en los hombres inmersos de lleno en la causa emancipadora. En algunos casos, como en el de Castro Barros, esas metas se volcaron mayormente en el molde de los viejos modos de pensar el mundo y la realidad y, en otros, como en el de Agüero, en otro más confuso y problemático posibilitado por el espíritu de la Ilustración católica en el Río de la Plata. En cualquier caso, diversas nociones pertenecientes a ambos universos de ideas, el más tradicional y el influido por los aires de la modernidad, tuvieron lugar en el pensamiento de ambos curas.

Como un ejemplo que expresa la complejidad de ese contexto intelectual y cultural, vemos cómo en muchos pasajes de los sermones analizados, tanto en el caso de Castro Barros como en el de Agüero, el cura cede el lugar al ciudadano que se dirige a sus pares, mientras que en otros cobra protagonismo el sacerdote que habla a su auditorio en tanto feligreses que escuchan la palabra de su pastor. Ambas categorías, desde luego conciliables en el orden social inaugurado por la instauración de un gobierno republicano, aparecen en esta etapa de transición de la colonia a la vida independiente atravesadas por tensiones no del todo resueltas.

En síntesis, los casos de Pedro Ignacio de Castro Barros y de Julián Segundo de Agüero constituyen dos ejemplos diferentes de las diversas formas posibles en que muchos sacerdotes del Río de la Plata abrazaron la causa emancipadora desencadenada a partir de 1810 y, en este sentido, sus divergencias y convergencias sirven para evitar cualquier simplificación del pensamiento político-religioso de los curas de la revolución.

Bibliografía

Fuentes

- AGÜERO, JULIÁN SEGUNDO, "Oración patriótica pronunciada en el aniversario del 25 de Mayo de 1817 en la Catedral de Buenos Aires", en *El Clero Argentino de 1810 a 1830. Oraciones patrióticas*, Buenos Aires, Museo Histórico Nacional, 1907.
- AGÜERO, JULIÁN SEGUNDO, "Oración pronunciada en las exequias del doctor don Juan Nepomuceno Solá el 19 de diciembre de 1820", en *El Clero Argentino de 1810 a 1830. Oraciones Patrióticas*, Buenos Aires, Museo Histórico Nacional, 1907.
- CASTRO BARROS, PEDRO IGNACIO, "Oración patriótica que en el solemne día aniversario del 25 de Mayo de 1815 dijo en la ciudad del Tucumán", en *Oratoria sagrada en la República Argentina antes y después de la Revolución*, Buenos Aires, Imprenta de Mayo, 1864.
- GORRITI, JUAN IGNACIO DE, *Reflexiones sobre las causas morales de las convulsiones de los estados americanos y examen de los medios eficaces para reprimirlas*, Valparaíso, 1836.

Otras obras consultadas

- AYROLO, VALENTINA, "Pedro Ignacio de Castro Barros (1777-1849). Publicista de Dios y de la Patria", en *Los curas de la Revolución. Vidas de eclesiásticos en los orígenes de la Nación*, idea y coordinación de Nancy Calvo, Roberto Di Stefano y Klaus Gallo, Buenos Aires, Emecé, 2002.
- CARBIA, RÓMULO, *La revolución de Mayo y la Iglesia. Contribución al estudio del patronato nacional*, Buenos Aires, Huarpes, 1945.
- CHIARAMONTE, JOSÉ CARLOS, *La Ilustración en el Río de la Plata. Cultura eclesiástica y cultura laica durante el Virreinato*, Buenos Aires, Puntosur, 1989.
- CHIARAMONTE, JOSÉ CARLOS, *Ciudades, provincias y estados: los orígenes de la nación argentina (1800-1846)*, Buenos Aires, Ariel, 1997.
- CHIARAMONTE, JOSÉ CARLOS, "Fundamentos iusnaturalistas de los movimientos de independencia", en *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*, Tercera Serie, núm. 22, 2º semestre de 2000, pp. 33-71.
- DI STEFANO, ROBERTO y ZANATTA, LORIS, *Historia de la Iglesia en la Argentina, desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires, Grijalbo-Mondadori, 2000.
- DI STEFANO, ROBERTO, *El púlpito y la plaza: clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*, Buenos Aires, Siglo XXI editores, 2004.
- DI STEFANO, ROBERTO, "La revolución de las almas: religión y política en el Río de la Plata insurrecto (1806-1830)", en *Los curas de la Revolución. Vidas de eclesiásticos en los orígenes de la Nación*, idea y coordinación de

- Nancy Calvo, Roberto Di Stefano y Klaus Gallo, Buenos Aires, Emecé, 2002.
- DI STEFANO, ROBERTO, “Lecturas políticas de la Biblia en la revolución rioplatense (1810-1835)”, en *Anuario de Historia de la Iglesia*, Buenos Aires.
- GOLDMAN, NOEMÍ, *El discurso como objeto de la historia. El discurso político de Mariano Moreno*, Buenos Aires, Hachette, 1989.
- GÓNGORA, MARIO, “Estudios sobre el Galicanismo y la ‘Ilustración católica’ en América Española”, en *Revista Chilena de Historia y Geografía*, año 1957, número 125.
- HALPERÍN DONGHI, TULIO, *Tradición política española e ideología revolucionaria de Mayo*, Buenos Aires, Eudeba, 1961.
- MYERS, JORGE, “Julián Segundo de Agüero (1776-1851), un cura borbónico en la construcción del nuevo Estado”, en *Los curas de la Revolución, vidas de eclesiásticos en los orígenes de la Nación*, idea y coordinación de Nancy Calvo, Roberto Di Stefano y Klaus Gallo, Buenos Aires, Emecé, 2002.
- TONDA, AMÉRICO, *Castro Barros, sus ideas*, Buenos Aires, Academia del Plata, 1961.

¹ Chiaramonte, José Carlos, *La Ilustración en el Río de la Plata, Cultura eclesiástica y cultura laica durante el Virreinato*, Buenos Aires, Puntosur, 1989, Introducción, p. 12.

² El jansenismo es un movimiento espiritual, doctrinal, político y eclesiástico que surge en Bélgica a principios del siglo XVII inspirado en la obra de Cornelio Jansen (1585-1638), profesor de teología de la Universidad de Lovaina y obispo católico de Ypres entre 1636 y 1638, quien postula en su obra principal, a saber, *Augustinus, seu medicina adversus Pelagianos et Marsilienses* que –debido a que el hombre está marcado por el pecado original por su tendencia al mal– la salvación sólo es posible en virtud de la acción de la gracia divina. Esta doctrina de Jansen y sus seguidores se enmarca en la compleja discusión teológica en torno a la salvación surgida a partir de las posiciones (más o menos) “deterministas de la gracia” sostenidas por Lutero y Calvino, discusión que alcanzó en el ámbito católico inmensa complejidad teológica durante el Concilio de Trento bajo la disputa *De auxiliis*, con el surgimiento de las posiciones más moderadas respecto de la influencia de la gracia sobre la libertad humana de Molina, Báñez, Suárez y sus continuadores, conocidos como molinistas, bañecistas, suarecistas, etc. No obstante, la disputa teológica en torno a la gracia es prácticamente inexistente en el Río de la Plata hacia fines del período colonial. No ocurrió lo mismo, empero, con los aspectos más eclesiológicos del jansenismo –surgidos en gran medida como reacción a la recurrente condena papal de la doctrina jansenista sobre la gracia– que cuestionan la autoridad absoluta del Papa y se muestran favorables hacia un esquema de gobierno y administración eclesial análogo al del cristianismo primitivo, promoviendo gran autonomía para las autoridades episcopales, en sintonía, por lo demás, con algunos de los movimientos reformistas. El jansenismo fue, asimismo, desarrollado con refinamiento teológico entre ca. 1638 y 1679 en la Escuela de Port-Royal, convento cercano a París, aunque sus doctrinas fueron ampliamente divulgadas por la ortodoxia católica en forma muy degradada y sintética, con el objeto de su crítica o condena, bajo la forma de cinco proposiciones básicas, a saber: I) Algunos preceptos divinos no pueden ser cumplidos por los justos con las solas fuerzas de la naturaleza humana, por lo que les es necesaria la gracia; II) La gracia interior que opera sobre la naturaleza corrompida es irresistible; III) Para el mérito o demérito se requiere, únicamente, la libertad de la coacción externa; IV) Los pelagianos son herejes por cuanto

admiten la posibilidad para la voluntad humana de resistir u obedecer la gracia; V) Es erróneo afirmar que Cristo ha muerto por todos los hombres. El jansenismo fue condenado en 1641, 1653, 1656, 1675, 1705 y, especialmente, mediante la bula *Unigenitus* en 1713, que prohibía dar la extremaunción a sus sostenedores. De todos modos, la noción de jansenismo aplicada a los curas rioplatenses no pasa de ser un rótulo de partido o sector que, acaso, laxamente podría ser traducido como “curas que no respetan la autoridad papal” o “curas sospechosos de heterodoxia, en especial en materias eclesiológicas”.

³ El episcopalismo es una tendencia defendida por diversos movimientos que postulan la necesidad de limitar las prerrogativas papales en favor de las de los demás obispos. Sus sostenedores consideraban que el poder de jurisdicción de los obispos no era delegado a éstos por el Papa, sino que provenía directamente de Dios. Esta tendencia, al igual que el jansenismo tardío, veía en el cristianismo primitivo el esquema más puro de funcionamiento eclesiástico, al cual tomaban como modelo.

⁴ Ya desde la temprana edad media la Iglesia gala había gozado de la prerrogativa de poseer una liturgia propia y a partir del siglo XII había comenzado a reafirmar más decididamente su independencia con respecto a la Santa Sede. El grado máximo de sistematización de la doctrina galicana se alcanzó en 1682, cuando la asamblea general del clero francés aprobó la “declaración del clero galicano”, que fue incorporada a la legislación francesa y declarada doctrina oficial de sus facultades de teología. En esta declaración se incluyeron los “cuatro artículos” del clero galicano, a saber: I) Los papas han recibido de Dios sólo poder espiritual y los reyes son independientes en el ámbito temporal del poder eclesiástico; II) El poder del Papa está limitado por el del concilio general de obispos; III) La Santa Sede debe respetar los cánones y tradiciones de la Iglesia galicana; IV) Las decisiones del Papa en materia dogmática son indiscutibles sólo cuando cuentan con el consenso de la Iglesia universal.

⁵ La currícula de estudios jesuítica estaba organizada en diversos niveles de aprendizaje, a través de los cuales se otorgaba una especial importancia a la gramática latina, la retórica y la literatura clásica. Luego de un curso de instrucción en las primeras letras, las matemáticas básicas y la doctrina cristiana, se iniciaba el curso de gramática y, posteriormente, se introducía a los estudiantes en el curso de humanidades, cuyo principal objetivo era dotar a los alumnos de un latín refinado, así como formarlos en una cultura vasta y erudita a través del estudio de los autores clásicos. Además se les enseñaba teología y se los introducía en el conocimiento de la vida espiritual mediante los ejercicios de San Ignacio. En el curso siguiente se estudiaba filosofía de acuerdo al esquema tripartito clásico (lógica, física y metafísica) siempre en concordancia con Aristóteles, cuyas ideas eran, también, la base de los estudios de filosofía moral. Por último, los estudiantes ingresaban al curso de teología donde predominaba la escuela del jesuita español Francisco Suárez (1548-1617). Todos los niveles de estudio se impartían en latín.

⁶ Según Mario Góngora, los intentos de reforma de los estudios universitarios en España se remontan a comienzos del siglo XVIII. En 1713, el Intendente de Aragón y Fiscal del Consejo de Castilla, Melchor de Macanaz, intenta —a través de una serie de autos dictados por el mencionado Consejo— reformar los estudios teológicos y canonísticos con el fin de acabar con la primacía de la teología escolástica y del derecho canónico. Sin embargo, la caída de Macanaz y la resistencia de las universidades de Alcalá y de Salamanca retrasarán la introducción de estos cambios, que comienzan recién a cristalizar en las citadas Reformas Universitarias, desarrolladas alrededor de 1770. Véase Góngora, Mario, “Estudios sobre el Galicanismo y la ‘Ilustración católica’ en América Española”, en *Revista Chilena de Historia y Geografía*, año 1957, número 125, pp. 109-110.

⁷ Chiaramonte, José Carlos, *La Ilustración...*, Buenos Aires, Puntosur, 1989, Introducción.

⁸ Di Stefano, “La revolución de las almas: religión y política en el Río de la Plata insurrecto (1806-1830)”, en *Los curas de la Revolución, vidas de eclesiásticos en los orígenes de la Nación*, idea y coordinación de Nancy Calvo, Roberto Di Stefano y Klaus Gallo, Buenos Aires, Emecé, 2002.

⁹ Di Stefano, Roberto, *El púlpito y la plaza: clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*, Buenos Aires, Siglo XXI editores, 2004, Primera Parte, Cap. 3.

¹⁰ Gorriti, Juan Ignacio de, *Reflexiones sobre las causas morales de las convulsiones de los estados americanos y examen de los medios eficaces para reprimirlas*, Valparaíso, 1836, p. 189.

¹¹ De acuerdo a Di Stefano, la antipatía de la Corona hacia la currícula de estudios jesuítica no se limitaba a la cuestión de su anacronismo o su escasa receptividad a las disciplinas modernas, sino que también tenía aristas políticas. En el ámbito de la teología moral, muy vinculada a la política, los jesuitas defendían la doctrina probabilista basada en la idea de que frente a una situación dudosa era lícito seguir una opinión fundamentada y probable, aunque no fuera la más probable, mientras que la posición contraria, el probabiliorismo, sostenía que no debía seguirse cualquier opinión probable, sino solamente la más probable. La postura probabilista sostenida por los ignacianos permitía aceptar como tendencia probable, entre otras cosas, la del tiranicidio, es decir, la idea de que si el príncipe se convertía en tirano era lícito matarlo para acabar con la tiranía. A partir de estas premisas se comprenden los temores de la Corona española ante las ideas sostenidas por la Compañía de Jesús. Véase Di Stefano, Roberto y Zanatta, Loris, *Historia de la Iglesia en la Argentina, desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires, Grijalbo-Mondadori, 2000, Primera Parte, Cap. V, p. 139.

¹² Di Stefano, Roberto y Zanatta, Loris, *Historia de la Iglesia...*, Primera Parte, Cap. V, p. 143.

¹³ Di Stefano, Roberto y Zanatta, Loris, *Historia de la Iglesia...*, Primera Parte, Cap. V, p. 143.

¹⁴ En el nuevo plan de estudios de la universidad cordobesa Gregorio Funes redujo la enseñanza de la lógica y de la metafísica al primer curso de Artes y creó una cátedra de Matemáticas, en consonancia con su interés por el estudio de las ciencias exactas y experimentales.

¹⁵ Algunas de las medidas más importantes tomadas por la Asamblea del año XIII fueron: la subordinación de las autoridades eclesiásticas a la soberanía de la Asamblea y del Triunvirato, la prohibición de profesar a los religiosos regulares antes de los treinta años de edad, la independencia de las comunidades religiosas del Río de la Plata respecto de toda autoridad eclesiástica existente fuera del territorio, el cese de la autoridad del nuncio apostólico residente en España sobre los obispos y la consecuente reasunción de esa autoridad por parte de estos últimos, y el nombramiento de un comisario general o autoridad eclesiástica superior por parte del poder ejecutivo, que se encargaría de llenar las vacantes de los cargos religiosos.

¹⁶ Citado en, Tonda, Américo, *Castro Barros, sus ideas*, Buenos Aires, Academia del Plata, 1961, Cap. 1, p. 42.

¹⁷ Di Stefano, Roberto, *El púlpito y la plaza...*, Segunda Parte, Cap. 1, p. 109.

¹⁸ Tonda, Américo, *Castro Barros...*, Cap. 1, p. 57.

¹⁹ "Oración patriótica que en el solemne día aniversario del 25 de Mayo de 1815 dijo en la ciudad del Tucumán el Dr. D. Pedro Ignacio Castro", en *Oratoria sagrada en la República Argentina antes y después de la Revolución*, Buenos Aires, Imprenta de Mayo, 1864, p. 75.

²⁰ "Oración patriótica...", p. 76.

²¹ Es importante señalar que el concepto de *patria* en Castro Barros (al igual que en muchos de sus contemporáneos) tiene una impronta fuertemente político-institucional, casi como sinónimo de Estado o de gobierno. Tal como señala José Carlos Chiaramonte, en el universo político-intelectual de comienzos del siglo XIX, el vocablo patria hace referencia a un gobierno civil que organiza a una comunidad humana bajo unas mismas leyes. De manera que se trata de un concepto jurídico construido en clave racionalista. El significado cultural, histórico e identitario de los conceptos de *patria* y sobre todo de *nación* se desarrolla en el Río de la Plata recién a mediados del siglo XIX, a partir del despliegue del romanticismo. Véase Chiaramonte, José Carlos, "Fundamentos iusnaturalistas de los movimientos de independencia", en *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*, Tercera Serie, núm. 22, 2º semestre de 2000, pp. 33-71.

²² Tonda, Américo, *Castro Barros...*, Cap. 1, p. 43.

²³ Di Stefano, Roberto, "Lecturas políticas de la Biblia en la revolución rioplatense (1810-1835)", en *Anuario de Historia de la Iglesia*, Universidad de Navarra, XII, Navarra, España, 2003, pp. 201-224.

²⁴ "Oración patriótica...", p. 76.

²⁵ Di Stefano, Roberto, "Lecturas políticas...", p. 210.

²⁶ "Oración patriótica...", p. 78.

²⁷ "Oración patriótica...", p. 81.

²⁸ "Oración patriótica...", p. 81.

²⁹ Ayrolo, Valentina, "Pedro Ignacio de Castro Barros (1777-1849). Publicista de Dios y de la Patria", en *Los curas de la Revolución, vidas de eclesiásticos en los orígenes de la Nación*,

idea y coordinación de Nancy Calvo, Roberto Di Stefano y Klaus Gallo, Buenos Aires, Emecé, 2002.

³⁰ En 1824, en contra de los designios de la elite rivadaviana que gobernaba Buenos Aires, Castro Barros demostró su apoyo a la Misión Muzi, enviada por el Sumo Pontífice a América del Sur y recibida con frialdad por el gobierno porteño.

³¹ “Oración patriótica...”, p. 83.

³² “Oración patriótica...”, p. 84.

³³ “Oración patriótica...”, p. 85.

³⁴ “Oración patriótica...”, p. 86.

³⁵ “Oración patriótica...”, p. 87.

³⁶ “Oración patriótica...”, p. 88.

³⁷ “Oración patriótica...”, pp. 88-89.

³⁸ “Oración patriótica...”, p. 99.

³⁹ “Oración patriótica...”, p. 102.

⁴⁰ “Oración patriótica...”, p. 104.

⁴¹ “Oración patriótica...”, p. 110.

⁴² “Oración patriótica...”, p. 110.

⁴³ “Oración patriótica...”, p. 111.

⁴⁴ Myers, Jorge, “Julián Segundo de Agüero (1776-1851), un cura borbónico en la construcción del nuevo Estado”, en *Los curas de la Revolución. Vidas de eclesiásticos en los orígenes de la Nación*, idea y coordinación de Nancy Calvo, Roberto Di Stefano y Klaus Gallo, Buenos Aires, Emecé, 2002, p. 223.

⁴⁵ Myers, Jorge, “Julián Segundo de Agüero...”, p. 225.

⁴⁶ Di Stefano, Roberto, “Lecturas políticas...”, p. 211.

⁴⁷ Agüero, Julián Segundo, “Oración patriótica pronunciada en el aniversario del 25 de Mayo de 1817 en la Catedral de Buenos Aires”, en *El Clero Argentino de 1810 a 1830. Oraciones Patrióticas*, Buenos Aires, Museo Histórico Nacional, 1907, p. 180.

⁴⁸ Di Stefano, Roberto, “Lecturas políticas...”, p. 211.

⁴⁹ Agüero, Julián Segundo, “Oración patriótica...”, p. 180.

⁵⁰ Agüero, Julián Segundo, “Oración patriótica...”, p. 180.

⁵¹ Agüero, Julián Segundo, “Oración patriótica...”, p. 183.

⁵² Agüero, Julián Segundo, “Oración patriótica...”, pp. 186-187.

⁵³ Agüero, Julián Segundo, “Oración patriótica...”, p. 188.

⁵⁴ Agüero, Julián Segundo, “Oración patriótica...”, p. 188.

⁵⁵ Agüero, Julián Segundo, “Oración patriótica...”, p. 191.

⁵⁶ Agüero, Julián Segundo, “Oración patriótica...”, p. 195.

⁵⁷ Myers, Jorge, “Julián Segundo de Agüero...”, p. 211. ⁵⁸

Agüero, Julián Segundo, “Oración patriótica...”, p. 195.

⁵⁹ Agüero, Julián Segundo, “Oración patriótica...”, p. 195. Supongo que se trata de un error tipográfico el uso de la palabra “innoblemente” en lugar de “noblemente” cuando Agüero se refiere a la necesidad de una constitución. Sin embargo así figura en la versión citada.

⁶⁰ Agüero, Julián Segundo, “Oración patriótica...”, p. 196.

⁶¹ Agüero, Julián Segundo, “Oración pronunciada en las exequias del doctor don Juan Nepomuceno Solá el 19 de diciembre de 1820”, Museo Histórico Nacional, en *El Clero Argentino de 1810 a 1830. Oraciones Patrióticas*, Buenos Aires, Museo Histórico Nacional, 1907, p. 70.

⁶² Agüero, Julián Segundo, “Oración pronunciada en las exequias...”, p. 69.

⁶³ Agüero, Julián Segundo, “Oración pronunciada en las exequias...”, p. 76.

⁶⁴ Agüero, Julián Segundo, “Oración pronunciada en las exequias...”, p. 76.

El Poema Mariano del código escurialense J-III-9. Edición crítica.

Gabriela Portantier
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

El código escurialense J-III-9 reúne un conjunto heteróclito de manuscritos producidos a mediados del siglo XVIII¹ en el ámbito jesuítico. Tales documentos evidencian tanto el interés por los estudios de retórica como la existencia de certámenes literarios en función del perfeccionamiento poético. De hecho, fuentes diversas nos informan de la importancia de la enseñanza escolarizada para la Compañía de Jesús, y su aporte al movimiento humanístico (Gonzalbo Aizpuru 1989: 3-4). La educación, en efecto, se había convertido, a partir de la Contrarreforma, en vehículo ordenador para el encauzamiento cristiano de la sociedad; y la orden fundada por San Ignacio fue la que mejor incorporó las necesidades impuestas por el Concilio de Trento. Esta voluntad docente quedó manifiesta en la organización programática de los colegios ignacianos:

Los colegios inicialmente destinados a los socios abrieron pronto sus puertas para que los jóvenes seculares pudiesen asistir a sus escuelas y estudiar en ellas humanidades –gramática latina, preceptiva literaria y retórica– artes –lógica, física y matemáticas– y teología. (Gonzalbo Aizpuru 1989: 13).

En poco tiempo, la expansión de la orden y la consecuente propagación de la doctrina romana significaron su posicionamiento como el mayor frente opositor a las ideas de la reforma. Su éxito misionero y el prestigio de su enseñanza poblaron las escuelas de jóvenes que, en general, provenían de familias aristocráticas y buscaban algún tipo de reconocimiento civil o eclesiástico. Es por ello que en sus aulas no se formaban solamente futuros sacerdotes sino políticos y gramáticos.

Características formales del texto

El Poema Mariano es una obra que abarca más de diez folios en papel de trapo. Un problema que surge de su lectura es que, pese a estar incluido en los fondos documentales americanos, tiene anotados, en el borde superior derecho de la primera página, una fecha y un lugar, el colegio de Murcia.² Esto parece contradictorio pero, es importante aclararlo, no implica necesariamente que sea España su espacio de producción. Para explicar esta aparente discrepancia se debe tener en cuenta que nos encontramos ante un compendio lírico destinado a la representación teatral. Las numerosas acotaciones escénicas -pausas, ingreso

de música, etc- que lo atraviesan, la mención expresa del auditorio en el f. 40 y el orden dialogal en que los personajes alegóricos introducen los tópicos, manifiestan, sin lugar a duda, la pertenencia dramática del texto. Cabe recordar que, más allá de los certámenes literarios arriba nombrados, los colegios jesuíticos acostumbraban montar obras teatrales escritas por los mismos alumnos. Este es, en efecto, uno de esos casos.

Por ende, resulta pertinente la conjetura de que el poema fuera compuesto en Córdoba o Buenos Aires, y luego copiado para su representación en España, o bien que fuera escrito en Murcia y posteriormente copiado en nuestro país debido a su éxito previo. Ambas perspectivas marcan la viabilidad de intercambio entre la comunidad jesuítica ibérica y la colonial rioplatense.

1. Aspecto paleográfico

El poema, redactado en letra humanística cursiva, es obra de la mano de un mismo copista; responsable también de varios pasajes enmendados al momento de la revisión textual. Tales correcciones -tachaduras, sobreimpresos, inserciones a través de asteriscos- dificultan la lectura del manuscrito. A su vez, a este escollo se le suma un progresivo achicamiento de la letra a medida que se desarrolla el poema.

Por otra parte, y tal como era usual en la época, observamos una gran indeterminación en el aspecto ortográfico con la alternancia vacilante entre la “b” y la “v” (*buelo / varro*), la “j” y la “x” (*reflexo / espejo*), la “y” semivocal y la “i” (*rayo / raio – heroyco / lyras*), y la omisión -si bien no sistemática- de la “h” inicial (*onrrroso / honrrrar*). Asimismo, se encuentran falsos cultismos, en general con vocablos de origen griego, aunque no necesariamente, que denotan la preferencia por la “th” (*theatro / rithmo*), “ph” (*saphiro / zephiro*) y “ch” (*charidad / christa*) sobre grafías más simples. La duplicación de consonantes sibilantes entre vocales (*esso / hermossa / assi*), el empleo de la “q” por asimilación latina (*quatro / quando*), el exceso de mayúsculas y la escasa acentuación son otros rasgos particulares del copista.

Finalmente, cabe señalar que las abreviaturas del texto no ofrecen complicación puesto que se trata de abreviaturas cristalizadas y de uso común: *q<ue>*, *porq<ue>*, *n<uest>ro*, etc.

2. Tipo de obra

El poema, a la usanza de los autos sacramentales, es una disquisición alegórica en la que los personajes –“Caridad”, “Castidad”, “Humildad” y “Obediencia”– son tipos que ilustran ideas morales. Asimismo, la obra incorpora, a la forma teatral sacramental (expresamente antiprotestante), el componente musical y la armazón argumental de la *declamatio*³ que suele conformarse como una competencia oral. Así, pues, se trata de un certamen alegórico musical.

VERSIFICACIÓN

- Entre los folios 37-40 el poema comprende una serie de Octavas Reales, estrofas de ocho versos endecasílabos con rima consonante ABABABCC.
- Folios 40-41, cinco Cuartetos y dos Romances Heroicos con endecasílabos de rima asonante en versos pares.
- Folios 41-43, Décimas (también llamadas Espinelas), estrofas de diez versos octosílabos que poseen dos redondillas con dos versos que repiten la primera rima de cada redondilla. La rima es consonante abbaaccddc.
- Folios 43-45, Sexteto Liras, es decir, liras que tienen estrofas de seis versos en vez de las estancias garcilasianas de cinco. Estas liras alternan heptasílabos en los versos impares y endecasílabos en los pares con rima consonante de estructura aBaBcC.
- Folios 45-48, Romance en octosílabos con rima asonante en versos pares.
- Folios 48-49, Ovillejo. Folios 49-51, Coplas Quebradas. En este punto y con respecto a nuestro texto, creemos necesario aunar ambos tipos métricos ya que si bien se hallan separados por sendos títulos, no lo están según la definición clásica del “Ovillejo” utilizado por Cervantes. Este consta de estrofas de diez versos en las que aparecen tres pareados que van seguidos de una redondilla que mantiene la rima del último pareado y resume el sentido de los versos previos. En cada pareado el verso octosílabo pregunta y responde, en rima consonante, un verso de pie quebrado. El verso final reúne las palabras utilizadas en los versos de pie quebrado. El esquema métrico es aabbccddc. Tal como puede verse en el Poema Mariano, son las “Coplas Quebradas” las que más se aproximan -a pesar de sus once versos- a este planteo. De hecho, la larga estrofa que sigue al título de “Ovillejo” es una Silva que combina endecasílabos y heptasílabos en versos pareados consonantes.

TEMÁTICA

1. El cosmos como teatro

Ya en la introducción del poema aparece la mención al “teatro” que se repetirá tres veces más calificado como “lucido”, “hermoso” y “universal” respectivamente. Recordemos que la imagen del mundo como teatro y representación es un concepto fuertemente enraizado en la cultura del barroco. En efecto, aunque proveniente de la literatura griega, este tema fue recibido con éxito en la Baja Edad Media y en el Renacimiento como bien lo demuestran los autos lopescos y calderonianos que funcionan como bisagra entre la literatura medieval y la moderna.⁴ La razón fundamental por tal aceptación hay que buscarla en el simbolismo religioso que articula y que coloca a Dios como el gran autor de ese teatro del mundo.

Pero más allá del juego semántico, que se produce por explicitar el acto de la representación en lo representado, advertimos que la noción del “teatro” aparece

esencialmente asociada al espectáculo de los astros en movimiento o, mejor dicho, a la atmósfera celeste sea esta literal o metafórica. Así se desprende, en especial de la primera estrofa, que la enmarca y que comienza con una invocación angélica –“Paraninfos hermosos, refulgentes retratos de aquel sol...”– y de la tercera –“en el teatro hermoso, que componen coluros cristalinos...”–.

La cadena de significados que se crea es, por tanto, la siguiente: teatro-mundo-cosmos-teatro. Tal figuración del universo en lo pequeño y humilde está indisolublemente unida a la doctrina cristiana y al doble movimiento de acercamiento (abajamiento por un lado y elevación por el otro) entre Dios y los hombres.

2. Topos mitológico

La apropiación sincrética católica como estrategia que resignifica el mito clásico a partir de una teología exegética,⁵ es un proceso que cobra fuerza poética con el Renacimiento y que será empleado durante el Barroco hasta su saturación. La nueva connotación simbólica y mística de elementos de vertiente clásica (pagana), podrá, entonces, fusionarse sin mayores contratiempos con alabanzas a la virgen María o a los santos, tal como sucede en el texto que presentamos.

Un ejemplo específico es la cita al “fénix”, ave de origen oriental que, según el mito, renace de sus cenizas y que, en la interpretación cristiana, reproduce la victoria de Cristo resucitado.

3. Convención pastoril

El poema recrea el paisaje estilizado de la bucólica a partir del *topos* literario del *locus amoenus* que, teniendo en cuenta el contexto religioso de la obra, tiende puentes entre la tradición clásica de las églogas (Virgilio y Teócrito como máximos cultores en la antigüedad) y las imágenes bíblicas del Edén.

El tópico, imagen secularizada del paraíso, crea un espacio mítico que revitaliza, empleando la descripción idealizada de la naturaleza, una añorada edad áurea.

Esta convención clasicista del *locus amoenus* fue ampliamente desarrollada en el Medioevo por recomendación de preceptistas literarios de la época, como Mateo de Vendôme en su *Ars versificatoria* (s. XII).⁶ Luego, Garcilaso de la Vega lo incorporará a los *topoi* del Renacimiento español y a la nueva poesía pastoril.

Mas en el texto jesuítico que nos ocupa el fondo idílico colmado de jardines, no enmarca el encuentro entre dos amantes sino el canto a las virtudes de María, acaso la amada perfecta.

4. La música de las esferas

El tema de la música -“sonora armonía”- de las esferas retoma una extensa tradición literaria y filosófica⁷ que va desde Pitágoras y Platón hasta Kepler. Según esta doctrina los cuerpos celestes emiten sonidos armónicos ya que el modelo mismo del universo está asentado en el uso de proporciones musicales.

5. Antítesis Cielo-Tierra

La oposición entre ambos planos recorre la obra adquiriendo distintos matices como metáfora del conflictivo vínculo entre lo divino y lo humano. Tal pugna entre el espacio superior (el arriba) y el inferior (el abajo) se halla enfatizada por nuestro anónimo poeta dado que él encuentra en la mediación de María la síntesis del planteo antagónico. La figura de María une, por tanto, las regiones celestiales a las terrenales resolviendo la tensión y volviendo aparente la antítesis que se concebía irreconciliable.⁸

ESTILO

El poema desborda iteraciones en un lenguaje hiperbólico y redundante que no se preocupa por la medida aristotélica ni por la abundancia de clichés que utiliza.

La figuras retóricas más frecuentes en el poema son, en el nivel sintáctico:

- Generalización del hipérbaton, propio del Gongorismo o Culteranismo (Ej. “como suele tal vez artificioso / sobre la verde planta el jardinero / rasguear de flores...”).
- Efecto de encabalgamiento (“...componen peregrina / corona...”).
- Recurso de la comparación (“como el rayo del día / ... inmortal llama alimenta”)
- Redición (“se ostenta luz de este día / de este día luz se ostenta”) y gradación (“a la claridad debe sólo sus ardores / sus ardores le dan toda la vida”).

Por su parte, en el nivel semántico encontramos principalmente:

- Predominio de imágenes visuales (“azules huecos”, “salió de luces vestida”, “blanco lloro”) que muestran la supremacía de la luz por sobre la oscuridad.
- Sinestesia (“huyó la sombra fría”, “bebe el rayo luminoso”).
- Casos de prosopopeyas (“Céfiro bebe”, “arroyuelo manso”, “Vesubio enamorado”).
- Antítesis o contraste (“suelo - cielo”, “noche - día”).
- Interrogaciones (“¿A quién es maravilla en tantas flores?”) y exclamaciones retóricas (“¡Oh grandeza incomprensible...!”).
- Metáforas simples (“copa de viva nieve / es la azucena”), aposicionales (“...rubí, la rosa”) y puras (“...perlas que lloró la Aurora”).
- Sinédoques (“pájaro inmortal de Arabia” por el fénix).

BIBLIOGRAFÍA

- BAEHR, R., *Manual de métrica española*, Madrid, Gredos, 1970.
- CURTIUS, E. R., *Literatura europea y edad media latina*, México DF, FCE, 1975.
- FRENZEL, E., *Diccionario de motivos de la literatura universal*, Madrid, Gredos, 1980.
- GONZALBO AIZPURU, P., *La educación popular de los jesuitas*, México DF, Universidad Iberoamericana, 1989.
- LAUSBERG, H., *Manual de retórica literaria*, Madrid, Gredos, 1968.
- MARAVALL, J. A., *La cultura del barroco*, Barcelona, Ariel, 1975.
- MURPHY, J. J., *La Retórica en la Edad Media: Historia de la teoría de la Retórica desde san Agustín hasta el Renacimiento*, México DF, FCE, 1986.
- OROZCO DÍAZ, E., "El teatro y la teatralidad del barroco" en: Rico, F. Dir., *Historia y crítica de la literatura española*, II, Barcelona, Crítica, 1980.

Poema Mariano⁹

Día 17 de enero de 1746
en Nuestro Colegio de Murcia.¹⁰

Tetrálogo, Métrico, Sacro Mariano

CARIDAD

Cristalino portento en grillos de oro,
Lucido engaste de zafiros bellos,
Pasma voluble, cuyo gran decoro
Hace a los astros de su honor destellos,
Y en trino grave de brillante coro
Canta en su aplauso, cuanto lucen ellos;
Devana, no suspendas tu armonía,
que es menester gran luz para un gran día.

CASTIDAD

Aliento de la luz, alma del rayo,
Indeficiente llama, hoguera hermosa,
Que en torno de esplendores, sin desmayo,
Eres tú de ti misma Mariposa,
Por cláusulas de luz, adusto ensayo,
Organiza tu ardor en voz fogosa,
Que aunque no alcanza el círculo lucido
Aumenta la expresión lo repetido.

HUMILDAD

Bruñido espejo de la faz más bella,
Que afectan los celestes arreboles,
Que arrastrando en tu obsequio tanta estrella
No haces más días, porque no hay dos soles;
Suspende airosa tu plateada huella
En plenitud de fúlgidos faroles,
No tu reflejo, en esplendor brillante,
Desaire la atención con lo menguante.

OBEDIENCIA

¿Qué delicado halago de los vientos
Plácido inunda la vagueante espera,
Que grata al blando herir de los acentos
Se recrea en la herida lisonjera?
Celestes son sin duda los intentos,
Que el cielo escalan de una, en otra hoguera,
Más bien los que en gloria de María
Sólo habla bien la angélica armonía.

A LOS TRES

Paraninfos¹¹ hermosos, refulgentes
Retratos de aquel sol, que en cauces puros
Deposita su luz, cuyas corrientes
Amenazan olímpicos coluros¹²;
Torced la llave a las fecundas fuentes,
Que no enturbian anhélitos impuros;
Pues no es ajeno de teatro, y día
A los ángeles ver de compañía.

CARIDAD

Vocal reflejo de viviente rayo
Seré tu clisé¹³;

CASTIDAD

De tu llama bella
Me verás salamandra.

HUMILDAD

Sin desmayo
Sigo tu luz para tener estrella.

OBEDIENCIA

Del verde aseo del pintado mayo
La pompa de flores es la huella,
Pues si es María quien presenta hoy flores
Seguid la huella, y pautaréis primores.

CARIDAD

Desde la cuna adonde el sol gorjea
Hasta la tumba, en que apagó su llama
De nuestra Reina la gigante idea
Enmudece la trompa de la fama:
Hoy pues que tan florida bazaría
En su presentación, que el culto aclama
Quien formara de su primor loores.
¿A quién es maravilla en tantas flores?

HUMILDAD

Por eso el cielo en culta providencia
Previene al suelo el justo desagravio,
Y en tan multiplicada inteligencia,
La adornó fino de discurso, y labio.

CASTIDAD

Mas de tanto primor la concurrencia
Cierra las sendas al concepto sabio
Que en la oblación Mariana, a cualquier viso
En poca tierra hay mucho paraíso.

OBEDIENCIA

Como suele tal vez artificioso
Sobre la verde planta el jardinero
Rasguear de flores, y en cuadro hermoso
Sobrescribir colores lisonjero:

Pero la vista en el objeto hermoso,
Que brinda suspensiones placentero,
No admira el todo, perfección del arte
Sino cuando le mira en cada parte.

Así:

CARIDAD

Ya percibimos la armonía de tu concepto,
Y en el prodigioso vergel de perfecciones de María
Buscaremos atajo a lo espacioso,

HUMILDAD

Y en la ofrenda que hoy hace su hidalguía,
Que es todo un paraíso delicioso
Cuatro virtudes en alarde sabio
Serán luz de la mente, alma del labio.

CASTIDAD

Caridad, y Humildad con Obediencia,
Y Castidad, componen peregrina
Corona, a esta oblación, cuya excelencia
Es la piedra del toque por tan fina;

OBEDIENCIA

Disputemos en cual la preferencia
A las demás por su primor se afina,
Que aunque al discurso se entorpezca el vuelo
Es dicha naufragar en tanto cielo.

CARIDAD

Juegue pues mil conceptos la armonía
En vez de lanzas en la lid sagrada,
Que todo será aciertos en un día
En que es de inteligencias la estacada.

OBEDIENCIA

Vista su arnés, lamente en la armonía
De la razón más bien acicalada,

CASTIDAD

Ya su bello aire en tan sagradas sumas
Rice el penacho de sus mismas plumas.

HUMILDAD

Si primero; ¡oh grandeza incomprensible
Que te alimentas sólo de tu esencia,
Y en cuya augusta luz inaccesible
Palpita la más alta inteligencia!
Benigno inspiras Céfiro apacible, Que
alientos dé a la métrica cadencia Y
así el Hijo, el Espíritu, y el Padre
Celebrarán a su hija, esposa, y madre.

A la Santísima Trinidad

CASTIDAD

Y vos divina Niña, imán sagrado,

Venia a Nuestra Señora

Del mismo numen, que en tus niñas bellas
Se mira herido de tu bello agrado
Cautivo todo un sol de unas estrellas;
Las liras temple de este coro alado,
Que en trastes de oro yerguen mil centellas;
Pues si animas tú el métrico concento
Será métrico el canto, y el acento.

HUMILDAD¹⁴

Ilustrísimo príncipe, en quien brilla
Mayor vuestro carácter elevado,
Ostentándose a un tiempo a maravilla
Por príncipe y pastor, cetro, el cayado;
Deba, cuando te adora en esa silla
Nuestro respeto, a vuestro augusto agrado
No la atención, pues unas dignaciones
Nos vinculan, señor, las atenciones.

*Al Señor Obispo¹⁵
Venia a la Compañía de Jesús*

Venia al Colegio de la Anunciata¹⁶

CARIDAD

Que por ser gala del mariano aseo,
Traes del color del cielo la librea.
No te pido atenciones porque veo
Ser de tu adorno la mejor presea,
Y porque ostentas en tu culto sabio
Ser tuya el alma si del cielo el labio.

CASTIDAD

Concurso sabio, noble bizarría,
Que formas el teatro más lucido,

Venia al Auditorio

HUMILDAD

Pues con bella, y honesta simetría
No desaira a lo grave lo florido.

OBEDIENCIA

Si os debiese atención nuestra armonía
Tendrá el Cielo la dicha de atendido;

TODOS

Y dando vela a nuestro honroso intento
Vuelva la consonancia a honrar el viento.

PAUSA PRIMERA

Música

HUMILDAD

Lo que por la humildad busco el trofeo
Doy principio a la lid, pues es bien claro,
Que en el buen fundamento, el edificio
Levanta su primor por bien sentado.

CARIDAD

Dices bien.

CASTIDAD Y OBEDIENCIA

Con razón hablas primero;

HUMILDAD

Digo pues, que en el célebre holocausto
Que hoy nuestra reina ofrece; las virtudes
Ceden a la humildad el primer lauro.
Apenas de las débiles prisiones
De las fajas, depuso el embarazo
La Niña augusta, al templo se dedica
No es mucho, siendo toda un relicario.
Luego es la humildad suma quien la incita
A un sacrificio en todo tan bizarro,
Pues entierra su gala, aún en el tiempo
Que es inocencia la expresión del garbo.
Si aquella tierna flor, que aún en mantillas
Del vástago gorjea en el regazo,
En vez de desplegar su gala hermosa
Más se ciñese al vegetable claustro,
Adornarla el discurso, se diría
Se recataba humilde del aplauso,
Que a soplos del Fabonio amena plebe
Prevenía al cortejo de un milagro.
Ved pues en la alta ofrenda de María
Cuanto de su humildad se eleva el rapto,
Cuanto de todo, un templo hace cancelas,
O murallas que emboten sus aplausos.

CASTIDAD

La castidad la indujo a este retiro,
Pues siendo esta el cristal más terso, y claro
Por defenderse del mundano polvo
En el templo depuso su sagrario.

OBEDIENCIA

No fue sino obediencia el noble impulso,
Que puso tal custodia en el sagrario,
Pues siendo de sus padres sólo el voto
Encendió la obediencia el holocausto.

CARIDAD

La caridad, que reina en una ofrenda
Tan real se especifica en sumo grado,
Pues por unirse a Dios despreja el mundo
La que aún no tiene huella para hollarla.

HUMILDAD

No es sino la humildad.

CARIDAD

Pues así impugno
La razón, que expresó tu ameno labio.

Y el cielo mismo en sus azules huecos Ecos
 Ecos pronuncia en prueba de mi aplauso,Auso
 Auso es decir, que a flor tan prodigiosaOsa
 Osa, ni aún galantear Céfireo vanoNo
 No permitiendo el superior donaire Aire
 Aire, que no se quede desairadoAirado
 Airado pues el Noto más violentoLento
 Lento suspende el fiero desagradoSagrado¹⁷
 Sagrado siendo contra el soplo grave.....Ave
 Ave, que anida en el empíreo claustroAustro
 Austro solo divino a sus coloresOlores
 Olores contrapone más que humanosManos
 Manos de Dios que al desplegar sus galas.....Alas
 Alas siendo a su espíritu elevado.....Hado¹⁸
 Hado no, si sagrado augusto acuerdoCuerdo
 Cuando espiró el retiro marianoAño
 A no dejar el mundo en tal tesoroOro
 Oro en que todo el cielo se ha empeñado.
 Luego no es humildad quien la retira
 A quien no alienta el aire de este barro,
 Y que pues en el mundo es peregrina
 En estando en sí misma esta en sagrado,
 Ni fue la castidad pues por la misma razón
 Se deja más que bien probado
 Que el que no está en la tierra
 De su polvo no tiene que temer grosero amago.

CASTIDAD

Esto es llamar mi acero a la palestra,
 Y pues no soy cobarde a tu bizarro
 Discurrir, opondré en breves razones
 La que es sola armería de los sabios.

DÉCIMAS

Cierto es que el alba María
 Haciéndola el sol la salva
 Rayo tan pura, y tan alba
 Que aún su Aurora, fue un gran día;
 Huyó toda sombra fría
 De su bello tornasol
 Y aún el primer arrebol
 Especialmente asistida
 Salió de luces vestida
 para que vistiese al sol.

Cierto es que alba tan del cielo
 Es toda esa hermosa luna,

Que no tiene culpa alguna
En tener algo del suelo,
Y aún el delicado velo
Que su alma ocultaba hermosa,
De materia tan preciosa
Se tejió ajeno del lodo,
Que sino el celestial todo
No parecía otra cosa.

Pero así como en corriente,
Y cristalino caudal
Hace gran gala el raudal
De parecerse a la fuente;
En cotejo diferente,
Y en similitud que cuadre
Cuando un Dios sale de madre
Se debe tener por fijo,
Que el parecerse a tal hijo
Es la gracia de la madre.

Pues si Jesús en el suelo
Tanto en su grandeza encierra,
Que por mostrarse de tierra
Casi se extrañó del cielo,
Y aunque en prodigioso duelo
Ocultando más su gloria
Por dar pauta más notoria
De vencer en cruda valla,
Sustentó Dios la batalla
Y dio al hombre la victoria.

Luego aunque María es templo
De divina perfección
No es de esta disminución
El ser de virtud ejemplo,
Antes su fuga contemplo
Fue expresión particular
De castidad singular,
Pues para que más se viese,
Y el ejemplo más luciese
La dedicó en un altar.

CARIDAD

Eso es decir que lucía
La pureza en esta acción,
Y no hay duda, que hay unión
De gran luz en un gran día,
Y es la oblación de María
día de tanta excelencia
Que es en clara competencia
De virtudes firmamento,

Pero el mayor lucimiento
Se busca en la preferencia.

OBEDIENCIA

No hay duda que es evidente
Lo que tu concepto fragua;
Pues sólo echa toda el agua
El que presenta la fuente.

CASTIDAD

No juzgo muy convincente
Vuestra impugnación brillante,
Pues parece que es constante
Ni a lo propuesto propone,
Que el que en su engaste le pone
Estima mucho el diamante.

Ved pues si la Niña bella
Se esmerara en la oblación
Luciendo en tan noble acción
La que en todo tiene estrellas
Pues cuando heroica descuella,
Y al sacrificar su edad
Donde la virginidad
Tiene el templo se dedica,
Por lo mismo especifica
Su aprecio a la castidad.

OBEDIENCIA

Su esmero fue obedecer
Y se ve con claridad,
Pues la ofrenda en realidad
Dominio ha de suponer:
Con que ya se echa de ver,
Que pues de si no tenía
La Niña que se ofrecía
Dominio; sacrificaron
Sus padres, y presentaron

ÉL¹⁹ Y MÚSICA

La obediencia de María.

La flor que con excelencia
Olor, y matiz promete,
El ceñirse al ramillete,
Testifica su obediencia;
Diga pues sin competencia
Sentenciosa la armonía
Que en la oblación, que hoy se hacía
De sus matices, y olores
Es la gala de las flores

ÉL Y MÚSICA

La obediencia de María.

Que hoy corre con eminencia
La virtud, es sentir llano
Que la lleva de la mano
ÉL Y MÚSICA

De María la obediencia;
Porque si fuera indecencia
Ver de su paso salía
La que obediente crecía,
Sólo a obediente sin tasa
La sacara de su casa
ÉL Y MÚSICA

La obediencia de María.

Árbol que en pompa crecía
De Cádiz en el desierto
Que le transplanta es bien cierto
ÉL Y MÚSICA

La obediencia de María.
Y así solo se diría
Que árbol de tanta excelencia,
Y arraigada consistencia
Que en el suelo tiempo alcanza
Sólo obliga a hacer mudanza
ÉL Y MÚSICA

De María la obediencia.

El polluelo generoso
Surcando golfos de viento
Mas osado, que sediento
Bebe el rayo luminoso;
Holocausto peligroso
La augusta ave representa
En la osadía, que intenta,
Mas si en las paternas plumas
Vence las doradas sumas
ÉL Y MÚSICA

La obediencia la presenta.

Luego hoy que en sagrado vuelo
Se acerca al trono del sol
De María el tornasol,
Y forma en la tierra un cielo,
Pues el impulso es desvelo
De sus padres; se evidencia
En dócil condescendencia
Tan desnuda de artificio
Que es quien hace el sacrificio
ÉL Y MÚSICA

De María la obediencia.

HUMILDAD

No es tan clara la evidencia

OBEDIENCIA

Mi argumento es convincente

HUMILDAD

No es.

OBEDIENCIA

Sí es.

HUMILDAD

Sólo es evidente.

LOS DOS Y MÚSICA

De María la obediencia.

HUMILDAD

Mas no arguye preferencia

Porque el que con bizarría

De un ánimo la hidalgúa

Se ofrezca en bellos despojos

Sólo es poner a los ojos

ÉL Y MÚSICA

La obediencia de María.

Liras

En el teatro hermoso,

Que componen coluros cristalinos

Se admira luminoso

Concurso, de esplendores peregrinos,

Ni es encarecimiento

Decir que hay luces en el firmamento.

En el vergel ameno

Esmero de Pomona floreciente

Hacen fragante lleno

Fresca una y otra flor verde viviente

Y en fragancia, y colores

Ninguno admira en el jardín las flores.

Fresco rubí la rosa

En canapé de aliños, y primores

Descuella generosa

Recibiendo homenaje de las flores,

Del clavel rozagante

Bella se las apuesta, no galante.

Copa de viva nieve

Es la azucena hidalga hija de Flora,

En el que Céfiro bebe

Las tersas perlas que lloró la Aurora

Y el lirio en blandas sumas

Por igualarla la excedió en las plumas.

Clara una y otra estrella
Muestran su gala de dorados grillos,
Aunque de su luz bella
Son las distancias no ligeros grillos,
Mas si una airosa gira
Mengua en los rayos con que la otra admira.

Del brazo omnipotente
En plana azul por pauta cristalina
Es un rasgo prudente
De cada astro la antorcha peregrina,
Y en sus ardientes lejos
La multitud embota los reflejos.

Luego el que en huella airosa,
Pautando a las virtudes sus primores,
Se vea hoy la niña hermosa
Jardín de astros, y eclíptica de flores.
Sólo probar podía,
Que no hay en sus acciones medianía.

Dad la mente al ejemplo
De heroicidades de terneza tanta,
O veréis que en el templo
Santo se ofrece víctima más santa,
Y tal que a nuestro suelo,
Puede tenerle envidia el mismo cielo.

Desde el solar paterno
De tal Fénix el más feliz nido
Aunque el afecto tierno,
Firme el pecho del ánimo investido
Y con resuelta planta
así la misma María se adelanta.

Como en trono de flores
Risa es la boca, y perlas su tesoro
Desalojando horrores
Se toca el alba de su blanco lloro,
Y con gran bizarría
La noche anega en piélagos de día.

Como plateada Hebe
Calzando rayos de una, y otra estrella
Baña de clara nieve
El rostro de las sombras con su huella
Viéndose tal porfía
Menguar la noche sin que crezca el día.

Así en la infante bella
Modesta, diligente, y resignada

Honrando con su huella
La tierra a su contacto consagrada,
Al templo, sin ejemplo
A ofrecerse camina el mejor templo.

Desde el ínfimo coro
Hasta los más gozosos serafines
Visten de plumas de oro
La bóveda, y sagrados camarines,
Fijándose en los muros
Sagrado emblema de conceptos puros.

En sonora armonía
Suspende el viento de sus mismas plumas
Pues con bella porfía
Los números le anegan en sus sumas;
Siendo el sutil acento
Noble expresión de agudo pensamiento.

Así del sacerdote
En las manos se ve propiciatorio
La que es el rico dote,
Que el cielo al suelo da en su desposorio,
Y diamante tan fino
Que es buena parte del valor divino.

CASTIDAD

Suspende el vuelo grave
En tu heroico acento en tan sagradas huellas,
Pues en voces no cabe
La que aún es suspensión de las estrellas
Y de su alta armonía
Viene a tomar lección la luz del día.

OBEDIENCIA

En tan sagrado asunto
Pausa el ritmo, porque es delito grave
Tan alto contrapunto
Querer unir a nuestra corta clave

CARIDAD

Y a tal noble osadía

TODOS

¡Ponga otra vez los lindes la armonía!

PAUSA SEGUNDA

Música

Romance

CARIDAD

Del noble antiguo Jerusalén²⁰
En el templo venerado
Dejó en sagrado: la voz
A quien fue cortina el pasmo.
Ni es mucho, pues que fue un velo,
Opaco honor de lo sacro
Del Sanctasantórum²¹, sirva
La suspensión a otro tanto,
Y más siendo esto la sombra
De aquello, pues es bien claro
Ser María arca incorrupta
Del maná más consagrado.
Ya pues, que corrió el respeto
La cortina a este sagrario
Adorándole reliquia
Toque la lid sus milagros.
Maravillas de agudeza
en conceptos extremados,
y en bien fundados discursos,
que siendo únicos son tantos,
Vibró vuestra sutileza
A honor del objeto raro
De este día, y las virtudes
Que venís apadrinando.
En la misma competencia
Sin oposición lograron,
Sino ceñir la diadema
Hacer más lúcido el lauro.
Es de lo fino, y lo noble
La piedra del toque, y tanto
Que ejecutoria en sus pruebas
Toda santidad²² sus grados.
Es aquel éxtasis bello
En que el hombre transformado
En Dios no sabe de sí
Mas de él quiere ignorarlo.
Es aquella dulce vida
Noble usura de los santos,
En que Dios viviendo en ellos
Hace su vida un milagro.
Esta pues divina llama Tan
desde luego al bizarro
Pecho encendió de María,
Que Vesubio enamorado
La llamarada hasta el cielo

Llegó, con aumento tanto,
Que quedase inextinguible
En la tierra el holocausto.
Bien así como en su hoguera
el que en la cuna es milagro
Pájaro inmortal de Arabia
Del ardor enamorado,
Él mismo enciende la lira
Con que eterniza el estrago,
Renaciendo en las cenizas
Nuevo fuego a un fuego hidalgo.
Como el incendio del día
en la rueda de sus rayos
Inmortal llama alimenta
Y en sucesivos ensayos
Arde Sol para ser sólo
Fuente de esplendores tantos,
Sin consumirse él mismo
Es leña de su holocausto.
Pero todos son borrones,
Cuanto meditase rasgos
De nuestra mente el pincel,
Para dibujar lo raro
De la caridad mariana,
Pues en cúmulo extremado
Aún lo natural excede,
La que en la gracia es un pasmo.
Probo pues mi conclusión
que ya propuse; entre cuantos
primores de perfección
Hoy en María ostentaron
Las virtudes; sobresale
De la caridad el claro
Resplandor, pues siendo ella
La corona, es muy sentado Que
ella es reina, y nunca ciñe En
su presencia, otro, el lauro. Y
aunque esta es razón común,
Que el carácter elevado
De la caridad prescribe
En un universal teatro
Las virtudes, y viniendo
Al particular del acto
De generosa oblación,
Que es del culto objeto sacro,
Tanto en el se especifica
La caridad, que no hay rasgo
Del que con tinta de fuego
No firme su mayorazgo.
Dejar María en la tierna
Edad de solos tres años

Su casa, (y esto no es mucho
El paternal agasajo,
Que en la niñez es fomento
De la vida;) por el santo
Retiro del templo, prueba
Los pasos agigantados,
Que más a unirse con él
Daba la niña en pos de su amado;
Porque si el amor paterno
Deja, es porque otro más alto
Amor, la impele a que busque
En el retiro más campo.
No de otra suerte el jilguero
Galán del viento tocado
De mil colores, hechizo
Del ordo²³ en sus trinados,
Si la prisión de oro burla,
A la soledad del campo
Traslada su gala y voz,
Pidiendo airoso a los prados
Plácemes²⁴ de su fortuna,
Porque aunque pierde el cuidado
De su dueño, y sus caricias:
El innato afecto grato
Al campo, que en débil nido,
Le dio cuna, y mayorazgo,
Hace que exponga en la liga
A nueva opresión su engaño.
No de otra la cervatilla,
Que al alto monte ha fiado
Su seguridad; desciende
Al valle, donde el tirano
De su libertad, la espera;
Y del arroyuelo manso
Apenas las perlas liba;
Cuando en las plumas del dardo
Vuela libertad, y vida
Tiñendo de grana el campo.
Luego si prado, y cristal,
Como objeto de su agrado,
A la cierva, y al jilguero
Empeñan en riesgo tanto
Que en el peligro descansan,
Y penan en el descanso
Cuando vemos a la bella
Reina nuestra, que el regalo
Deja, y se retira al templo,
Queda en lo mismo probado
Que el amor de Dios la lleva
A buscarle en su palacio.
No ignoráis cómo el imán

Con ciega fuerza, al pesado
Bronco metal, comunica
Ligereza, siendo llano
Que es la oculta simpatía
Un cariño inanimado.
También veis que la saeta
Noble, que disparó el arco
Hendiendo ligero al viento
Por esos diáfanos campos,
Ciñe el vuelo a libres plumas
Sólo por llegar al blanco,
Obedeciendo el impulso
Que es el alma de sus pasos:
La virtud pues, y el impulso,
Que a María lleva al sagrario
De su oblación, es amor
De Dios, que es el noble blanco
Imán, que con atractivos
Y simpáticos halagos
Más daba su ánimo vuelos
Que movimiento de sus pasos.

CASTIDAD

Discretamente discurre,
Y como suele en el campo
Del cielo, la exhalación
Sobreponiendo a los astros
Desperdicios de su luz,
Dejar más lúcido el rastro,
No siendo borrón la tinta
Cuando es esplendor el rasgo,
así aún a la impugnación
Dejar tan lustroso el campo,
Que pautando tanta luz
Saldrá lucido el trabajo:
No obstante impugno el discurso.

HUMILDAD

A mí me toca impugnarlo.

CASTIDAD

¿Por qué razón?

HUMILDAD

Porque yo

Al argumento, librado
Contra la humildad, no di
Respuesta, interpuesto el claro
Montante de tus discursos;
Ahora pues quiero impugnarle
A la caridad, ceñir
A la humildad ese lauro.

Ovillejo

Que el sol padre de ardores
Sepa formar un día de esplendores
Y no haya astro corriendo zona a zona
Que le dispute aplausos, ni corona,
No impide, que en el trono transparente
Sea otro cualquier planeta el ascendente;
Ni que de otras estrellas,
aunque son inferiores sus centellas
Sobre alguna porción del hemisferio
Se ostente claro su lucido Imperio.
Es la caridad pues reina excelente,
Que se ciñe el laurel resplandeciente
De las virtudes en el noble coro
Y como sólo el oro
Preside a los metales, y el diamante
Es de las piedras astro dominante;
así toda virtud en sus primores
Rinde a la caridad sus esplendores;
Pues en medio del día
Nadie disputa al sol su mayoría
Y como del espíritu la llama
Todos los miembros con su fuego inflama,
Y en tan varias funciones
Siempre influye virtud a sus acciones,
así virtud ninguna airosa alienta
Cuando la caridad no la fomenta.
Mas todo esto no impide
El que virtud particular preside
A acción particular, en que excelente
Domina la virtud como ascendente,
Y el influjo, que aplica
A la acción singular específica.
Luego el sutil discurso,
Que a tu razón prestaba huella, y curso
Prueba tan solo, lo que el juicio opuesto
Admite llanamente por supuesto,
Y con sus excelencias, y aptitudes
Nada deroga a las demás virtudes
La augusta caridad en este día.
CARIDAD
Nada deroga su noble bizarría
De que injusticia cada cual blasona,
Mas de ella solamente es la corona.

Es la corona.

HUMILDAD

Es la corona de quien vence solo vence solo

CARIDAD

Vence solo, quien más su esfuerzo ostentamás se ostenta

HUMILDAD

Su esfuerzo ostenta más, quien más se esmera.....más se esmera

CARIDAD

Más se esmera, quien es más distinguido.....más distinguido

HUMILDAD

Más distinguido es el humilde influjo..... humilde influjo

CARIDAD

Humilde influjo a la caridad debedebe

HUMILDAD

A la caridad debe sólo sus ardores..... sus ardores

CARIDAD

Sus ardores le dan toda la vida.....toda la vida

HUMILDAD

Toda la vida de humildad se adorna..... se adorna

CARIDAD

Se adorna pues la caridad de lauro lauro

HUMILDAD

Del lauro es solo la humildad el dueño,

Y en tan lucido empeño

De la sagrada ofrenda de María

La humildad es la luz de tan gran día.

CARIDAD

No es

Que en sacros ardores

Son del amor de Dios los resplandores.

HUMILDAD

La humildad en realces resplandece

Sobre la tela que el amor la ofrece.

CASTIDAD

Cese la oposición, cese la liza,

Que aunque en crespo concepto adorno riza

Vuestro vario sentir al noble objeto,

Que en culto tal adquiere mas respeto,

Justo será que a obsequio de María

Todo el laurel de tan glorioso día

Se le ciñan iguales las virtudes,

Pues ostentan sus claras celsitudes

En la sacra oblación todo su esmero

Mereciendo cada uno ser primero.

OBEDIENCIA

Apura tu sentir toda agudeza

Siendo del día la mayor grandeza,

Que las virtudes en luciente zona

Formen resplandeciente su corona
Que al cielo en sus diáfanos coluros
Esmalta su primor de rayos puros,
De tanto incendio en que feliz se quema
Teje igualmente su mejor diadema.

HUMILDAD

Rindo a tanto esplendor todo mi empeño.

CARIDAD

Mi gloria cifro en ser vuestro diseño,
Y del cielo en la oculta melodía
Busquemos resplendor a la armonía,
Pues la Ciudad de Dios, cosa es notoria,
Se fundó en los Países de la Gloria.

Coplas Quebradas

Música

¿Quién cimentó esta Ciudad?.....La humildad

La humildad

¿Quién dio ampos a su limpieza?La pureza

La pureza

¿Gobierna alguien su eminencia?La obediencia

La obediencia

¿Y quién la da claridad?.....Caridad

Caridad

Con que se ve en realidad
Que hoy adornan su fineza

ÉL Y MÚSICA

La humildad, y la pureza
La obediencia, y caridad.

CASTIDAD

¿Qué corona un digno empleo?.....Trofeo

HUMILDAD

Trofeo

¿Y qué premia un pecho fiel?.....Laurel

OBEDIENCIA

Laurel

¿Qué es escala una gran gloria?.....Victoria

Victoria

Sea pues conclusión notoria,
Pues no es firme un devaneo
Que afianza un humilde empleo.

ÉL Y MÚSICA

Trofeo, laurel, victoria
Victoria, laurel, trofeo.

CASTIDAD

¿Quién del peligro desvía?.....Guía

Guía

¿Quién logra feliz el Puerto?.....Acierto

Acierto

¿Y qué abona a la prudencia?.....Experiencia

Experiencia

Luego logra la obediencia

Dar fondo alto en este día;

Pues a sus fondos se fía.

ÉL Y MÚSICA

Guía, acierto, y experiencia

Experiencia, acierto, y guía.

CARIDAD

¿Qué ostenta el casto trofeo?.....Aseo

HUMILDAD

Aseo

¿Quién destierra la impureza?.....Limpieza

OBEDIENCIA

Limpieza

¿Y quién realza su honor?.....Primor

Primor

Adorne el lauro mayor

La frente al casto trofeo

Pues asegura su empleo

ÉL Y MÚSICA

Aseo, limpieza, y primor

Primor, limpieza, y aseo.

HUMILDAD

Es la caridad cumplida.....Vida

Vida,

Que da a la caridad ilustreLustre

Lustre

Comunicando su ardor.....Esplendor

Esplendor

Ciña pues su augusto honor

La diadema más lucida

Siendo a gloria tan crecida

ÉL Y MÚSICA

Vida, lustre, y esplendor

Esplendor, y lustre, y guía

CASTIDAD

Es la oblación de María.....Día

CARIDAD

Día

Que trajo en tierno arrebol.....Sol

HUMILDAD

Sol

Y en madrugada de estrellaAurora bella
Aurora bella
Luzca pues; cuando su huella
Corre con tal bizarría
A presentar su hidalguía
ÉL Y MÚSICA
Día, sol, aurora bella
Aurora bella, sol, día.

OBEDIENCIA

¿Cómo se llama la esposa?.....La hermosa
La hermosa
¿Y es cuando a todo un sol ciña?.....Niña
Niña
Mas ¿quién es de virtud guía?.....María
María
Ciña el lauro de este día
Toda virtud generosa,
Pues en todas es preciosa
ÉL Y MÚSICA
La hermosa, niña, María
María, la niña hermosa.

CARIDAD

De todo otro lucero afrenta.....Se Ostenta
Se ostenta
Jugando opaco capuz.....Luz

HUMILDAD

Luz
Es primor de bizarríaDe este día
De este día
Tal resplandece María
Cuando airosa se presenta
Que en cada virtud que alienta
ÉL Y MÚSICA
Se ostenta luz de este día
De este día luz se ostenta.

TODOS LOS CUATRO

Luciendo con majestad
De su primor la fineza
ELLOS Y MÚSICA
La humildad, y la pureza
La obediencia, y caridad.

Cante.

¹ Aproximadamente entre los años 1741 y 1762.

² El colegio-seminario de Murcia fue fundado a fines del siglo XVI y, desde sus inicios, se especializó en la enseñanza de retórica y gramática. A lo largo del siglo XVIII, convertido en sede de la cultura humanista barroca, organizó tertulias literarias y adquirió fama como escuela de drama. El año 1745 marcó el comienzo de la transformación del colegio en universidad con la creación de dos cátedras de derecho que en poco tiempo duplicaron el alumnado (de noventa estudiantes en 1740 pasó a ciento ochenta en 1754) y permitieron que el seminario alcanzara su época de esplendor. Es precisamente dentro de este periodo de tiempo que se inscribe el poema que analizamos.

³ La *declamatio* es, según los principios de la Retórica, la última parte de la oratoria, aquella que expone el discurso destinado a la persuasión.

⁴ *El gran teatro del mundo*, auto sacramental alegórico de Pedro Calderón de la Barca que apuesta a la metateatralidad debía ser ampliamente conocido por los colegiales jesuitas.

⁵ Maravall, J., *La cultura del barroco*, p. 38.

⁶ Otras *Artes poéticas* medievales fueron las de Ekkehart IV, Hugo de san Víctor, Godofredo de Vinsauf y Juan de Salisbury. Cf. Murphy, J. J. *La retórica en la Edad Media...*, pp. 145-201.

⁷ Cicerón, San Agustín y san Ignacio de Loyola también escribieron acerca de esta sincronía sonora y combinación armoniosa.

⁸ Esta representación del cielo en su manifestación terrena encarnada por la virgen María es un tópico que aparece ya, por ejemplo, en *Milagros de Nuestra Señora* de Berceo.

⁹ Folios 36 a 51.

¹⁰ El último número de la fecha se encuentra borroneado por lo que puede tratarse tanto de 1745 como de 1746.

¹¹ Parainfo: padrino de boda. Por asociación, aquel que anuncia felicidad.

¹² Coluro: Término astronómico que denomina al círculo máximo de una esfera celeste que corta la elíptica.

¹³ "Clicie" en el original. Plancha que representa algún grabado.

¹⁴ Fragmento insertado y pegado con posterioridad por sobre otros pasajes del texto.

¹⁵ Esta salutación se halla en el manuscrito glosado en su margen izquierdo.

¹⁶ Colegio Real vinculado al seminario de Murcia fundado en 1599.

¹⁷ Hay aquí en el original una llamada a partir de un asterisco.

¹⁸ Hasta este verso va el fragmento añadido por el copista en otra hoja.

¹⁹ Palabra de difícil lectura. Posible abreviatura

²⁰ "Salem" en el manuscrito por <Jeru>Salem.

²¹ "Sancta Sanctory" en el manuscrito. El Sanctasantórum, cubierto por un velo, era la parte más sagrada del templo de Jerusalén.

²² Palabra borroneada en el original.

²³ Del latín: ordo, -inis. Para los católicos, "orden sagrada".

²⁴ Pláceme: Felicitación.

Evolución de la enseñanza gramatical en la América Hispana durante el siglo XVIII: el virreinato del Río de la Plata y la enseñanza jesuítica de la lengua latina¹

Javier Espino Martín
Universidad Complutense de Madrid

Introducción

Nos proponemos, en el siguiente artículo, analizar los diferentes tipos de gramáticas que la Compañía de Jesús empleó en el Virreinato del Río de la Plata. Nuestro objetivo es ofrecer un panorama detallado de la evolución de dichas gramáticas desde su difusión en Hispanoamérica, durante el siglo XVII, hasta su progresiva desaparición a mediados del siglo XVIII. Hemos dividido este artículo en tres partes: En una primera parte, damos una visión general, tanto de las directrices del método como de la difusión en las colonias españolas del Nuevo Mundo, durante el siglo XVII, de los manuales gramaticales sobre los que se asienta el método gramatical jesuítico que hemos denominado “barroco-jesuítico”. Con estas premisas, ya en la segunda parte nos centramos en el Virreinato del Río de la Plata durante el período que abarca desde la segunda mitad del XVII hasta el XVIII, atendiendo tanto al origen territorial como a las peculiaridades lingüísticas y pedagógicas de los manuales gramaticales que los jesuitas fueron implantando progresivamente en el Virreinato. De esta manera, veremos cómo se van asentando en América las bases de un método gramatical ignaciano que, si bien venía creado y configurado de España, va a adquirir, no obstante, matices peculiares en América a causa de su particular idiosincrasia cultural. Finalmente, nos centramos en el último tercio del siglo XVIII y gran parte del XIX para analizar el final y la decadencia paulatina de las gramáticas y del método barroco-jesuítico, en el Virreinato, a causa de la presencia de las nuevas ideas educativas y de los manuales gramaticales racionalistas y port-royalistas. Con ello apreciaremos cómo el cambio del poder político de los jesuitas a los ministros ilustrados, durante el reinado de Carlos III, posibilitó la sustitución de un modelo gramatical “ignaciano” por un modelo gramatical “ilustrado”.

Para nuestro estudio hemos empleado como principales fuentes de información la edición del *Index librorum bibliothecae Collegii Maximi cordubensis Societatis Jesu 1757* del grupo de investigación del profesor Alfredo Fraschini,² y los fondos bibliográficos de la Biblioteca Nacional de la Argentina, en especial los de la denominada “Sala del Tesoro”.

1. Panorama general de los orígenes y características de la gramática barroca en la compañía de Jesús española y su extensión al nuevo mundo

Desde el siglo XVII hasta bien entrado el XVIII, los jesuitas controlan la enseñanza preuniversitaria o, mejor dicho, lo que ha venido a llamarse Enseñanza Media. Bien sabemos que la materia troncal del aprendizaje en la época era la lengua latina. A lo largo del setecientos, dos fueron los manuales canónicos que se empleaban en todos los colegios jesuíticos españoles. Por un lado, el *Arte Regio* de Juan Luis de la Cerda, basado en las *Institutiones Latinae* de Antonio de Nebrija y, por otro, la *Grammaticae libri tres* del jesuita portugués Manuel Álvarez. El método de ambas obras pertenecen a un período que hemos denominado manierismo gramatical. Este período se caracterizaba por ser el inicio del método barroco en la enseñanza de la latinidad. Un método que tuvo su mayor desarrollo en los manuales de los colegios jesuíticos castellanos de la segunda mitad del siglo XVII y que, además, rigió las directrices del aprendizaje del latín en todo el panorama educativo español del momento. Llegados a este punto, podemos concretar que el método barroco se caracterizaba por dos fenómenos muy concretos: la barroquización y la hispanización. En el primer caso, se trata de enseñar el latín a través de gran cantidad de preceptos, reglas, observaciones, ejemplos y excepciones, y de una manera oscura, recargada y complicada. En el caso de la hispanización, se trata de un fenómeno que enseña el latín a través de las reglas de la gramática española, especialmente en su vertiente sintáctica. En resumen se podría decir que los manuales jesuíticos y barrocos se basaban especialmente en reflejar en lengua latina las estructuras lingüísticas y sintácticas que se hallaban en lengua española. Por último, hay que tener en cuenta que el latín tenía un propósito especialmente propedéutico que dirigía sus pasos hacia la más “excelsa” enseñanza de la retórica. Ésta acababa siendo, en manos de los jesuitas, el arte de moldear a la sociedad desde la educación para obtener un mayor convencimiento entre los fieles de los principales postulados de la fe católica dentro de los principios contrarreformistas.

Todo este panorama educativo y gramatical, que nosotros hemos estudiado detenidamente en nuestra tesis doctoral,³ no sólo se queda en Castilla, sino que se extiende a la Corona de Aragón, si bien la idiosincrasia de la enseñanza en este territorio produce un aprendizaje gramatical a caballo entre el método barroco y el tradicional método humanista que se enseñaba en cada uno de los territorios que comprendían la corona aragonesa. Posteriormente, el método barroco-jesuítico trascenderá tierras ibéricas y llegará al Nuevo Mundo. Puesto que la mayoría de los jesuitas que enseñaron en América provenían de Castilla, éstos exportaron el método gramatical que aplicaba la Compañía en los colegios de esta parte de España, si bien también nos encontramos manuales que se enseñaban en la Corona de Aragón. Así pues, a modo de ejemplo, en relación con los gramáticos jesuitas que escribieron manuales en la propia América, destacan por sus numerosas ediciones los manuales del padre Santiago Zamora, que publicó en México tres manuales basados en los libros IV y V del *Arte Regio*, según los procedimientos barroquizantes. Como se puede apreciar, a partir de la información que nos da Closa Farrés,⁴ estos manuales tuvieron numerosas ediciones:

- *Explicación de la Syntaxis según las reglas del Arte del P. J. Luis de la Cerda* (1726, 1729, 1753, 1754, 1758, 1765 y 1785).
- *Prosodia o el tiempo de la syllaba latina* (cuatro ediciones en 1754, 1761, 1764, 1779, y 1785⁵).
- *Quantidad de las sílabas explicada conforme al Libro Quinto del Arte* (1697, 1732, 1741, 1743 y 1752).

A los manuales que cita Closa Farrés, nosotros podemos añadir también las ediciones de 1708 y 1713,⁶ publicadas en México de la *Construcción y explicación de las Reglas del género conforme al Arte de Antonio...* de Diego López. Se trata de un manual que explicaba con cierto detalle aspectos que el autor consideraba oscuros, confusos o, simplemente, excesivamente breves de la doctrina gramatical que se manifestaba en el *Arte Regio* de De la Cerda. Este manual tiene un valor especial, porque fue uno de los que inició y comenzó a extender en la enseñanza gramatical jesuítica española los fenómenos de la barroquización y de la hispanización que, como ya hemos dicho, eran los componentes fundamentales del método barroco-jesuítico.

Por último, cabe destacar, como sigue apuntando el propio Closa Farres en su estudio,⁷ la influencia del *Arte* de Nebrija en muchas de las gramáticas de lenguas indígenas publicadas en el Nuevo Mundo. Al respecto, el *Arte* se difundió también por otras colonias que no estaban en América, como podemos comprobar en la influencia que la obra de De la Cerda ejerció en gramáticas de lenguas del Sur del Pacífico y de las lenguas china y japonesa.⁸ Así, pues, hemos podido verificar por Palau⁹ una reedición de trescientas setenta y seis páginas del manual de De la Cerda en Manila en el año 1752, a cargo del Colegio y Universidad de Santo Thomas.

2. El método barroco-jesuítico en el virreinato del Río de la Plata durante la segunda mitad del siglo XVIII

En este apartado nos centraremos, especialmente, en la presencia del método barroco en el Virreinato del Río de la Plata durante los siglos XVII y XVIII. Para poder apreciar detalladamente la impronta del método barroco en dicho territorio, hemos analizado con detalle las obras gramaticales contenidas en el citado *Index Librorum Bibliothecae Collegii Maximi Cordubensis Societatis Jesu*. Esta obra resulta imprescindible, puesto que se trata de un documento histórico inestimable acerca de las obras que enseñaban los jesuitas en torno al 1757, año en que fue escrito. De esta forma, podremos dar una idea de las gramáticas que se utilizaban tanto antes como después de esta fecha. La información que nos proporciona el *Index* en relación con los manuales que procedían de la Corona de Aragón se ha visto completada por las obras gramaticales registradas en el catálogo de la Sala del Tesoro de la Biblioteca Nacional Argentina. Por lo tanto, en líneas generales, hemos podido comprobar que en el *Index* hay una serie de obras gramaticales que siguen el método barroco. Para llegar a esta conclusión partimos del hecho de que una parte de estos manuales eran los mismos manuales barroco-jesuíticos que se empleaban en España, al tiempo que otra parte de los manuales ofrecen clara

semejanza con los títulos y la doctrina gramatical habitual en los manuales barrocos españoles.

A continuación, nos proponemos dar una visión general de la historia y de la estructura del *Index*, seguidamente expondremos los manuales gramaticales que en él se encontraban y aclararemos las razones por las que pensamos que usaban el método barroco. Por último, daremos una breve visión general de la forma en que el método barroco se va diluyendo en España, y cómo este factor afecta, por similitud, a la América hispana.

a. Historia y estructura del *Index*

Este *Index* recoge los fondos bibliográficos de la Universidad de Córdoba, la ciudad más importante del obispado de Tucumán, que abarcaba las actuales provincias de Tucumán, Santiago del Estero, Córdoba, Catamarca, La Rioja y tierras aledañas. Por este motivo, los jesuitas establecieron allí un Colegio en el que se estudiaban Latín, Artes y Teología. Diez años después, este “Colegio Máximo” adquirió la categoría de Universidad. De esta forma, fue necesaria la creación de una biblioteca “que cubriera las necesidades de los alumnos y de los profesores” a través de “libros y manuscritos, productos de frecuentes compras, cesiones o donaciones”.¹⁰ Así pues, en 1757 se confecciona el catálogo de todas estas obras con el citado título de *Index Librorum Bibliothecae Collegii Maximi Cordubensis Societatis Iesu*. En este catálogo se recogen los datos de unas tres mil obras -unos seis mil volúmenes- que existían en el fondo bibliográfico de la Universidad. En los diez años siguientes, hasta la expulsión de los jesuitas, Carlos III mandó que se incluyeran todos aquellos volúmenes y manuscritos que se fueran añadiendo a la biblioteca.

El *Index* se divide en tres tomos (identificados por las siglas IT1, IT2, IT3). El primero está encabezado por los nombres propios de los autores de los libros que se incluyen en el *Index*; el segundo por el apellido y el tercero por la obra, todos ellos ordenados alfabéticamente. Para buscar a los gramáticos y a otros autores utilizados por los jesuitas de Córdoba, nos hemos fijado especialmente en el primero, aunque hemos tenido en cuenta algunas aportaciones del tercero, que no se incluían en el primer índice. También, hemos añadido las notas que la edición dirigida por el profesor Fraschini incluye en el tomo primero y que informan sobre cómo aparecen esas obras en los otros dos libros. Además, del tomo tercero hemos tenido en cuenta las notas biblio-biográficas de algunos de los autores que aquí presentamos. Por último, hemos de advertir que el sistema de citación que hemos seguido se basa en exponer, en primer lugar, el autor; en segundo lugar, la obra; en tercer lugar, el tomo del *Index*; y en cuarto lugar, el número de caja en que se encontraba la obra.

b. Manuales gramaticales encontrados en el *Index*, que seguían el método barroco de la Corona de Castilla

En este subapartado veremos aquellos manuales que fueron escritos, editados y empleados en los colegios jesuíticos de la Corona de Castilla, y que se exportaron o reeditaron en el Nuevo Mundo, con el determinado propósito de

servir de guía a los jesuitas en la enseñanza gramatical. Los hemos dividido en dos grupos:

α. Los dos manuales “oficialistas” de la enseñanza de la latinidad en los colegios españoles: el *Arte* de Nebrija y la *Gramática* de Álvarez, de los que ya hablamos con cierto detenimiento en el capítulo anterior:

<i>Arte de Grammatica</i> . Antonius de Nebrixa ¹¹	20
<i>Ejusdem. De Institutione Grammaticæ</i> . t. 1 ¹²	43
P. Emmanuel Alvarez ¹³ . <i>Institutiones Grammaticæ</i> . t. 1 ¹⁴	38
<i>Ejusdem. De Constructione octo partium orationis</i>	38

β. Manuales barrocos de la Corona de Castilla que comentaban el *Arte* de Nebrija.¹⁵

P. Valerius Anonimus. <i>Compendio para saber escogidamente Latin</i> . t. 1	
Thomas Garcia Olarte . ¹⁶ <i>Observaciones selectas</i> . t. 1	[]
Alfonsus de Leon. <i>Provechosa explicacion de tiempos</i> . t. 1	38
Didacus Antonius de Lazcano. <i>Explicacion del Libro V</i> . t. 1	38
Ioannes Mallare. <i>De octo partium orationis constructione, et phraseon thesaurus</i> . t. 1	38

Los manuales que se presentan en este apartado son gramáticas que fueron muy comunes a la enseñanza barroca de la lengua latina. A lo largo de la segunda mitad del siglo XVII y primera del XVIII se dieron una serie de manuales que, o bien trataban de explicar cada uno de los libros en que se dividía el *Arte Regio*, o bien partes o capítulos importantes del *Arte*. Así pues, en el caso de los tres primeros manuales que se exponen en este segundo subapartado - el de Requejo, García de Vargas y Alfonso de León - los tres pertenecían a un mismo grupo de manuales gramaticales, que en nuestro estudio de tesis doctoral hemos denominado como manuales de “Suma de Tiempos”, porque el primer manual que inició este tipo de gramáticas era la “Suma de Tiempos” del jesuita vallisoletano Ignacio de los Valles.¹⁷ Se trata de un tipo de obras que se hicieron muy corrientes en la enseñanza gramatical ignaciana a partir de la segunda mitad del siglo XVII. Realmente, a diferencia del resto de manuales barrocos, estos no detallaban con explicaciones ningún libro concreto del *Arte Regio*, sino que su principal objetivo era detallar y analizar con detenimiento aspectos sintácticos que los jesuitas barrocos consideraban que De la Cerda no había tratado lo suficiente en su versión de la obra de Nebrija. Así pues, el principal objeto de estudio de estos manuales era la sintaxis oracional y las partículas subordinantes.

El método que seguían estos opúsculos, para explicar la sintaxis oracional latina, consistía, como ya hemos ido apuntando, en explicar la sintaxis latina a través de la sintaxis española o viceversa, y representan el punto más desarrollado del fenómeno hispanizante del método barroco. En líneas generales, estas gramáticas trataban de desarrollar la enseñanza de la sintaxis, tanto en latín como en español, para que los alumnos adquirieran y desarrollaran una mayor competencia en su capacidad sintáctica, de tal forma que aprendieran y profundizaran mejor en los misterios de la retórica, con el fin de componer redacciones muy elaboradas y complejas, que ensalzaran majestuosamente la

religiosidad (Dios, Cristo, la Virgen y los santos) y las clases nobiliarias, tal y como prescribía el espíritu dogmático contrarreformista del Antiguo Régimen. Estos manuales son fundamentales para comprender la evolución de la explicación de la sintaxis española en las gramáticas del siglo XVIII.

A continuación, iremos dando ciertos detalles de cada uno de los tres manuales, que hemos catalogado dentro del grupo de “Suma de Tiempos”.¹⁸ En el primer caso, el autor es un gramático jesuita que ejerció de profesor de gramática y retórica en Pamplona, Segovia y Villagarcía. Su nombre auténtico era Valeriano Requejo y fue uno de los primeros autores de los manuales latinos que seguían el método barroco. El *Compendio* que aquí referimos¹⁹ fue editado en 1669 en Bayona. Se trata de una obra que se divide en dos partes, de las que la primera trata del funcionamiento sintáctico de las oraciones latinas en cuanto a su correspondencia con las castellanas. En la segunda parte, se limita a describir el comportamiento de las partículas y de las conjunciones subordinantes. Estamos ante un tipo de manual muy típico dentro del método barroco y que se podría catalogar dentro del tipo de “Suma de tiempos”, como explicaremos detalladamente más adelante al hablar de la obra obra de Alfonso de León.

Otro de los manuales que entraría dentro del grupo de las gramáticas de “Suma de Tiempos”, es la obra de García de Olarte que aparece en el listado en segundo lugar. El verdadero nombre de este jesuita era, en realidad, Juan García de Vargas.²⁰ Se trata de uno de los gramáticos jesuitas más representativos del método barroco. Fue profesor de latinidad en el Colegio Imperial de Madrid durante la segunda mitad del XVII. Sus obras gramaticales²¹ destacan por ser el mejor reflejo del pleno desarrollo de la barroquización de la enseñanza jesuítica del XVII. Entre sus obras destaca, especialmente, la que aquí señalamos. El título completo era *Observaciones de los modos de oraciones latinas*, y se editó, por primera vez, en Valladolid en 1705. Se trata de un manual del mismo estilo que el *Compendio* de Valeriano Requejo, en el que se buscaba que el niño dominara todos los recovecos de la sintaxis latina tomando como referencia la castellana. Veamos un ejemplo, a continuación, de un pasaje de este manual:

“*Que* admirativo

Muchas veces usamos de este romance *Que* para admirarnos de alguna cosa: y entonces se dize en latin por el adverbio *Quam*; v.g. *Què* insigne fue la Santidad de San Ignacio! *Quam praeclara fuit sanctitas Divi Ignatij!* Quando este *Que* admirativo viniere despues de algun verbo, lleva con mas elegancia el verbo segundo à Subjuntivo al tiempo correspondiente al romance, aunque sea de indicativo; v.g. Ya viste, *què* grande fruto hizo el Predicador *lam vidisti, quam magnam fructum concionator ceperit!*

Algunas veces este *Que* admirativo, suele juntarse con oracion interrogativa; pero no obstante, siempre se ha de dezir del modo dicho”.²²

El pasaje citado nos da una idea de cómo estaban constituidas las gramáticas de este tipo. Por una parte, se da una información detallada de la definición sintáctica de un concepto gramatical a base de pequeños preceptos, excepciones y ejemplos; por otra parte, se explica en lengua castellana y se amoldan, tanto las reglas como los ejemplos, a ésta, de tal manera que sirva para profundizar tanto en el latín como en el castellano.

Entre los manuales barrocos que hemos podido observar en el *Index*, hemos expuesto, en último lugar, la *Provechosa explicación de tiempos* de Alfonso de León. De León no fue jesuita, sino que se trata de un benedictino que vivió en el siglo XVII y que ejerció de profesor de teología en la universidad de Sevilla.²³ Aunque no hemos podido acceder a este manual, por su título²⁴ podemos deducir que pertenecía a los manuales que hemos denominado, en nuestro trabajo de tesis doctoral, como gramáticas de “Suma de Tiempos”.

El tercero de los manuales jesuíticos, que hemos expuesto anteriormente, es la *Explicación del Libro V* de Lazcano que fue sacerdote de la Compañía de Jesús, nacido en Puebla (México) en 1702 y fallecido en la misma ciudad en 1762. Ejerció como catedrático de filosofía en Puebla, y de retórica y teología en México.²⁵ En cuanto al manual que compuso, se trata de un opúsculo gramatical que entraba dentro de una de las características principales del método barroco, que consistía en explicar, a base de pequeños manuales llenos de reglas, ejemplos y excepciones, cada uno de los cinco libros que componían el *Arte Regio*. Otros manuales como el de Lazcano, que explicaban el Libro V del *Arte*, fueron publicados en España.²⁶ Sin embargo, aunque metodológicamente la *Explicación del Libro V* se asemejaba a muchos manuales publicados en España del mismo tipo, esta obra, en concreto, va a destacar, porque será uno de los primeros manuales gramaticales jesuíticos que fueron compuestos en el Nuevo Mundo por un jesuita nacido allí, lo que nos va dando una idea clara de un cierto enraizamiento del método barroco en la América Hispana.

Por último, en cuanto a Ioanne Mallare,²⁷ este nombre corresponde al latinista Juan de Mal Lara,²⁸ que vivió entre los siglos XVI y XVII. Puesto que no hemos encontrado el manual de Mal Lara, no sabemos exactamente si su *De octo partium oratione* se basaría en la obra de Erasmo *De constructione octo orationis partium constructione* (Basilea 1515), o bien en el *De constructione octo partium orationis* del padre jesuita Álvarez, que también adaptó el padre Bravo en su obra *De octo partium orationis*.²⁹ En el primer caso, dado que este autor fue muy empleado en la Corona de Aragón, se podría pensar que el propio Mal Lara hubiera recibido, de una manera o de otra, la influencia de los gramáticos y latinistas de esta zona de España. Sin embargo, por una mayor semejanza en el título, pensamos que su obra se basaría más en el *De constructione octo partium orationis* del padre jesuita Álvarez y/o en la versión que dio de ésta Bartolomé Bravo. Así pues, en este último caso, el propio Mal Lara podría haber seguido tanto al padre Álvarez como al padre Bravo como a ambos. Si ya la obra de Álvarez va a ser una de las iniciadoras del método barroco jesuítico a causa del recargamiento de la doctrina gramatical y algunas notas interpretativas en romance de ciertos pasajes gramaticales, la versión de Bravo profundiza todavía más en éste, porque, además de ofrecer un detallado número de reglas, observaciones y excepciones, incluye numerosas explicaciones en lengua española del texto latino.

Tanto si siguiera a Erasmo como a Álvarez o a Bravo, el título de la obra de Mal Lara ya nos indica que tiene importantes relaciones con el método barroco jesuítico, ya sea a través de la vía aragonesa, ya sea a través de la vía castellana.

c. Gramáticas humanistas del *Index* usadas por los jesuitas de Córdoba

Junto con los citados manuales que empleaban el método barroco, hemos podido encontrar en el *Index* dos manuales gramaticales muy representativos de la enseñanza humanista de la latinidad. Éstos eran:

Ioannes Ludovicus Vives. <i>Linguæ Latinæ exercitatio</i> . t. 1	44
Ioannes Rivarius. ³⁰ <i>De octo partium orationis constructione</i> . t. 1	44

La obra del valenciano Vives tuvo mucha importancia en el aprendizaje gramatical de la Corona de Aragón durante los siglos XVI y XVII, y la obra de Rivarius o Rabirius es una edición comentada de la citada gramática de Erasmo.³¹ *De constructione octo orationis partium constructione*. Estas dos obras tuvieron una gran relevancia en la pedagogía jesuítica³² desde que la Compañía se fundó en 1534 hasta, prácticamente, la redacción de la *Ratio Studiorum* de 1599. Debido a que en aquel período los jesuitas todavía no habían encontrado un estilo personal en la enseñanza, emplearon y amoldaron los manuales que ya existían, procedentes del Humanismo, como son los casos de las obras gramaticales de Vives y de Erasmo. Esto cambió, en el momento en que los jesuitas comenzaron a realizar sus propios manuales acordes a la estética y a los principios pedagógicos de la Contrarreforma. De esta manera, a partir de la *Ratio*, se impondrá como manual único para todos los colegios de la Compañía la gramática del padre jesuita Álvarez. En España, el Álvarez se compartirá con el *Arte* de De la Cerda aunque, con el tiempo, éste último se irá imponiendo, definitivamente, en las aulas frente a la obra del portugués. De esta forma, se pasó del método humanista del primer período de la enseñanza ignaciana, en la segunda mitad del siglo XVI, al método barroco que se empleará desde principios del siglo XVII hasta prácticamente la disolución de la orden.

No obstante, a pesar de que se produjo el cambio de método de los manuales humanistas a los barrocos, los jesuitas siguieron conservando las gramáticas que le sirvieron de guía en sus comienzos como educadores, como fueron los manuales de Vives y Erasmo. De hecho, considerarían que estos manuales podrían completar y servir de ayuda a los manuales canónicos. En España esto sucedió en Castilla. Sin embargo, en Aragón, debido a que los manuales de Erasmo y Vives tuvieron desde el período humanista una firme implantación y propagación,³³ los jesuitas de esta zona siguieron considerándolos como gramáticas “canónicas”, junto con el *Arte* o la gramática de Álvarez. Incluso, a veces, llegaron a desplazar a éstas. De hecho, las refundiciones sobre el manual gramatical de Erasmo tuvieron una gran difusión en los colegios de Barcelona y el Principado de Cataluña, de tal manera que, junto con la obra de Vives, las versiones de la obra gramatical de Erasmo siguieron reeditándose hasta finales del siglo XVIII.

Si esto era así en España, hemos de considerar hasta qué punto la presencia americana de estos dos autores se debía a la influencia de jesuitas de la Corona de Aragón o, simplemente, al afán erudito de los jesuitas de la Corona de Castilla, que conservaban ejemplares de autores que fueron empleados por la Compañía en el pasado. Puesto que hemos podido comprobar que todas las obras que aparecen en el *Index* pertenecen, o bien a las gramáticas “canónicas” (*Arte* de De la Cerda y *Grammatica* de Álvarez) empleadas mayoritariamente en Castilla, o bien a gramáticos castellanos, nos inclinamos a pensar que el hecho

de que la presencia de las obras de Vives y Erasmo se deba más al empleo secundario que daban los jesuitas castellanos a estas obras, de las que podríamos decir que los jesuitas castellanos las conservaban más por mantener la tradición educativa de la orden, que porque las emplearan activamente.

3.- La posible presencia del método barroco-jesuítico de la corona de Aragón en la Argentina

En relación con la apuntada posible influencia de los jesuitas de la Corona de Aragón en la labor educativa de la Compañía en el Virreinato del Río de la Plata, analizaremos, con más detalles, si hubo un método barroco propio de los ignacianos de esta zona de España, y si existió, realmente, una presencia en la Argentina de dicho método.

Aunque, como ya hemos dicho, el método barroco-jesuítico nació especialmente en los colegios ignacianos de la Corona de Castilla, este método también se extendió a la Corona de Aragón, de tal manera que en esta parte de España los gramáticos jesuitas llegaron a dar forma a un método barroco propio a partir del texto base de los manuales humanistas que normalmente se venían utilizando desde el siglo XV en los territorios que formaban parte de dicha Corona. De esta forma, los manuales más importantes en los que los jesuitas de la Corona de Aragón aplicaron el método barroco fueron las refundiciones del humanista catalán Juan Torrella, el manual del barcelonés Marcillo o el manual Ignacio de los Valles, que, aun siendo su autor castellano,³⁴ se editó fundamentalmente en Aragón, Cataluña y Valencia.

Desde principios del siglo XVIII todos estos manuales fueron reeditados y difundidos por la Universidad de Cervera de Cataluña a todos los territorios de la Corona de Aragón, de tal manera que el método barroco aragonés se fue implantando, con cierta fuerza, a lo largo de todo el setecientos. Curiosamente, si en el *Index* no hemos encontrado ninguno de estos manuales que representan el método barroco jesuítico en la Corona de Aragón, sí hemos podido localizar alguno de ellos en el catálogo de la Sala del Tesoro de la Biblioteca Nacional Argentina, todo ellos editados en la universidad de Cervera durante la segunda mitad del siglo XVIII. Éstos son los siguientes:

Syntaxis seu compendiaría de Torrella (Cervera 1750; sign. TES 3 A 143321).

La *Syntaxis del maestro Juan Torrella* (Cervera 1790; sign. TES 3 A 143318).

El *Aelii Antonii Nebrissensis Grammaticorum institutionum* de Nebrija de Gerardo Marcillo (Cervera 1757, sign. TES 3 A 143320).

La *Suma de tiempos* de Ignacio de los Valles (Cervera 1780, sign. TES 3 A 143322).

El hecho de que no encontremos ninguno de estos manuales citados en el *Index*, nos hace suponer que la producción gramatical aragonesa no llegó a la provincia americana de Córdoba, sino que, simplemente, lo hizo la castellana. Por otro lado, la sola presencia del método gramatical castellano no nos ha de extrañar, puesto que la colonización y evangelización de América fue llevada a cabo por castellanos, ya que, entre otras cosas, hasta prácticamente

mediados del siglo XVIII sólo Castilla tenía los privilegios para que las naves partieran de Cádiz hacia el Nuevo Mundo. Esto cambió a partir de mediados del siglo XVIII, cuando Cádiz empezó a compartir sus privilegios con los puertos de Valencia y Barcelona, por lo que a partir de este momento se abren posibles vías a la influencia cultural y educativa de los territorios de la Corona de Aragón en América. Así pues, hasta aquí no cabría lugar a dudas de que estos manuales reflejasen la influencia del método gramatical de los jesuitas aragoneses en América. No obstante, hay otro factor que hace que dicha influencia se ponga en entredicho, ya que muchos de los fondos antiguos de la Sala del Tesoro y de la Biblioteca Nacional Argentina se formaron por adquisiciones de la burguesía bonaerense, a finales del siglo XIX, en sus viajes periódicos a Europa. De esta forma, cuando la Biblioteca Nacional Argentina adquirió estos fondos bibliográficos se mezclaron con libros que se adquirieron poco después de que fueran publicados. Por este motivo, como todos los manuales referidos fueron publicadas en España y trasladados a la Argentina, no sabemos si fueron adquiridos en la época en que se publicaron o fueron comprados en una época bastante posterior. Por este motivo, no sabemos si estas ediciones cerverinas corresponden a la misma época en que fueron publicadas o fueron adquisiciones tardías. En el primer caso, se estaría reflejando el espíritu educativo del momento, en el segundo caso, nos encontraríamos ante un reflejo de la inquietud cultural de la burguesía argentina de finales del siglo XIX. Según esto, queda en entredicho si llegó a existir una difusión real del método barroco-jesuítico de la Corona de Aragón en la Argentina o, simplemente, se limitó al castellano.

4. Futuro y decadencia del método barroco en España y América a finales del siglo XVIII

A partir de la segunda mitad del siglo XVIII, el método barroco entra en crisis a causa de la creciente proliferación en el sistema educativo español de las gramáticas de corte racional y port-royalistas. Si el método barroco tuvo una importante difusión durante el siglo XVII a causa del poder omnímodo de la Compañía de Jesús en la educación y porque se insertaba perfectamente en la mentalidad religiosa, estética y política de la época, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, la situación iba a cambiar considerablemente. Durante la segunda mitad del siglo XVII y primera del XVIII se iba produciendo una serie de cambios tanto en la mentalidad, como en la sociedad y en las ideas políticas. Por un lado, durante este período se produjo una serie de importantes avances científicos, a la vez que la burguesía iba ascendiendo como clase social y se situaba en los altos puestos de la política. Ambos factores combinados iban produciendo una nueva forma de ver la realidad que contrastaba profundamente con la mentalidad barroca. En ese período iba a surgir el movimiento que se ha venido a llamar “Ilustración”. Los ilustrados eran mayoritariamente burgueses que deseaban cambiar la sociedad del Antiguo Régimen a través de unos ideales basados en el progreso científico y en la aplicación del método racional en todos los aspectos de la sociedad. Así pues, se fue configurando una mentalidad ilustrada, defensora de la renovación de la sociedad que se oponía a la jesuítica y que defendía los principios contrarreformistas del Antiguo Régimen. Si bien, como hemos dicho, el

surgimiento de la mentalidad ilustrada se fue produciendo entre la segunda mitad del seiscientos y primera del setecientos, sería en la segunda mitad del XVIII cuando realmente eclosionaría.

En el contexto español y en relación con la enseñanza de la latinidad, el método racional que auspiciaban los ilustrados hundía sus raíces en la *Minerva* del Brocense y en el *Méthode* de Claude Lancelot que proponía una enseñanza de la lengua latina basada en pocas reglas, en la argumentación de éstas y en un mayor peso de los textos literarios frente a los preceptos gramaticales. El método del Brocense fue seguido por Claude Lancelot en las escuelas de Port-Royal, que escribió una serie de manuales de lenguas latinas, griega, italiana, francesa y española que llevaban el título de *Nouvelle méthode pour apprendre facilement & en peu de temps la langue* (...). Estos manuales enseguida tuvieron muchos imitadores en España que escribieron gramáticas caracterizadas por su escaso número de páginas a través de la agilización y sustancial reducción de las reglas gramaticales, y por seguir el método racional. De hecho, casi todos estos manuales seguían las directrices del título de la gramática de Lancelot, “Nuevo Método fácil para aprender la lengua latina” (*Nouvelle méthode pour apprendre facilement & en peu de temps la langue latine*).

En definitiva, se trataba de aligerar la pesada complejidad que suponía la gramática de la lengua del Lacio desde la perspectiva barroca. Los jesuitas, conscientes de la difusión de la enseñanza que proponían los ilustrados, pretendieron “reciclarse” con la realización de planes de estudio y procedimientos didácticos que seguían, en líneas generales, los principios racionalistas en el aprendizaje del latín. De esta forma, el padre Burriel y los jesuitas de Villagarcía en la Corona de Castilla (Idiáquez, Isla, Petisco, etc.) y los de la Universidad de Cervera (Pou, Gallissà, etc.) en la Corona de Aragón llevaron a cabo una reforma racionalista en el seno del método barroco que seguía la convencional y generalizada enseñanza gramatical ignaciana. El intento de renovación jesuítica llegaría también al Virreinato del Río de la Plata. Así pues, en el *Index* nos hemos encontrado con dos manuales que no siguen el modelo barroquizante jesuítico, sino que, más bien, seguirían el método racionalista.

Hieronymus Martinez Cejudo.³⁵ *Explicacion del libro 4º, y 5º de Gramatica.* t.1

Joseph Laurenti. *Methodo novo para impa[...]*
la Lingua Latina. [de otra mano]

37

En el caso del manual de Cejudo,³⁶ se trata de una gramática de la segunda mitad del siglo XVII que tuvo una gran difusión en el XVIII, precisamente por la influencia racionalista de los ilustrados en la enseñanza. Aunque se basaba superficialmente en la doctrina del *Arte Regio* incluía notas y aclaraciones de la *Minerva* del Brocense. Aunque no sabemos si los jesuitas de Córdoba sólo tuvieron en cuenta la parte del *Arte Regio* y obviaron las aclaraciones basadas en la *Minerva*, no obstante la mera inclusión de Cejudo, entre los manuales gramaticales, ya denotaba un intento de los jesuitas de abrirse a las nuevas formas de enseñanza de la lengua latina de aquel momento. Esta idea se ve confirmada con el manual del gramático latino, de la primera mitad del siglo XVIII, Joseph Laurenti,³⁷ cuyo título mostraba la influencia de los

manuales port-royalistas que se basaban en el *Méthode* de Claude Lancelot y que, como hemos apuntado, tuvieron una amplia difusión durante el siglo XVIII, período al que pertenece precisamente el autor del manual.

A pesar de que, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, tanto los jesuitas españoles como americanos intentaban amoldarse a las directrices racionalistas de la enseñanza de la latinidad, no obstante, la Ilustración se iba asentando cada vez más en el campo cultural, político y social, y veía que los postulados educativos jesuitas representaban una reliquia del pasado y obstaculizaban sus propósitos de realizar una reforma profunda de la realidad educativa. Por este motivo, en 1767, durante el reinado de Carlos III, monarca que era acorde a los principios ilustrados, se expulsó a los jesuitas y la burguesía ilustrada reorganizó la estructura educativa según la perspectiva del método racional y port-royalista. Así pues, se fueron sustituyendo los manuales barroco-jesuíticos por nuevas gramáticas en las que, a pesar de que seguían, en buena medida todavía, el espíritu gramatical de los jesuitas, iban introduciendo cambios provenientes de la mentalidad racionalista. Éste fue el caso de dos manuales que adquirieron mucho éxito en todos los colegios españoles: la *Gramática latina en verso castellano con su explicación en prosa* de Juan de Iriarte³⁸ y la *Gramática latina* del escolapio Calixto Hornero.³⁹

Hemos podido comprobar que ambas obras se encuentran en diversas ediciones en los fondos de la Biblioteca Nacional Argentina. En cuanto a la gramática de Iriarte existen varias ediciones: 1798 (5° ed., Madrid),⁴⁰ 1835 (9° ed. Madrid),⁴¹ y 1842 (París).⁴² Como se puede apreciar, todas ellas fueron publicadas en Europa y trasladadas a la Argentina. En relación con las obras traídas de afuera, los fondos bibliográficos de la Biblioteca Nacional Argentina se componen, por un lado, de aquellas obras que se importaron en la misma época en que se publicaron en otros países y, por otro lado, de obras que hombres de cultura pudientes argentinos compraron en Europa entre finales del siglo XIX y principios del XX. Por este motivo, no sabemos si las ediciones de Iriarte corresponden a la misma época en que fueron publicadas o fueron adquisiciones posteriores.⁴³ Estaríamos, como ya hemos dicho, ante el mismo caso de los manuales gramaticales de la Corona de Aragón que se encuentran en la Sala del Tesoro de esta misma biblioteca. Al igual que éstos, no tenemos forma de saber en cuál de los dos procedimientos de adquisición se incluye la gramática de Iriarte, si bien nos atrevemos a aventurar que la gran divulgación que adquirió el manual del ilustrado canario en la enseñanza de la latinidad española entre finales del XVIII y principios del XIX, hace que sea muy probable que su enseñanza se trasladara al Nuevo Mundo y que fuera utilizada como libro de texto para el aprendizaje del latín durante, aproximadamente,⁴⁴ el mismo período de tiempo en que fue aplicado en los colegios españoles. De todas formas, aunque la gramática de Iriarte supusiera una introducción posterior y, en cierta manera anacrónica, de la burguesía argentina de la segunda mitad del XIX, en este caso no habría un desfase tan claro como en las gramáticas jesuíticas de la Corona de Aragón, que hemos estudiado, ya que el manual de Iriarte se siguió utilizando en España hasta bien entrado el siglo XIX.⁴⁵

Al contrario que el manual de Iriarte, las dos ediciones de 1832⁴⁶ de la gramática de Hornero⁴⁷, que conserva la Biblioteca Nacional Argentina, fueron editadas en Buenos Aires, por lo que no hay ninguna duda de que su aprendizaje se aplicó en la misma época que corresponde a su fecha de publicación. Por otro lado, éste es un dato a favor del hecho de que los

manuales de Iriarte, que citamos antes, se encuentren en la Argentina en el período que fueron publicados. Si la gramática de Hornero fue, junto con Iriarte, el manual gramatical que más difusión alcanzó durante la segunda mitad del XVIII y la primera del XIX, y si encontramos la publicada en Buenos Aires en 1832, prácticamente en el mismo período en que fueron editados los manuales de Iriarte, que se encuentran en la Biblioteca Nacional Argentina, no es difícil pensar que, aunque éstos últimos fueran impresos en otros lugares, hayan sido trasladados a la Argentina poco después de salir a la luz.

En definitiva, al igual que en España, en el Virreinato de La Plata, las gramáticas de Iriarte y de Hornero son dos de los ejemplos más representativos⁴⁸ de las gramáticas racionalistas que empezaron a implantarse en la enseñanza de la lengua latina a partir de la expulsión de los jesuitas, aunque no hemos de obviar que el método barroco había tenido una importante presencia durante siglos, por lo que su sustitución sería paulatina. Así pues, aunque en menor medida, incluso en España, surgieron nuevos manuales que seguían dicho método y se llegaron a editar los antiguos hasta bien entrado el siglo XIX.⁴⁹ En la Argentina, se siguieron editando obras gramaticales de los jesuitas barroquizantes, como fue el caso del citado *Explicación clara, y breve de los géneros, pretéritos, y supinos, según el uso de los Estudios de la Compañía de Jesús*, de Ignacio de Lara, publicado en Buenos Aires en 1795. Se trataba de un manual que desarrollaba el libro II del *Arte Regio*, al igual que otros manuales que hemos visto en los dos capítulos anteriores y desarrollaban los libros IV y V de la obra de De la Cerda.

No obstante, a pesar de que todavía nos encontramos con manuales representativos del método barroco-jesuítico, éste ya daba sus últimas bocanadas en el último tercio del siglo XVIII, y venía siendo sustituido por manuales de corte más racionalista y port-royalista, como eran las citadas *Gramática latina en verso castellano* de Juan de Iriarte y la *Gramática latina* de Calixto Hornero.

Conclusiones

En líneas generales, dado que los padres jesuitas extendieron su influencia pedagógica tanto en España como en la América Hispana, además de otros territorios de ultramar, el método lingüístico basado en la barroquización e hispanización gramatical que empleaban los jesuitas para la enseñanza de la latinidad, se extendió por todos los colegios ignacianos tanto españoles como americanos. Hemos podido comprobar cómo dicho método se utilizó concretamente en el sistema pedagógico argentino durante el siglo XVIII. Puesto que, a pesar de la unidad estatal, España estaba dividida política, administrativa y socialmente en dos Coronas, hemos comprobado que el método barroco jesuítico no era exactamente el mismo en una que en otra, como de hecho la diversidad de manuales así lo reflejan. Puesto que, en parte, la América Hispana recopilaba y acababa reflejando la realidad española con sus particularidades, se utilizó, en cuanto al aprendizaje de la latinidad, no sólo el método barroco empleado en Castilla, sino también, de forma directa o indirecta, el de la Corona de Aragón. Por otro lado, también hay que tener en cuenta que en América se realizaron gramáticas autóctonas que aplicaban el método barroco, por lo que se entremezclaba el reflejo tal cual de la enseñanza

gramatical española con una forma de enseñar que, aunque hundía sus raíces en la realidad pedagógica hispana, comenzaba a ser propiamente americana.

De la misma forma que en España, a partir de la expulsión de los jesuitas, se produce un cambio del método lingüístico-pedagógico, fruto de la nueva política ilustrada del gobierno carlotercerista, lo que se refleja en el antiguo Virreinato del Río de la Plata a través del cambio de las gramáticas jesuíticas a las gramáticas de Iriarte y Hornero. Al respecto, al igual que en España se sigue manteniendo vivo el método barroco a través de escasas reediciones a finales del siglo XVIII y a lo largo del siglo XIX, este mismo fenómeno sucede en la Argentina con la reedición del manual de Ignacio de Lara en 1795.

En definitiva, la América Hispana y, en concreto, la Argentina o el antiguo Virreinato del Río de la Plata, reflejaban no sólo social o administrativamente las directrices marcadas por la política española, sino que también esto se apreciaba en la educación y, puntualmente, en la enseñanza del latín. De esta forma, fue evolucionando el cambio del método barroco-jesuítico al método racional ilustrado a la par del cambio de sistema educativo en España. En líneas generales, podemos decir que se cumple en América un reflejo de la evolución político-pedagógica de la enseñanza de España a través de la presencia y aplicación de los mismos manuales gramaticales, tanto de los jesuitas, como de los ilustrados. No obstante, con ello no pretendemos decir tampoco que hubiera una total supeditación de la enseñanza gramatical americana a la española, sino que también hemos de tener en cuenta que en América comenzaban a surgir manuales gramaticales autóctonos que, a pesar de hundir sus raíces en los métodos lingüísticos empleados en España, comenzaban a reflejar una forma de enseñanza independiente de la hispana.

¹ Este trabajo se inserta dentro de la labor del "Grupo Complutense de Investigación" 930136, que actualmente desarrolla el campo de investigación: "Historiografía de la literatura grecolatina en España".

² Fraschini, Alfredo y Sánchez, Luis. *Index Librorum Bibliothecae Collegii Maximi Cordubensis Societatis Iesu 1757*. Edición crítica filológica y biobibliográfica. Universidad Nacional de Córdoba (República Argentina), 2005.

³ Espino Martín, Javier, *Evolución de la enseñanza gramatical jesuítica en el contexto socio-cultural español entre los siglos XVI y primera mitad del XVIII*, dir. Francisco García Jurado. Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2005.

⁴ J. Closa Farrés, "La difusión de la *Ars Minor* de E. Donato en el siglo XVIII hispano", *Anuario de Filología* 4, p. 73, 1978.

Closa Farres no nos desvela si el padre Zamora era jesuita o no, pero por los títulos de sus obras, tan similares a las gramáticas ignacianas que venimos analizando, se puede deducir que o bien era jesuita, o bien recibió una fuerte influencia de los manuales jesuíticos.

⁵ Mientras que todas las ediciones anteriores se publicaron en ciudad de México, ésta última se publicó en la Puebla de los Ángeles (Cf. Closa Farres 1978, p. 73).

⁶ Cf. J. Espino Martín, *Evolución de la enseñanza gramatical...*, 2005, pp. 344-346.

⁷ Cf. J. Closa Farrés, "La difusión de la *Ars Minor* ...", 1978, pp. 73-75.

⁸ Muchas de estas gramáticas llegan a citar expresamente el *Arte* de Nebrija y fueron compuestas por padres jesuitas o mostraban marcada influencia de los ignacianos.

⁹ A. Palau, *Manual del librero hispanoamericano, inventario bibliográfico de la producción científica y literaria de España y de la América Latina desde la invención de la imprenta hasta*

nuestros días, con el valor comercial de todos los artículos descritos, Librería Palau, t. X, Barcelona 1956, p. 469.

¹⁰ Cf. A. E. Frascini y L. A. Sánchez, *Index Librorum...*, 2005, Prólogo.

¹¹ IT1 no registra este asiento en página 20. En página 4 figura *De Institutione Grammaticae*, autor: Aelius Antonius Nebrixa, que IT3 registra como *Institutiones Grammaticae*. TCLLAM: *Ars nova grammatices ... exposita multis in locis ubi in hispana lingua interpr.*

¹² IT3: *Institutiones Grammaticae*. Aelius Anton/s. de Nebrixa.

¹³ IT2 : Alvarez. P. Emmanuel. IT3 no lo registra.

¹⁴ C.1810: Un tomo en cuarto, pergamino: Emmanuelis ALBAREZ, *de Institutione gramatica*, añadido por Antonio Velesio.

¹⁵ Aunque no se traten de obras gramaticales, constan en el *Index* otros tratados de gramáticos:

P. Ioannes Ludovicus dela Cerda. *Commentaria in Virgilium*. t. 3 46

P. Bartholomæus de Alcazar. *Chrono-Historia dela Provincia de Toledo*. t. 2 174

P. Bartholomæus Bravo. *Thesaurus Hispano-Latinus*. t. 1 36

¹⁶ IT2: Garcia Olarte. Thomas / Olarte. Thomas Garcia.

¹⁷ Zaragoza 1657. A pesar de que el autor era castellano, este manual se publicó y tuvo gran éxito en los territorios que comprendían la Corona de Aragón (Cf. J. Espino Martín, *Evolución de la enseñanza gramatical...*, 2005, pp. 389-392).

¹⁸ El método de este grupo de manuales los estudiamos detenidamente en nuestro trabajo de tesis doctoral: Cf. J. Espino Martín, *Evolución de la enseñanza gramatical...*, 2005, pp. 416-430.

¹⁹ Otras obras del jesuita en el campo gramatical son las *Frasas escogidas de los verbos mas usuales, y comunes, para construir, y hablar latin con propiedad y elegancia* (1669) y *Explicación y practica de algunas doctrinas dificultosas de la Syntaxi* (1669).

²⁰ Acerca de este gramático dedicamos una parte importante de nuestra investigación de tesis doctoral (Cf. J. Espino Martín, *Evolución de la enseñanza gramatical...*, 2005, pp. 372-379.)

²¹ Además de las *Observaciones*, García de Vargas realizó otros dos manuales que seguían el método barroco que eran la *Explicación y construcción de las reglas de géneros y pretéritos* (1700), así como la *Grammatica Elucidata* (1711).

²² J. García de Vargas: *Observaciones selectas, de los modos de oraciones latinas, conforme se enseñan en los Estudios de la Compañía de Jesús... Corregidos nuevamente por su autor*, Manuel Martín, Madrid 1778, p. 26.

²³ IT2: Leon. Alphonsus de. IT3: Alphonsus de Leon. En cuanto a información biblio-biográfica de este autor, la encontramos en el tomo II (nota 1069) de la edición del *Index* dirigida por Alfredo Frascini (2005), en la que se citan otras obras de este autor como las *Advertencias Selectas de la Vida espiritual fundadas en la Regla de Nuestro Padre S. Benito*.

²⁴ El uso del adjetivo “provechosa” y del sintagma nominal “explicación de tiempos” era muy común en los títulos de los manuales de “Suma de Tiempos”.

²⁵ IT3: Didacus Antonius de Lazcano / Didacus Antonius Lazcano. La información biblio-biográfica de este autor aparece en el tomo II (nota 1057) de la ya citada edición del *Index* (2005). Además de la gramática antes mencionada, escribió otras obras de tipo litúrgico más o menos relevantes. Estas obras también se adjuntan en la citada nota biblio-biográfica del *Index*, y que pasamos a enumerar: *El Día feliz; Indice practico moral en forma de Catecismo para los Sacerdotes que asisten a los moribundos; Opusculum Theophilosophicum de Principatu; Doctrina Cristiana en Verso castellano; Brevis notitia apparitionis mirabilis B. Mariae Virginis de Guadalupe; Vida ejemplar y virtudes heroicas del P. Juan Antonio de Oviedo, de la Compañía de Jesús*.

²⁶ Nosotros hemos estudiado la estructura y el método lingüístico de estos manuales en nuestro trabajo de tesis doctoral (Cf. J. Espino Martín, *Evolución de la enseñanza gramatical...*, 2005, pp. 430-432).

²⁷ IT3: Ioan/s. Mallare / Ioannes Mallare. En cuanto a la información biblio-biográfica de este autor, ella aparece en el tomo II (nota 1166) de la ya citada edición del *Index*. En esta nota se añaden otras obras como: *Psyche; La Philosophia vulgar* (colección de mil refranes glosados); *In Syntaxin scholia; De octo partium orationis constructione*.

²⁸ Este autor se caracteriza porque escribió una obra titulada *Filosofía vulgar*, en la que trata de los adagios y refranes españoles. Parece ser que basándose en la obra de los *Adagios* de Erasmo, quería tratar de éstos en España pero a través de su versión española que serían los refranes, que acabarían convirtiéndose en reflejo de la filosofía coloquial española.

²⁹ El padre Bravo pretendía con esta obra sintetizar el *De constructione octo partium orationis* y el libro III de la *Grammatica libri tres* del padre Álvarez. De esta forma, quería presentar una versión simplificada de ambos libros para un uso más cómodo destinado a los niños.

³⁰ IT3: Ioannes, vel Iunius Rivarius. El apellido de Rivarius corresponde al romanizado Rabirio.

³¹ Esta gramática está basada sobre la reglas de sintaxis latina que Erasmo refunde del texto de William Lily encargado por John Colet: “El tractat De constructione és un brevíssim memorandum de les regles essencials de la sintaxi llatina, resultat de la refosa a la qual sotmeté Erasme el text elaborat per William Lily per encàrrec de John Colet” (R. Guilleumas Rubio, “Sobre les edicions erasmianes impreses a Barcelona els segles XVI i XVII”, en AA. VV. (eds.), *Homenaje a Vicens Vives*, t. II, Universidad de Barcelona, Barcelona 1967, p. 213).

³² Nosotros hemos estudiado especialmente este periodo en nuestra tesis doctoral (Cf. J.

Espino Martín, *Evolución de la enseñanza gramatical...*, 2005, pp. 93-106).

³³ Hay que tener en cuenta que, por un lado, Vives era valenciano, uno de los territorios que constituía la Corona de Aragón y, debido a su posición geográfica, Cataluña estaba más abierta a la influencia europea, por lo que la influencia erasmista fue especialmente intensa en esta zona de España.

³⁴ Por este motivo, en nuestro trabajo de tesis doctoral hemos considerado a este manual como un caso de interferencia del método barroco de la Corona de Castilla en la Corona de Aragón.

³⁵ IT2: Martínez Cejudo. Hieronimus / Cejudo. Hieronymus Martínez. IT3: Hieronymus de Zejudo.

³⁶ El estudio más completo sobre la figura y obra de Martín Caro y Cejudo es el de Luis Cañigral Cortés (*Jerónimo Martín-Caro y Cejudo [1630-1712]*, Museo de Ciudad Real, Madrid 1981). Nosotros nos hemos referido tanto a la influencia racionalista de su método gramatical, como a la influencia de la emblemática en nuestro estudio de tesis doctoral (Cf. J. Espino Martín, *Evolución de la enseñanza gramatical...*, 2005, pp. 452-461/297-302).

³⁷ IT3 registra la obra sin indicación de autor. En cuanto a información biblio-biográfica de este autor aparece en el tomo II (nota 1058) de la ya citada edición del *Index*. Además del *Methodo novo para impa[...] la Lingua Latina* se cita también el *Metodo nuovo per imparare la lingua latina*.

³⁸ La primera edición fue la de Pedro Marín, en Madrid, 1771.

³⁹ La primera edición fue la de Ortega, en Madrid, 1792.

⁴⁰ B.N.A., sign.: 28573.

⁴¹ B.N.A., sign.: 59547 A.

⁴² B.N.A., sign.: 9792.

⁴³ Esto sucede también con toda una serie de manuales gramaticales publicados en Cervera a lo largo del siglo XVIII y que se encuentran en la Sala del Tesoro de la Biblioteca Nacional de la República Argentina: el *Syntaxis seu compendiaría* de Torrella (Cervera 1750; sign. TES 3 A 143321); el *Aelii Antonii Nebrissensis Grammaticorum institutionum* de Nebrija de Gerardo Marcillo (Cervera 1757, sign. TES 3 A 143320); la *Suma de tiempos* de Ignacio de los Valles (Cervera 1780, sign. TES 3 A 143322) y la *Syntaxis del maestro Juan Torrella* (Cervera 1790; sign. TES 3 A 143318).

⁴⁴ Tenemos que tener en cuenta que, por motivo de la lejanía de las tierras americanas con respecto España, todas las novedades ideológicas, educativas, pedagógicas, culturales, etc., siempre tardarían más tiempo en implantarse.

⁴⁵ Hemos tratado de la política educativa en relación con la enseñanza de la latinidad durante la primera mitad del siglo XIX. En informes educativos tanto ministeriales como universitarios que se dieron durante este periodo se puede apreciar todavía el importante ascendiente que tenía la gramática de Iriarte en la enseñanza de la lengua latina (J. Espino Martín: “Política y enseñanza del latín: liberales y conservadores en la gramática latina durante el reinado de Fernando VII”, *Estudios Clásicos* 14 [2003], pp. 49-65).

⁴⁶ Una de las ediciones tiene dos volúmenes, con las signaturas: 20741 y 80371. La otra edición tiene un volumen con la signatura: 21909.

⁴⁷ En un artículo hemos tratado con más profundidad de la aplicación del método racionalista en las gramáticas escolapias a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, entre las que destaca precisamente la de Calixto Hornero (Cf. Espino Martín, “Política y enseñanza del latín: liberales y conservadores...”, 2003, pp. 423-435).

⁴⁸ Nos imaginamos que también llegaría a tierras del Nuevo Mundo la gramática de Mayáns, que, aunque no la hemos encontrado en la Biblioteca Nacional Argentina, sí hemos podido

constatar otras obras del erudito valenciano, como eran: la *Rhetorica* (Valencia 1757, sign. 25947); *Orígenes de la lengua española* (sign. 97.085); y la *República literaria* (sign. 317517).

⁴⁹ En la Biblioteca Nacional de Madrid hemos consultado un manual de unas cien páginas (Sign. R. 33013) con el título de *Explicación de las Reglas de generos, y preteritos según el Methodo en que se enseña en el Collegio de Santo Thomas de la Universidad de Manila (Reimpreso en el sobredicho Colegio por D. Carlos Franc., publicado en la Universidad de Manila en 1815, con un método de clara inspiración jesuítica.*

Gramática y retórica en Córdoba: el testimonio *de aliqua de sintaxi ornata.*

Luis Sánchez
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

Delinear el perfil cultural del hombre letrado protoargentino constituye uno de los objetivos principales del proyecto PICT REDES 2000-19 de catalogación y de estudio histórico crítico, en el marco del cual el rescate de textos inéditos u olvidados para su edición se convierte en tarea de suma relevancia, dado que nos permite analizar la producción intelectual de la cultura argentina anterior a la independencia de España, y explorar aspectos poco conocidos del período. Actualmente, el proyecto se encuentra abocado a la transcripción y edición crítica del Códice Escorialense J-III-9, uno de los testimonios más ricos de esa producción intelectual. Conservado en la biblioteca de El Escorial, sus páginas contienen una serie de textos en latín y en castellano redactados entre los años 1740 y 1760 aproximadamente, en su mayor parte en el ámbito del Colegio Máximo Cordobés de la Compañía de Jesús.¹ Dichos textos abarcan un espectro bien amplio de temas y géneros literarios, y su origen protoargentino se advierte en la mención de lugares, principalmente Córdoba y Buenos Aires, y de personajes relevantes en la actividad política y cultural de entonces.

Para ejemplificar el tipo de análisis llevado a cabo hemos elegido una composición del códice titulada *Aliqua de sintaxi ornata*, breve ensayo que versa sobre la correcta forma de escribir en latín, y el modo de lograr una redacción elegante en dicha lengua. A través de sus páginas circula una serie de enunciados que manifiestan las ideas sobre el lenguaje y sobre las metodologías para su abordaje manejadas por los clérigos de la orden, por lo que nuestro trabajo propone analizar dichas ideas lingüísticas, y evaluar, de manera general y preliminar, el lugar que ocupan en la educación y formación del horizonte cultural del hombre letrado protoargentino.

El opúsculo *Aliqua de sintaxi ornata* se desarrolla entre los folios 30r y 35v del códice y su autor se desconoce. El título del tratado nos impone, en apariencia, una ambigüedad, ya que los términos *sintaxis* y *ornatus* hacen referencia a disciplinas distintas en la tradición lingüística occidental, gramática y retórica. La traducción al castellano podría ser “sobre la ornamentación de la sintaxis”,² donde observamos una dominancia tal del término ornamentación que ya desde el título podríamos pensar que se trata de una preceptiva para la escritura o “arte de escribir”. Desde este punto de vista se podría ubicar nuestro opúsculo en la serie de los tratados de retórica.³ Sin embargo un análisis de la estructura y contenido de la obra delata la presencia de muchos segmentos referidos a temas gramaticales. Con el objeto de lograr una expresión correcta y elegante en latín el opúsculo dedica dos de los tres capítulos que lo conforman al estudio de la pureza de las palabras y su correcta disposición en la oración. Claramente estamos en el dominio de la gramática, y con ello nos

enfrentamos con la dificultad de encuadrar el tratado en una disciplina lingüística determinada.⁴ A este inconveniente se le suma la escasez de conocimientos sobre las ideas lingüísticas en el contexto de la América colonial, por lo que, para ofrecer una hipótesis al respecto, proponemos estudiar por separado las fases de análisis o fases de elaboración propuestas,⁵ determinar el alcance de los dominios específicamente retóricos y específicamente gramaticales, y extrapolar, finalmente, una concepción analítica que permita insertar la obra en el contexto de las corrientes contemporáneas del análisis lingüístico.

La concepción gramatical del tratado

El capítulo primero define la primera fase de análisis mediante el establecimiento de los primitivos o unidades mínimas que lo componen, las palabras, y una metodología para el tratamiento de las mismas que consiste en abstraerlas de su contexto sintáctico (*verbis singulis*) y determinar su grado de pureza. El concepto de *puritas* se define como el empleo de vocablos (*verba*) y modos de hablar (*modi loquendi*) propios del latín clásico. Funciona como principio discriminador entre palabras puras y bárbaras, según estén o no expresadas en obras de este período,⁶ y su aplicación al análisis léxico de composiciones contemporáneas determina la consideración de barbarismos de uso no recomendable a muchas de las palabras acuñadas en los períodos posteriores al siglo primero antes de Cristo. Ejemplos de tales vocablos son los terminados en *-ia* (*sutoria, infirmaria*, folio 30v), en *-issa* (*doctorissa, ducissa*, ibídem), en *-ista* (*minorista, humanista*, ibídem), en *-tas* (*idoneitas, tabitas*, ibídem), en *-ura* (*captura, tortura*, ibídem), etc., que figuran en léxicos bilingües como el *Calepino* de Salas⁷ (folio 30r). Del mismo modo, se consideran barbarismos los términos técnicos acuñados en el ámbito de la filosofía, como los terminados en *-ivus* (*intellectivus, activus*, folio 31r), en *-bilis* (*serielabilis, remissibilis*, ibídem), y en *-arius* (*secretarius, confesarius*, ibídem). También se critica la creación de ciertos tipos de neologismos, como la derivación de adverbios en *-ter* (*cordialiter, infalibiliter*, ibídem), de adjetivos en *-ficus* (*vivificus, salvificus*, ibídem), y casos de composición en los que se mezclan vocablos griegos y latinos (*monachus, archidux*, ibídem).

Lo que puede observarse en el método utilizado para detectar barbarismos, en este nivel de análisis, es una aplicación restringida a los casos de derivación nominal, y dentro de estos, a los de derivación mediante sufijación. La creación de neologismos verbales en cambio no se sanciona en absoluto. Por el contrario se recurre a menudo a ellos al momento de definir conceptos importantes,⁸ con lo que tendríamos por un lado una actitud de rechazo a lo que podríamos denominar “progresismo lingüístico” en el plano nominal, es decir, el intento de forzar al latín a lexicalizar⁹ conceptos y relaciones propios del avance intelectual, y por otro lado, frente a tan estrictas reservas en el uso de neologismos, el tratado incurre en un reiterado uso de los mismos en el plano verbal, con lo que estaríamos hipotéticamente frente a un distanciamiento crítico por parte del redactor del principio de no innovar el léxico, señal que puede ofrecer datos importantes sobre las circunstancias de redacción, hasta el momento desconocidas.¹⁰

El capítulo segundo delimita la fase de análisis siguiente con los mismos primitivos que el nivel anterior, es decir las palabras, pero modifica el tipo de relación que se investiga. En efecto, estudia la combinación de las palabras entre sí (*verbis coniunctis*), proceso que origina la unidad de análisis que es objeto de estudio de esta fase, la *sententia*, definida en términos de una construcción íntegra dotada de nombre y verbo (folio 31r). En esta fase se busca un principio de construcción que permita al analista discriminar las oraciones correctas de las incorrectas. Ese principio es la “sintaxis”, es decir, un conjunto de reglas de estructuración que tiene por objeto evitar el solecismo y el barbarismo¹¹ (folio 31r), cuyo empleo genera oraciones concordantes con el espíritu del latín ciceroniano. En virtud de esta definición se pasa revista a un repertorio de solecismos muy frecuentes, donde se enuncia la regla gramatical transgredida mostrándose, a continuación, la oración correctamente construida: *Ita fuit miratus quod fecit crucem super crucem* “se sorprendió de tal manera que hizo una cruz sobre otra”. En este caso, nuestro autor explica que el solecismo radica en la transgresión de la regla gramatical que prescribe que luego de *adeo, ita, tam, talis*, debe colocarse la conjunción *ut* seguida por un verbo en modo subjuntivo, y nunca *quod* (folios 31r-31v), como también luego de verbos de voluntad, ruego, necesidad, se usa *ut*, y no *quod*.¹² Otras estructuras que a menudo delatan solecismos son los sintagmas que designan expresiones temporales, el uso de preposiciones en estructuras instrumentales y de precio, la expresión del agente en construcciones de infinitivo, y las perífrasis de perfecto pasivo, en la que es muy común la confusión de verbos deponentes por pasivos (folio 31v). De estas reglas se infiere la postura conservadora propia de las preceptivas posteriores al siglo segundo d.C. en la que se concibe como combinación correcta y ornada una estructura que emula el latín del período áureo y, por ende, privilegia la forma sobre la claridad conceptual.

Una vez superado el solecismo, hay que evitar el barbarismo oracional, cuyo estatuto no se define pero, por medio de ejemplos, se advierte de qué manera se produce: sobre la base de que cualquier significado puede expresarse en cualquier lengua (folio 31v), el barbarismo oracional surge cuando se desea expresar en latín una oración con estructura propia de otra lengua, traduciendo palabra por palabra sin respetar el espíritu del latín áureo. Por ejemplo, traducir la frase castellana *me cogió de los cabellos* por la frase latina *accepit me apud capillos*. La traducción correcta es *capillos vulsit* (folio 32r). Con mucha frecuencia se producen barbarismos al construir frases verbales con *debeo, volo, y possum*, expresiones que se recomienda sustituir por la perífrasis deóntica con gerundivo, por ejemplo, *non video quare debetis ridere* debe escribirse *non video cur ridendum sit vobis* “no veo por qué os tenéis que reír (folio 32r); también se producen con suma frecuencia en algunas frases de uso conversacional, como *bene tibi credo, id est bene potuisses facere*, para expresar *bien te creo, pudieras haber hecho esto bien*, cuyas expresiones correctas en latín son: *satis credo, tu facere id potuisses* (folio 32r). Al final del capítulo se exhorta a los alumnos a complementar la explicación del maestro con una práctica constante de la lectura y memorización de pasajes canónicos, con el fin de pulir la pureza de las oraciones.

De acuerdo con lo analizado hasta aquí, el tratado parece encuadrarse perfectamente en el discurso gramatical, con lo que estaríamos frente a un

texto de gramática subsidiaria de la tradición medieval.¹³ No obstante, el tratado contiene un tercer capítulo que versa sobre la elegancia del discurso y que nos introduce en los temas que tradicionalmente entran en el campo de la retórica, los que pasamos a analizar.

La concepción retórica

Las palabras iniciales del capítulo tercero dejan en claro que la pureza de la oración es solo el paso inicial para lograr un discurso bello y digno de admiración. Una vez superado los niveles léxico y sintáctico, que han generado una oración expurgada de solecismo y barbarismo, es necesario dotar al discurso de elegancia. Mediante una analogía con la vestimenta, tomada probablemente de Cicerón,¹⁴ se establece que hay que procurar una serie de adornos que permitan al discurso aproximarse al ideal de belleza. Estos procedimientos delimitan la tercera fase de análisis, la de la *elegantia*, que tiene como unidades las oraciones puras y latinas logradas en la fase léxico-sintáctica, y tres conceptos cuya aplicación a estas oraciones genera un discurso elegante: *concinnitas*, *ornatus*, *congruentia*. (folio 32v).

La *concinnitas* (armonía) es un principio de estructuración oracional que se compara con la arquitectura. Así como la elegancia de los edificios se logra mediante un ajuste proporcional de sus partes a una idea arquitectónica, la de un discurso se logra mediante la armonización de la pureza de las palabras a la medida justa de la oración (32v-33r). Nada nos dice el autor de qué procedimientos poner en práctica para alcanzar el mencionado ajuste, sino que se limita a ilustrar la transformación de una oración pura en armoniosa mediante un ejemplo.¹⁵

Logrado esto, tendremos una oración armónica pero aún carente de elegancia. La comparación con la arquitectura sirve esta vez para delimitar el segundo componente de la fase de análisis, el *ornatus*: al igual que los edificios se embellecen con el agregado de colores, el discurso puede ser embellecido con ornamentación. La función de este componente es someter la oración correctamente construida a una serie de reglas de paráfrasis que tienen por objeto lograr que la oración adquiriera un brillo tal que deleite al lector, sin perder la armonía. Las reglas de paráfrasis consisten en reescribir determinadas palabras por frases sinónimas, que pueden hallarse en léxicos como el *Tesoro del Padre Requejo*¹⁶ (folio 34a). Un ejemplo de este procedimiento es sustituir el verbo *mori* (morir) de la frase *Petrus pie et sancte mortuus est*, “Pedro murió de manera piadosa y santa”, por la paráfrasis equivalente mencionada en el *Tesoro*: *mori*: *ingenti pietatis sensu vitam cum morte commutare*, “cambiar la vida por la muerte con un enorme sentimiento de piedad”, con lo que resulta la frase sinónima pero construida con ornato *Petrus ingenti pietatis sensu vitam cum morte commutavit*, “Pedro, con un enorme sentimiento de piedad, cambió la vida por la muerte”, (folio 33v). A pesar de las ventajas estéticas de la regla parafrástica nuestro autor no deja de advertir sobre el peligro de caer en abusos, haciendo sustituciones que no resultan equivalentes en determinados contextos, con lo que se recomienda los principios de mesura y adecuación, que actúan como límites de la reescritura.¹⁷

El tercer componente es la *congruentia*, y nuevamente la arquitectura ofrece el marco nocional para establecer la comparación. En cuanto a la construcción de edificios, la *congruentia* se percibe en la adecuación de las partes constitutivas y de su ornamentación a un diseño predeterminado, que difiere según se trate de un palacio, un templo, un edificio urbano y uno rústico. En el caso de los discursos, se manifiesta mediante la adaptación de las oraciones a las restricciones de los géneros literarios, es decir, tendremos patrones de elegancia que varían según se trate de una narración histórica, una sátira, o una carta (folio 33b).¹⁸ La manera particular en que se aplica este principio de adecuación se interpreta como el estilo propio de cada escritor

Conclusión

Hasta aquí entonces los tres capítulos que componen nuestro tratado: dos de contenido claramente gramatical y uno de índole retórica. Esta dualidad puede leerse como una paradoja en la unidad de la obra. Sin embargo, al insertarla en la historia de las ciencias del lenguaje en occidente, se advierte que no hay dualidad, sino diferencia de enfoque. Los estudios “lingüísticos” anteriores al siglo XX son abordados por la retórica, la gramática y la dialéctica, disciplinas que, desde diferentes perspectivas, toman como objeto de estudio al lenguaje. El desarrollo diacrónico de estos estudios está marcado por una dominancia transitoria de una sobre las restantes, determinada en gran medida por la oscilación de intereses que en las distintas épocas ha provocado el fenómeno del lenguaje. Así como la retórica en la antigüedad romana, y la dialéctica o lógica en la Edad Media, a partir del siglo XIII la gramática adquiere preponderancia en relación con las restantes disciplinas lingüísticas del trivium. Como afirma Mortara Garavelli (1991: 50) “el *ars grammatica* se convierte en fundamento de las demás: no está ya subordinada, como *ars recte loquendi* con función propedéutica a la oratoria, sino que ocupa un plano general y superior como sede de todas las doctrinas que conciernen al lenguaje y a sus usos”. Considero que esta hegemonía epistemológica de la gramática es el argumento que permite ubicar nuestro tratado en la serie discursiva de los tratados de retórica, es decir, un tipo de discurso que versa sobre la composición de un discurso que se considere bello y digno de admiración, sin dejar de contemplar un nivel dedicado a las reglas de corrección.

Otro aspecto de relevancia, para encuadrar la concepción analítica del tratado, es la indudable influencia del humanismo italiano, no sólo por su artificioso estilo escriturario, que intenta imitar lo que algunos autores llaman “la prosa periódica” de Cicerón (Murphy 1989: 26), sino también por el contenido que hemos resumido en sus puntos esenciales y en el que advertimos la ausencia de las dos primeras partes de la retórica *inventio* y *dispositio*. Esto último nos remite a una zona de debate en el seno de la disciplina retórica. En efecto, nada se habla sobre el proceso de búsqueda de argumentos ni de las condiciones de encadenamiento de los mismos, sino que se encara directamente la preceptiva que hace al revestimiento de palabras, con lo que tendríamos entonces un claro ejemplo de una concepción retórica tributaria de la corriente iniciada por Pierre de la Ramée (Mortara Garavelli, B. 1991: 52), es decir, aquella que plantea una restricción de su dominio de pertinencia al

estudio de la *elocutio*, *memoria* y *actio*, destinando las tradicionales dos primeras partes al campo de la dialéctica, lo que algunos autores definen como “minimalismo ramista”.¹⁹ Tal restricción plantea un problema extra que tiene relación con la instancia de redacción del tratado.

A lo largo del presente trabajo hemos llamado “tratado” a nuestro texto, sobre la base de que advertimos determinados rasgos estructurales, como la división en capítulos, y de composición, como el estilo periódico de escritura, que nos inducen a llamarlo de esa manera. Sin embargo se diseminan, a lo largo del texto, una serie de fórmulas exhortativas que le dan un tono pedagógico, a punto tal que podría muy bien tratarse de un programa de enseñanza o de una guía de clase para un curso de retórica confeccionado por un profesor, como también de manera inversa podemos estar frente a un apunte de dicho curso tomado por un estudiante. En cualquier caso, habíamos afirmado que las composiciones contenidas en el código J-III-9 pertenecían a clérigos jesuitas. La Compañía de Jesús había conservado la enseñanza de la retórica, a pesar del progresivo desprestigio que esta disciplina había acumulado desde la Edad Media y que consolidaron los intelectuales de Port Royal.²⁰ El tipo de retórica enseñada en los conventos era de índole ampliada, incluía las cinco partes de la disciplina, lo que algunos autores lo denominan “maximalismo ciceroniano”.²¹ Si consideramos que en nuestro tratado advertimos la presencia de la corriente contraria y sumamos esto al uso frecuente de neologismos, se plantea, entonces, la posibilidad de estar frente a una postura contestataria a la concepción retórica dominante en el seno de la orden. En este sentido se podría atribuir esta confrontación metodológica a un clérigo disconforme con la metodología de enseñanza, o bien pensar que el autor es un seglar, hipótesis que puede apoyarse además en la carencia de referencias bíblicas en la confección de ejemplos, como en la omisión de la instancia discursiva privilegiada de los clérigos, el sermón, a cuya consecución se destinaba gran parte de la retórica transmitida en las órdenes religiosas.

En todo caso, el tratado *Aliqua de sintaxi ornata* constituye un testimonio sumamente interesante del tipo de reflexión sobre el lenguaje y las disciplinas que lo involucran como objeto de estudio, como también sobre el método de enseñanza en el seno del Colegio Máximo de Córdoba, al que el avance de la investigación deberá complementar con datos para ampliar, confirmar, o refutar las hipótesis que hemos presentado en este trabajo.

Bibliografía

- ARENS, H., *La lingüística. Sus textos y su evolución desde la antigüedad hasta nuestros días*, Madrid, 1976.
- AUROUX, S., « Introduction », en Auroux, S. *Histoire des idées linguistiques*, tomo 1, París, 1992.
- BARTHES, R., *La antigua retórica*, Barcelona, 1982.
- CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F., *Catálogo del fondo manuscrito americano de la Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial*, Madrid. 1995.
- CICERON, *De l'orateur*, Paris, 1957.

- DOUAY-SOUBLIN, F., “La rhétorique en Europe á travers son enseignement”, en AUROUX, S. *Histoire des idées linguistiques*, tomo 2, París, 1992.
- FRASCHINI, A. (ed.), *Index librorum bibliothecae Collegii Maximi Cordubensis Societatis Iesu. Anno 1757*, Córdoba, 2005.
- MURPHY, J., *Sinopsis histórica de la retórica clásica*, Madrid, 1989.
- PINKSTER, H., *Sintaxis y semántica del latín*, Madrid, 1995.
- VAN DIJK, T. A., *Ideología*, Barcelona, 1999.

¹ Campos y Fernández de Sevilla, F. 1995: 235, nota 1.

² En cuanto a esto podemos afirmar que en términos de H. Pinkster el sintagma *sintaxi ornata* que complementa la construcción prepositiva encabezada por *de* constituye una construcción de participio dominante (1995: 99s., 168ss., 208) en la que el sustantivo núcleo funciona como objeto del proceso designado por el verboide, de ahí la traducción propuesta.

³ Disciplina que en el período considerado tiene por objeto el escribir correctamente (Barthes 1982: 36).

⁴ Siguiendo a S. Auroux, denominamos disciplina lingüística a las formas de estudio del lenguaje anteriores a Saussure, es decir, la retórica, la gramática y la lógica (Auroux 1989: 27).

⁵ Lausberg propone el término “fases de elaboración” para referirse a las tradicionales “partes rhetoricas”, es decir, el conjunto de procedimientos que van conformando un discurso en todos sus aspectos. Dado que la retórica ha devenido en una disciplina crítica, podemos decir que cada fase de elaboración presupone su correspondiente “fase de análisis”, es decir, los mecanismos que interpretan los procesos de estructuración. Ej. la elocutio consiste en los procesos de revestimiento en palabras, y los procedimientos de análisis de ese revestimiento.

⁶ El paradigma de expresión pura y latina es la prosa ciceroniana: *omnium princeps est Marcus Tullius Cicero* (folio 30r).

⁷ Esta obra del padre Pedro de Salas, titulada *Thesaurus Hispanico-Latinus utriusque linguae verbis et phrasibus abundans* está registrada en el *Index Librorum Bibliothecae Collegii Maximi Cordubensis Societatis Iesu* con el título *Calepinum seu Vocabularium*. (A. Frascini 2005, tomo 1: 358).

⁸ Se usan neologismos verbales como *expendare* (ofrecer una estimación) a partir del transitivo *expendere* (pesar, estimar), *parsire* (ahorrar), denominativo de *parsio* (ahorro), *connotare* (connotar, dar a entender) de *notare*: marcar, hacer reconocer, entre otros.

⁹ “Lexicalización” es el proceso de selección de palabras para expresar un concepto, proceso que para Van Dijk (1999: 337) tiene importantes consecuencias en el establecimiento de la ideología del enunciador autor.

¹⁰ Del mismo modo cabe destacar la presencia de algunas anomalías ortográficas con respecto al modelo canónico del período áureo, como *compocitus* (compositus), *mucicus* (musicus), *praecertim* (praesertim), *vrebis* (brevius), *concime* (concinne), *juditium* (judicium), etc., las cuales abren algunos interrogantes sobre el nivel de instrucción del amanuense, o en caso de tratarse de un dictado, sobre el tipo de pronunciación latina de la voz dictante en particular, o de la orden religiosa en general.

¹¹ La definición de sintaxis evidencia un correlato directo con la concepción medieval de gramática inspirada en Prisciano (Arens 1976: 58).

¹² Esta regla enuncia la preferencia por conservar la variación clásica de las conjunciones frente al creciente fenómeno de neutralización del contraste entre *ut/quod* mediante el uso exclusivo de *quod* en el contexto mencionado.

¹³ En este punto hay que hacer la salvedad de que el programa de investigación de la *puritas* tiene alcance diverso según se trate del nivel de las palabras aisladas o el de la conexión de las mismas. Para el nivel lexemático y morfológico, el concepto determinante de la corrección es el de barbarismo, en tanto que en el nivel sintáctico, la corrección se discrimina en relación con el solecismo y el barbarismo oracional (*sententiae barbarismus*, folio 31v). El concepto de

barbarismo se aplica también al plano sintáctico y plantea por ende una diferenciación del plan de la gramática clásica.

¹⁴ Cf. Cic. *De orat.* 3, 155.

¹⁵ El ejemplo ilustra una oración pura: *Lucius Mummius Corinthum funditus delevit*. Inmediatamente muestra cómo sería la misma oración esta vez expresada con armonía: *Lucius Mummius Corinthum, quod Romanam Maiestatem parum revereri videretur, mira severitate evertit*, “Lucio Mumio destruyó con asombrosa severidad a Corinto, porque parecía respetar poco la majestad romana”.

¹⁶ Esta obra del Padre Valeriano Requejo titulada *Thesaurus Hispano-Latinus utriusque linguae verbis et phrasibus abundans* está registrada en el *Index Librorum Bibliothecae Collegii Maximi Cordubensis Societatis Iesu* bajo el título de *Thesaurus Hispano-Latinus*. (A. Fraschini, 2005, tomo 1: 386).

¹⁷ Se prescribe el uso de participios y conjunciones, y se recomienda la ejercitación del orden de palabras para desarrollar la elegancia de la expresión, concluyendo el tratado con la exposición de catorce reglas sobre la elegancia.

¹⁸ Se observa un eco de la concepción aristotélico-ciceroniana de lo *aptum*, que en nuestro manuscrito consiste en adecuar las variantes estilísticas al género literario correspondiente.

¹⁹ Douay-Soublin, F., 1992: 498.

²⁰ Douay-Soublin, F., 1992: 469.

²¹ Douay-Soublin, F., 1992: 498.

La Biblioteca Potosina de la Compañía de Jesús

Marcela Inch C.
Biblioteca Nacional de Bolivia

Al aproximarnos al año 2009, fecha en que las repúblicas americanas celebrarán los doscientos años de su independencia de la Corona española, hay quienes quieren ver en ese acontecimiento bélico el rompimiento total con España, olvidando que nuestras raíces están ineluctablemente hundidas en la cultura hispánica, así como en la indígena.

Que los Jesuitas jugaron su rol en esta gesta, desde el punto de vista de la creación de un pensamiento y de una ideología catalizadoras, hoy ya casi nadie tiene duda, y este es el aspecto que en este artículo queremos mostrar.

Los historiadores, desde el siglo XIX hasta la actualidad, han venido discutiendo sobre cuáles fueron las causas de este hecho histórico y una gran mayoría de ellos concede a la Orden de Ignacio Loyola un papel francamente importante en este proceso. Fueron los Jesuitas, desde el siglo XVI, vehementes difusores de la filosofía política tomista, doctrina contraria al absolutismo que propugna que la potestad soberana pertenece al pueblo y éste la deposita en manos de los gobernantes quienes están llamados a buscar el Bien Común de sus gobernados. Una prueba de esta afirmación son los programas de estudios y la composición de las bibliotecas de las universidades que estuvieron bajo su tutela, vastamente surtidas de textos basados en dicha filosofía (Mariana, Molina, Soto, Suárez); por otra parte, las ideologizadas colecciones de sus conventos beneficiaron ampliamente a los intelectuales de la época que, aunque no llegaron a la calidad de públicas, sí daban cierto servicio a la comunidad letrada.

Los Jesuitas como hombres doctos,¹ formados en las universidades de España o América (por ejemplo en la de Lima), mantuvieron bajo su responsabilidad varias Universidades de América, entre ellas, la de San Francisco Xavier de Chuquisaca, con sede en La Plata, hoy ciudad de Sucre (Bolivia), donde se fueron fraguando, en el curso de dos siglos, las ideas de independencia que darán sus primeros frutos palpables el 25 de mayo de 1809.

I. Los inventarios de la biblioteca de la Compañía de Jesús

Los Jesuitas, en respuesta a las necesidades de su propia formación y a las labores educativas que cumplieron durante la Colonia, crearon bibliotecas bien nutridas allí donde contaban con casas, colegios, universidades o

reducciones. Así, entre las noticias que en 1612 le daba el Padre Provincial al General de los Jesuitas, sobre la refacción de la Casa de Potosí, estaba la referida a la "librería", es decir, a la biblioteca cuya reparación había costado cuatro mil pesos.² Es posible que esta biblioteca fuera el germen de la que se secuestró a la Compañía el 19 de agosto de 1767, de la "que se asegura haber sido de las mejores"³ del Perú y que, por disposición de la junta de Temporalidades, entidad a cargo de los bienes confiscados a los Jesuitas, estos ricos fondos bibliográficos pasaron a la biblioteca de la Universidad de San Francisco Xavier de Chuquisaca.⁴

Hoy nos es posible conocer la composición de dicha biblioteca gracias a dos detallados inventarios que de ella levantó el abogado potosino Juan Fermín Daza,⁵ por instrucción de Joseph Ascasubi, Juez de Comisión, encargado del secuestro y ocupación de Temporalidades de los padres Jesuitas del Colegio de la Villa de Potosí. Al encomendar Ascasubi la confección del inventario a Daza, en el Auto de instrucción respectivo, le pide que:

... lo ejecute con la prolijidad y puntualidad que corresponde, y respecto de que el reconocimiento, numeración y coordinación de los libros existentes en dicho Colegio y Librería que de él se halla sin practicar, se nombraba y nombró igualmente para este efecto al mismo Doctor Juan Fermín Daza ... para que con el mismo celo que tiene acreditado, actúe en dicho reconocimiento con la posible brevedad y la prolijidad y distinción que merece este asunto...⁶

Daza, según consta en el primer inventario,⁷ inició su obra el 19 de enero de 1768 y la concluyó el 8 de febrero del mismo año, dando como resultado 2.189 obras en 4.413 volúmenes. En 1770, aplicando el mismo Auto, el experto inventor realizó un nuevo registro de los libros, constatando que habían disminuido con relación al anterior inventario.

Al momento de producirse la expulsión, los libros estaban repartidos entre la "biblioteca común" y los "aposentos" de los siete sacerdotes que habitaban el convento ese agosto de 1767.⁸ Gracias a ese dato podemos saber que los miembros de la Compañía, fuera de la biblioteca de la Orden, tenían sus propios libros,⁹ al respecto Daza indica haber recibido para incorporar al inventario:

... catorce libros, obras de el Gran Padre San Agustín, en pasta blanca, manifestadas por el señor Vicario de esta Villa como pertenecientes al Padre Ventura Paredes, que los dejó en esa quando paso al Colegio de Oruro...¹⁰

II. La clasificación de la "Biblioteca común"

El inventario de 1768 muestra claramente la clasificación que los religiosos adoptaron para los libros de la "Biblioteca común". Figura en primer término, sin título alguno, un grupo de obras religiosas; le siguen a éste el de "Expositores", "Autores Societatis", "Canonistas y Legistas", "Historiadores Latinos", "Sermones" y "Tomistas Filósofos". Sin título figuran también, en diferentes lugares del inventario, algunas obras de literatura o bellas letras,

historia, geografía y religión.

III. Los libros

¿Qué contenidos, lecturas, ideas, pensamientos, corrientes literarias, doctrinas filosóficas, estaban expuestos entre las páginas de esos miles de infolios y empastados? ¿Qué intereses o actitudes mentales empujaron a los Jesuitas para elegir los libros que a lo largo de casi tres siglos habían acumulado en su biblioteca?

No es apropiado en esta oportunidad detenernos en el análisis detallado de los libros que componían la biblioteca potosina de la Compañía de Jesús. Nos limitaremos a mencionar en forma sucinta, algunos autores y títulos y el área temática al que estos corresponden, con excepción de los libros de teología y filosofía, materias en las que nos hemos permitido extendernos algo más.

Como es de esperar, la de los Jesuitas era una biblioteca en la que primaba el número de obras religiosas, le siguen, muy de lejos en cantidad, las de "Derecho civil y canónico", y están después los "Historiadores latinos" y los "Tomistas filósofos". Los libros de literatura son escasos, y los de ciencias, prácticamente inexistentes, con la excepción de algunos ejemplares como el de "Physica electrica o compendio en que se explican los maravillosos fenómenos de la virtud electryca" (Madrid, 1752) del Doctor Benito Abel de Beas Navarro,¹¹ demostrando con él que los Jesuitas de Potosí se mantenían al día en sus lecturas y conocimientos; en esta clase de libros se exponían los últimos avances que dicha ciencia había alcanzado gracias a Bernuille, Laplace, Gray, Dufay, Nollet y Franklin.¹²

1. "Canonistas y Legistas"

Las investigaciones han demostrado que era común en la época hispánica encontrar textos jurídicos en las bibliotecas de religiosos o funcionarios públicos, porque eran considerados necesarios para resolver problemas eclesiásticos, seculares, públicos y privados.¹³ De suerte que los Jesuitas no descuidaron abastecerse en este campo. Eran más de cien obras jurídicas las que constituían su patrimonio. Estaban el Digesto Nuevo y Viejo del Corpus Juris Civilis y las Decretales del Corpus Juris Canonici. Dentro del Derecho castellano contaban los Padres, por ejemplo, con las Leyes de Partida, y el "Repertorio universal de todas las leyes de estos reinos de Castilla" de Hugo Celso. Comentaristas de los corpus como Diego Cobarrubias, Felino Maria Sandeo, Paulo Castro, Bartolo de Sassoferrato, figuraban junto a los prácticos más destacados de aquellos tiempos como Guillermo Durand, Roberto Maranta, Juan Yáñez Parladorio y Bartolomeo Cepolla. También destacan algunas obras del Derecho Indiano como la de Alfonso de Acevedo o la de Francisco Carrasco del Saz. En esta misma línea, están presentes nombres muy desconocidos como el de Antonio Leon Pinelo,

Francisco Sarmiento de Sotomayor, Juan de Solorzano Pereira y Gaspar de Villarreal. La lista de civilistas, canonistas y comentaristas de ambos derechos es larga.

Hemos podido comprobar que las obras jurídicas de esta biblioteca eran, en general, las mismas que se encontraban en los estantes de las bibliotecas privadas de los abogados potosinos.¹⁴ Sin embargo, como toda biblioteca, ésta tenía también sus peculiaridades, una de ellas, es la presencia de varios catálogos de libros prohibidos que se publicaban de tanto en tanto, con las prohibiciones establecidas tanto por las autoridades civiles como por las eclesiásticas. A través de la presencia de estos ejemplares, después de dos siglos, podemos apreciar las preocupaciones que ocupaban a tan ávidos consumidores de libros.

2. "Historiadores Latinos"

Bajo este epígrafe los Jesuitas reunieron más de medio centenar de obras. Para citar sólo algunas, estaban la "Historia de España" de Juan de aciMariana, la "Descripción del Monasterio del Escorial", las "Antigüedades de Cantabria" de Gabriel de Henao, la "Conservación de Monarquías" de Pedro Navarrete, los "Anales de la Monarquía de España" de Joseph Pellicer, el "Historial de las crónicas de España" de Esteban de Garivay, la "Historia de las misiones de los jesuitas en China" del Padre Guzmán, "La Numantina" de Francisco Mosquera de Barrio Nuevo, las "Antigüedades de España" de Bernardo Alderete y la "Monarquía indiana" de Torquemada.

Subrayamos la notoria escasez de textos de historia de América en esta colección bibliográfica. La ausencia de ellos en los siglos XVI y XVII, no era extraña en las bibliotecas privadas americanas, atribuyéndose este desinterés al hecho de que los libros en Indias fueron utilizados sobre todo con el propósito de mantener contacto con la cultura europea y no para obtener un conocimiento del medio donde se vivía.¹⁵ Esta hipótesis, verosímil para el común de los mortales, es difícil de aplicar a los religiosos de la Compañía de Jesús, vivamente interesados por conocer profundamente América y sus habitantes, por aprender sus idiomas y convivir con los indígenas, al punto que después de esta convivencia les costaba adaptarse a la vida conventual.¹⁶ Las bibliotecas privadas potosinas del siglo XVIII, contienen numerosos ejemplares de la historia de América, demostrando, con ello, la importancia que había adquirido el conocimiento de nuestro suelo empalmado con el encumbramiento de la sociedad criolla y el apogeo de la cultura mestiza.¹⁷

3. "Tomistas Filósofos"

Bajo este otro epígrafe, encontramos obras de carácter jurídico, teológicas y de filosofía, pertenecientes a la corriente escolástica. Este grupo de la colección tiene algo más de treinta obras, en la que la cantidad de los autores

que siguen esa doctrina y su modalidad suareciana, llamada, tendenciosamente, "escuela jesuítica", y cuya enseñanza fue prohibida por Carlos III,¹⁸ es abrumadora.

La doctrina de Santo Tomás, común a teólogos y juristas, distingue entre la autoridad religiosa y la civil, ambas sometidas al Orden Eterno y cuya razón de erigirse es la búsqueda del Bien Común de sus respectivos súbditos.¹⁹ Según esta doctrina, por derecho natural la potestad soberana pertenece a la comunidad y es por tanto ella la que conservándola siempre "in habitu" puede depositarla en manos de un gobernante legítimamente elegible por el pueblo. Así lo probaron Vitoria y Pedro Soto en España y Torquemada en Indias en su libro *Monarquía Indiana*. Consiguientemente, la autoridad así conferida a los reyes a más de no poder incurrir en tiranía al buscar su provecho particular, tampoco puede ser despótica pues, en tal caso, asiste a los súbditos el derecho al tiranicidio, como sostienen, por ejemplo, Bañez y Juan de Mariana. Según esta misma doctrina de la Soberanía Popular, cuando el titular del gobierno cesa en su función sin legítimo sucesor, ya sea por deposición, renuncia o abolición, la soberanía revierte a su titular habitual de la comunidad política. Esta doctrina, común a toda la escolástica desde Santo Tomás, es magistralmente expuesta y defendida, en especial, por el jesuita Francisco Suárez. Sus seguidores la defendieron en América, desde las cátedras de filosofía, teología y derecho en las universidades de Chuquisaca, La Paz, Córdoba, Buenos Aires, Salta, Asunción y Montevideo, desde principios del siglo XVII.²⁰

Al decir de muchos estudiosos, los libros que en mayor manera influyeron en la formación de los gestores de la Guerra de Independencia en América, fueron los de escolástica del Padre Francisco Suárez,²¹ quien al mismo tiempo, según sostuvo, había recibido la sabiduría de Tomás de Aquino, Roberto Belarmino, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Molina, Alfonso Castro, Martín de Azpilcueta y del presidente del Consejo de Castilla Diego Covarrubias, libros que, con sólo la excepción de la obra de Vitoria, se encontraban en la biblioteca potosina de la Compañía de Jesús. La cantidad de textos de la doctrina escolástica y su modalidad suareciana en la biblioteca que comentamos es impresionante, citamos algunos ejemplos: Santo Tomás está representado con dos obras completas, una de ellas en 18 volúmenes y la otra en 17, más 24 volúmenes de diferentes obras distribuidas en distintas entradas del inventario. Francisco Suárez figura en dos asientos con 23 volúmenes en cada uno, a los que se suman 12 más y una entrada en la que, en lugar del número de libros, se indica "varios opúsculos teológicos". Roberto Belarmino aparece con 12 volúmenes, Soto con 15, Bañez con 8; con menos obras están otros tomistas como son Diego Avendaño, Diego Álvarez de Paz, Luís de Losada, etc.; y entre los suaristas están Francisco Toledo, Pedro Fonseca, Gabriel Vázquez y otros. No podían faltar, en esta biblioteca, las fuentes inspiradoras de la escolástica, están en los anaqueles Aristóteles y San Agustín, este último con 38 volúmenes. Los libros que acabamos de nombrar se encontraban repartidos entre los aposentos de los Padres y la biblioteca común.

Lo mismo que se leía en España se leía en América. La escolástica

estuvo representada en esta geografía, por ejemplo, por Pedro Antonio Rubio, español de nacimiento que trabajó durante 23 años como profesor en la Universidad de México. Los Padres Jesuitas de Potosí conservaban de él 11 volúmenes entre los que se halla su "Poeticarum institutionum..." y "Comentaria in Aristoteles". También encontramos un ejemplar del Padre Juan Perlin, que después de haber vivido en el Perú fue llamado a España a solicitud de Francisco Suárez.

Otras corrientes filosóficas que están representadas en esta biblioteca, son la platónica a través de Tomás Moro y el mismo Platón. Si bien no se encuentra Luís Vives, su sistema denominado "vivismo", que según el jesuita Guillermo Furlong es "el escolasticismo llevado a su esplendor", está presente a través del libro del humanista Francisco Cervantes Salazar y en esta misma línea está la obra de Raymundo Lullio. La llamada "Filosofía Nueva", dentro de la que se encuentra el cartesianismo, llegó a América a fines del siglo XVII y tiene en la biblioteca de la Compañía a Juan Caramuel y a Tomás Vicente Tosca. Cercana a esta escuela está también el "maignanismo" creada por Maignan presente en la biblioteca que nos ocupa.

Para no alargarnos, simplemente queremos dejar establecido algo más. Merece un mayor estudio la influencia que la doctrina suareciana tuvo en la Independencia de América y su ponderación frente a las ideas de los pensadores de la Revolución Francesa pues, de haber influido, éstas lo hicieron sobre un terreno ya abonado por fuentes ideológicas hispánicas e indianas que sedimentaron a lo largo de más de dos siglos. Si aceptamos que los libros eran, en aquella época, el medio de comunicación casi exclusivo, los relativos a la revolución francesa y los escritos de los pensadores "ilustrados" como Montesquieu y Rousseau entraron muy tarde en Charcas, prácticamente en los primeros años del siglo XIX. En cambio los libros de la filosofía suarística estuvieron secularmente ahí, en las bibliotecas jesuitas, y concretamente, como tenemos documentado, en la de Potosí que después pasará a la Universidad de San Francisco Xavier donde se formaron los revolucionarios de mayo. Esta biblioteca merece, pues, un estudio más profundo para identificar todos sus libros y poder calibrar en toda su dimensión la riqueza cultural que encierra.

IV. Erradicación de la "Escuela Jesuítica" y persecución de sus libros

Se arguyen diferentes motivos para explicar la expulsión colectiva de los Jesuitas de los territorios de América. Hay quienes sostienen que las causas fueron económicas,²² ya que los bienes temporales de los religiosos de la Compañía de Jesús -que fueron en su totalidad secuestrados por la autoridades españolas- eran cuantiosos. En cambio, otros dan por sentado que se debió a la denominada "Doctrina Jesuítica",²³ equivalente a la doctrina del Contrato Social, inaceptable ésta a los ojos de los despóticos Borbones. La preocupación de los gobernadores absolutistas por la difusión de aquella doctrina, se materializó en hechos, muchos años antes de que la corona

española tomara la decisión de expatriar a los Jesuitas de América. En 1761 se quemaron en Francia, entre otras, las obras de Manuel Sá, Francisco Suárez, Juan de Mariana, Roberto Belarmino, Martín del Río, Salmerón, Jacobo Tirino, Francisco Toledo, Antonio Escobar de Mendoza, Claudio Lacroix, Herrmann Busembaun, todos ellos presentes en la biblioteca potosina de los miembros de la Compañía de Jesús.²⁴

Acaecida su expulsión, la extinción de todo rastro dejado por ellos en su paso por América constituyó una de las preocupaciones reales. El 23 de mayo de 1767, Carlos III emite una Real Cédula en la que, después de recomendar la lectura de la obra del dominico valenciano Fr. Luis Vicente Mas de Casavalls, intitulada *Incomoda probabilismi*, en la que impugna las doctrinas del Regicidio y el Tiranicidio, ordena que los "graduados catedráticos y maestros de las universidades y estudios hagan juramento al ingreso de sus oficios y grados..." para enseñar la Doctrina recomendada por el Concilio General de Constancia (1515), y no, "ni aun a título de probabilidad, la del Regicidio y Tiranicidio que atentan contra las legítimas potestades." Esta Cédula fue extendida a Indias por otra de 13 de mayo de 1768, para que se tomen las "Reales Provisiones que se juzguen precisas." En efecto, el 14 de enero de 1769 la Real Audiencia de La Plata dicta la Real Provisión correspondiente para que "se publique ... en la forma ordinaria y se fije por edicto en las partes públicas y acostumbradas..." El día 17 de abril de 1769, la Real provisión está ya en Potosí y el Juez de Temporalidades, Don Joseph Ascasubi, que a la sazón se encontraba en aquella Villa, ordena dar cumplimiento a dicha disposición estableciendo -escribano público de por medio- que se fije en las cuatro esquinas de la plaza y puertas de su oficio.²⁵ La Real Cédula del 23 de mayo de 1767 fue también pasada a la Universidad de San Francisco Xavier, al Rector y Prefecto de Estudios para que convoquen a Claustro y "comuniquen a todos los catedráticos, doctores, licenciados y maestros, haciendo que practiquen el juramento prevenido por su Majestad y que en lo sucesivo también al ingreso de sus oficios y grados ...".²⁶ Por otro lado, el 12 de agosto de 1768 y el 18 de octubre de 1769, se emiten dos Cédulas Reales, la segunda urgiendo sobre la primera para que las autoridades civiles y eclesiásticas de América manden desterrar de los centros de enseñanza las "cátedras de la llamada Escuela Jesuítica", y prohíban el "uso de los autores de ella para la enseñanza".²⁷ Los maestros jesuitas de los Seminarios fueron de inmediato sustituidos por eclesiásticos seculares previniendo que no sean de la doctrina de aquellos. En Chuquisaca, el Arzobispo Argandoña nombró al colegial de San Juan, Dr. Gabriel Canuto, catedrático de Artes de la Universidad de San Francisco Xavier por "hallarse bien instruido en la Doctrina Tomística" y no en la "Doctrina Jesuítica o Suarística, conforme lo prevenía su Majestad ...". En cambio, decía, los del Seminario de San Juan tienen "una tierna afección a ella" por haber vivido y educado bajo su gobierno, crítica a la que dichos colegiales respondieron desairadamente sosteniendo que "ambos habían sido educados por los Jesuitas y que todos bebieron de sus doctrinas."²⁸ En la Universidad de Córdoba sucedió otro tanto. El Conde de Aranda, en carta del 7 de junio de 1768, aconsejaba que para extirpar la "laxitud" de la doctrina de los regulares

expulsos en esa Universidad, se colocaran clérigos seculares que enseñen, al pie de la letra, la Teología de Santo Tomás, la Teología Moral de Natal Alejandro y la de Daniel Concina, libros que, dicho sea de paso, se encontraban en algunas de las bibliotecas privadas de los presbíteros de la Villa de Potosí. En la misma carta, Aranda, se refería a la conveniencia de repartir los libros de las bibliotecas jesuitas a los centros de enseñanza de los Padres Dominicos, Mercedarios y Franciscanos "exceptuándose los libros de Constituciones y régimen de la Compañía ... [y de] sus autores teológicos y morales, porque estos quedan suspendidos hasta nueva providencia".²⁹

VI. Desmantelamiento de la biblioteca potosina de la Compañía de Jesús

La biblioteca de los Regulares de la Compañía de Jesús de Potosí corrió, en manos de funcionarios públicos, es decir de la Junta de Temporalidades, la misma suerte que otras bibliotecas de su mismo género. El 7 de enero de 1774, Ascasubi manifiesta que se le acaba de dar noticia de la sustracción de varios libros de la "librería" del Colegio de la Villa de Potosí. Dicho Colegio se encontraba a cargo del factor Antonio Portuondo quien, en flagrante abuso de confianza, alojaba en él a sus "amigos transeúntes" con las lamentables consecuencias que anotamos.³⁰ La suerte que corrió la biblioteca de Potosí, una vez que pasó a la Universidad de San Francisco Xavier por disposición superior, no fue mejor pues, los libros de esta Universidad, entre los que se encontraban los de aquella Villa, "se enajenaron poco a poco abonándose pequeñas cantidades anuales al tesoro de la Universidad de Chuquisaca. El año de 1796 en que fue nombrado de Bibliotecario el Dr. Andrés Rojas, se vendieron 8.250 libros truncos y sueltos pertenecientes a esta Universidad, a real cada uno, a D. Manuel Miranda".³¹

Una administración pública en estado de pobreza como era la de Potosí en los últimos años de la Colonia, a sabiendas de que la biblioteca de la Compañía de Jesús debía pasar a la Universidad de La Plata, solicitó a la Junta de Temporalidades la cesión de los estantes, pues decían "son muchos los papeles y libros de la oficina de Tesorería y Contaduría ... [que] se hallan sin tener en que custodiarlos con la seguridad y decencia que requiere su entidad". En el pedido, suscrito por el Marqués de Otavi el 13 de mayo de 1785 y dirigido a Juan del Pino Manrique para que a su vez transmita a la Junta de Temporalidades, se advierte que sólo se "tomaran los estantes necesarios y que los demás se venderán en pública almoneda, para con su producto poner un retrato de nuestro amado soberano, unas vidrieras o aquello que se contemple más útil y alcance su importancia". La Junta, que residía en La Plata, accedió al pedido en respuesta dada el 17 de junio de 1785, por cuanto "las Temporalidades deben a la Real Hacienda ingentes sumas".³²

Bibliografía

- ABECIA AYLLON, VALENTÍN, *Historia de Chuquisaca*, Sucre, 1939.
- ABECIA BALDIVIESO, VALENTÍN, "Contribución científica y cultural de las Universidades Iberoamericanas en la época de la colonia". Conferencia en el Congreso de Universidades Iberoamericanas. Sucre, 1992.
- ARNADE, CHARLES W., *La dramática insurgencia de Bolivia*, La Paz: Juventud, 1993.
- BAPTISTA, JAVIER, "La formación de los Jesuitas en la época del Virreinato (1569-1767)", en: *Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica* (Sucre) 4, 1995.
- BARNADAS, JOSEP M., "La cultura llibresca a Xarques, 1557-1724: panorama, estat del debat i noves aportacions" en: *El libro espejo de la cultura: estudios sobre la cultura del libro en Bolivia*, dedicado a Werner Guttentag en su septuagésimo aniversario, Compilación de Josep M. Barnadas, La Paz: Los Amigos del Libro, 1990.
- FURLONG, GUILLERMO, *Nacimiento de la filosofía en el Río de la Plata*, Buenos Aires, 1952.
- Los Jesuitas y la cultura rioplatense. Buenos Aires, 1984.
- HAMPE MARTÍNEZ, TEODORO, *Bibliotecas privadas en el mundo colonial: la difusión de ideas en el virreinato del Perú (siglos XVI-XVII)*, Madrid: Iberoamericana, 1996.
- INCH C., MARCELA, "*Bibliotecas privadas y libros en venta en Potosí y su entorno (1767-1822)*", Paramillo 19. San Cristóbal (Venezuela): Universidad del Táchira, 2000.
- GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, MANUEL, *Las doctrinas populistas en la Independencia de Hispano-América*, Sevilla, 1947.
- LEONARD, IRVING A., *Los libros del conquistador*, La Habana: Casa de las Americas, 1983.
- MENACHO, ANTONIO, ed., *La expulsión de los Jesuitas*. Transcripción de un manuscrito sobre la expulsión de los Jesuitas del Alto Perú en 1767 y anotada por..., Cochabamba, 1983.
- MONEY, MARY, *La filosofía de la educación en México: las Ordenes mendicantes y los Jesuitas (1523-1767)* (En prensa), 2001.
- PAZ, LUÍS, *La Universidad Mayor Real y Pontificia de San Francisco Xavier*, Sucre, 1914.

Fuentes de archivo

Casa Nacional de Moneda (CNM), Potosí. Ramo de Temporalidades (RdT)
años y legajos: 1768, 38; 1769, 50; 1770, 85; 1772,161; 1773,169; 1774,
334; 1781,181; 1785, 148.

¹ Siguiendo el "método parisiense", además de los estudios de humanidades, filosofía y teología, tenían como prioridad aprender lenguas para cumplir con sus objetivos apostólicos. En forma sistemática, todos estudiaban latín; muchos griego; y algunos hebreo y en el Perú, adicionaron el quechua y el aymará, que se estudiaban en la "Casa de Lenguas" en la doctrina de Juli, especialmente fundada para los miembros de la Compañía de Jesús. Más tarde, en especial en los siglos XVII y XVIII, los Jesuitas emprendieron estudios de física y matemáticas. J. Baptista, "La formación...", p. 21.

² Citado por L. Paz, *La Universidad ...*, p. 40.

³ No sólo V. Abecia A. sugiere que esta biblioteca fue una de las mejores del Perú, sino también los mismos Jesuitas contemporáneos a los hechos que relatamos y que vivieron en la residencia de Potosí. Ellos opinaban que la misma era "una excelente y copiosa librería" A. Menacho, *La expulsión ...*, p. 51

⁴ V. Abecia A.. *Historia ...*, p. 335.

⁵ Juan Fermín Daza (m.1783), era poseedor de la biblioteca jurídica más voluminosa de Potosí que hayamos podido exhumar en el periodo 1767-1822. Este abogado ha dejado constancia de su afición por la lectura al comprobar en el inventario de su biblioteca la diversidad de libros -no sólo jurídicos- que conservaba. La población de la Villa de Potosí le reconoció como perito en libros, de esta manera se le encargó levantar los inventarios de las bibliotecas de la Compañía de Jesús en 1768 y en 1775. M. Inch, *Bibliotecas...* p. 101, 139.

⁶ CNM RdT 38 1768, ff. 1-1 v.

⁷ Ibid, ff. 45-112.

⁸ A Menacho, *La expulsión ...*, p. 55.

⁹ CNM RdT 85 1770, f.1.

¹⁰ CNM RdT 38 1768, f. 111.

¹¹ CNM RdT, f. 79.

¹² G. Furlong, *Nacimiento ...*, p. 487-488.

¹³ T. Hampe, *Bibliotecas...*, p. 176.

¹⁴ M. Inch, *Bibliotecas ...*, pp. 31-38.

¹⁵ T. Hampe, Op cit., p. 78.

¹⁶ Citado por J. Batista, *La formación ...*, p. 21.

¹⁷ M. Inch, op. Cit., p. 37.

¹⁸ Citado en G. Furlong, *Nacimiento ...*, p. 597.

¹⁹ M. Giménez, *La doctrinas ...*, p. 10.

²⁰ Ibid, pp. 14-15 y G. Furlong, *Nacimiento...*, pp. 212, 592.

²¹ Entre ellos Ch. Arnade, *La dramática ...* p. 19; V. Abecia B., *Contribución ...* y G. Furlong *Nacimiento...*, p. 588.

²² G. Furlog, *Los Jesuitas ...* p. 193.

²³ Giménez, *Las doctrinas ...*, p. 10.

²⁴ G. Furlong, *Nacimiento...*, p. 598.

²⁵ CNM RdT 50 1769.

²⁶ CNM RdT 56 1769.

²⁷ Citado en G. Furlong, *Nacimiento ...*, p. 215.

²⁸ V. Abecia A., *Historia ...*, p. 303-304.

²⁹ G. Furlong, *Nacimiento...*, p. 216.

³⁰ CNM RdT 334 1774.

³¹ V. Abecia A., *op cit.*, p. 335.

³² CNM RdT 148 1785.

Montiserrati nomen collegio aeternum esto: elogio, memoria e identidad en las Laudationes Quinque.

Marcela Alejandra Suárez
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires
Comisión Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas (CONICET)

La memoria escrita de una determinada área sociocultural está conformada por el patrimonio completo de todos los testimonios escritos de cualquier época, índole y función.

Dentro del conjunto de testimonios escritos, producidos y conservados, cabe identificar algunos más estrictamente conmemorativos, destinados, desde su concepción, a fines sociales de memoria. Es el caso de las *Laudationes Quinque*. En estos cinco discursos laudatorios el P. Peramás¹ no sólo teje el elogio de Ignacio Duarte y Quirós, fundador del Colegio Real de Monserrat, sino también el elogio retórico del colegio mismo, construido sobre la base de los *argumenta a re*, planteados por Quintiliano (*Inst.* 5.10.32ss).

Los objetos que pueden ser motivo de elogio o vituperio se distribuyen en cuatro grupos: dioses, hombres, animales y seres inanimados.² Dentro de los seres inanimados, se destacan tres: *locus*, *urbs* y *opus*.

El discurso epidíctico³ pronunciado ante una reunión solemne en alabanza a una persona, una ciudad, una actividad o a un objeto que se quiere celebrar,⁴ es el más abundante en argumentos, también llamados *loci*, de los cuales el orador se vale para elaborar el elogio.⁵ Los *loci* son, pues, fórmulas de investigación y en su conjunto constituyen depósitos de ideas de los que se puede tomar el pensamiento más conveniente.⁶

Los *argumenta a re* muestran una rica variedad y entrañan un sistema abierto, de modo que cualquier sistematización queda siempre en el intento. Cicerón en *De inventione*⁷ ofrece la siguiente división: *gestio negotii*, es decir, la realización del asunto, y *adiunctum negotio* o lo accesorio al asunto. Sin embargo, el catálogo de lugares que se transmite a épocas posteriores y cuyas líneas esenciales perviven, pese a las reescrituras y variaciones, es el que Quintiliano organizó a partir de los sistemas precedentes y la praxis judicial.⁸ En dicho catálogo figuran los *argumenta*⁹ *a persona* y los *argumenta a re*. Dentro de este segundo grupo, se encuentran diez *argumenta*, cinco de los cuales –*a causa*, *a loco*, *a tempore*, *a modo*, *a facultate*– responden a las preguntas: por qué, dónde, cuándo, cómo y por medio de qué. De los mencionados *loci*, nos detendremos en tres: *a causa*, *a modo* y *a facultate*. De los restantes cinco,¹⁰ sólo veremos uno: *locus a comparatione*.

El *argumentum a causa* comprende los móviles de la acción. Conviene distinguir la causa psicológica de la general, pues la primera es la *ratio faciendi*, el motivo de la acción. El Colegio Nacional de Monserrat está unido a

la historia de Córdoba desde su fundación el 1 de agosto de 1687. Procedentes de todo el virreinato llegan estudiantes a la Universidad de Córdoba que no tienen suficiente lugar para alojarse. En 1684, tras la entrevista entre Duarte y Quirós¹¹ y Tomás Domvidas, provincial de los jesuitas, nace, pues, el proyecto de la fundación de un Colegio Convictorio con la idea de colaborar con la Universidad y de ofrecerles a los alumnos un ámbito adecuado para sus estudios, regido por las normas morales del momento. Por Cédula Real el colegio pasa a estar bajo el patronazgo real y su nombre completo es Real Colegio Convictorio de Nuestra Señora de Monserrat.

A menudo, lograr el bien implica obtener ventajas y beneficios, incrementarlos, conservarlos y utilizarlos. En este sentido, el colegio se va convirtiendo, paulatinamente, en uno de los centros de enseñanza americana más importantes o como reza el prólogo *ingenti [...] bono adulescentibus, et his provinciis utilitati ornamentoque*. La reputación de los alumnos se mantiene incólume y permite difundir por todas las latitudes *Colegii laudes*. Pero es en la *Laudatio quinta* donde Peramás demuestra la causa pública que justifica la fundación y que va unida a la alabanza de Duarte: la necesidad y utilidad de los colegios para jóvenes, especialmente en América.

El *argumentum a modo* señala cómo y con qué ánimo se lleva a cabo un asunto. Este argumento se divide en prudencia e imprudencia, división cuya base radica en la disposición psíquica del autor de la cual deriva la ejecución externa. La prudencia es el conocimiento y deliberación de lo bueno y lo malo y funciona a través de la memoria y la inteligencia. En los cinco discursos, pero en particular en el tercer elogio, Peramás subraya la prudencia, una de las tantas virtudes de Duarte, quien para abarcar a todo el país con un solo beneficio funda el colegio y lo consolida con firmes estatutos:

[...] et prudentiae, quod certis legibus Collegium hoc nostrum solidissime firmarit.

Es importante recordar que para concretar la fundación del colegio convictorio se necesitaban recursos. El 8 de julio de 1687 Duarte pone a disposición de la Compañía de Jesús la suma de 30.000 pesos en bienes, incluida la estancia de Caroya que destina al sostenimiento del colegio y como residencia veraniega para los estudiantes. Por medio del *argumentum a facultate* se indican, pues, las circunstancias que facilitan la realización de la acción, el *instrumentum* o el poder con los que el propósito se logra más fácilmente: por un lado, las influencias de la época:

([...] tum Joannes Echaniquius, avus noster, qui gerebat eo tempore urbis magistratum, gravissimas de ea re litteras ad senatum dedit, ut Collegium approbaret orans [...], Dedicatoria;) y por otro, el patrimonio del propio Duarte ([...] qui ingens patrimonium profudit in condendo hoc Collegio nobilissimo [...], *Laudatio quinta*;))

Ahora bien, según ya se ha señalado, la importancia y utilidad del colegio no puede entenderse en su totalidad si no se pone atención a la causa pública que apunta a la necesidad y utilidad de los colegios americanos para jóvenes. Para ello Peramás se vale del *locus a comparatione* y establece una constante

comparación *a maiore ad minus* entre Europa y América respecto de la necesidad de dichos colegios y de la formación del gobernante. Las naciones europeas tienen un camino seguro trazado desde la antigüedad ([...] *cursus ipsa antiquitate firmatus*, [...] *Laudatio quinta*). América, en cambio, es un mundo donde no prevalece la tradición, en donde hay cambios repentinos y acontecimientos imprevistos. El gobernante americano tendrá que saber cómo interpretar y qué hacer ante una nueva situación. Pero Peramás advierte que no se puede exigir esta sabiduría a quien no ha tenido una eximia educación¹² ([...] *quae frustra ab eo speres, qui non optime institutus sit* [...]), *Laudatio quinta*). La finalidad de estos colegios americanos, pues, será formar *optimi moderatores*, es decir, los mejores gobernantes, a partir de una enseñanza en 'virtud y letras', basada en la tradición clásica como ejemplo de vida y medio indispensable para entender los nuevos tiempos.¹³

Es de notar que el principio de distribuir una multiplicidad de fenómenos, con el objetivo de recordarlos y de disponer de ellos continuamente, conjuga los *loci* de la argumentación con los *loci* de memoria.¹⁴ Las cosas recordadas están intrínsecamente asociadas a lugares, no sólo topográficos, sino también monumentales y simbólicos¹⁵ que permanecen como inscripciones, monumentos o documentos. El fenómeno de los lugares de memoria funciona, pues, a la manera de indicios de rememoración¹⁶ y se vincula con el ámbito de la identidad.¹⁷ En efecto, en medio de la angustia de lo efímero, de todo aquello que pasa sin dejar huellas, la memoria es un elemento fundamental relacionado con la identidad individual o colectiva. La identidad se explica en términos de lo recordado,¹⁸ esto es, se funda sobre la memoria de un pasado considerado común y construido o reconstruido de modos diversos, a los fines de su utilización como fundamento identitario.¹⁹ En este sentido, el colegio evoca el pasado y se convierte en un símbolo mnemónico de la identidad cultural cordobesa, en el que se integran la memoria individual, la colectiva y la histórica porque, en definitiva, nada se olvida.²⁰

El comienzo de la oda III 30 de Horacio, *Exegi monumentum aere perennius*, marcado por la alusión a la inmortalidad, activa la memoria poética²¹ de Peramás, quien afirma en la *Laudatio secunda*:

Quare hoc Ignatius monumento fecit ut nulla sui unquam periret parte, sed immortalis viveret.

La memoria colectiva,²² entendida como el recuerdo de las experiencias pasadas compartidas por una comunidad, y su forma científica, la historia, se valen de dos tipos de materiales: los documentos y los monumentos.²³ El lexema *monumentum* está vinculado con la raíz indoeuropea *men*²⁴ que expresa una de las funciones fundamentales de la mente: la memoria.²⁵ Como derivado de *monere* ("hacer recordar", "llamar la atención", "advertir"), es un signo del pasado, es todo lo que permite perpetuar el recuerdo.²⁶ En efecto, desde la antigüedad romana, el sentido de *monumentum* se circunscribe a dos acepciones: 1) una obra de arquitectura o escultura con fines conmemorativos; 2) monumento funerario destinado a mantener viva la memoria. Cabe señalar que la noción de *monumentum* se cruza con la de *documentum*²⁷ que deriva

de *docere*²⁸ (“enseñar”) y ha evolucionado hacia el significado de prueba en el vocabulario legislativo, para luego afirmarse, esencialmente, como un testimonio escrito, caracterizado por una objetividad que se contrapone a la intencionalidad de *monumentum*.²⁹

El colegio ha sido memorizado como un *monumentum* del pasado que evoca el recuerdo de su fundador, y ha sido transformado en *documentum*, un documento que es el resultado de un montaje de la historia, de la época, de la sociedad colonial que lo ha producido, pero también de las épocas ulteriores durante las cuales ha seguido viviendo. El documento queda, dura, da testimonio y, en consecuencia, se transforma en un monumento.³⁰ Muchos hombres ilustres de la historia, la política y la cultura³¹ han formado parte de este legado que sigue vigente, pues el *monumentum* que llevó a Duarte a la inmortalidad aún alberga en pleno siglo XXI la esperanza de cumplir con su misión, la noble tarea de educar para la vida, confirmando la eternidad anticipada por Peramás en la *Laudatio quinta*: [...] *Collegium hoc nostrum[...] stabit [...] in aeternum [...]*

Cada área sociocultural tiene una memoria escrita propia integrada por la masa de escritos producidos y conservados que documentan el pasado.³² En 1765 se instaló en el Colegio la segunda imprenta de cuyas producciones se conservan, entre otras publicaciones, las *Laudationes Quinque*, obra que representa un estudio sobre la personalidad del fundador del Colegio y un aporte importante para el conocimiento de la historia y funcionamiento de la institución.

Las referencias al colegio están diseminadas a lo largo de los cinco discursos y se entrelazan con el elogio a Ignacio Duarte y Quirós porque la alabanza de la obra enfatiza también el nombre, la gloria y la reputación del propio fundador. Peramás ha construido la *laudatio* del *Collegium Duartianum ex auctore y ex utilitate*, siguiendo los principios establecidos por Quintiliano.³³

Todo *opus* humano que perdura es realidad presente, pero a su vez permanencia del tiempo pasado. Tras la muerte de Duarte, las *Laudationes Quinque*, son concebidas como un *documentum* acerca de la tradición clásica, como un texto conmemorativo de índole pública, escrito con la finalidad de inmortalizar la figura de Duarte y sus nobles acciones.³⁴ Es sabido que la memoria cobra cuerpo, sobre todo, en la inscripción sepulcral porque a ella son confiados, como en un archivo, los datos del difunto.³⁵ Las *Laudationes* también encierran aspectos de la vida privada e institucional de Duarte y Quirós y en tal sentido se han transformado en un *documentum/ monumentum*. Dicho *documentum / monumentum*, a su vez, recuerda la existencia de una institución, el Colegio Real de Monserrat, otro *monumentum*, en virtud del cual se actualiza la memoria colectiva de la comunidad educativa y la identidad cultural de los miembros que la componen. Así lo prueban, hoy, a más de dos siglos de aquellos elogios, los ex alumnos,³⁶ quienes se han sumado a la conmemoración de una figura y un lugar consagrados por la tradición a través de su propio testimonio que, en términos de memoria, bien puede definirse como un disparador del recuerdo.

Edición

CLARISSIMI VIRI D. D. IGNATII DUARTII ET QUIROSII, COLEGII MONSSERRATENSIS CORDUBAE IN AMERICA CONDITORIS, LAUDATIONES QUINQUE, QUAS EIDEM COLLEGIO REGIO BARNABAS ECHANQUIIUS, O. D., Cordubae Tucumanorum Anno MDCCLXVI, Typis Collegii R. Monsserratensis (Edición facsimilar).

Bibliografía

- CITRONI, M., *Memoria e identità. La cultura romana costruisce la sua immagine*, Firenze, 2003.
- CONTE, G. B., *The rhetoric of imitation. Genre and poetic memory in Virgil and other latin poets*, Ithaca and London, 1986.
- DESBORDES, F., *Concepciones sobre la escritura en la Antigüedad Romana*, Barcelona, 1995.
- DICHIARA, M., *El Colegio Nacional de Monserrat. Una breve historia*, Córdoba, 1992.
- DONATI, A., *Epigrafía romana. La comunicación nell'antichità*, Bologna, 2002.
- ERNOUT, A. - Meillet, A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, 1967.
- FURLONG, G., *Los jesuitas y la cultura rioplatense*, Buenos Aires, 1946.
- HALBWACHS, M., *On collective memory*, Chicago, 1992.
- HALBWACHS, M., *La mémoire collective*, Paris, 1997.
- LAUSBERG, H., *Manual de Retórica Literaria. Fundamentos de una Ciencia de la Literatura*, Madrid, 1966.
- LE GOFF, J., *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Buenos Aires, 1997.
- MALTBY, R., *A lexicon of ancient latin etymologies*, Great Britain, 1991.
- MORTARA GARAVELLI, B., *Manual de Retórica*, Madrid, 1988.
- NORA, P. (dir.), *Les lieux de mémoire*, Paris, 1984-1986.
- PETRUCCI, A., *La ciencia de la escritura. Primera lección de Paleografía*, Buenos Aires, 2003.
- RABOSI, E., "Algunas reflexiones. A modo de prólogo...", en Yerushalmi, Y. (et alii), *Usos del olvido*, Buenos Aires, 1989.
- RADSTONE, S., "Working with memory: an introduction", en Radstone, S. (ed.), *Memory and methodology*, Oxford-New York, 2000.
- REYES CORIA, B., *Arte de convencer. Lecciones ciceronianas de oratoria*, México, 1998.
- RICOEUR, P., *La memoria, la historia, el olvido*, Argentina, 2004.
- VIOTTO, I., *El Colegio Nacional de Monserrat en el tiempo. Una breve historia*, Córdoba, 1992.

¹ Considerado el más grande humanista de la época colonial, el jesuita hace gala de una formación que lleva la huella de los autores grecolatinos y da muestras de su dominio respecto de la elocuencia y la retórica clásicas. Cf. Furlong (1946: 151-2).

² Cf. Quint. (*Inst.* 3.7.6) .

³ El *genus demonstrativum, laudativum* o epidíctico es el discurso pronunciado en alabanza a una persona, una actividad o una cosa que se quiere celebrar. Se caracteriza por la exhibición o επίδειξις oratoria que invita a emitir un juicio artístico. Cf. Her. 1.2.2; Quint. *Inst.* 3.7.28.

⁴ Cf. Lausberg (1966: 109).

⁵ Cf. Reyes Coria (1998: 20).

⁶ Cf. Lausberg (1966: 313).

⁷ Cf. 1.26, 37-1, 28, 43.

⁸ Cf. Mortara Garavelli (1991: 84 ss.).

⁹ Terminológicamente *argumentum* se utiliza con el mismo sentido que *locus* (*locus a persona / argumentum a persona*). Cf. Lausberg (1966: 316).

¹⁰ La otra subdivisión comprende cinco lugares: *a finitione, a simili, a comparatione, a fictione, a facultate*.

¹¹ A fines de la segunda década del siglo XVII nace en Córdoba Ignacio Duarte y Quirós, de ascendencia portuguesa. Estudia en la Universidad donde obtiene el título de Maestro en Artes y luego el de Doctor en Teología. En 1650 se ordena sacerdote.

¹² Dice al respecto Furlong (1946: 227): "Buena o deficiente, satisfactoria o no satisfactoria, fue la educación jesuitica la única que hubo en el Río de la Plata, Tucumán y Paraguay desde los primeros tiempos de la conquista hasta fines del siglo XVIII."

¹³ Cf. Viotto (1992: 2).

¹⁴ Pierre Nora es el inventor de los "lugares de memoria".

¹⁵ Cf. Ricoeur (2004: 522).

¹⁶ Cf. Ricoeur (2004: 62, 192).

¹⁷ Cf. Radstone (2000: 14-5).

¹⁸ Cf. Rabossi (1989: 9).

¹⁹ Cf. Citroni (2003: 5).

²⁰ Cf. Halbwachs (1997: 126).

²¹ Esta es una denominación propia de Gian Biagio Conte (1986-10-11) para definir el recuerdo de formas, estilos, frases o imágenes específicas del pasado.

²² Cf. Halbwachs (1992: 38 ss).

²³ Cf. Le Goff (1991: 227 ss).

²⁴ Cf. Ernout-Meillet, *s.u. moneo*.

²⁵ Cf. Maltby, *s. u.*; Varro, *Ling.* 6.49; P.Fest. 139.

²⁶ Cf. Cic. *Phil.* 14.41.

²⁷ Cf. Le Goff (1991: 227 ss).

²⁸ Cf. Ernout- Meillet, *s.u.*

²⁹ En las *Laudationes quinque* se ha registrado tanto el uso de *documentum* con el sentido de prueba, testimonio, como el de *monumentum* en la acepción de objeto arquitectónico conmemorativo.

³⁰ Cf. Le Goff (1991:238).

³¹ Cf. Diciara (1992: 4-5)

³² Cf. Petrucci (2003: 124).

³³ Cf. *Inst.* 3.7.27.

³⁴ Una de las funciones de la escritura consiste en registrar con miras al futuro, de modo que la escritura es memoria. Cf. Desbordes (1995: 80).

³⁵ Cf. Donati (2002: 54).

³⁶ Cf. http://www.casaargentina.org/Conozca/el_colegio_nacional_de_monserrat.htm

Espacios de poder. Política y religión en la frontera norte de México (siglos XVII y XVIII).

Marcelo Acosta
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

Introducción

Los espacios fronterizos representan formas de condensación de relaciones sociales, donde la fuerza de los diferentes poderes en pugna se manifiestan por medio de la interacción y violencia –tanto política como económica, social y simbólica- entre las partes; por lo que a las fronteras, más que oponer sociedades y delimitar naciones, las integran y manifiestan las asimetrías.

.... las fronteras no son, simplemente, líneas de separación entre la civilización y la barbarie, tampoco áreas periféricas de imperios o naciones. Las fronteras son cuerpos vivos que, como tal, tienen una estructura mutable a medida que reciben el flujo de desplazamiento de sujetos y elementos que la componen... (*Opere*, 2001:16).

La frontera norte de México se construyó como una doble forma de interacción cultural y formación de un estado virreinal que comienza a expandirse a partir de 1545. hacia el norte comenzando a crear inestabilidades y conflictos étnicos con las diferentes parcialidades locales que apoyaron la derrota azteca a manos españolas con el fin de romper los lazos de dependencia y conquista basada en el tributo, sin embargo quedaron bajo el poder español con diferente estatus social:

La mayoría de los indígenas perdió sus tierras y trabajó en las haciendas o en la mina. Algunas comunidades, como Tlaxcala, que había prestado notables servicios a la Corona durante la Conquista, conservaron sus tierras, aunque habían perdido su estatus social (Vaillant, 1986: 227).

Por un lado, se utilizan dos formas de conquista que van de la mano y se complementan: la religión y las milicias encargadas de mantener relaciones de interacción permanente con las diferentes etnias que se asientan en ella, con el fin de convertirlos a la religión cristiana y “*en ciudadanos españoles que gozaran de todos los derechos civiles*” (Vaillant, Ob cit 224) y con ello afianzar su soberanía para crear sentimientos de pertenencia entre los habitantes. Por otro lado, esta doble política de control se implementa como forma de permanencia en los confines del virreinato; pero las luchas de poder entre los indígenas y los poderes del estado llevan a conformar alianzas dinámicas entre los diferentes actores sociales:

...Frontier. These are sites essentially non aboriginal in nature, in that they were founded and administered by non- indians. Here we find military posts, missions

trading posts and some colonial settlements. Such sites are characterized by a great deal of interaction with indians, and their artifacts assemblages or documentary data concerning them should give evidence of mixed indian and non-indian culture. Frontier sites exemplify the institutional arrangements specifically established by nonaborigines to deal with the natives. Viewed in another way, these are the non – indian sites equivalent to indian contact and postcontact sites described above... (Fontana, 1965: 61-62).

Debemos entender, entonces, los espacios fronterizos como lugares que materializaron diferentes componentes sociales y culturales en una hibridación social *“en tanto las mismas expresan y reflejan las manifestaciones humanas para representar su forma de pensar, actuar y proceder”*. (Acosta, 2005).

Las formas de integración territorial

Desde la conquista española, las regiones fronterizas son el espacio donde la imposición se realiza por medio de la fuerza, por lo cual mantienen milicias permanentes con el fin de controlar caminos y territorios frente a los robos y saqueos a los transeúntes; por lo que, lejos de ser una fuerza importante frente a las etnias asentadas en la región – ya que su capacidad de acción era reducida -, son la manifestación simbólica de un poder en aumento.

Por esto mismo, la expansión se realiza por medio de fortines y fuertes en ambos extremos del continente. En el norte se denominan “presidios” - tienen la misma función-, los cuales comienzan a establecerse en la frontera denominada *Chichimeca* como consecuencia de las guerras chichimecas ocurridas entre 1550 a 1600 (en ellas se engloban diferentes etnias que luchan por el control de su territorio frente a la conquista), por lo que a partir de 1640, momento en que empieza a ampliarse la presencia española desde Zacatecas hasta Durango y Sonora, comienzan a fortificarse pasos y poblados, como también los poblados de *indios amigos*, con la intención de frenar los ataques permanentes a los que son sometidos por tribus rivales. Este proceso dura hasta 1780.

Para ello se ubican tropas en los confines de la civilización, con el objetivo de actuar como fuerzas de control y, estratégicamente, son instaladas al norte del Río Bravo. Estas asumen forma simbólica, ya que su fuerza es aparente y de poca utilidad pero importante como elemento de disuasión en un período en que resulta necesaria la presencia española de forma permanente en regiones que comienzan a ser pretendidas por diversas coronas europeas en suelo americano.

... La mayoría fueron campamentos militares precarios y aislados a lo largo de rutas de penetración al interior de territorios ya dominados, o bien puestos fronterizos en regiones de conflictos potenciales. Para su construcción se elegía un sitio con posibilidades de defensa, como una o elevación menor o la unión de dos ríos. Junto algunos presidios se formaron pequeños poblados estables. El trazado, por lo general ordenado, de estos poblados, probablemente se debiese a la necesidad de sacar mayor partido del territorio protegido. Muy pocos presidios dieron origen a ciudades importantes, siendo Monterrey y Santa Fe los dos ejemplos más destacados... (Hardoy J. 1991: 246).

La frontera norte se presenta, por un lado, desde la visión político – militar como un *campo de lucha* donde cada frente niega la capacidad racional del otro. Por esto se intenta un acercamiento por medio de intereses y estrategias específicas (Bordieu, 2002) en un proceso violento (simbólico o material). Desde 1650 comienzan a internarse colonos y soldados con el fin de obtener recursos metalíferos, pues los grupos de soldados que se encuentran en los presidios se enfrentan a las diferentes etnias asentadas en la región, en su intento de controlar las posesiones y extender los límites del virreinato de Nueva España, cuya amplitud máxima abarca las ciudades de Tampico, Monterrey, Saltillo y Hermosillo. Por otro lado, desde lo político-discursivo o simbólico, ya que los diferentes acuerdos y tratados que se gestan en la región con las diferentes parcialidades con el fin de materializar e imponer una nueva forma de dominación, tienden a asegurar la subordinación por medio de la transformación de sus patrones de vida.

... En el marco de las relaciones entabladas entre indígenas y blancos en la frontera, los tratados de paz se convirtieron en instrumentos significativos en los momentos en los que se intentaba regular el conflicto interétnico. Estos surgieron en el periodo colonial y se mantuvieron como forma institucionalizada ..” (Pérez Zabala 2004: 197).

Los diferentes grupos indígenas fueron integrados al nuevo orden, algunos por aceptación propia y otros por medio de la coacción y necesidad. Es un recurso importante al no poder hacer frente al poder de los Apaches quienes, en una alianza con los comanches,¹ comienzan a incursionar sobre el sur de su territorio en permanentes ataques contra otras etnias y el estado colonial, por medio del pillaje, cosa que permite hacer un frente común entre indígenas y españoles, pero de forma asimétrica y marcado por el deseo de control por parte del estado virreinal.

La delimitación territorial que cada uno de estos actores establece como espacio de poder, permitió realizar alianzas más o menos estables, pues las diferentes parcialidades, en un equilibrio de poder precario, intentan una protección efectiva contra el avance de otros indígenas; de allí que se asienten en la frontera, ya sea por pactos con los españoles o por interacción con las diferentes órdenes religiosas que comenzaron a instalarse en la región, con el único fin de obtener seguridad.

Las fuerzas que delinearón la integración social

La Compañía de Jesús, desde su llegada al virreinato en 1524, -tras concluir la conquista azteca- como una de las órdenes encargadas de extirpar la idolatría, conformó una política de conquista por medio de la persuasión y el reemplazo de una teología por otra, que llegó a ser más efectiva que las formas militares de defensa ya que, por medio de la palabra, estos religiosos intentan transformar la sociedad educando a los hijos de jefes locales en escuelas religiosas y evangelizando, de esa manera, a toda la sociedad indígena.

En las regiones del norte, donde el poder español era difuso o se encontraba en permanente disputa a causa de las incursiones y rebeliones de las diferentes etnias asentadas en la región, difíciles de someter por la fuerza,

se implementa a partir del siglo XVI una nueva forma de vida: congregación en misiones para integrar estas sociedades indígenas al poder real, y a la vez sujetarlos a la tierra, con el fin de civilizarlos. Esta forma de conquista se mantuvo y se incrementó hasta 1767 cuando la orden fue expulsada de las tierras americanas.

Sin embargo, esta imposición no pudo hacer frente a las continuas incursiones de tribus resistentes a la dominación o de aquellos - ya adoctrinados- que ven la oportunidad del saqueo como forma de aumentar sus recursos.

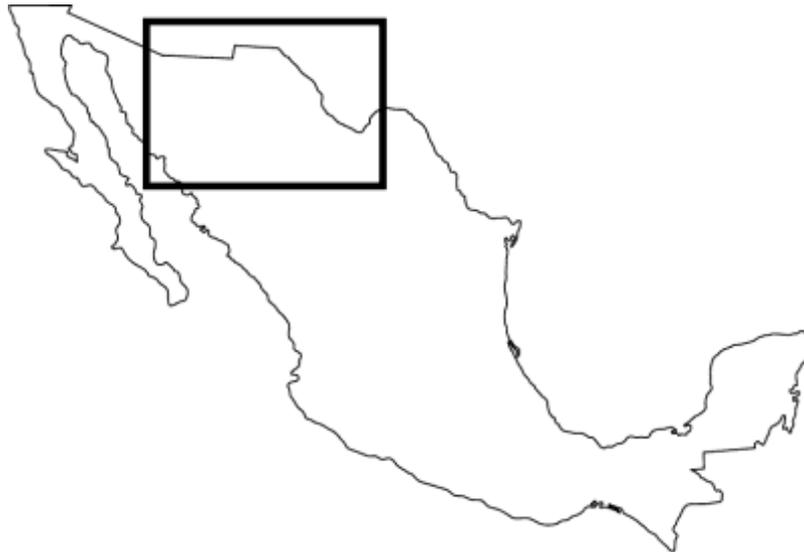


Figura 1 - Ubicación geográfica del área de análisis

Los jesuitas comenzaron a delinear la frontera por medio de expediciones a partir del siglo XVI. Las primeras de las que se tiene memoria proceden de Zacatecas y Nueva Galicia (1583); posteriormente (1600) Jalisco fue la base de operaciones para las expediciones que se realizaron hacia los dominios indígenas del noroeste con el objetivo de reducirlos y asentarlos en pueblos para materializar la frontera septentrional o *chichimeca* (denominación que engloba diferentes grupos étnicos) de alta movilidad. Sin embargo, esta práctica no siempre daba resultados ya que, a causa de la alta congregación de personas en una estructuración urbana y de la carencia de recursos, se producía una inestabilidad entre las parcialidades que regresaban a su anterior forma de vida por lo que, finalmente, son seguidos por los religiosos con el objetivo de evitar su alejamiento de la religión y la civilización (Gómez Canedo, 1987).

Esta incursión religiosa permite un reconocimiento del terreno para la ubicación estratégica de pueblos, misiones y presidios, teniendo en cuenta la escasez de milicianos presentes para su defensa en la región; por lo que esas expediciones evangelizadoras deben ser interpretadas como religiosas, políticas, culturales, estratégicas y defensivas, pues

...los jesuitas nunca establecieron una clara línea de separación entre el contenido puramente religioso y las implicaciones políticas de la empresa..." (Hausberger, 1997: 65).

La cristianización comienza a retroceder a partir de 1693, cuando las misiones se instalan en las cercanías de los presidios ya que, asentadas en regiones de tribus de alta movilidad, belicosas, difíciles de contener y adoctrinar, se enfrentan a los misioneros en el espacio fronterizo.² Estos rechazan la estructuración cultural en un nuevo patrón de asentamiento y resignificando las formas culturales, por medio de paternalismo y enseñanza religiosa junto a la transformación de sus fuerzas productivas acompañados por las milicias debido a que

las dos instituciones más famosas, estables y definidas, nacidas y forjadas en la frontera chichimeca, fueron la misión y el presidio militar, respuestas fundamentales a la hostilidad pagana (Powell, 20: 1987).

Materialmente se había utilizado la urbanización, por medio de la construcción de pueblos misionales, con el propósito de inducirlos a la civilización. Sin embargo, este giro de la política misional, subordinada al control de la milicia, puede ser explicado luego de la destrucción de 20 misiones de Sonora ocurridas en 1690 a manos de los pima y los tarahumanes junto a indígenas aliados (algunos de los cuales eran los propios reducidos). Los religiosos de dichas misiones fueron condenados a muerte. Diez años antes se habían producido rebeliones semejantes, con análogas condenas, entre los indios pueblos, en contra de los tributos que les fueron impuestos en Nuevo México.

En este caso, por la magnitud de la destrucción y la intensidad de la misma, son forzados a protegerse bajo el poder de los presidios. Las causas que condujeron a esta rebelión se fundan en la alteración de las normas y patrones indígenas (sobre todo de subsistencia, que lleva a conflictos internos, así como por la pérdida de sus tierras comunales, dirigidas por los misioneros).

Por otra parte, la coacción ejercida desde la religión y la explotación como mano de obra en las minas - que comienzan a surgir de forma creciente en la región, utilizando como trabajadores a los indígenas de las misiones y haciendas de colonos (que se quedan con las tierras que fueron de su propiedad) - llevan a una inestabilidad entre las etnias, las cuales logran superar los enfrentamientos que mantenían tradicionalmente y huyen con la hacienda y elementos de las misiones.

Aquellos que efectivamente se acercaron y se adaptaron a la vida de la frontera son considerados *indios amigos* que se configuran en la misma como pequeños agricultores enfrentados a las tribus del norte seminómadas en guerras permanentes por recursos, bienes y poder sobre la región.

Los españoles aprovechan estas luchas interétnicas, de las que forman parte por medio de alianzas estables con las culturas agrícolas, ya que estas son más fáciles de asentar en sitios determinados -tanto para ser evangelizados como para ser controlados por el Estado virreinal- comenzando así una lucha simbólica con la intención de mantener elementos culturales autóctonos como forma de resistencia a la imposición cultural.

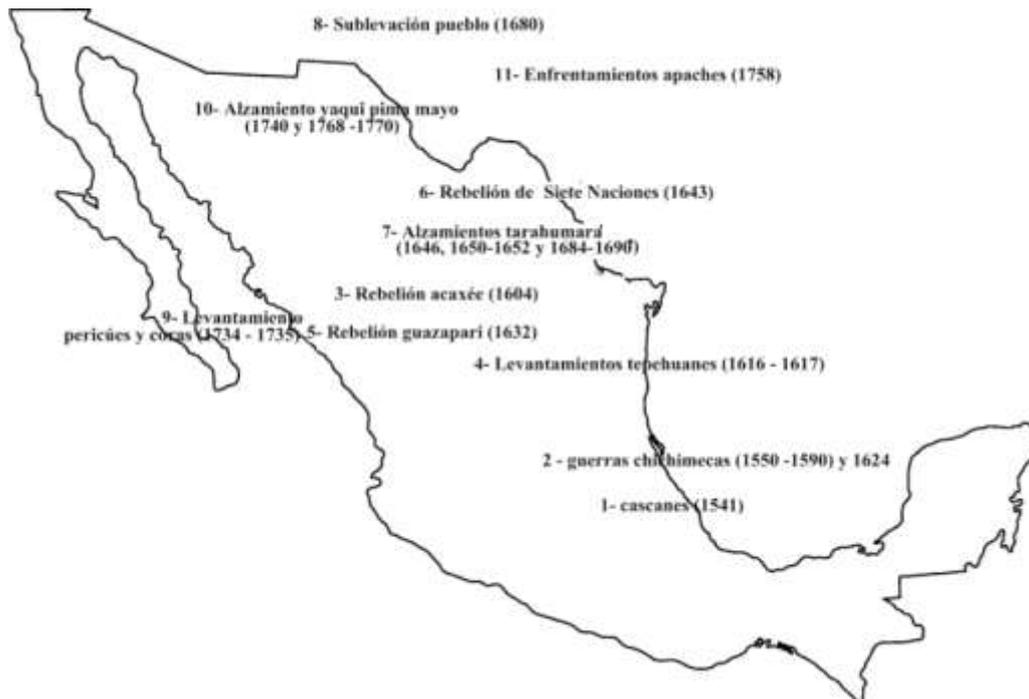


Figura 2 - Principales levantamientos o rebeliones indígenas en México virreinal

Las alianzas se deciden sobre grupos étnicos que movilizan gran cantidad de hombres con la fuerza necesaria para someter las diferentes parcialidades en el intento de ampliar las fronteras hacia el norte. Por ello, esta masa de indígenas fue considerada como un elemento importante para la expansión colonial, pero también una fuerza laboral para los ejércitos y las minas, además de las haciendas que comienzan a instalarse en la región norte. Por otro lado, los religiosos los toman como reducidos e imponen una nueva estructura social.

...En 1609, tres años después de celebrado el convenio, el capitán de Sinaloa, Diego Martínez de Hurdaide, declaró la guerra a los yaquis. Necesitó tres campañas militares, necesito tres campañas militares para pacificarlos. En la ultima de esas campañas llevaba un destacamento de cuarenta españoles y cuatro mil guerreros indígenas entre tehuecos y mayos. Pero los beneficios de las alianza no terminaron ahí. Al año siguiente Huirdaide obtuvo la ayuda de los mayos en la construcción del fuerte de Montesclaros, en Sinaloa, y, dos años después, su participación en las operaciones que emprendió para sofocar un alzamiento entre los indios tepahues, y todo ello junto a su reiterada aceptación de someterse a la guía espiritual de los jesuitas... (Mirafuentes Galván, 1993: 97).

Las misiones como primer paso a la civilización

La integración se realiza con el asentamiento cerca de los presidios y de las misiones, conformando así pueblos indígenas: cada una de las misiones cuenta con una cabecera y entre dos a cuatro pueblos que dependen de éstas.

En un intento de llevarlos a la civilización, se les entregan víveres - siempre y cuando acepten ser reducidos- cada semana. El primer año las

cosechas estaban a cargo de los españoles, quienes contarían con la ayuda de los hombres para enseñarles cuáles son las técnicas de riego y labranza, con la intención de asentarlos en la tierra para conformar pueblos regidos por sus autoridades locales, pero siempre bajo la tutoría de los religiosos. Estos estarían a cargo de la misión y visitarían cada uno de los pueblos dependientes de ella, con el fin de controlar los adelantos tanto tecnológicos como culturales.

En muchos casos obtuvieron el reconocimiento de la posesión de sus tierras de carácter comunal, como forma de tolerancia (como algunas tribus yaquis, a las que por medio de una Real Cédula se les concede dicha forma productiva), por tal motivo sirven a la corona como guerreros que frenan las invasiones desde el norte, actuando como la primera línea de contención de los ataques indígenas.

Todo esto se debe a que las fuerzas virreinales estaban ausentes o no eran de ayuda para el control de grandes extensiones de territorio. Valga el ejemplo de la provincia de Sinaloa donde, hacia 1692, las misiones se habían expandido en prácticamente toda la región por medio de misiones a las que agregaban diferentes parcialidades; sin embargo ellas sólo dependían de un presidio y el mismo no sobrepasaba los cincuenta hombres (mal equipados y faltos de recursos). Después de diferentes invasiones acaecidas a lo largo del siglo XVIII (pimas bajos en 1737, mayos, yaquis y pimas bajos en 1740, además de las permanentes incursiones apaches a partir de 1740) este sitio contaba con trescientos militares, lo que hacía imposible el control de los levantamientos indígenas. Por eso reclaman la instalación de otros presidios, ya que no pueden contener los ataques indígenas contra el patrimonio particular.

... El presidio de Sinaloa ...Inicialmente contuvo indios de la nación pima baja y se le asignó un paraje que distaba un cuarto de legua del pueblo de seris. Así, pues, se pretendía mantener en paz a los primeros, reprimir cualquier sublevación que pudiera surgir de entre los segundos y sujetar la nación yaqui, entre la que todavía humeaba las cenizas de la sublevación.." (Viveros, 1981: 208).

La relación entre españoles e indígenas siempre debía mantenerse por la fuerza. La denominación "indios amigos" era real en la medida que el control fuera efectivo, porque se producen continuos levantamientos sobre el predominio español y, a partir de 1684, las rebeliones ocurridas en Sonora por parte de los indígenas que se habían acercado a las misiones originalmente como una fuerza coercitiva frente a las demás parcialidades, no permiten el libre funcionamiento de las misiones y de sus propiedades. Por esto mismo comienzan a enfrentarse al poder virreinal con mayor frecuencia³ a causa de la precariedad de las fuerzas que los controlan en un intento de imponerse a las formas de dominación colonial.

Por otro lado, la incapacidad de reclutar militares por parte de los estados virreinales hace difícil mantener un control coercitivo sobre la frontera norte. Frente a ello comienza la creación de ejércitos privados con la intención de frenar los ataques indígenas en los distritos rurales, pero "*el adiestramiento a menudo era fortuito y las tropas con frecuencia carecían de armas, uniformes y equipos*" (Johnson, 1966: 33).

Las nuevas fuerzas de control

Esta situación hace que se recluten indígenas especialmente elegidos, para trabajos de rastreo y refuerzo de los pocos ejércitos regulares. Sacados de los pueblos misionales formados por los religiosos, pasan a integrar las fuerzas armadas; pero al hacerlo dejan de trabajar en sus pueblos originarios, llevando a enfrentamientos con los misioneros por el desinterés de entregarlos, como así también por la escasez de armas que los mismos padecen y la dificultad de obtenerlas.

Otros de los inconvenientes de su reclutamiento son las enfermedades que los guerreros dispersan en las misiones. La muerte de los mismos deja sin mano de obra a las reducciones, frente a este panorama muchos indígenas desertaban en el momento de las campañas militares. El poder virreinal, consciente de esta problemática, se vale de diferentes estrategias de reclutamiento, como la de integrar algunos indígenas de cada uno de los pueblos y de diferentes parcialidades, dificultando así un sistema de alianza étnica entre los auxiliares, con el fin de mantener el control de las tropas

... Podemos observar que el cuerpo de auxiliares estaba constituido por indios originarios de diez pueblos originarios de cuatro tribus distintas – yaquis, pimas bajos, ópatas y eudeves. Es importante destacar, además, el hecho que no todos los auxiliares pertenecían a establecimientos misionales más próximos... (Mirafuentes Galván, ob cit: 108).

El poder se presenta como una fuerza fundamental para el control y coerción en ambas culturas, los indígenas pasan de ser una barrera de contención apta para repeler las fuerzas endógenas que los enfrentan, para convertirse en actores dinámicos de choque, por lo que a partir del siglo XVIII los ejércitos cada vez más escasos se suplen por indios amigos como recurso humano, siendo este un factor cada vez más abundante para la defensa de la frontera.

La superioridad numérica indígena es evidente frente a los milicianos españoles, quienes cometen todo tipo de abusos funcionales al poder misional (que distribuye la fuerza de trabajo indígena para la producción y manutención en las misiones mismas, como así también de las haciendas cercanas) pero su poder efectivo frente a otros les otorga un reconocimiento de su capacidad de lucha, al igual que la conciencia de ello, desafiando las directrices de los poderes locales y llevando a una cierta autonomía, la cual debía ser negociada, no siempre con resultado favorable.

Este convencimiento de superioridad militar y defensiva les permitió, en parte, autogestionar políticas tendientes a mejorar su situación, como negarse a ir a las campañas, luchar por cuenta propia contra sus enemigos o incluso enfrentarse por medio de rebeliones contra los misioneros (como en 1690 cuando el incendio de varias misiones es a manos de los propios reducidos, que luego se rebelaron contra el poder español al aliarse a los atacantes).

Las fuerzas adicionales presentan problemas como el continuo enfrentamiento con los poderes impuestos; pero son conscientes de su urgencia para mantener el control en la región a causa de las invasiones que comienzan a ser más frecuentes a partir de 1750 desde el norte, bajo dirección

de los apaches quienes integran otras tribus en alianzas contra los caminos, misiones y propiedades fronterizas.

La necesidad de mantener el equilibrio fronterizo lleva a conformar ejércitos -a partir de 1780- con escuadrones indígenas, para lo cual dejarían de tener el status de auxiliares –o de indígenas– para integrarse como ciudadanos del virreinato por medio del traspaso cultural que, en gran parte, es originado desde su acercamiento a las tierras misionales donde se les enseña el trabajo comunal y defensa pero bajo la dirección de un superior. Por otro lado, se eliminan patrones culturales tradicionales e imponen estructuras capitalistas que, en última instancia, son acentuadas por la regulación de las actividades en los presidios y la paga de un salario por ellas, conformando, de ese modo, un ciudadano defensor de las fronteras del virreinato. La integración de indígenas a la vida militar se debe a la relación interétnica que se presenta en la frontera por medio de integración a la vida política y cultural, subordinación y control político

... donde, sujetos a un salario, perderían su calidad de aliados para convertirse en soldados regulares del ejército presidencial español ... Fue de este modo que a principios de la década de 1780 se organizaron las tropas presidiales de ópatas y pimas altos... (Mirafuente Galván, ob cit:114).

Este control en regiones cada vez más inestables tiene el fin de pacificarlas, ya que están siendo ocupadas, paulatinamente, por el interés que despiertan sus recursos, como así también por el aumento del intercambio entre la región central y la periferia del virreinato.

En algunos casos se realizan alianzas con los apaches y chiricahuas que habían guerreado contra pueblos de la frontera, con el fin de acercarlos a la civilización y para mantener un precario equilibrio; pero ambos representan las dos opciones que, continuamente, se presentaban en la frontera: aceptación o negación de la fuerza virreinal.

La dinámica de los reducidos

Como ejemplo de pueblos reducidos, podemos citar a los apaches mezcateros (del norte) que, huyendo de otras tribus apaches, se instalan a orillas del río Grande con el fin de acercarse e integrarse definitivamente al territorio virreinal, hasta reducirse por completo en 1781. Aceptan entonces enviar ejércitos auxiliares, por lo que recibirían una paga, además de premios individuales por sus acciones en la guerra; y reciben ayuda del Estado para su estabilización definitiva como agricultores: Este tratado tiene como objetivo eliminar alianzas étnicas y crear individualismo entre los indígenas.

En el caso contrario (pueblos que no pretenden una integración definitiva al estado virreinal) están los chiricahuas, etnia que también había estado en conflicto durante años, y decide reducirse en 1786, aceptando con desconfianza la paz y condiciones otorgadas por las autoridades fronterizas. Sin embargo, se asientan en las afueras del pueblo misional de Bacoachi, que pasa de 36 familias a 109 en 1790, luego de continuas fluctuaciones y deserciones de población, ya que decaen los víveres que se les proveían de acuerdo con los tratados y tienen por eso que compartirlos con los apaches

reducidos. Esta situación lleva a un enfrentamiento entre ellos y genera desconfianza contra las autoridades, sobre todo con los ejércitos auxiliares, que se niegan a luchar contra sus hermanos pues temen represalias y venganza de quienes comparten sus pueblos, por lo que deciden volver a la vida nómada en busca de recursos tradicionales.

La instalación y asentamiento de colonos en regiones cada vez más alejadas de la ciudad de México, con la intención de descomprimir las relaciones sociales y conflictos urbanos, en su mayoría producidos por epidemias⁴ y luchas sociales que se trasladan a las regiones donde se asientan, contagiando así a poblaciones de indios, los cuales se resisten a ser reducidos posteriormente; como así también la necesidad de controlar el acceso a nuevos recursos metalíferos (que pasan a tener predominancia en la región de Guanajuato) llevan a la creación de nuevos centros de producción hacendada y de explotación minera, que no podría realizarse sin el trabajo indígena, ya que la producción minera depende exclusivamente de la mano de obra indígena que procedía de las reducciones jesuíticas.

Las relaciones de los colonos y los misioneros entran en alianzas permanentes, ya que el abastecimiento de productos alimenticios y herramientas está en manos de los misioneros,⁵ como así también la fuerza de trabajo, por la que obligan -en algunos casos- a trabajar para los colonos, como forma de prestación laboral de carácter reduccional.

Esta necesidad de obtención de metálico puede relacionarse con el cambio económico sufrido en el siglo XVIII después de las Reformas Borbónicas por las que, limitando el sistema de libre cambio, los grandes comerciantes invierten su producción en empresas más rentables, como la minería: Con lo que quienes ven la posibilidad de crecimiento económico estimulan el surgimiento de nuevos emprendimientos (Tandeter, 1992). Para ello deben entrar en un sistema de alianzas, intercambio y comercio con los poderes asentados en la región.

Esta es una situación de equilibrio precario, donde el predominio indígena, a través de la conformación de una fuerza capaz de controlar y repeler avances de tribus guerreras, deja ya de oponerse a un frente externo para luchar sobre el otro interno en el período de la revolución e independencia del estado mexicano.

La guerra de la independencia y la conformación del estado nacional

Con el fin del predominio español, en 1810, y con posterioridad a la guerra civil que se manifestó en la región hasta 1821, las fronteras se caracterizan por la coexistencia conflictiva de identidades étnicas y nacionales estructuradas por medio de relaciones interétnicas, lo que permite una relación en la que las sociedades se encuentran –y se definen, negocian estrategias y nuevas prácticas sociales– por medio de la subordinación y dependencia de los pueblos indígenas que pretenden ser asimilados dentro del nuevo estado.

Con la internacionalización de las economías nacionales, los estados intentan acercar y aceptar a los indígenas como ciudadanos dentro del nuevo sistema de producción, para lo cual los integran como campesinos para homogeneizar las diferencias étnicas por medio de la ruralización de los

habitantes y la explotación de las tierras comunales como un bien, aboliendo o decretando la nulidad de sus derechos sobre las mismas.

La aculturación y coacción sobre las parcialidades indígenas se consolida por la implementación de nuevos valores como ser el idioma y la religión, que llevarían a su incorporación, dentro del estado nacional, manifestando de ese modo las ideologías nacionalistas creadas por las elites para legitimar las entidades nacionales con el fin de homogeneizar la sociedad.

Conclusión

Desde la expansión territorial de las fuerzas coloniales en el virreinato de Nueva España, debieron estas enfrentarse a fuerzas políticas locales –los indígenas, reacios a perder su cultura y forma de vida–, por lo que se crean instituciones con el objetivo de integrar a estos al nuevo orden político.

El surgimiento de las misiones y pueblos misionales, junto a los presidios en la línea fronteriza, lleva a una interacción particular en la frontera: las etnias que luchan por los recursos se enfrentan o realizan alianzas con los poderes virreinales, los cuales, a su vez, se encuentran en puja para predominar. Sin embargo, se llega a mantener cierto grado de pacificación, pero de forma inestable, hasta la integración de nuevas sociedades que quiebran ese equilibrio; porque lo que caracteriza a la frontera es la precariedad de estabilidad y la búsqueda de estrategias de dominación entre todos los participantes.

La Iglesia, por medio del adoctrinamiento, fue la primera institución que lo intenta, ya que estos indígenas al ser reducidos y estructurarse en un sistema de vida colonial, pierden parte de su cultura en tanto se le impone otra nueva, en la cual, junto con los valores simbólicos, deben asimilar las estructuras de poder virreinal, ya que éste fluye entre todos los habitantes (Foucault, 1992). Tal actitud se evidencia por su capacidad de insertarse como tropas auxiliares, hasta convertirse en ejércitos fronterizos o presidiarios, para transformarse finalmente en ciudadanos de la corona.

Estas tropas toman los elementos simbólicos que previamente se les había impuesto para resignificarlos de acuerdo con el cambio de poder político; así es como tras la revolución e independencia de la nación, estos ejércitos participaron para mantener el control de la región fronteriza y, posteriormente, eliminar los focos de resistencia a las estructuras que el estado intenta implementar.

La metodología antropológica puede ayudar a comprender las formas que condujeron a las transformaciones (Revel, 2002) en las que fueron sometidos los indígenas –imposiciones y aceptaciones– para lo cual debemos redefinir el objeto de estudio, es decir, pensar las sociedades como agentes dinámicos que se encuentran en una constante transformación para comprender las luchas de poder presentes en su seno y los enfrentamientos que se producen, tanto a nivel material como simbólico, como resultado de ello.

Bibliografía

- ACOSTA, MARCELO, "El indio, religión y milicias de frontera: el desierto como forma de interacción e integración en el siglo XIX." En: *VI Congreso Internacional de Etnohistoria*, Buenos Aires, 2005 (en prensa).
- BORDIEU, PIERRE, *Campo de poder, campo intelectual*, Buenos Aires, Ed. Quadrata, 2002.
- HARDOY, JORGE, *Cartografía urbana y colonial de América Latina y el Caribe*, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, 1991.
- FONTANA, BERNARD, "On the meaning of historic Archaeology", en *American Antiquity*. Nº 31, 61-65, 1965.
- GARCÍA RIVAS, HERIBERTO, *Precursores de México*. Los que forjaron los primeros pasos de la grandeza mexicana, México, Ed. Diana, Tomo I, 1965.
- GÓMEZ CANEDO, LINO, "Huicot. Antecedentes misionales". En: *Estudios de Historia Novohispana Nº 9*, 95-145, México, 1987.
- HAUSBERGER, BERNARD, "La vida cotidiana de los misioneros jesuitas en el noroeste novohispano", en: *Estudios de Historia Novohispana Nº 17*. (66-105), México, 1997.
- JOHNSON, JOHN, *Militares y sociedad en América Latina*, Buenos Aires, Ed. Solar Hachette, 1966.
- MIRAFUENTE GALVÁN, JOSÉ LUIS, "Las tropas de indios auxiliares: conquista, contrainsurgencia y rebelión en Sonora", en: *Estudios de Historia Novohispana Nº 13* (93-114), México, 1993.
- OPERE, FERNANDO, *Historias de la frontera: el cautiverio en América hispánica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- PÉREZ ZABALA, GRACIANA, "Las relaciones interétnicas en la frontera sur (Pcia. De Córdoba) a partir de los tratados de paz firmados en 1870 y 1872", en: *Terceras Jornadas de Arqueología Histórica y de contacto del centro Oeste de la Argentina y Seminario de Etnohistoria. Cuartas Jornadas de Arqueología y Etnohistoria del Centro Oeste del país*. Volumen II (197-215), Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 2004.
- POWELL, PHILIP, "Génesis del presidio como 1569-1600", en: *Estudios de Historia Novohispana Nº 9* (19-36), México, 1987.
- RAVEL, JACQUES, *Las construcciones francesas del pasado*, Buenos Aires, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2002.
- TANDETER, ENRIQUE, *Coacción y mercado. La minería de la plata en el Potosí colonial, 1692 – 1826*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1992.
- TURNER, JOHN, *México Bárbaro*, Buenos Aires, Ed. Hyspamérica, 1985.
- VIVEROS, GERMÁN, "Origen y evolución del presidio de San Miguel de Horcasitas, Sonora", en: *Estudios de Historia Novohispana Nº 7*. (199-270), México, 1981.

¹ Las tribus que continuamente merodean y realizan incursiones son los apaches, comanches y navajos del norte, quienes realizan incursiones contra otras etnias como los conchos, salineros, janos, masos, tarahumaras, sumas y pimas.

² La "frontera" comienza a definirse a partir de las misiones que se ubicaron en los actuales estados mexicanos de Chihuahua, Durango, Sinaloa y Sonora.

³ Los janos, sumas y jcomes habían invadido varias misiones, como la de La Soledad asesinando a varias personas.

⁴ A partir de 1667 y hasta 1668 se presentan varias epidemias en la ciudad de México, mientras que las mismas se extienden a baja California a partir de 1698. En 1714 una fiebre se extiende por todo el Virreinato, mientras que a partir de 1736 a 1739 se presenta un crecimiento de Matlazahátl (tifo) que surge desde las afueras de la ciudad y que rápidamente se traslada hacia el centro y alcanza la baja California en 1742. Estas epidemias se mantienen presentes en todo el siglo XVIII, tanto de tifo como de viruela y sarampión, afectando a las poblaciones indígenas y son transportadas por los colonos que intentan escapar de ellas.

⁵ Una carta del Obispo de Puebla en 1647 analizando la propiedad de las Reducciones Jesuíticas declara que ... "como que son señores de las mayores haciendas, pues sólo dos colegios posee hoy 300.000 cabezas de ganado de ovejas, sin otras muchas de ganado mayor, y entre todas las religiones ni Catedrales, no tienen apenas 3 ingenios de azúcar, y sólo la Compañía posee 6 de los mayores; y ... reditúa al año 100.000 pesos, y de éste genero de haciendas tiene 6 sola esta provincia de la Compañía, que consta sólo de 10 colegios"... (García Rivas: 1965: 98).

"Los indios de Chile se mueren de risa". Otra imagen del enemigo en la frontera sur del Perú (siglo XVII).

Margarita Gascón
Comisión Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas (CONICET)

Introducción

En 1621 el oidor Hernando de Machado envió un informe a la corte que incluía conclusiones sobre la Araucanía, que nos obligan a pensar sobre el enemigo en la frontera. "*Los indios de Chile se mueren de risa*" era una de sus expresiones más severas sobre el estado de la guerra en el sur del virreinato peruano.¹ Habían transcurrido dos décadas desde que el ejército profesional se había establecido en las orillas del río Biobío y eso le costaba demasiado dinero a las cajas de Lima en forma de situado que pasó de los 70.000 a 140.000 ducados para luego trepar a los 212.000, que fue el monto en el que permaneció para el resto del siglo.

Después de la rebelión masiva de araucanos de 1598-99 la corona había aceptado la instalación de un ejército profesional con la promesa de una campaña corta y efectiva cuyos gastos, además, se verían ampliamente compensados cuando las minas de oro locales pudiesen volver a ser explotadas.² Veinte años después y a pesar de tal esfuerzo, la expresión de Machado parecía indicar que el ejército servía para poco más que entretención local. ¿Cómo se seguía en semejante estado? Existe un amplio arco de respuestas en la bibliografía chilena.³ El presente trabajo no pretende participar de ninguna de esas polémicas historiográficas chilenas, sino interpretar las conexiones y mutuas influencias entre los recursos disponibles a nivel local y la política defensiva imperial de los Austrias.

Recursos naturales para sostener el imperio: comida, transporte y combustible

Por empezar, la presencia de enemigos europeos (los holandeses y los ingleses) en el Atlántico y Pacífico sur hicieron imprescindible para España sostener la presencia de ese ejército situado. Eso, finalmente, creó condiciones favorables para negocios y corrupción. Asimismo, el ejército galvanizó las luchas entre grupos indígenas (tribus o parcialidades), ya que algunas de ellas se aliaron con los españoles, pasando a ser los llamados indios *amigos*.⁴ Según Machado, eran los indios rebeldes quienes controlaban la frontera al controlar el acceso a los recursos indispensables para el sustento, esto es, al alimento, al transporte y al combustible. Refiere que ni siquiera necesitaban enfrentarse con el ejército en batallas abiertas, porque unos días antes de las campañas quemaban los pastos a lo largo de las pocas rutas disponibles. De este modo, el ejército solamente avanzaba hasta donde sus caballos y ganado tenían sustento. Como la Araucanía es

un territorio estrecho, que se extiende entre la cordillera de los Andes y el océano Pacífico; es boscosa, con numerosos ríos y arroyos, los españoles difícilmente podían improvisar otras rutas, así que realizaban el mismo recorrido, año tras año. Año tras año, en una misma latitud comenzaban a quedarse sin pastos y "*sin apartarse ni una legua*" de los senderos que les eran conocidos –en parte por temor a las emboscadas– las tropas volvían a los fuertes.

Además, plantaban unas pocas sementeras cerca de las sendas que recorrían las tropas para que fueran destruidas por los españoles. Los gobernadores y capitanes informaban que habían destruido las cosechas y que los indios pedirían la paz ante el temor de morir de hambre. ¿Morirse de hambre? Nada de eso, escribía Machado, de lo que se mueren es de risa, porque sus principales sementeras están en los valles intermontanos, de difícil acceso y bien protegidas de los españoles.⁵ El testimonio de Machado estuvo lejos de ser el único. En su *Memoria de los sucesos de la guerra de Chile*, Jerónimo de Quiroga⁶ (quien había servido en el ejército durante varios años) refería que el principal inconveniente había sido siempre el abastecimiento.⁷

Así como el hambre, el frío era un enemigo y el acceso a leña para calentarse y cocinar era una condición de supervivencia. Al robarles los caballos, los indígenas dificultaban el transporte de los soldados hacia las zonas donde hubiese leña seca con la cual calentarse y cocinar. Los indios ni se molestaban en atacar a Angol, un asentamiento pequeño y con poca defensa, porque el hambre y el aburrimiento se encargaban de esa tarea. Con cierto sadismo, un *toque* afirmó que robaban los caballos de los soldados para que sufrieran todavía más penalidades diarias al carecer de alimentos y de leña. Otro ejemplo lo encontramos en 1643, cuando los holandeses, tras tomar Valdivia, intentaron establecerse.⁸ De acuerdo con el diario de la expedición, el 17 de agosto murió su jefe, Enrique Brouwer, y la falta de alimentos hacía insostenible la permanencia. Los nativos les daban algo de ganado, esporádicamente y siempre a cambio de armas: cuatro o cinco vacas grandes equivalían a 18 lanzas, cinco escopetas y municiones.⁹ El 13 de setiembre acordaron que, si el pago era inmediato, la entrega de comida también lo sería; lo que despeja dudas sobre quiénes controlaban la situación y a través de qué mecanismo.¹⁰ Acuciados por el hambre y el frío, cercados por motines, los holandeses se marcharon.¹¹

Otra estrategia fue el robo de ganado. Cuando se trataba de caballos, la acción afectaba directamente a la extensión temporal de una campaña, porque los soldados, los alimentos, las ropas y los demás elementos debían trasladarse a lomo de caballo, pues los estrechos caminos y los ríos impedían su transporte en carretas tiradas por bueyes. Según un informe de Baidés, como no se podían usar carretas para trasladar alimentos y pertrechos, se necesitaban alrededor de 8.000 caballos durante cada campaña.¹² El número es, incluso, bajo, porque en otro informe se explica que cada soldado llevaba alrededor de seis caballos y el ejército tenía alrededor de mil hombres y casi el doble de *amigos*. Además, por semana se consumía una vaca cada ocho soldados.¹³ En 1647, el sucesor de Baidés, Martín de Mujica (1646-1649) utilizó 11.000 caballos.¹⁴

El acceso a los recursos naturales tuvo otras consecuencias. Desde el punto de vista militar, cualquier incremento en el número de soldados debía estar acompañado por un incremento en la disponibilidad de recursos, por ejemplo de ganado tanto para alimento como para transporte. Eso fue la

ecuación de hierro que fijó el límite al incremento de tropas.¹⁵ Y como ya explicamos en otra investigación el acceso a los recursos naturales organizó una extensa red comercial que permitió arrear ganado e importar otros bienes a Santiago y a Concepción desde los territorios de la vertiente oriental de los Andes, incluyendo a las lejanas provincias del Río de la Plata y el Paraguay.¹⁶

Desde el punto de vista de España, la falta de recursos naturales podía ser una aliada, como ocurrió en el sector atlántico de la Patagonia, que carece de agua dulce y de alimentos y puede ser dejada de lado en la planificación estratégica. En el Estrecho de Magallanes se había hecho un intento de colonización en 1584 para enviar “*población y refuerzos al ejército de Chile*”, pero fue un fracaso rotundo, porque tres años después, sus sobrevivientes fueron rescatados de la muerte segura por el barco pirata inglés de Tomás Cavendish.¹⁷ El Consejo renunció a intentarlo nuevamente, tomando su experiencia como antecedente de las dificultades que enfrentarían sus enemigos. Así, en 1635, cuando se aseguró que los ingleses se habían instalado en el Estrecho de Magallanes y que andaban en busca de las riquezas de la mítica Ciudad de los Césares, hubo nula preocupación.¹⁸ Cuando en 1680 el gobernador Juan Henríquez (1670-1682) advirtió que los ingleses habían hecho alianza con puelches y pehuenches para hacerle la guerra a los españoles –los jesuitas enviaron un memorial sobre el mismo tema– el Consejo ignoró la supuesta amenaza con un contundente “*la zona es totalmente inhóspita*”.¹⁹ Pero todo cambiaba dramáticamente en el Pacífico sur, por los recursos naturales y por los nativos que podían ayudar.²⁰

Araucanía militarizada y defensa de Potosí

Establecer el ejército a la altura del río Biobío fue una medida excepcional que iba en contra de la orden de pacificación dada por Felipe III, pero que se explica en la estrategia defensiva de los Austrias. La presencia del ejército permitiría neutralizar una potencial unión de los nativos rebeldes con los holandeses o ingleses. En la mirada imperial un establecimiento que sirviese de base para un asalto al corazón del Perú (Lima o Potosí) era solamente viable desde Chile, ahora un vulnerable patio trasero dominado por rebeldes. La revuelta de 1598-99 había truncado el proceso de consolidación de la colonización. Alonso de Rivera (1601-05) vio una situación crítica pues Villarica estaba en ruinas y Osorno debía ser evacuada. Su principal alarma eran los holandeses que habían atravesado el Estrecho de Magallanes, inaugurando una serie de presencias nada gratas: a principios de siglo Simón de Cordes ocupó la isla de Chiloé por casi tres meses, después apareció Oliverio Van Noort, Joris van Spilbergen sería avistado cerca de Concepción y casi sobre la segunda década una expedición desde Texel sería noticia en toda Europa, porque abriría la ruta del Cabo de Hornos.²¹ ¿Se podía defender Chile, es decir, el patio trasero de Potosí, de un ataque externo con los recursos locales? La respuesta era clara: de ninguna manera.

La importancia de enviar rápidamente un ejército se aprecia en la reunión del 19 de junio de 1600 del Consejo de Indias en que se evaluó el informe de la Junta de Guerra. Inmediatamente, el Consejo de Indias le exigió a Hacienda conseguir los 100.000 ducados que se necesitaban para enviar un ejército.²² Esto era una pesadilla financiera y es entendible que la

corona lo evitara. La corona obligó a los virreyes a hacerse cargo de conseguir los soldados para su frontera sur e hizo oídos sordos a las lamentaciones de los chilenos por recibir “*mestizos y mulatos, muchos condenados por delitos, que es como amontonar el estiércol y la basura que se barre en todo el Perú y Nueva España, desnudos, descalzos, hambrientos y con mil penalidades*”.²³

El enemigo europeo, para establecerse, debía garantizarse el abastecimiento de alimentos, combustible y transporte; y para ello debía entrar en contacto con los nativos. Tras la rebelión, ese escenario era plausible, pues como un antiguo oficial aseveró: los rebeldes sentían tanto odio por España que a “*cualquier nación extranjera que vaya para allá, recibirán de buena gana (...) con que se pierde el reino, y perdido él, se perderá el Perú*”.²⁴ España sabía que habría nativos dispuestos a una alianza con sus enemigos europeos, si tal alianza les convenía; de hecho, la mitad de sus propias tropas en el ejército eran indígenas: los llamados amigos. A principios del siglo XVII, dos gobernadores le habían escrito al Consejo que los *amigos* aceptaban al ejército español en la medida en que tal presencia los ayudaba a luchar contra otros grupos de tribus o parcialidades nativas que les habían usurpado sus tierras anteriormente.²⁵

Por su parte, la corona entendía que la presencia de ese ejército era imperativa pues la recuperación de los territorios, en caso de ataque externo, sería entre difícil e imposible por la falta de población española que pudiese ser llamada a servir militarmente. Los datos demográficos son ahora la clave interpretativa. En 1610 el oidor Gabriel de la Celada afirma que Chile consiste en “*ocho ciudades tan pobres como poco pobladas*”.²⁶ Diez años más tarde, Machado contabilizaba incluso menos (286) y 34 casas en Concepción. Atravesando los Andes, Mendoza era una pequeña aldea de 38 viviendas y San Luis era prácticamente inexistente con sus seis moradores considerados ciudadano.²⁷ La insignificancia demográfica quedó representada en el mapa de Arnold Florentin Van Lasgeren de fines del siglo XVI donde las ciudades de Cuyo (Mendoza, San Juan y San Luis) no están ni siquiera señaladas, mientras que hay precisión con la localización de otras colonias.²⁸ Esa escasa población blanca, aun en los principales centros urbanos, explica la presencia de nativos en las tropas. Pero era una solución engañosa, pues distorsionaba la imagen de quién era el enemigo.

Algo similar se puede apreciar en el parlamento de Quillín de 1641, que ha sido considerado como un hito en las relaciones entre araucanos y españoles.²⁹ En una fuente, esa ceremonia de paz ocurrió entre *toques*, en presencia de los españoles ya que estos *testimonian* el cese de las hostilidades entre las tribus, en virtud de que eran aliados militares. En otro relato, el reparto de los corazones de los carneros sacrificados se hizo exclusivamente entre los caciques (“*y divididos en pequeñas piezas las reparten entre los hombres de más nombre que hay en la junta*”).³⁰ El gobernador Baidés refirió una ceremonia entre nativos y de un corte tan pagano que hizo esfuerzos por “occidentalizarla”, presentándola como similar a los ritos de los antiguos romanos y hebreos. Su única intervención fue cuando Lincopichún le entregó una “oveja de la tierra” diciéndole que “*le ofrece una de las cosas que ellos más estimaban y que se sirviese recibirla con la mano derecha a la usanza de su tierra*”. Salvo este episodio, el resto de la ceremonia fue entre las tribus.³¹

Otro informe es el que manejó la Junta de Guerra y que fue elaborado sobre la base de una carta que Baidés les escribió el 18 de marzo de 1641.

Asegura que la iniciativa de la paz fue de los rebeldes y que el gobernador *no* les habló de evangelización: “*antes de entrar (Baides) en ellas (las tierras de los rebeldes) salieron distintas tropas de parcialidades aclamando por ofrecimiento reducirse, manifestando con muchas demostraciones deseos (...) y estando el gobernador en la ciudad de la Concepción (los rebeldes) fueron a ella (...). Baides no les propuso “la enseñanza y doctrina de nuestra santa fe católica por entonces aunque conocía que es el principal intento y ánimo de VM el bien de las almas de aquellos naturales por algunas consideraciones (...).”*³²

¿Por qué los rebeldes querían una tregua? La respuesta es que un año antes el volcán Villarica había entrado en erupción, por lo que los glaciares de su cumbre se habían derretido y contaminado con azufre los cursos de agua y la laguna. Los cultivos y las reservas de agua fresca habían sufrido las consecuencias de esta catástrofe natural, privando a los locales de alimento.³³ Al pedir la paz solucionaban, al mismo tiempo, dos aspectos de su problema pues podían despreocuparse de las campañas de los españoles en sus territorios y, al mismo tiempo, conseguían alimentos por ser los regalos dados por los españoles a quienes acordasen la paz. ¿Por qué Baides aceptó? Según el propio Baides, su ejército carecía de *amigos* porque una peste de sarampión o de viruela había hecho estragos entre 1638 y 1639 sin distinguir entre *amigos* y enemigos. En agosto de 1639 el recién llegado Baides había ordenado una investigación que incluía preguntas sobre la peste entre los indios aliados en el ejército, ya que los *amigos* “*son los que ayudan a la guerra y el principal nervio de ella*”.³⁴

Por último, Quillín es el espejo de las dificultades de España en Europa. Desde 1640 el frente europeo fue de desastre en desastre y enfrentaba las revueltas en Cataluña y Portugal...³⁵ En América del Sur la amenaza holandesa terminó concretándose en la toma de Valdivia en 1643.³⁶ Quillín mejoraba el panorama local dadas las dificultades defensivas y, sobre todo, dada la resistencia de las autoridades virreinales para destinar más fondos.³⁷ No obstante el peligro, Lima se resistía a colocar más dinero tras esos cuarenta años en que tanto civiles como religiosos acusaban al ejército y a su situado de estar prolongando, artificialmente, la guerra para no perder sus beneficios económicos. El virrey Marqués de Mancera (1639-1648) hacía notar que Baides acordaba una paz en Quillín en la que ni él mismo creía, porque seguía pidiendo soldados y plata..³⁸ En los hechos, Baides estaba sin el apoyo de su virrey y tampoco podía confiarse en recibir ayuda de la capital, pues la elite de Santiago se amparaba en un decreto de Felipe III que la eximía de hacerse cargo de la frontera. Cuando Baides pidió armas y pólvora con urgencia por la presencia de cuatro navíos holandeses, el cabildo de Santiago le contestó que “*están rezando y comenzaron una novena*”.³⁹ Algo similar le habían contestado en 1632 en una oportunidad semejante al gobernador Francisco Laso de la Vega (1629-1639), pero éste tenía menos paciencia que Baides para tolerar que le respondiesen a su pedido de ayuda material con rosarios y procesiones, así que, indignado, sacó a los vecinos “*a palos de sus casas para llevarlos a la guerra*” –según una denuncia- y ordenó requisar los elementos que él necesitaba en la frontera, dejando a la capital sin recurso militar alguno para su defensa.⁴⁰

El enemigo está entre nosotros

De acuerdo con funcionarios y misioneros, el enemigo de España era el situado que había sido acordado para solucionar el acceso a recursos humanos y naturales porque, por empezar, solamente a cambio de dinero los hombres vendrían al ejército. La zona contaba con magra población española y los civiles necesitaban los recursos naturales para mantenerse y comerciar excedentes, de modo que el situado compraba localmente o importaba los recursos necesarios para las tropas.

Aproximadamente dos tercios del situado peruano iban a Chile.⁴¹ A principios del siglo XVIII, el veedor del ejército aseveró que durante el siglo XVII había consumido alrededor de unos 40 millones de pesos de las arcas reales.⁴² La magnitud del impacto de esa cifra en la economía local debe medirse en el contexto de que estamos en la periferia del imperio, con poblaciones pequeñas y con escasas estrategias para que le fueran transferidos recursos desde otras zonas más ricas del Perú. Para muchos locales, el situado fue una fuente de ingresos que no debía interrumpirse, porque era base del crédito. Los beneficios del situado casi no llegaban a los soldados, es cierto, ya que una porción se quedaba en Lima, luego en otros civiles que comerciaban en el camino y hasta en los oficiales que garantizaban sus sueldos, empezando por el propio Rivera que en 1614 inauguró el comportamiento con el argumento de que Santiago estaba empobrecida y no podía hacer frente a tal gasto.⁴³ En la capital la elite encontraba enormes ventajas en tomar lo que pudiese quedar disponible de los beneficios del situado después de que los comerciantes limeños hubiesen hecho su parte del negocio.⁴⁴ Si bien era irregular en su llegada y debía ir directamente a Concepción, los pedidos de importación de ganado, los cupos para el ejército y los precios se discutían en el cabildo de Santiago.⁴⁵

Varios opinaban que fomentaba la guerra, ya que oficiales y civiles querían mantener vigentes sus negocios relacionados con el abastecimiento del ejército.⁴⁶ Igualmente, la esclavitud de los nativos atrapados en guerra fomentaba la resistencia nativa y la ambición de los españoles por acceder a ese recurso humano que constituía la fuerza de trabajo más barata disponible.⁴⁷ En 1611 la corona cambió de frente al probar, con la propuesta de guerra defensiva, que, además de rescatar los beneficios de la paz para asegurar la evangelización, eliminaba una esclavitud injusta e infame. Los argumentos de su promotor, el jesuita Luis de Valdivia, develan dónde le apretaba el zapato a España, pues en 1608 el padre recordó que en nueve años se llevaban gastados dos millones y enviado 4.300 soldados desde España y desde otras partes del reino *"con la esperanza de que en estos cuatro o cinco años pasados se acabase la guerra"*.⁴⁸ Al ver desmoronarse su acción paulatinamente, Valdivia cargó contra el situado al sentenciar que acabar con la guerra significaba acabar con *"el principal ingreso económico para una región que se encontraba despoblada y arruinada por la guerra"*.⁴⁹ Sin embargo, él no vio contradicción alguna en que su propio sueldo y el de sus misioneros se pagara con ese mismo situado que era el culpable de los males que él, tan ardorosamente, trataba de combatir. Al final, la lucha por apropiarse de ese recurso hizo que varios se resintieran al ver cómo eran ahora los jesuitas quienes se llevaban 12.000 ducados del situado.⁵⁰ La guerra defensiva fue declarada por concluida en 1625,⁵¹ sin que hubiese permitido ningún ahorro ni favorecido la pacificación.

Hacia 1660 la frontera entró en una fase de transición. Entre los cambios está la composición social y la fuerza de trabajo en la economía local al aumentar la población mestiza que se empleaba asalariada. Eso disminuyó la presión por acceder a mano de obra a través de las campañas militares, aunque la corona debió seguir reiterando que se prohibía la esclavitud de los araucanos, y en 1679 el Consejo de Indias ratificó la ordenanza para que todo trabajo indígena se remunerase.⁵² También cambió la política defensiva imperial, ya que en el Río de la Plata se concentró una mayor atención militar en relación con los portugueses. Mientras tanto, se revisó la situación del situado que, como afirmó el Padre Diego de Rosales, había sido concebido como un remedio pero se había convertido en veneno.⁵³ Pensando en hacerlo más eficiente, la corona determinó que se lo llevase directamente desde Potosí a Concepción, evitando así su paso por Lima (Real Cédula del 16 de enero de 1687).⁵⁴ Complicaciones por los atrasos en el situado y aumentos de precios aumentaron vicios y dificultades. Sobre fines del siglo XVII se debían seis situados, lo cual hacía que quedasen solamente 600 soldados.⁵⁵ El deterioro llevó a que en 1699 la rebelión no fuese de nativos contra españoles, sino de los soldados en Concepción para poder cobrar sus sueldos.⁵⁶ El aumento de precios, mientras agravaba la supervivencia de los pobres, hacía más fructífera la especulación y aumentaba las dificultades del abastecimiento de las tropas. En Concepción, la fanega de trigo que valía 16 reales en 1614 había aumentado a 20 reales en 1690 y trepado a \$5 en 1703.⁵⁷ Un carnero que valía 8 reales a fines del siglo XVII se cotizaba a 12 reales en 1703. Los paños pasaron de 3 a 6 pesos y el hierro de 25/30 a 80/100 pesos. En general, los precios de bienes indispensables para la vida cotidiana se habían duplicado.⁵⁸

La corrupción se había vuelto estructural; la sobrefacturación y el fraude eran difíciles de penalizar, en caso de que alguien hubiese estado dispuesto a hacerlo, porque las autoridades temían más a la escasez de alimentos que a la corrupción. También se podría argumentar que tales comportamientos de facturar precios exagerados eran maniobras para evitar la reducción del situado. Es decir, nadie quería que la corona enviase menos plata, aunque las operaciones militares hubiesen disminuido.⁵⁹ En el asiento de ganado, las vacas tenían como precio de base un real de a ocho, pero terminaban costándole \$2 cada una al erario real, porque los asentistas facturaban más animales que los que efectivamente entregaban al ejército. Argumentaban que los animales se habían perdido durante el arreo o se habían ahogado al cruzar los ríos. Las autoridades pagaban, ya que así mantenían un circuito de aprovisionamiento que beneficiaba a civiles y a militares por igual. O pagaban porque debían evitar más desertión e inconvenientes.⁶⁰ Concepción se había vuelto un foco de contrabando tan activo como lo había sido el puerto de Buenos Aires desde comienzos del siglo XVII.⁶¹ Hacia fines del XVII plata sin quintar y oro por el valor de más de un millón habían salido desde Chile, vía Mendoza, hacia Buenos Aires. Nadie había hecho nada por evitarlo, porque los mismos gobernadores estaban cebados de corrupción. Cuando Francisco Ibáñez de Peralta (1700-1709) llegó desde Lima, lo hizo cargado de ropa que vendió con un recargo del cien por ciento, sin haberse preocupado por su delito que, obviamente, sabía que quedaría impune.⁶²

Los intentos de ponerle un freno a la corrupción en la frontera habían terminado en forma más escandalosa todavía. Cuando el honesto visitador oidor Juan de la Huerta Gutiérrez se presentó en Concepción para controlar

las cuentas reales, lo esperaba una conspiración de oficiales corruptos dispuestos a todo. De hecho, el oidor apenas si logró escapar con vida del complot para asesinarlo. En el informe del fiscal de la Audiencia, Pablo Vázquez de Velázquez, se consignaron los delitos de corrupción y fraude detectados durante la peligrosa visita del oidor. Algunos de esos delitos son realmente interesantes, pero no por su delicada sofisticación, sino por su grosera desfachatez. Se hacía firmar a los soldados vales por prendas que nunca recibían porque los oficiales las vendían en el mercado local para provecho personal. Lo que sí recibían los soldados eran amenazas para que permanecieran callados. Como los soldados igual andaban sin suficiente vestimenta, los oficiales decían que era porque las prendas llegaban apolilladas a Concepción por haberse mojado durante el trayecto por mar. Como coartada hacían una gran hoguera con cuanto trajo viejo encontraban en la ciudad y cobraban igual del situado presentando un puñado de cenizas como "prueba" de las prendas que nunca habían entregado.

Conclusión

En 1621 el oidor Machado podía informar que "*los indios de Chile se mueren de risa*", dando así a entender que el ejército estaba ocasionando un gasto a las cajas de Lima, sin cumplir su objetivo de lograr la pacificación y asegurar la Araucanía en el contexto de la defensa del Perú. Su informe revela la importancia que tuvieron los recursos naturales dentro del diseño de la política defensiva de los Austrias. Como el sector atlántico de la Patagonia carece de agua dulce y de alimentos, el Consejo de Indias renunció a protegerlo mientras que aseguró la presencia española en el Pacífico sur donde había recursos naturales para sostener una población y donde, sobre todo, los nativos pudiesen dar ayuda a extranjeros. La corona entendía que la recuperación de los territorios, en caso de ataque externo, sería entre difícil e imposible por la falta de población española que pudiese ser llamada a servir militarmente. Pero a su vez las tropas debieron, por esa misma razón, incluir a nativos amigos. Eso dificultaba definir roles.

El enemigo de España tuvo otras caras como el hambre y el frío, aunque el situado fue acusado de estar en el centro mismo de las condiciones adversas para la pacificación. Igualmente fueron acusadas la esclavitud de los nativos y la corrupción de los oficiales y funcionarios. En su conjunto esas definiciones fueron surgiendo a través de las relaciones entre población, recursos, divergencias entre grupos indígenas y las estrategias defensivas planificadas por los Austrias.

¹ El archivo que se ha revisado in extenso para esta investigación está depositado en la Sala Medina de la Biblioteca Nacional de Chile. Se trata de la colección de Manuscritos (en adelante BN MM), que son copia de los documentos sobre Chile que están en el Archivo General de Indias de Sevilla. También se han consultado Contaduría Mayor y la colección Claudio Gay del Archivo Nacional para confirmar o contextualizar algún dato de los manuscritos. La cita del texto corresponde a la BN MM Volumen 122: Cartas Varios (1621) Documento 2172.

² BN MM Volumen 123: Pedro Osos de Ulloa, Documento 1625, p. 122.

³ Al no ser un estudio bibliográfico, esta cita no da cuenta de las polémicas que los diferentes autores abordan. Esta cita es para brindar un panorama de las vertientes y representantes. Las siguientes notas contienen otros títulos. Un estudio pionero por un historiador chileno es el de Alvaro Jara (trad. *Guerra y Sociedad en Chile. La transformación de la guerra de Arauco y la esclavitud de los indios*. Santiago: Universitaria, 1981). Investigaciones recientes con una escala temporal amplia incluyen a Ricardo Ferrando Keún (*Y así nació la frontera*. Santiago: Antártica, 1986), Pierre Blancpain (*Les Araucans et la frontière dans l'histoire du Chili des origines au XIXème siècle*. Frankfurt am Main: Vervuet Verlag, 1990), y José Bengoa (*Historia de los antiguos mapuches del sur*. (Santiago: Catalonia, 2003). Con una escala geográfica y temporal amplia figuran las obras de Sergio Villalobos, en la tradición conocida como "relaciones fronterizas" (ver en particular su *La vida fronteriza en Chile*. Madrid: Mapfre, 1992). También en esta corriente figuran trabajos de Jorge Pinto Rodríguez (editor de *Araucanía y Pampas. Un mundo fronterizo en América del Sur*. Temuco: Universidad de la Frontera, 1996), Leonardo León Solís (*Maloqueros y conchavadores en la Araucanía y las Pampas, 1700-1800*. Temuco: Universidad de la Frontera, 1991); Juan Vargas ("Estilo de vida en el ejército de Chile durante el siglo XVII", *Revista de Indias* 53:198 (Madrid 1993), pp. 425-438), y Horacio Zapater ("Huincas y Mapuches (1550-1662)", *Historia* 30 (Santiago 1997), pp. 441-504). Para las controversias entre historiadores chilenos, ver Rolf Foester y Jorge Vergara, "¿Relaciones inter-étnicas o relaciones fronterizas?", *Revista de Historia Indígena* 1 (Santiago: Universidad de Chile, 1996), pp. 9-33; con una ardiente réplica de Villalobos en el número siguiente. En una vertiente antropológica, al estudio clásico de Luis Parentini, reeditado recientemente (*Introducción a la Etnohistoria Mapuche*. Santiago: DIBAM, 1996) se ha sumado la renovación de Guillaume Boccara en *Guerre et Ethnogenese mapuche dans le Chili colonial. L'invention de soi*. (Paris: L'Hamattan, 1998) y "Etnogénesis mapuche. Resistencia y reestructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglo XVI-XVIII)", *Hispanic American Historical Review* 79:3 (Agosto 1999), pp. 425-461.

⁴ Usaremos la denominación de *amigos* y de rebeldes que refleja la división en la sociedad nativa, ver Andrea Ruiz Esquide, *Los indios amigos en la frontera araucana*. Santiago: Universitaria, 1993.

⁵ BN MM Volumen 122: Cartas Varios (1621) Documento 2172.

⁶ Nació en Sevilla c.1628 y murió en Concepción en 1704. Llegó a Chile en 1644, es decir, sobre fines del gobierno del Marqués de Baidés, con el contingente que iba a repoblar Valdivia. Escribió su obra en 1690, mientras residía en Concepción.

⁷ Gerónimo de Quiroga, *Memoria de los sucesos de la guerra de Chile*. Santiago: Andrés Bello, 1979, pp. 100, 421 y 382.

⁸ Sobre esta colonia, ver Fernando Campos Harriet, *Historia de Concepción, 1550-1970*. Santiago: Universidad Técnica del Estado, 1979; e Iván Inostrosa, *Historia de Concepción*. Temuco: Universidad de la Frontera, 1998.

⁹ "Nota bibliográfica sobre el viaje de Enrique Brouwer a Chile", *Colección de Historiadores de Chile*. Tomo XLV, Santiago: Universitaria, 1923.

¹⁰ BN Sala Medina: Documentos sobre el viaje de Enrique Brower, Santiago, 1892, pp. 53, 54 y 69.

¹¹ "(...) considerando lo acordado el 13 de corriente por el gran consejo que, a causa de la presente escasez de provisiones (...)", en "Nota bibliográfica..." *Op.Cit.*, pp. 121-226.

¹² BN MM Volumen 138: Marqués de Baidés (1645), Documento 2528, p. 82.

¹³ Quiroga, *Memoria...*, *Op. Cit.*, p. 36.

¹⁴ BN MM Volumen 139: Martín de Mujica (1646-1647), Documento 2584, p. 339.

¹⁵ Quiroga, *Memoria...*, *Op.Cit.*, p. 421.

¹⁶ Para la expansión lateral de la frontera a raíz de las necesidades de bienes y servicios en Chile, ver Margarita Gascón, "Comerciantes y redes mercantiles del siglo XVII en la frontera sur del virreinato del Perú", *Anuario de Estudios Americanos* LVII: 2 (Sevilla 2000), pp. 413-448.

¹⁷ Guillermo Cox, *Viaje en las regiones septentrionales de la Patagonia*. Santiago: Imprenta nacional, 1863, p. 2.

-
- ¹⁸ BN MM Volumen 133: Documento 2416, pp.103 y 107; y Documento 2414, pp. 56, 57 y 67.
- ¹⁹ BN MM Volumen 166: Juan Henríquez (1680-1683), Documento 3429 y Documento 3430.
- ²⁰ BN MM Volumen 133: Marqués de Baidés (1635), Documento 2418.
- ²¹ Isidoro Vázquez de Acuña, *Las incursiones corsarias holandesas en Chiloé*. Santiago: Universidad de Santiago de Chile, 1992 y Leonardo León Solís, "Indios, piratas y corsarios en las costas de la Araucanía y Patagonia, 1557-1790", *Boletín de Historia y Geografía* 15 (Santiago 2001), pp. 117-167.
- ²² "Informe del Consejo de Indias sobre la urgencia de enviar socorros a Chile, 19 de junio de 1600", en José Toribio Medina, ed., *Colección de Documentos para la Historia de Chile*. Tomo V (1599-1602) Santiago, 1961, p. 355.
- ²³ Machado, *Memoria...*, *Op.Cit.*, p. 112.
- ²⁴ Miguel de Olivares, "Historia militar, civil y sagrada de lo acontecido en la conquista y pacificación del Reino de Chile", *Colección de Historiadores de Chile* Tomo XXVI, Santiago: Elzeveriana, 1901, p. 14.
- ²⁵ Archivo Nacional de Chile, Fondo Claudio Gay, Expediente 27, Volumen 14.
- ²⁶ Archivo Nacional de Chile, Fondo Claudio Gay, Volumen 14, Expediente 23: Carta de Gabriel de la Celada, Santiago, 6 de enero de 1610.
- ²⁷ BN MM Volumen 122, Documento 2172, p. 140.
- ²⁸ Este mapa se encuentra en la Mapoteca de la Newberry Library, Chicago, Il.
- ²⁹ No es la intención interpretar los parlamentos, sino que Quillín subraya las relaciones entre la política imperial, la presencia del ejército en el marco de las luchas entre parcialidades, el acceso a los recursos naturales y el rol del ambiente al haber alterado la disponibilidad de alimentos por la erupción del Villarica y el desbalance demográfico por la peste de 1639.
- ³⁰ Quiroga, *Memoria...*, *Op. Cit.*, p. 369.
- ³¹ BN MM Volumen 131: Laso de la Vega (1630-1632), Documento 2351, pp. 52-53.
- ³² BN MM Volumen 137: Marqués de Baidés (1640-1644), Documento 2514, p. 398-401 (subrayado nuestro). y BN MM Volumen 137: Marqués de Baidés (1640-1644), Documento 2485. Según indica el catálogo de la Sala Medina, se trata de una "copia del Museo Británico, Papeles de Indias (13977)". No brinda más información. Esta es la única fuente en la que Baidés sostiene que los indios prometieron abrazar el Santo Evangelio, que se matan 24 ovejas y se unta el palo de canela que sostienen los *toques*, pp. 98-101. Esta es la versión difundida por la historiografía.
- ³³ "Relación verdadera de las paces que capituló con el Arauco rebelado el Marqués de Baidés, conde de Pedrosa, gobernador y capitán general de Chile y presidente de la Real Audiencia, sacada de los informes y cartas de los padres de la Compañía de Jesús que acompañaron al ejército real en la jornada que hizo para este efecto el año pasado de 1641" (Madrid, 1642), en *Colección de libros raros o curiosos*. Tomo XIII, pp. 246-247 (John Carter Brown Library). La erupción del Villarrica acompañó un periodo de actividad sísmica, con expresiones como los terremotos destructivos en Santiago de 1637 y 1647 que ocasionó alrededor de mil muertos (ver Miguel de Amunátegui, *El terremoto del 13 de mayo de 1647*. Santiago: R.Jover, 1882). En 1643 hubo un sismo en Santiago y en 1690 volvieron a colocar como patrono a San Saturnino, protector contra temblores; ver Esteban Fernández y Margarita Gascón, "Terremotos y sismos en la evolución urbana en Hispanoamérica. Ejemplos coloniales y estudio de caso", *Boletín CF+S* 16 (Escuela Técnica Superior de Arquitectura, Madrid 2001), ISSN 1578-097 X y Margarita Gascón, ed. *Vientos, Terremotos, Tsunamis y otras catástrofes naturales. Historia y casos latinoamericanos*. Buenos Aires: Biblos, 2005.
- ³⁴ BN MM Volumen 136: Marqués de Baidés (1639), Documento 2470, p. 65.
- ³⁵ Jonathan Israel, *Conflicts of Empires. Spain and the Low Countries and the Struggle for World Supremacy, 1585-1713*. London: Hamblenton Press, 1997; Paul Allen, *Philip III and the Pax Hispanica, 1598-1621. The Failure of Grand Strategy*. New Haven, Yale University Press, 2000; and Geoffrey Parker, *Empire, War and Faith in Early Modern Europe*. London: Penguin, 2002.
- ³⁶ En 1630 Laso de la Vega escribió que era imprescindible su fortificación, Archivo Nacional de Chile, Fondo Claudio Gay, Volumen 15, Expediente 24: Carta de Laso de la Vega al Rey, 27 de abril de 1630.
- ³⁷ Baidés se quejó de que el virrey demoraba la fortificación para no destinar más dinero [BN MM Tomo 136: Marqués de Baidés (1639), Documento 2466]. Ante tal acusación, el virrey pide en 1641 que se realice la fortificación [BN MM Tomo 137: Marqués de Baidés (1640-1644), Documento 2489].
- ³⁸ BN MM Tomo 138: Marqués de Baidés (1645), Documento 2528, pp. 16 y 69.
- ³⁹ BN MM Volumen 152: Francisco de Meneses (1666), Documento 3034, pp. 76 y 77.
- ⁴⁰ BN MM Volumen 132: Laso de la Vega (1633-1634), Documento 2404.

-
- ⁴¹ John Te Paske, "The Costs of Empire Spending Patterns and Priorities in Colonial Peru, 1581-1820", *Colonial Latin American Historical Review* 2 (Winter 1993), 1-34. Ver también, Herbert Klein, *The American Finances of the Spanish Empire: Royal Income and Expenditures in Colonial Mexico, Peru and Bolivia, 1680-1809*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1998.
- ⁴² BN MM Volumen 172: Ibáñez de Peralta (1704-1707), Documento 3633, p. 48.
- ⁴³ BN MM Volumen 112: Alonso de Ribera, Segundo Gobierno (1609-1615), Documento 1919, p. 283.
- ⁴⁴ Margarita Suárez, *Desarrollos Transatlánticos. Mercaderes, banqueros y el estado en el Perú virreinal, 1600-1700*. Lima, PUCP-FCE, 2001. Para el cálculo de lo que quedaba en Lima del situado a Chile, ver página 282.
- ⁴⁵ Las actas están publicadas. Originales en Sala Medina y Archivo Nacional de Chile.
- ⁴⁶ Hay una interesante bibliografía sobre el Padre Luis de Valdivia; un estudio pionero es Eugene Korth, *Spanish Policy in Colonial Chile. The Struggle for Social Justice, 1535-1700*. Stanford: University of Stanford Press, 1968; para una evaluación reciente, ver Rolf Foester, *Jesuitas y Mapuches, 1593-1767*. Santiago: Universitaria, 1996.
- ⁴⁷ Un indígena esclavo valía un 30 o 40 por ciento menos que un esclavo negro, según Sergio Villalobos en *La vida fronteriza en Chile*. (Madrid: Mapfre, 1992, p.279).
- ⁴⁸ Luis de Valdivia (1561-1642) Sr. El Padre Luis de Valdivia de la Compañía de Jesus. Digo que siendo VM informada de la importancia grande de cortar la guerra de Chile... Madrid ? 1610? [Boston, 1928] fojas 4 y 10 (John Carter Brown Library).
- ⁴⁹ Luis de Valdivia, "Señor, El Padre Luis de Valdivia de la Compañía de Jesus, Digo que siendo VM informado de la importancia grande de cortar la guerra de Chile..." Madrid[?], 1610[?], Boston, 1928 (John Carter Brown Library).
- ⁵⁰ La cifra figura en Campos Harriet, *Alonso de Rivera*. Santiago, p. 179.
- ⁵¹ Jorge Pinto, Maximiliano Salinas y Rolf Foerster, *Misticismo y violencia en la temprana evangelización de Chile*. Temuco: Universidad de la Frontera, 1991.
- ⁵² ver Mario Góngora, *Encomenderos y estancieros. Estudios acerca de la constitución social aristocrática de Chile después de la conquista*. Santiago: Universidad de Chile, 1970; Jean Borde y Mario Góngora, *Evolución de la propiedad rural en el Valle del Puangue*, 2 Vols., Santiago: Universitaria, 1956 y Marcello Carmagnani, *Los mecanismos de la vida económica en una sociedad colonial*. Santiago: DIBAM, 2001.
- ⁵³ BN MM Tomo162, Documento 3250, p. 26.
- ⁵⁴ Jorge Randolph, *Las guerras de Arauco y la esclavitud*. Santiago: Horizonte, 1966, p. 113. La Real Cédula dice que debía ir en oro y no en ropa; el situado llegó desde Potosí a partir de 1692; en BN MM Volumen 167: José de Garro, Documento 3476.
- ⁵⁵ BN MM Volumen 171: Tomás Marín de Poveda - Ibáñez de Peralta (1700-1703), Documento 3626, p. 33 y 434.
- ⁵⁶ BN MM Volumen 170: Tomás Marín de Poveda (1697-1699), Documento 3567, p. 209.
- ⁵⁷ BN MM Volumen 112: Alonso de Ribera, Segundo Gobierno (1607-1614), Documento 1919, p. 299. Los precios en 1690 en BN MM Volumen 168: José de Garro (1690-1693), Documento 3479, p. 8.
- ⁵⁸ BN MM Volumen 169: Tomás Marín de Poveda (1694-1696), Documento 3522, p. 204. Los cereales constituyeron un rubro especialmente difícil de conseguir por un aumento de la demanda en Perú, ver explicación en Gascón, "Comerciantes..." *Op. Cit.* p. 440; y BN MM Volumen 170: Tomás Marín de Poveda (1697-1699), Documento 3541, p. 25.
- ⁵⁹ BN MM Volumen 168: José de Garro (1690-1693), Documento 3483, p. 46.
- ⁶⁰ BN MM Volumen 170: Tomás Marín de Poveda (1697-1699), Documento 3540, p. 21.
- ⁶¹ Sergio Villalobos, *Comercio y contrabando en el Río de la Plata y Chile, 1700-1811*. Buenos Aires: Eudeba, 1986.
- ⁶² BN MM Volumen 172: Ibáñez de Peralta (1704-1707), Documento 3631, p. 51 y siguientes.

La ascunción del pasado indígena por los criollos novohispanos (algunos textos latinos de la primera mitad del siglo XVIII)

Roberto Heredia Correa
Instituto de Investigaciones Filológicas
Universidad Nacional Autónoma de México

En recuerdo de Ignacio Osorio

1. Juan José de Eguiara y Eguren

Es bien conocido el incidente que dio origen a la primera bibliografía mexicana; sólo mencionaré aquí los datos principales.¹

En 1735 se publicaba en Madrid, por obra de don Gregorio Mayáns, el epistolario latino del humanista español Manuel Martí, deán de Alicante.² En una de las cartas, dirigida al joven estudiante Antonio Carrillo, quien pretendía pasar a las Indias, el deán alicantino expresaba algunos juicios negativos acerca del ambiente cultural de América, particularmente de la Nueva España, con el propósito de disuadirlo. Los párrafos más significativos dicen lo siguiente:

Pero vamos a cuentas. ¿A dónde volverás los ojos en medio de tan horrenda soledad, como la que en punto a letras reina entre los indios? ¿Encontrarás, por ventura, no diré maestros que te instruyan, pero ni siquiera estudiantes? ¿Te será dado tratar con alguien, no ya que sepa alguna cosa, sino que se muestre deseoso de saberla, o –para expresarme con mayor claridad– que no mire con aversión el cultivo de las letras? ¿Qué libros consultarás? ¿Qué bibliotecas tendrás posibilidad de frecuentar? Buscar allá cosas tales, tanto valdría como querer trasquilar un asno u ordeñar un macho cabrío. ¡Ea, por Dios! Déjate de esas simplezas y encamina tus pasos hacia donde te sea factible cultivar tu espíritu, labrarte un honesto medio de vida y alcanzar nuevos galardones. Mas por acaso objetarás: ¿Dónde hallar todo eso? En Roma, te respondo...

Por más que el conseguir cuanto he dicho te será hacadero, según es de condición apacible tu ingenio, grandes las prendas que te adornan y singular la benevolencia y afición con que nos tratas, nunca pierdas de vista que no vas allá a pasear sus calles, ni a llevar una vida ociosa, ni a perder el tiempo en visiteos y otras ocupaciones propias de pretendientes. Para tales fines, ¿que más da Roma que México?³

El conocimiento de esta carta levantó ámpula en el medio intelectual novohispano; hay abundantes testimonios de las respuestas que provocó.⁴ Eguiara, uno de sus miembros más atentos a las novedades bibliográficas que llegaban de Europa, debió contarse entre los primeros mexicanos que conocieron el epistolario de Martí, sintieron la afrenta y ardieron en el deseo de dar una respuesta satisfactoria. Así explica su reacción y sus propósitos:

Mientras estos pensamientos bullían en nuestra mente y dábamos remate a la carta de Martí, ocurriéosenos la idea de consagrar nuestro esfuerzo a la

composición de una *Bibliotheca Mexicana*, en que nos fuese dado vindicar de injuria tan tremenda y atroz a nuestra patria y a nuestro pueblo, y demostrar que la infamante nota con que se ha pretendido marcarnos es, para decirlo en términos comedidos y prudentes, hija tan sólo de la ignorancia más supina. De sobra se nos alcanzaba que la proyectada *Bibliotheca* era obra de mucho esfuerzo, sobre todo para quienes, como nosotros, nos hallábamos retenidos por las múltiples ocupaciones indicadas...

Mas habiendo comunicado nuestro proyecto con amigos sobresalientes a la par por su inteligencia e ilustración, fue decidido que debíamos lanzarnos a la empresa, consagrarle todos nuestros esfuerzos y, puesta en Dios la confianza, dar cima a la obra meditada y publicarla, con el fin de aniquilar, detener, aplastar y convertir en aire y humo la calumnia levantada a nuestra nación por el deán alicantino.⁵

Decidido, pues, a volver por el honor de la patria, Eguiara se echó a cuestras la tarea y trabajó muchos años en esta obra. Para llevar a cabo su propósito solicitó la colaboración de amigos, compañeros, discípulos y hombres doctos de todo el país, así como de Centroamérica, Cuba, Santo Domingo y Venezuela. Y, para poder imprimir tamaña obra con dignidad y rapidez, compró en Europa una imprenta equipada con hermosos tipos latinos, griegos y hebreos y, en sociedad con uno de sus hermanos, estableció un taller, que se llamó “de la *Bibliotheca Mexicana*”, del cual salieron numerosos y bellos libros.⁶

El primer volumen de la obra, comprensivo de los autores cuyo nombre comienza con las letras A, B y C, salió de las prensas en 1755; y fue el único que se imprimió. Manuscritos en cuatro volúmenes y arreglados para publicarse, quedaron los materiales correspondientes a las letras D-J. Estos volúmenes, por uno de esos incomprensibles azares de nuestras bibliotecas y archivos, se custodian actualmente en la biblioteca de la Universidad de Texas, en Austin. Es indudable que el resto de la obra –letras J-Z– quedó reunido en alguna forma; de hecho esos apuntes fueron aprovechados por estudiosos posteriores, como Beristáin de Souza; pero, al parecer, desaparecieron muy pronto.

Al frente del primer volumen Eguiara puso dos textos, escritos también en latín, que, aunque relacionados estrechamente con el propósito y la materia de la *Bibliotheca*, tienen entidad de obras independientes: el “Diálogo de abril”, imaginado y escrito por el jesuita español Vicente López, y los “Anteloquios” o “Prólogos”, compuestos por el mismo Eguiara y repartidos en veinte capítulos, que constituyen una refutación sistemática de las imprudentes afirmaciones de Martí, y una exposición sintética y razonada de aspectos fundamentales de la cultura mexicana desde los tiempos prehispánicos hasta los días mismos del autor.⁷

Después de explicar el origen del proyecto en el Prólogo I, Eguiara dedica los Prólogos II-VII a exponer algunos rasgos sobresalientes de la cultura de los antiguos mexicanos: monumentos, códices y bibliotecas, colegios, literatura, ciencias, leyes, artes. La exalta con el testimonio de los primeros cronistas y el apoyo de estudiosos posteriores, cuyo peso e imparcialidad se cuida de señalar. Compara ventajosamente la variada sabiduría de los antiguos mexicanos con la de los egipcios, paradigma de las antiguas culturas europeas. Condensa y concluye sus argumentos en el prólogo VII, que lleva el título siguiente: “Que de todo lo anteriormente expuesto se deduce, como lógica consecuencia, que los antiguos mexicanos deben ser con razón

contados entre los pueblos cultos, y que fue injusto el deán de Alicante con su nación al censurarlos en su epístola y zaherirlos con su pluma”.⁸

Cabe preguntarse por qué Eguiara inicia su defensa de la cultura mexicana con esta larga apología de la cultura de los antiguos indígenas. Él sabe muy bien que Martí, al escribir su carta, pensó en los mexicanos de su tiempo –por nacimiento o por larga residencia–, y así lo expresa claramente en el Prólogo VIII:

Como quiera que éste no pensó al escribirla en los antiguos indios, sino en los nuevos indígenas y, entre éstos, en los españoles nacidos en América y en los que, oriundos de otras partes, se han venido a vivir a ella, considerándolos en conjunto como muy extraños a la mansión y al recinto de Minerva, tócanos ahora descubrir y refutar su ignorancia en este asunto y la temeridad de sus afirmaciones.⁹

Martí menciona a los indios, ciertamente, pero de ningún modo se refiere a los antiguos indígenas ni hace apreciación alguna de su cultura. Eguiara los hace partícipes de la afrenta; los inculpa para hacerlos comparecer en la polémica y hacerlos participar en la defensa.

En la parte del Prólogo I que he citado arriba, al exponer el propósito más importante de su empresa, Eguiara afirma que ha decidido “vindicar de injuria tan tremenda y atroz a nuestra patria y a nuestro pueblo” (*una patriam gentemque nostram ab immani atrocique injuria vindicaremus*). La patria es México, el antiguo y el actual; y el pueblo mexicano comprende a indios y criollos. Muy comúnmente, cuando menciona a los antiguos indígenas, Eguiara se refiere a ellos como “antiguos mexicanos” o “primitivos mexicanos” o, simplemente, “mexicanos”; menos frecuentemente los llama “indios mexicanos”. Sus monumentos, pinturas y códices son “antigüedades mexicanas” (*Mexicanarum antiquitatum* (Pról. II); y también sus historias, cantares y discursos (*Mexicanensium priscas res* (Pról. II). Varias veces se refiere de manera general a su cultura: ya la llama “cultura de los antiguos o primitivos mexicanos” (*antiquorum eruditionis Mexicanensium* (Pról. III), *priscorum eruditio Mexicanensium* (Pról. IV); ya, con término más afectivo, y al mismo tiempo más polisémico, “la cultura de nuestros primitivos indios o de los primitivos indios de nuestra tierra” (*priscorum eruditio Indorum nostratum* (Pról. II).

El título del Prólogo VIII deja traslucir el pensamiento de Eguiara acerca de la extensión que confiere a la palabra “mexicano”. Dice así: “Prólogo VIII. En que se pone de manifiesto la ignorancia de don Manuel Martí acerca de la cultura mexicana desde el tiempo en que América empezó a ser cultivada por los españoles hasta nuestros días”¹⁰.

La cultura mexicana, dividida claramente en dos períodos, no se reduce a aquella cristiana y española impuesta por conquistadores, misioneros y colonos; la cultura mexicana es toda una: comprende la que floreció entre los pueblos indígenas antes de la llegada de Hernán Cortés, y la que, a partir de la conquista, se ha extendido por toda la Nueva España y ha ido incorporando a todos los habitantes. Porque, además, la cultura europea no fue simplemente trasplantada a un terreno desierto y entre pueblos bárbaros, sino injertada en el tronco robusto de una larga y rica tradición.

Es indudable que remediar la solución de continuidad que implica la conquista exige de Eguiara un esfuerzo extraordinario. Lo intenta por dos diferentes vías: en primer lugar, destaca en el Prólogo II la labor combinada de

algunos misioneros y algunos indios, dirigida a salvar de la destrucción códices, tradiciones y monumentos. En segundo lugar, dedica el Prólogo XIX a describir la cultura de los indios a partir de que “empezaron a ser cultivados por las letras españolas”.

En cuanto a la primera vía, en el Prólogo II, después de describir la forma de “escritura” y los diversos tipos de “libros” que tenían los antiguos mexicanos, explica:

Innumerables eran los volúmenes de esta clase. El hecho de que en los mismos aparecieran animales, aves, hierbas, flores, hombres y otros muchos objetos, de formas por lo común espantosas y aspecto feroz, entremezclados con círculos muy semejantes a las letras hebreas y otros caracteres exóticos, fue causa de que los varones apostólicos, predicadores de la fe católica y primeros fundadores de la iglesia mexicana, desconociendo el significado de lo que debajo de tales velos se ocultaba, vinieran a considerarlos como frutos de las hechicerías indígenas y trasuntos de sus cultos idolátricos e imágenes demoníacas; por lo cual, buscándolos afanosamente por doquiera, los entregaron al fuego, acarreando lamentable pérdida a la historia y antigüedades mexicanas. Pérdida que hubiera sido irreparable, de no haber existido algunos indios adeptos de nuestras creencias y conocedores de sus propios escritos, que, conservándolos en secreto, los sacaron a la luz no mucho después, y los explicaron a algunos religiosos...¹¹

Gracias a esta conjunción de indios conocedores de su pasado y sus antigüedades y de misioneros interesados en su estudio, y merced a otras circunstancias, continúa Eguiara, “nacieron los doce grandes volúmenes en folio, elaborados por el franciscano fray Bernardino de Sahagún, que constituyen un copiosísimo diccionario mexicano-español..., la *Monarquía Indiana* del P. Torquemada y otros muchos eruditísimos libros”.

En cuanto a la segunda vía, en el primer párrafo del Prólogo XIX Eguiara expone algunos rasgos del proceso de incorporación de los indios a la religión cristiana y a la cultura europea, y de la inicial combinación que ellos hicieron de éstas con sus propias tradiciones:

Ganados por nuestra religión a raíz de la conquista de México, y no acostumbrados aún a las letras hispanas, usaban diestramente de sus caracteres ancestrales, lo mismo para conservar la memoria de lo acaecido en tiempos de su gentilidad, que lo concerniente a sus nuevas creencias y al gobierno cristiano.¹²

Transcribe enseguida un fragmento de la famosa carta, dirigida por fray Julián Garcés al papa Paulo III, en la cual el primer obispo de Tlaxcala recomienda, fervorosamente, las virtudes y cualidades de los indios. A este mismo propósito cita otros testimonios favorables, como los de fray Diego Valadés y el padre José de Acosta; y a partir de la afirmación de don Juan Díaz de Arce (*In studioso Bibliorum...*, 1648), catedrático de Teología y Sagrada Escritura quien, tratando de los indios mexicanos, señala que “eran muchos los colegios en los cuales quinientos o seiscientos discípulos se formaban en la religión cristiana, en variedad de artes mecánicas y liberales, en la música, en latinidad y ciencias”, se refiere al Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco y a la interacción que en él se dio entre ambas culturas:

Entre dichos colegios sobresalió el llamado Imperial de Santa Cruz, establecido en el barrio mexicano de Santiago Tlatelolco bajo los auspicios del César Carlos V, por obra y diligente cuidado de los padres franciscanos, para instrucción literaria de los indios, que de todas partes afluían a sus cátedras, desempeñadas por los

maestros más eximios en ciencia y virtud de la mencionada orden. Y buena prueba de que tales maestros no perdieron tiempo y esfuerzo en enseñar los rudimentos primeros de las letras, la gramática, la retórica, la dialéctica, la física y otras disciplinas liberales, es la facilidad con que los indios todos las aprendieron, los maravillosos adelantos que en todas hicieron, ofreciéndose a la vez como profesores de sus propios maestros en el aprendizaje de las lenguas mexicanas y actuando como verdaderos Edipos en enseñarles a interpretar las historias escritas en sus antiguos caracteres y los monumentos de sus primitivos hechos.¹³

Reitera que, gracias a esta conjunción de esfuerzos docentes y discentes, compuso fray Bernardino de Sahagún su obra monumental. Y añade que de aquí nacieron, también, las obras de otros muchos misioneros. Y continúa:

Una vez que los naturales aprendieron el español y el latín, usábanlos facilísimamente, a par de su idioma nativo, vertiendo al mexicano, ya del latín, ya del español, algunos libros, como se verá por los pasajes de nuestra *Biblioteca* en que alabamos a dichos indios, famosos por tales traducciones. Ayudaban además a los padres franciscanos, consagrados a idéntica tarea.¹⁴

Llega finalmente a hablar de los indios de su propio tiempo:

Existen también en la actualidad, y no en escaso número, indígenas de noble nacimiento que, decorados con estudios y grados académicos, poseen los conocimientos necesarios para las tareas parroquiales, que han desempeñado y en la actualidad desempeñan celosamente. Tampoco faltan los que han profundizado en la teología escolástica, obtenido en ella frutos no despreciables, y defendido públicas conclusiones, con admiración de personas competentes y aplauso de sus profesores.¹⁵

Hay en estos varios párrafos un laborioso esfuerzo por soslayar o disminuir lo que fue colisión de culturas, destrucción del mundo indígena e imposición del poderío español y de la religión cristiana. De hecho, Eguiara apoya su exposición –lo cual es comprensible– sólo en argumentos positivos: misioneros, estudiosos de las culturas indígenas, colegios, educadores. Esta singular interpretación del proceso es patente en varios lugares; por ejemplo, en el prólogo VI se refiere a los cantos épicos que los monarcas, sacerdotes y sabios componían, para guardar memoria de los hechos pasados y transmitirlos a la posteridad:

Con estos procedimientos, dice, conservaron intacta la historia entera de América, de una parte, representándola por medio de pinturas en sus códices, y de otra, celebrándola en sus cánticos, hasta la llegada de los españoles, quienes, instruidos por el diario trato con los indios y por la palabra viva de los doctos, acabaron por escribir numerosos libros e historias completísimas a la manera europea.¹⁶

En algunos momentos –lo cual es raro en él– Eguiara no se muestra totalmente seguro de sus afirmaciones; así, por ejemplo, cuando se refiere a la existencia de sacerdotes indígenas que desempeñan tareas parroquiales o que han destacado en los estudios teológicos, en vez de citar ejemplos conocidos o de acudir a testimonios cercanos, apoya sus afirmaciones en el dicho del jesuita José Gumilla, provincial de la Nueva Granada, quien señala en su obra *El Orinoco ilustrado y defendido* (Madrid, 1745) que “los indios mexicanos sobresalen mucho por su ingenio, y aventajan a los demás de la América meridional, quienes no acostumbran llevar a sus hijos a las academias o

universidades para ser instruidos en las ciencias, como es frecuente entre los nuestros”.

Podemos no estar de acuerdo con Eguiara en algunas de sus aseveraciones. Pero esto no importa: el afán de callar o disminuir lo que significó violencia y ruptura, no hace más que acentuar la idea que Eguiara quiere transmitir: que la conquista y la evangelización fueron un proceso, doloroso, sí, pero suave y casi natural, como obra de un designio divino. Esto lo lleva, si no a un pronunciamiento explícito, a ciertas expresiones que traslucen su juicio. Los libros, las bibliotecas, los monumentos, las escuelas, tanto prehispánicos como novohispanos, son “nuestras cosas”. Echa en cara a Martí su “ignorancia de nuestras cosas” (*ignorantiam de rebus nostris*), de los “monumentos de nuestra tierra, de nuestros mayores, de nuestro pueblo”. “Si alguna vez hubiese examinado atentamente [Martí] los monumentos de nuestros mayores..., de seguro que no hubiese graduado de ignorantes a los indios mexicanos” (*si enim vetera aliquando monumenta nostratum scrutatus esset... ineruditos neutiquam Indos Mexicanos cognominasset*) (Pról.II).

No es la de Eguiara una defensa desapasionada. Por lo contrario, su intención es abiertamente polémica: “aniquilar, detener, aplastar y convertir en aire y humo la calumnia levantada a nuestra nación por el deán alicantino” (Pról. II). Después de hablar de los colegios y otros centros de enseñanza que tenían los antiguos mexicanos, apoyado en el testimonio de algunos ilustres sabios europeos, exalta el cultivo de las ciencias, la poesía, la música, la historia; se refiere a los reyes sabios y sus academias, señala la inclinación de los antiguos mexicanos por la oratoria y todas las galas del decir, favorecida por una lengua rica y elegante. Ofrece una imagen halagüeña, casi perfecta de la civilización indígena. Finalmente, al tratar de las leyes y la organización política que tuvieron los antiguos mexicanos, exclama:

¿Qué otra cosa, como no sea cultura e inteligencia, revelan las leyes que para el buen orden de la república fueron promulgadas por los emperadores de los mexicanos, con consejo de personas sabias y experimentadas? Tan conformes a la razón encontramos las concernientes al gobierno político y doméstico, que, de haber ido unidas a las normas de la verdadera religión, nada hubiera faltado para la consecución de una duradera y completa felicidad de imperio tan extenso (Pról. VI)¹⁷.

No es posible pedir mayor claridad en las afirmaciones, ni más firme definición acerca de conceptos y actitudes que sólo el pensamiento ilustrado, las revoluciones de las últimas décadas del siglo XVIII, y finalmente la guerra de independencia de las colonias españolas de América verán desarrollarse y afirmarse.

2. Julián Gutiérrez Dávila y Lorenzo Boturini

Entre los preliminares de las *Selectae Dissertationes Mexicanae* de Juan José de Eguiara y Eguren,¹⁸ se encuentra una amplia *Approbatio*, rendida por Julián Gutiérrez Dávila, presbítero del Oratorio de San Felipe Neri, cronista, poeta latino y castellano, orador, filósofo y teólogo de renombre. En medio de los juicios laudatorios que hace del autor y su obra, toma pie en una de sus

aseveraciones para referirse a los juicios de Manuel Martí.

Y aquí, dice, ofrecida la oportunidad, séame lícito apartarme un poco de mi meta, y traer ante vosotros las cosas que don Manuel Martí, deán de la iglesia de Alicante, escribió a cierto jovencito que pensaba trasladarse a este nuestro orbe americano, para apartarlo de su propósito.¹⁹

A continuación cita uno de los párrafos más hirientes de la famosa carta, y afirma que, aunque el autor ya haya muerto, sus cartas viven, y no se debe acreditarlas con el silencio; y añade sin tardanza: *ad rem igitur*. Y empieza a rebatir al deán, de la mano de Cicerón, con la discusión de las relaciones que se dan entre la naturaleza de un lugar y la índole de sus habitantes, tópico manejado constantemente en relación con América ya desde el siglo XVI. Canta las excelencias de la naturaleza mexicana, y se pregunta:

Lugar de tan fecunda naturaleza, tierra de tal manera fértil..., que casi toca con el dedo el placidísimo cielo, ¿por quién, de mente sana, será juzgada soledad únicamente de letras? ¿Ningún ingenio florecerá aquí?

Pero, añade, vengamos a las cuestiones que plantea Martí ¿Qué habría sucedido si el joven corresponsal hubiera desatendido su consejo?

Llegado a nuestra ciudad de México (para no hablar de las demás partes de este Nuevo Mundo), habría podido acercarse a innumerables, no diré discípulos, sino maestros, con cuyas enseñanzas se habría podido formar sólidamente, ya en la pureza y propiedad de la lengua latina ..., ya en hurgar los lugares recónditos de ambas sabidurías, ya en determinar las sanciones de uno y otro derechos, ya en explicar los sentidos de la Sagrada Escritura.²⁰

Y añade aquí una observación, que tiene cierto sabor despectivo, en la cual alude a las aficiones arqueológicas de Martí:

Omito muchas otras cosas, en cuyo aprendizaje habría podido trabajar más útilmente que en descifrar inscripcioncillas de los antiguos (*in veterum inscriptiunculis extricandis*), lo cual no sería otra cosa que pescar en el aire o, como niños, perseguir moscas. Paso por alto también a algunos que florecieron entre nosotros, eruditos en la lengua griega, y aun en la hebrea y la caldea; pero concedo que ese joven estudiante muy poco podría instruirse con nosotros en la lengua griega, cuyo estudio, no sin razón, encarece tanto Martí... Sin embargo, *quisque in suo pulvere currit* (cada quien corre en su propio polvo). Innumerables son en nuestra América los idiomas de los indios, muchos de los cuales apenas pueden expresarse en caracteres -y tanto más laboriosos cuanto más bárbaros-; y nuestros ingenios, para instrucción de los indios, los vuelven casi naturales a ellos. ¡He aquí a cuántos maestros y para cuántas cosas podría haber acudido!²¹

Gutiérrez Dávila reconoce la importancia del estudio de las lenguas clásicas —él mismo es latinista consumado—; el griego y el latín son las lenguas de la cultura, y son también las lenguas de las antigüedades europeas. Pero América tiene sus propias antigüedades y, además, sus necesidades específicas. Si, por una parte, es necesario que los americanos se apliquen al estudio y cultivo de las lenguas clásicas, por otra, es para ellos un deber irrenunciable conocer y cultivar las innumerables lenguas indígenas, para la instrucción y administración religiosa de los indios y para la investigación de nuestras propias tradiciones y antigüedades.

El autor no podía abundar, dentro de los límites de un dictamen, en otras implicaciones del estudio de las lenguas indígenas ni en otros aspectos de su significación.

De las lenguas americanas, muchas se reconocían como bárbaras y rudimentarias; unas cuantas, como ricas y armoniosas; y el náhuatl, hablado en el centro de México, como lengua de cultura y medio general de comunicación.

Existe una tradición de juicios laudatorios sobre algunos de estos idiomas, que se repite en cronistas y viajeros. La lengua náhuatl se califica siempre de riquísima y elegantísima, y con frecuencia se la compara hiperbólicamente con la griega. El caballero italiano Lorenzo Boturini, historiador, anticuario y culto aventurero, a quien con toda razón puede considerarse mexicano por opción y devoción, habla de ella en el “Prologus Galeatus” (ms. latino de la Biblioteca Nacional), que pensó anteponer a su fallida *Margarita Mexicana, id est, Apparitiones Virginis Guadalupensis*,²² en los términos siguientes:

De todas las lenguas del Nuevo Mundo reconocemos como reina a la tolteca, es decir, la náhuatl, que malamente ahora se llama mexicana... Vence fácilmente a cualesquiera otras por el esplendor y la elegancia que se le ha conferido; además, por la propiedad de los términos, la majestad de las frases, metáforas y alegorías, puede competir con las más cultivadas...²³

Y añade a continuación:

Así pues, si los poetas nacen, ¿quién negará que nuestros indígenas (*indígenas nostros*), provistos de un idioma tan elocuente, de ningún modo habrían podido llegar a las fuentes cristalinas de la poesía, cuando a ellas eran invitados halagadoramente por la elegancia de su propia lengua; y cuando nuestros rétores (*rhetores nostri*) eran llevados por una tan gran inclinación a la prosodia, que celebraban los orígenes de los antiguos, las hazañas de los hombres ilustres, las guerras y las paces, e igualmente los sucesos faustos e infaustos en cantos melífluos, ya en los palacios de los reyes y príncipes, ya en las residencias de los nobles, con acompañamiento de instrumentos músicos, el tlapahuehuetl y el teponaxtle?²⁴

Boturini unía a una sólida formación en las lenguas clásicas y las disciplinas humanísticas el dominio de algunos idiomas modernos y, sin duda, un buen conocimiento del náhuatl. Su apreciación coincide con las de Eguiara, su amigo, Gutiérrez Dávila y otros autores contemporáneos.

Sobre otras lenguas menos frecuentadas vale la pena conocer también alguna opinión. En los años sesenta del siglo XVIII el capuchino español fray Francisco de Ajofrín hizo un viaje por gran parte de la Nueva España como limosnero de la Congregación de Propaganda Fide. Dejó escrito un diario en que anotó cuidadosamente cuanto consideró digno de nota y recuerdo, ilustrado con innumerables dibujos. Apunta en algún momento de su viaje por Michoacán:

Los indios de esta provincia, unos son otomíes, otros chichimecas; pero la mayor parte son tarascos. El idioma otomí y el chichimeco son muy bárbaros, ásperos y tan cerrados, que apenas se pronuncian con la boca, hablando lo más con las fauces y narices; al contrario, el idioma tarasco es muy señor, elegante, grave y majestuoso, por lo que tiene el segundo lugar después del mejicano.

Y más adelante añade con ingenua frescura:

Pero antes de apartarme de Yuririapúndaro, quiero notar lo pomposo de la lengua tarasca por los nombres de los pueblos de la provincia de Michoacán. Ya quedan escritos algunos como Tiripetío, Acámbaro, Eménguaró; hay otros del mismo calibre, como Tiríndaro, Ziritzícuaro, Purenchécuaro, Tarímbaro, Parangaricútiro, Chucándiro, Erongarícuaro, Puruándiro, Panindícuaro, pueblos todos cercanos a Valladolid y dignos de notarse en el noble alfabeto altisonante.²⁵

Además de anotar impresiones personales, es innegable que Ajofrín recoge opiniones de las muchas gentes con quienes trató, clérigos, frailes, autoridades civiles y eclesiásticas, hacendados y pueblo llano, como queda atestiguado a lo largo de sus apuntes.

De esta suerte, las lenguas indígenas no son ya sólo el instrumento que ha permitido la incorporación de los naturales de América al cristianismo, sino que además se reconocen como un medio de comunicación vivo y hermoso, un producto cultural de valores universales, que requiere y amerita estudio, y una vía para introducirse en la cultura y la historia de la patria.

3. El poema *Guadalupe de Villerías*

El culto de la Virgen de Guadalupe había ido creciendo, con la fama de sus milagros, durante la segunda mitad del siglo XVI y primeras décadas del XVII. En 1622 el arzobispo Juan de la Serna le había consagrado un nuevo templo en el Tepeyac. En 1629, en situación desesperada, su imagen había sido llevada en solemnísimas procesión y en medio de las aguas, desde su santuario del Tepeyac a México, y había aliviado a la ciudad de una terrible inundación.

En 1648 el bachiller criollo Miguel Sánchez, predicador y teólogo famoso, publicó la primera historia de las apariciones de la Virgen: *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe, milagrosamente aparecida en la ciudad de México. Celebrada en su historia, con la profecía del capítulo doze del Apocalipsis*.²⁶ En su libro identificaba a la mujer de la Apocalipsis de San Juan con la Virgen del Tepeyac, convirtiendo, por medio de una exégesis audaz, ese texto del Nuevo Testamento en una especie de "profecía mexicana". Ahondando en su interpretación, llegaba a conclusiones sorprendentes; fincaba vínculos de la Virgen de Guadalupe con México y los mexicanos, que van más allá del fenómeno religioso. "La conquista de esta tierra", dice, "era porque en ella había de aparecer María Virgen en su santa imagen de Guadalupe". "Apareciéndose María en México, entre las flores, es señalarla por su tierra, no sólo como posesión, sino como su patria..., con licencia para que los ciudadanos de México puedan entender, publicar, inferir, alegar, pretender íntima y singular hermandad de parentesco con María", porque ella es "originaria de este país y la primera mujer criolla".

Historiadores, exégetas, predicadores y poetas avanzarán en estas interpretaciones y prolongarán sus alcances.

En agosto de 1728 moría en México José Antonio de Villerías y Roelas a la temprana edad de 33 años. Desde muy joven había adquirido celebridad como hombre de estudio, letras y leyes. Pasó su breve vida siempre entregado a los libros con incansable aplicación y siempre enfermizo por estudio tan excesivo. Compuso en latín y en castellano varias obras de carácter literario,

filológico, histórico y misceláneo; y es hasta ahora el único autor novohispano del que se hayan encontrado composiciones originales en griego. Pocas de sus obras fueron impresas; la mayor parte de ellas quedó recogida en tres tomos, escritos, al parecer, de su propia mano, que se conservan, encuadernados en uno, en el Fondo reservado de la Biblioteca Nacional. Entre éstas destaca un gran poema latino –cuatro partes o libros; 1755 hexámetros– en honor de la Virgen de Guadalupe, que fue editado y traducido sólo hasta muy recientemente, en 1991²⁷ por nuestro querido y añorado amigo Ignacio Osorio, cuyo estudio y traducción sigo de cerca en los párrafos siguientes.

El poema se intitula simplemente *Guadalupe*; está dividido en cuatro libros. El último es de tamaño bastante menor que el de los tres primeros, y termina de manera abrupta. Puede ser que la obra esté incompleta, o que no haya sido trasladada en su totalidad, o que el manuscrito haya perdido algunas hojas. El problema no ha sido estudiado.

El libro primero, después de la canónica invocación a la musa, y también al Dios cristiano, inicia la acción con la conquista de México por los españoles: Carlos V, dominador del orbe, busca nuevos campos para sus conquistas. América está más allá del océano; es tierra rica, feraz y hermosa; pero reinan sobre ella las fuerzas crueles del mal. Su conquista se justifica por la extensión de la fe cristiana. Se hace el elogio de Cortés y sus capitanes; y se exalta también el denuedo de los indígenas.

Consumada la conquista, se inicia la evangelización. Plutón, señor del Averno, ve amenazado su reino, va en busca de la diosa Tonantzin, su hija y madre de los hombres, y ambos se proponen reunir y sublevar a todos los pueblos americanos. Entre tanto, en el cielo, sus felices habitantes contemplan el triste destino de los hombres del Nuevo Mundo. En medio de los magnos dioses "fulge y domina la que es madre, hija y esposa del Júpiter uno y trino". Se compadece de los indios, sumidos en abominables ritos, y decide tomarlos bajo su protección. Se dirige a su Hijo, y le pide que, en pago de los cuidados que le prodigó durante su infancia, y en cumplimiento de antiguas promesas, le conceda estas nuevas tierras. Su Hijo, Dios, "con el ceño con que suele los sinos cambiar o afirmar", accede a sus deseos.

María inicia su empresa. Elige a Juan Diego como instrumento. El poeta hace el elogio de este indio, y lo eleva por sus virtudes y destino sobre Hernán Cortés, sobre el emperador Carlos V y sobre el mismo romano pontífice. Narra la primera aparición de la Virgen a Juan Diego, y expone la encomienda que ella le hace, para que gestione ante el obispo de México la construcción de un templo en el Tepeyac.

Pero Plutón y Tonantzin, aterrados por la amenaza que se cierne sobre su poder, tratan de infundir desconfianza en el obispo. Éste, cauteloso, difiere el asunto y manda al indio que regrese después. Al atardecer, de regreso a su casa, Juan Diego relata a la Virgen su fracaso. María le pide que vuelva el día siguiente.

Se inicia el libro segundo. Es de noche. Plutón y Tonantzin acuden a la morada del viejo Atlante -quien, desterrado de Tartesos por su padre Océano, reside y vaticina en la laguna de México-, en busca de consejo para derrotar a María. Éste los desengaña de sus esfuerzos y les predice los nuevos tiempos del reinado de la Virgen. Los introduce en su gruta donde les muestra el pasado, el presente y el futuro del pueblo mexicano; su historia aparece desarrollada como en un inmenso fresco sobre las rocas de la gruta: su salida

de las regiones de Quivira; su larga peregrinación; la llegada al valle de Anáhuac y a su laguna; el encuentro de las señales auguradas: el águila devorando a una serpiente sobre un nopal en medio de la laguna:

Pues bien, porque más cierta de los hados toda la serie contempléis, dice, por fin los penetrales conmigo visitad, y recorred las sombras de la ignota caverna. Esto dicho, con mano titubeante y, por la edad temblorosa, los coge, absortos, y los conduce a las estancias internas. Dentro al instante se mostraron los amplios espacios de una casa de bóvedas, prolongada en regiones profundas, cuya mole confusa se apoyaba en rígidas peñas. Aquí, entre varias historias de reinos y sinos de reyes antiguos, que, antaño pintados, se adhieren a los sólidos muros, y circundan las vastas estancias, del imperio mexicana toda también se contempla la serie inmensa, y su larga progenie, desde el origen remoto del pueblo; los primeros caudillos, los viejos tiranos. Ahí estaban, primero, cuantos varones antaño, emigrados de los patrios confines, donde el cruel Bóreas, opaco, hielo derrama, y doma los campos de la extensa Quivira, por orden de los dioses decidieron nueva morada buscarse; y de una ave pequeña siguiendo la insigne señal, presto con decisión las propias ciudades dejaron, y lejos encontraron sus tierras repuestas. Luego (como en primavera, reunido el enjambre, en los campos se aprestan abejas innumeradas; o en mitad del estío las langostas van por el prado, juntas, asiduas migrantes), doquier se miran las tropas que extensas planicies saquean, y con muchas huestes devastan los campos. Apenas contiene a los errantes la tierra; apenas a todos los altos montes proveen la comida; apenas los ríos, exhaustos, bastan a su justa sed; o sombras iguales con sus frondosos árboles los densos bosques les prestan. Sigue después la venerable efigie del magno Mexitli, de rostro oscuro, quien, autor primitivo del nombre, después que, hábil, con preclaro valor a los suyos precedió y dirigió, muerto al fin, a los mismos con sacras respuestas o con su seco cadáver condujo. Luego se extiende la imagen, pintada con rudas figuras, del arribo tardío y la entrada a los lugares marcados por la suerte: una vasta laguna ocupa el valle completo con su llanura azul, y la faz reflejada de Diana, plena bajo las aguas, ilumina las líquidas ondas. En medio un arbusto, que con patrio vocablo la lengua llama nopal, gruesas, como en orden, las hojas extiende, y se arma, erizado, de agudas espinas. De éste en la parte más alta el presagio se posa: la princesa de las aves aladas (¡visión admirable!), soberbia, con pico y garras destroza, torcida en espiras, una serpiente que hinche sus cuellos silbantes... (II, 99-145)²⁸

Y aparece la fundación de la ciudad y su penosa defensa; la sucesión de los reyes aztecas; las hazañas y virtudes de cada uno de ellos, desde "el fiero Acamapichtli" hasta Moctezuma primero, quien "debela con hierro a los pueblos y con el derecho los frena", y Moctezuma segundo, quien "modera las domadas riendas de toda la tierra"; las riquezas, felicidad y muerte lastimosa de éste.

Plutón y Tonantzin apartan, consternados, los ojos y lamentan su ruina. Atlante los conmina a que afronten su destino y reconozcan los poderes de la diosa vencedora. Les habla de los bienes que traerá el imperio de la Virgen, y de su protección contra las inundaciones y la pestilencia (cocolixtle).

Tonantzin desdeña los decretos divinos y se decide a sucumbir en el combate. Pide a Atlante que le muestre lo que sucede en ese mismo momento: Aparece el palacio del obispo. Juan Diego reitera su embajada. El obispo, vacilante, le pide una señal que garantice la veracidad de su embajada y ordena a sus criados que sigan al indio cuando salga.

Plutón y Tonantzin salen de la gruta de Atlante y vagan indecisos de las medidas que deben tomar. Juan Diego, entre tanto, se ha esfumado a la vista de sus espías. Éstos lo buscan afanosos y se encuentran con los dioses infernales quienes han tomado la figura de indios caminantes; éstos les informan que Juan Diego es un hechicero bien conocido en toda la región. Los criados regresan a informar al obispo.

Entre tanto Juan Diego se entrevista con la Virgen por tercera vez, y le comunica la petición del obispo. María promete darle la señal solicitada, y lo cita para el día siguiente. Termina el libro segundo.

Plutón y Tonantzin, en un esfuerzo desesperado por detener la acción de la Virgen, acuden a Cocolixtle, divinidad pestífera. Como ésta no puede contra Juan Diego, protegido como está el indio por los poderes divinos, se ensaña contra Juan Bernardino, su tío. Por atender piadosamente a éste, Juan Diego desatiende la cita concertada con la Virgen. En busca de un sacerdote, va a México por camino diverso, para evitar el encuentro con la Señora. Ésta se enternece con la ingenua astucia del indio, y le sale al paso. Escucha sus razones, lo consuela con la noticia de que su tío ha sanado milagrosamente, y le manda que suba al monte y recoja las flores que ha de llevar como señal al obispo.

El libro cuarto se inicia con el último intento de Plutón y Tonantzin por detener a Juan Diego: aconsejan a los criados del obispo que le arrebatan lo que lleva. El indio defiende su carga. Cuando los criados intentan tocar las flores, éstas quedan como estampadas en el ayate del indio. Admirados, introducen a Juan Diego ante el obispo. Cuando Juan Diego extiende su ayate para ofrecer al obispo la señal pedida, caen las flores y queda estampada la Virgen en la prenda.

... Entra, al fin, de la Reina, gozoso, el intérprete
a la presencia del príncipe; y, sereno su rostro,
pudorosa su frente, y, en un honor tan grande, modesto,
comienza: "Oh decoro de la silla de México,
Que algún día has de ser inmortal; sostén de una sede
que nunca caerá, Zumárraga, memorable por siglos:
sabes cómo hace poco, enviado por la Virgen augusta,
la que, sola, al dragón del tártaro holló con su planta,

había prometido, dudoso, traerte unos signos
que fueran valiosos para afianzar con razón persuasiva
la verdad de un suceso tan grande. Estas respuestas
de la Diosa feliz y estos dones te traje...
Ea, pues, obispo, de la Señora recibe las prendas que envía,
las cuales, ya mostradas, mi palabra confirman;
y de María, aparecida, toma la prueba admirable".
Dijo; y, extendiendo el manto, sus arrugas deshechas,

frente a la reunión toda presentó tan grandes milagros
como ni imaginar el deseo ni fingir el ingenio
pudiera, ni forjar para sí, un prolongado deseo.
Ahora vosotras, celestes musas, a quienes inspira
otro Apolo un canto más pleno, y que osáis despreciar
las cumbres mismas del Libetro y sus bosques
y las heliconias hermanas y los caballinos arroyos;
angélicas mentes, en vuestro canto comprended lo demás.
Sí, vosotras; pues nuestra Camena, oprimida por grave
peso, ya a sus intentos sucumbe, y, cansada, decae...²⁹ (IV, 51-91).

Cae de rodillas el obispo, Juan Diego, atónito, reconoce en la pintura a la Señora con quien se ha entrevistado. Plutón y Tonantzin huyen a sus escondrijos. El obispo toma el ayate y lo coloca en su capilla. La ciudad entera corre a admirar y venerar la imagen. El poema termina tal vez con el inicio de una extensa y amorosa descripción de la Virgen pintada en el ayate de Juan Diego.

El poema de Villerías contiene los elementos fundamentales del relato y la interpretación tradicionales del milagro guadalupano, tales como se habían ido elaborando a lo largo del siglo XVII. Pero contiene un elemento apenas tocado en relatos o poemas anteriores³⁰: recupera e incorpora en un largo pasaje de más de 120 hexámetros un resumen de la historia del pueblo azteca. No se trata simplemente de la referencia a un gran imperio de muchos pueblos sumidos en la idolatría y sus nefandos ritos sanguinarios, es la historia de un pueblo que tras penosas peregrinaciones y esfuerzos heroicos llegó a asentarse en el valle de Anáhuac, y bajo el mando de caudillos sabios y valerosos estableció un gran imperio. Este pueblo superó en magnificencia y riquezas a la Europa antigua. No hay medida en la hipérbole. Dice del templo mayor de México, cuando rememora el reinado de Ahuítotl:

Ahí se asienta aquel templo, fabricado a sus costas,
cual ni Egipto construyó ni produjo la Grecia
mendaz, ni Ammón poseyó en las comarcas de Libia (II, 198-200)³¹

Y, cuando se refiere a Moctezuma segundo, escribe:

Nadie a él en riquezas, ni el ávido Cresos
o el insano Midas, ni -la que alguna vez alzó el orbe-
superó la gloria opulenta del magno Alejandro(II, 204-206)³²

¿Cuál pudo ser el propósito de este rescate de la historia antigua de México y de su inclusión en el poema?

La virgen María se apiadó de estas tierras y estos pueblos, y decidió tomarlos bajo su protección y establecer en ellos su casa y su reinado. En principio los afectos de la Virgen se dirigen hacia los naturales, y los naturales son los indios. Pero los criollos, cuyo número va en constante aumento, son también naturales de esta tierra y se acogen con todo derecho a este amparo maternal porque, como ellos, la Virgen de Guadalupe nació en México, es "originaria de este país y primera mujer criolla". Se someten, pues, gozosos al reinado de María que les augura un futuro glorioso. Así, indios y criollos se hermanan bajo un mismo manto y se someten a un mismo cetro.

Enfrentado por larga pugna con el peninsular, el criollo asumía sus diferencias y deslindaba sus intereses. La verdadera conquista e incorporación

de América a la cristiandad era obra del poder divino y de la intervención directa y manifiesta de María. La conquista militar sólo había sido un instrumento que, por lo demás, había estado a punto de fracasar. Ya el jesuita criollo Francisco de Florencia explicaba en su historia que habría sido humanamente imposible que un grupo reducido de españoles venciera a tan gran número de indígenas. Si al final Cortés y su hueste resultaron vencedores fue gracias a la intervención personal de la Virgen en su futura advocación de Guadalupe, y aduce el testimonio de un indio, llamado Andrés, quien fue uno de los que vieron “en el ayre a esta Señora en el mismo traje y forma que diez años después se pintó, como queda escrito, en la manta de Juan Diego, echándoles tierra en los ojos y cegándolos, para que no prevalecieran contra ellos”³³

El criollo, pues, logra por esta vía dar una interpretación de la conquista, que le permite convertir este fundamental suceso en un elemento más de diferenciación frente al peninsular. Por medio de la Virgen de Guadalupe los criollos se hermanaban con indígenas y mestizos, entendían su presente, se dotaban de un pasado y se aseguraban un destino de pueblo elegido³⁴.

La interpretación de la cultura mexicana, laboriosamente fundada y razonada por Eguiara, no es sólo el resultado de su labor erudita sino la manifestación de un sentimiento y una convicción que flotaba en los ambientes cultos de los grupos criollos y se manifestaba en formas diversas. Algunas décadas antes el sabio y erudito don Carlos de Sigüenza y Góngora, estudioso de las antiguas culturas indígenas y autor de un poema guadalupano, había expresado con meridiana claridad esta actitud en algo que se antoja un verdadero manifiesto. Con gesto significativo –“el amor que se le debe a la patria” p. [12]– mostró al virrey Conde de Paredes, en el arco erigido para festejar su entrada en la capital, un *Teatro de virtudes políticas que constituyen a un príncipe, advertidos en los monarcas antiguos del mexicano imperio...*³⁵ “Proferant sua si qui carpere nituntur aliena” [Muestren lo suyo quienes se empeñan en apropiarse de lo ajeno], reza el epígrafe, y en la dedicatoria protesta el autor al virrey: “Ni pudo México, menos que valiéndose de sus reyes y emperadores, celebrar condignamente la gloria a que su felicidad se sublima...” p. [4]. Personificó, pues, la prudencia, la piedad, la fortaleza, la clemencia y demás virtudes que se exigen de un príncipe, no en los héroes mitológicos o históricos de Grecia y Roma, como era el uso, sino en los soberanos mexicanos. Itzcóhuatl y Moctezuma Ilhuicamina no desmerecían ante Alejandro y Julio César, y la sabiduría de los antiguos mexicanos podía instruir tanto como la de romanos y griegos.

¹ Una exposición amplia del incidente se encuentra en el siguiente trabajo: Heredia Correa, R., *Loa de la Universidad*. El prólogo a las “Selectae dissertationes Mexicanae” de Juan José de Eguiara y Eguren. Estudio introductorio, traducción y notas. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Clásicos, 1991. CV + 42 + 42 pp. (Bibliotheca Humanistica Mexicana, 6).

² Emmanuelis Martini, Ecclesiae Alonensis Decani *Epistolarum libri XII*. Accedit de Animo affectionibus liber. Mantuae Carpentanorum, apud Joannem Stunicam, 1735. 3 vols. Una segunda edición fue publicada con este pie de imprenta: Amstelodami, J. Wetstenium & G. Smith, 1738. 2 vols.

³ El texto completo de la carta, con su traducción, puede verse en : Heredia, *Loa*, pp. LIII-LVIII.

⁴ He recogido algunos importantes testimonios en el artículo siguiente: “Eguiara y Eguren: las voces concordes” en *Literatura Mexicana*, v. VIII, 2 (1997), pp. 511-549. Recogido también en el volumen

siguiente: Irigoyen Troconis, M. P. (comp.), *La universidad novohispana. Voces y enseñanzas clásicas*. México, UNAM. IIFL, 2003. (Bibliotheca Humanistica Mexicana, 13). pp. 85-129. Puede consultarse también: Heredia, *Loa...*, pp. XVIII-XLV; y Valdés García, O., *Julián Gutiérrez Dávila, en defensa de la cultura novohispana*. Tesis que para obtener el título de licenciado en Letras Clásicas presenta... México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1990, pp. XX-XXVIII. Pueden consultarse también varios capítulos de la "Introducción" del libro mencionado en la nota 6.

⁵ "Haec postquam animo versabamus, epistola Martini perlecta, statim cogitatio nos subiit BIBLIOTHECAE MEXICANAE adoriendae, quae una patriam gentemque nostram ab immani atrocique iniuria vindicarem turpissimamque notam per summam imprudentiam, ut modestissime loquamur et pacatissime, nobis iniustam esse commonstrarem. Quod vero multi moliminis opus cogitatum BIBLIOTHECAM non nesciremus, homini praesertim aliis, quae nuper insinuavimus, curis districto... Ad amicos eruditione una et iudicio pollentes delata re, audendum nobis esse et totis viribus connittendum est constitutum, iactaque in Deum fiducia, pro eiusdem honore ac gloria meditatam BIBLIOTHECAM excolere palamque dare, quae nationi machinatam nostrae calumniam ab decano alonensi contundat, coerceat, obterat et in auras et fumum abiciat". En: Eguiara y Eguren, J. J., *Prólogos a la Biblioteca Mexicana*. Nota preliminar por Federico Gómez de Orozco. Versión española anotada, con un estudio biográfico y la bibliografía del autor por Agustín Millares Carlo. México, Fondo de Cultura Económica, 1944, 302 pp. "Prólogo I", pp. 57-59.

Todas las citas de los "Prólogos" están tomadas de este libro, a veces con ligeras modificaciones. En adelante sólo mencionaré el "Prólogo" al que corresponden.

⁶ Véase capítulo "La imprenta de la *Biblioteca Mexicana*" en: Eguiara y Eguren, J. J., *Biblioteca Mexicana*. Pról. y vers. esp. de Benjamín Fernández Valenzuela. Est. prel., notas, apénd., índ. y coord. gral. de Ernesto de la Torre Villar, con la colab. de Ramiro Navarro de Anda. México, UNAM, Coordinación de Humanidades, 1986. 5 vols. Vol. I, pp. CCCXLIX-CCCLII.

⁷ La obra mencionada en la nota anterior, todavía en proceso, contendrá la traducción de todo el texto de Eguiara.

⁸ "Priscos Mexicanos non iniuria sapientes inter censendos esse, recta demum consecutione ex hactenus datis infertur, iniustusque eorundem nationi alonensis decanus probatur, si eos in Epistola sua indigitavit et stilo confodit".

⁹ "Quoniam vero non Indos ille veteres cogitavit, sed novos indígenas in iisque et Hispanos in America natos et alibi genitos viros in ipsam ascitos, quos ad unum omnes quam longissime dissitos credidit a Minervae sedibus et pomoeriis, eiusdem ut in hisce rebus ignorantia scribendique temeritas aperitur et propulsetur, e re nostra est".

¹⁰ "Emmanuelis Martini ignorantia de Mexicana eruditione ab eo tempore quo excoli ab Hispanis America coepit ad usque aetatem nostram aperitur et in scribendo temeritas confutatur".

¹¹ "Id porro generis volumina habuerant innumera, quae cum depictis animantibus, volucris, herbis, floribus, hominibus plurimisque aliis taetra saepenumero ac truci figura et aspectu feroci constarent circulisque et notis hebraicis et exoticis characteribus quam simillimis, apostolici viri, catholicae fidei propagatores primariique mexicanae ecclesiae satores, rerum ignari sub involucris illis latentium, supersticiosa plane censuere et pro gentis usu idolis referta ac daemone simulachris proptereaque diligenter ubique quaesita, flammis concredita fuere lacrymabili antiquitatum americanorum et historiae iactura, quae certe fuiste irreparabilis, ni Indorum aliqui sacris nostris addicti nec sacriptom suorum nescii, clam illa habuissent in lucemque non diu post adducta religiosi aliquibus patribus commonstrassent et aperuissent..."

¹² "Sacris nostris ex animo addicti non diu post ab expugnatione Mexiceae, nec dum Hispanis assueti litteris, avitis industrie characteribus utebantur, cum pro tradendis memoriae rebus sua aetate patris, tum pro aliis rem christianam et politicam concernentibus".

¹³ Haec inter collegia eminuit constitutum Mexici, imperiale a S. Cruce nuncupatum, auspicio Caroli V Caesaris, ad Tlatelolco, PP. Franciscanorum opera et diligentia, pro litteraria Indorum institutione in athenaeum illud confluentium, quibus dati fuere ex eodem ordine franciscano eximii doctrina et virtute magistri. Nec porro ii oleum et operam perdiderunt elementa litterarum prima tradentes, grammaticam, rhetoricam, dialecticam, physicam et alias liberales artes, quod eas omnes Indi citra negotium hauserint et in singulis mire profecerint ac magistris ipsis et institutoribus praeceptores se dederint idiomatis Mexici et Oedipos egerint pro aperiendis scriptas antiquis characteribus gentis historias et pristinarum monumenta rerum Mexicanensium".

¹⁴ Ut enim Indi hispane sciebant atque latine et his et nativo idiomate utebantur expeditissime, versiones adornabant librorum Mexiceas, seu ex Latiis, seu ex Hispanis fontibus, quod in BIBLIOTHECA nostra constabit, ubi Indos ab istis translationibus claros laudabimus. Tum etiam PP. franciscanis simili argumento insistentibus operam suam navabant".

¹⁵ “Sunt etiam in praesentiarum, ut iam pridem, non pauci conspicuo nati genere, qui studiis et laureis ornati, ea sunt praediti eruditione, quae parochos decet, cui ministerio strenuam dederunt operam dantque etiamnum. Nec desunt qui scholasticam etiam theologiam ebibant, in qua non paenitendos fructus fecerunt aliqui, theses de ea tota publice defendentes, mirantibus eruditis hominibus praeceptoribusque plaudentibus”.

¹⁶ “Atque his artibus historiam Americae omnem et characteribus picturatam in voluminibus et repetitam canticis, sartam tectam ad adventum usque Hispanorum servarunt, qui demum Indorum consuetudine et usu vivaque doctiorum voce eruditi, libros europaeorum more confecerunt quam plurimos et historias absolutissimas”.

¹⁷ “Quid vero leges pro republica moderanda ab imperatoribus constitutae Mexiceis sapientum consilio et prudentium, ni gentis culturam et ingenium prae se ferunt? Porro tam sunt illae quae ad politicam oeconomiamque societatem attinent rationi consentaneae, ut si verae religioni coniunctae fuissent, optari nil praeterea valuisset ad solidam integramque vastissimi imperii felicitatem”.

¹⁸ *Selectae Dissertationes Mexicanae ad Scholasticam spectantes Theologiam tribus tomis distinctae...Tomus primus...Auctore D. D. Josepho de Eguiara et Eguren...Mexici: Typis Viduae D. Josephi Bernardi de Hogal. Anno Domini MDCCXLVI.*

¹⁹ Cito los textos de Julián Gutiérrez Dávila de acuerdo con el trabajo de Olga Valdés García mencionado en la nota 5.

“Et hinc, oblata opportunitate, mihi liceat parumper a scopo digredi, et in medium producere quae Dominus Emmanuel Martí, ecclesiae Alonensis decanus, qui cuidam adolescenti se in nostrum hunc Americanum orbem traicere cogitanti, ut a proposito averteret, haec, inter alia his non absona, scripsit”.

p. 8.

²⁰ “Tam foecundae naturae locus, ferax adeo tellus ... quae quasi digito attingit coelum placidissimum a quonam sanae mentis litterarum dumtaxat censebitur solitudo?... “[Si iuvenis ille fidem negasset solumque vertisset] nostram saltem Mexicum (ut de caeteris orbis huius partibus taceam) salutaturus, adire potuisset innumeros, non dicam auditores, sed magistros, quorum praeceptis institutus fuisset plenissime, tum in latinitatis puritate et proprietate servanda ... , tum in utriusque Sophiae recessibus praescrutandis, tum in juris utriusque sanctionibus evolvendis, tum in Sacri Eloquii sensibus explanandis” (pp. 12-13).

²¹ “Mitto quam plura, quibus in addiscendis laborasset utilius, quam in veterum inscriptiunculis extricandis, quod nil aliud foret nisi in aere piscari, vel instar puerorum muscas abigere. Et non nullis supersedens, qui apud nos, ex nostrisque, Graecis characteribus non modo, sed et Haebraicis et Chaldaicis eruditi florere non numquam, dabo libenter illum apud nos in Graecis characteribus intelligendis minime instruendum (quod adeo, et non immerito, magni facit Dominus Martí), caeterum quid inde? Quisque in suo pulvere currit. Innumera sunt in nostra America idiomata Indorum, quorum plurima vix queunt exprimi characteribus, eoque spissiora, quo barbariora, quae nostra ingenia pro Indorum instructione quasi sibi naturalia reddunt. En quot et pro quantis adire potuisset magistros! p. 13-14.

²² Laurentii Botturini de Benaducis, Sacri Romani Imperii Equitis, Domini de Turre et Hono...*Margarita Mexicana, id est, Apparitiones Virginis Guadalupensis...* Biblioteca Nacional de México, Fondo Reservado, Ms. 1724: *Papeles curiosos de Historia de Indias*, recogidos por don Mariano Fernández de Echeverría y Veitia, caballero del Orden de Santiago.

²³ “Omnium Novi Orbis linguarum reginam noscimus Tultecam, nempe Nahuatl, quae hodie Mexicana nuncupatur, cum longe antiquiorem hac in terra apud Tultecos usurpasset principatum... tamen utpote divinitus accepta, alias quascumque neonatas indito splendore ac elegantia facili negotio vincit, quin etiam ob terminorum proprietatem, phrasium majestatem cognatas metaphoras ac familiares allegorias cum eruditori quaque contendere valet...” Cito de: Laurentii Botturini *Margarita Mexicana*. Introducción, traducción y notas de Roberto Heredia Correa (trabajo en proceso).

²⁴ “Igitur si poetae nascuntur, ecquis ibit infitias indígenas nostros eloquenti adeo idiomote ornatos ad christalinos Poesis fontes minime accedere potuisse; cum ad id proprii sermonis elegantiae blande invitarentur, et re vera rhetores nostri tanta inclinatione in prosodia ferebantur, ut priscorum origines, facinora illustrium, bella et paces, fausta aequae ac infausta mellifluis canticis tum in aulis regum et principum, tum in praetoriis magnatum, musicorum instrumentorum , tlapahuehuetl et teponastli comitante melodia, ut infra diceretur celebrarent”.

²⁵ Ajofrín, Fr. Francisco de, *Diario del viaje que hizo a la América en el siglo XVIII el P...* México, Instituto Cultural Hispano-Mexicano, 1964. 2 vols. vol. II, p. 188 y 202.

²⁶ México, en la imprenta de la Viuda de Bernado Calderón.

²⁷ Osorio Romero, I., *El sueño criollo. José Antonio de Villerías y Roelas (1695-1728)*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1991. 414 pp. (Bibliotheca Humanistica Mexicana, 7).

La primera parte del libro trata ampliamente de la vida y obra de Villerías, del culto guadalupano y de la literatura referente a esta tradición. El texto del poema, con su traducción, ocupa las págs. 258-375.

²⁸ Quin et quo seriem fatorum rectius omnem
conspiciatis, ait, mecum penetralia tandem
visitate, et ignotae conscendite lustra caverna.
His dictis titubante manu, atque aetate tremente
corripit absorptos, et tecta sub intima ducit.
Intus confestim spatiis apparuit amplis
concamerata domus, tractuque extensa profundo
rupibus incubuit rigidis incondita moles.
Hic inter varias quae pictae antiquitus haerent
parietibus solidis, et vasta habitacula cingunt
regnorum historias, et regum paevia fata,
Mexicei pariter totius cernitur ingens
liperii series; seraque ab origine gentis
progenies, priscique duces, veteresque tyranni.
Namque aderant primo quicumque e finibus olim
egressi patriis, Boreas ubi saevus opacam
difundit glaciem, et latae domat arva Quivirae,
admonitu superum ignotas sibi quaerere sedes
decrevere viri; parvaeque insigne secuti
omen avis, proprias audacter protinus urbeis
linquere, et terras procul invenere repostas.
Inde (velut campis examine vere coacto
innumerae parantur apes; mediave migrantes
aestate, assiduae coeunt per prata locustae)
agmina spectantur latas populantia passim
planities, multisque agros vastantia turmis.
Vix capit errantes tellus; vix omnibus alti
Pabula suppeditant montes; vix flumina justae
sufficiunt exhausta siti; aut aequalia pansis
arboribus densae praebeant umbracula sylvae.
Tum sequitur magni fusco venerabilis ore
Mexitii effigies, qui nominis utimus auctor
postquam praeclara solers virtute praeivit
direxitque suos, tandem defunctus eosdem
responsisque sacris, siccoque cadavere duxit.
Hinc species tardi, rudibus descripta figuris
panditur adventus; atque in loca sorte notata
introitus: diffusa palus tenet aequore totam
caeruleo vallem, faciesque expressa Dianae
plena sub stagnis liquidas intermicat undas.
In medio arbustum, patrio quod lingua nopallum
sermone appellat, crassas, velut ordine, frondeis
explicat, et spinis horrens armatur acutis.
Hujus in extremo praesaga cacumine sedit
alituum princeps volucrum (mirabile visu)
quae tortum spiris, et sibila colla tumentem
ardua discerpit, rostroque, atque unguibus anguem...

²⁹ Ingreditur tandem Reginae interpres adusque
principis aspectum gaudens, vultuque serenus,
fronte verecundus, tantoque modestus honore
incipit: O cathedrae decus immortale futurum
olim Mexiceae, sedisque, Zumárraga, fulcrum
numquam casurae, et seclis memorabile nomen;
scis ut ab augusta legatus Virgine nuper,
quae pede tartareum calcavit sola Draconem,
pollicitus dubio fuerim tibi signa referre,
quae persuassibili tanti firmare valerent

eventus ratione fidem: Responsa beatae
haec Divae atque oblata tuli ...
En, igitur, Dominae mittentis pignora, Praesul,
accipe, quae nostram firmant manifesta loquelam,
et visae specimen cape prodigiale Mariae.
Dixit, et explicatis estendens pallia rugis
tanta palam caetu miracula protulit omni,
quanta nec optantis meditari, aut fingere posset
ingenium, nec larga sibi efformare libido.
Nunc vos, caelestes Musae, quibus alter Apollo
plenius inspirat carmen; quaeque ipsa Libethri
culmina, vel sylvas, Heliconiadesque sorores,
atque Caballinos audetis temnere rivos;
angelicae mentes, comprehendite caetera cantu;
vos equidem, nam nostra gravi jam oppressa Camoena
pondere succumbit coeptis, et lassam fathiscit...

³⁰ Cf. Osorio, *El sueño...*, pp. 207-210.

³¹ Hujus inest templum fabricatum sumptibus illud,
quale nec Aegyptus struxit, nec Graecia mendax
edidit, aut Libycis Ammon possedit in oris.

³² Non opibus quisquam, non illum Craessus avarus,
insanusve Midas, aut quam quondam extulit
orbis, Dives Alexandri superavit gloria magni.

³³ Citado por Osorio, *El sueño*, p. 217.

³⁴ Osorio discute ampliamente este punto en *El sueño*, pp. 210 y ss. Puede verse también: Maza, Francisco de la, *El guadalupanismo mexicano*. México, FCE – SEP, 1981. Passim, particularmente los capítulos comprendidos en las pp. 48-97.

La voz negra en el exilio puertorriqueño (sobre *El camino de Yyaloide* de Edgardo Rodríguez Juliá).

Víctor Conenna
Facultad de Humanidades
Universidad Nacional de Mar del Plata

La historia¹

Para el siglo XVI, luego del descubrimiento de América en el año 1492, las dos grandes potencias de la época, los reinos de España y Portugal, por su carácter expansionista, daban nuevas formas a su experiencia esclavista en este continente.

Agotadas las *reservas* de población indígena americana se recurre a las *inagotables reservas africanas*. La demanda de mano de obra barata se expresa para 1518 cuando se pide la introducción de esclavos negros a La Española. Para 1530 la población de Puerto Rico se dividirá en 327 blancos y 2.292 esclavos negros.

La llegada de los negros africanos a América es acompañada de toda una tradición legalista sobre la esclavitud. Durante cerca de tres siglos y medio (1530-1848) entrarían, sucesivamente, en Puerto Rico: jefes, Berberiscos, mandingas, fulas, yhorubas, ibos, bantúes y negros de las colonias francesas, holandesas e inglesas en las Antillas y el Nuevo Mundo. La entrada sería legal o ilegal por medio del comercio o del contrabando. El africano sufrirá, entonces, un *proceso de transculturación*. Es a través de este proceso que es arrancado de su medio y de su cultura. Transportado en barcos negreros a un medio extraño, esclavizado, educado en la religión católica, en la obediencia a la autoridad, en el idioma español, el africano *olvida su mundo original* y adopta el mundo español como propio.

La esclavitud, como institución económica, fue reglamentada por el gobierno español. Se clasificaron los esclavos en tres tipos: *domésticos*, *de tala* y *jornaleros*. Los domésticos trabajaban en las tareas de la casa; por su cercanía a la familia del amo recibían mejor trato y cierto grado de educación. Los de tala eran los que trabajaban en las haciendas en las tareas agrícolas, a campo abierto, siendo supervisados por mayorales. Los esclavos jornaleros eran aquellos que eran arrendados al gobierno o a las empresas. La población esclava se concentraría mayormente en las costas, en las grandes haciendas de caña de azúcar. En las haciendas de café, la mano obrera era generalmente en jornaleros libres.

Durante años el multiculturalismo (y sobre todo el pasado africano) fue, prácticamente, ocultado por la historiografía oficial puertorriqueña, pero desde la década del setenta esa situación se revirtió. Las importantísimas investigaciones de la nueva historiografía puertorriqueña han nutrido y alentado las obras de numerosos escritores de ficción, sirviendo muchas veces de inspi-

ración, fundamento y justificación a sus edificaciones imaginarias. Entre esos escritores se encuentra Edgardo Rodríguez Juliá.

El exilio

En primer lugar, para clarificar el valor del título como operador de sentido, me parece conveniente especificar la categoría de exilio a trabajar. Pueden rastrearse diferentes matices que van desde lo que se denomina exilio interior hasta la migración económica, pasando por las migraciones violentas, las expulsiones, las prohibiciones, la censura, el transterramiento, la desterritorialización, etc. El lugar del exilio, sea cual fuere, propone un nombre definitivo para pensar un espacio que se constituye como disidencia. En algunos casos, además, y afortunadamente contra lo esperable, se convierte en espacio de producción de escrituras. El denominador común de la situación de exilio está en que los intelectuales, así como otros sectores de la población, se ven radicalmente separados e incomunicados con sus sectores de origen o formación, sufriendo, las más de las veces, una clausura en la producción y circulación de los discursos. Sin embargo, lo que nos interesa es que los intelectuales, caracterizados como portadores de escrituras, advienen, en la situación de exilio, a la realización de una producción definida radicalmente por dicha situación.

Tanto quienes son compelidos al exilio geográfico como los que escriben desde un exilio interior, construyen una posición de resistencia vinculada, muchas veces, con la recuperación de la memoria.²

En el horizonte delineado por las consideraciones sobre las categorías del exilio expuestas, el caso de Rodríguez Juliá se ofrece como una variante diferenciada y estimulante de renovadas especulaciones. No es en el escritor, en el sujeto empírico, donde se asientan las marcas del exilio sino en el referente hacia el cual se disparan sus textos. Las novelas situadas en el siglo XVIII rescatan el sector más segregado de la sociedad colonial, el mundo negro, grabando en la escritura las múltiples formas de exilio que atraviesan su historia y su cultura. A saber: el transterramiento forzado de millones de africanos a América, el proceso de reconstrucción identitaria y cultural en el nuevo espacio, y la exclusión a la que fue confinado largamente ese mundo en la historiografía puertorriqueña hasta la década del 70 del siglo XX.

La novela

El camino de Yyaloide, novela de Rodríguez Juliá, publicada en el año 1994, es la continuación de *La noche oscura del Niño Avilés* (1984) que narra, entre otras cosas, la toma de la fortaleza de San Juan Bautista tras una rebelión masiva de esclavos negros. Si se tiene en cuenta que en Puerto Rico hubo algunas rebeliones menores pero nunca hubo ni se conocen planes de una rebelión general, se puede coincidir con Rodríguez Juliá en que éstas, más que novelas históricas, son fundaciones utópicas que disfrazan de historicismo su textualidad,³ y este disfraz no es casual: ataca directamente el vacío historiográfico de Puerto Rico.

Según el recorte elegido, mi intención es problematizar el enlace de la voz negra y el espacio representado en *El camino de Yyaloide*. Para ello, debo referirme antes, brevemente, a tres aspectos del texto que están vinculados entre sí y considero fundamentales en este afán de verificar el modo de articulación de la voz negra.

En primer lugar *la estructura interna*. La novela, situada en el siglo XVIII, se divide en tres grandes capítulos: "Formación del Niño Avilés" que, como su nombre lo indica, narra la educación que el Obispo Trespalacios impone al niño poseso y exorcizado, en tanto trata de esclarecer la profecía que se cierne en torno de él; "El viaje menino", donde se relata el viaje iniciático del Niño Avilés por los caños y mangles aledaños a San Juan Bautista, planeado también por el Obispo Trespalacios, y "El tarot" que se puede sintetizar en el regreso del viaje y el enfrentamiento del Niño Avilés con el Obispo. Mi interés está centrado, principalmente, en el segundo capítulo.

El segundo de estos aspectos a considerar es *el sistema de enunciación*. El texto tiene un narrador en tercera persona que se asume como historiador. Su trabajo consiste en imaginar, en tratar de interpretar la historia, y hacer conjeturas a partir de determinado material: las miniaturas del pintor oficial Silvestre Andino Campeche, un conjunto de crónicas de la época, el Diario secreto del Obispo Trespalacios y el Diario de navegación del Niño Avilés.

Por último, debemos considerar *el espacio geográfico representado en el texto*. La ciudad de San Juan Bautista es el asiento de las instituciones coloniales y, por lo tanto, el lugar más importante de Puerto Rico. Dentro de la ciudad están los barrios de Piñones y Cangrejos (que son barrios de negros) y, al este, los caños y mangles que forman vías de navegación poco exploradas y que el Niño Avilés tendrá que atravesar y descubrir.

Ahora bien, una vez considerados estos tres aspectos, el principal escollo que surge al intentar rastrear la voz negra se vincula con el sistema de enunciación, pues éste, como dije anteriormente, está constituido por un tejido de crónicas articuladas por un narrador en tercera persona. Nos preguntamos entonces si en estos textos, escritos por cronistas españoles o criollos, blancos y católicos, para lectores españoles o criollos, blancos y católicos, ¿es posible verificar las constantes y variaciones de los dispositivos retóricos que configuran la memoria negra exiliada de la historiografía oficial puertorriqueña? El peso de la tradición cultural y la construcción de una nueva cultura en el exilio están estrechamente vinculados con el sistema oral que es recogido y mediado por estas crónicas.

A lo largo del primer capítulo, cuyos hechos principales se centran en la plaza de San Juan Bautista y en su Palacio Episcopal, las pocas referencias al mundo negro tienen connotación negativa, se lo vincula a la superstición, el paganismo, la mala vida, la promiscuidad. Sirva como ejemplo la descripción que uno de los cronistas hace de los barrios negros:

...fueron de juerga y rumba toda la noche [...] al poblado de Piñones, que éste queda más allá de Cangrejos, y es sitio donde el honor y la vida se juegan sin mucha contemplación, siendo aquel litoral parque de fornicación y plaza de baile.⁴

En esta primera parte, la manifestación más importante de la cultura negra es la música. Aparece, en primer lugar, en los danzonetes "a paila de Cortijo" que interpreta el maestro cafre, rey del toque aldeano y costeño, a

pedido del Obispo Trespalacios. Luego, el mismo Obispo, temeroso de que esta música primitiva dañe el oído del niño, prohíbe el toque de tambores en las calles aledañas al Palacio Episcopal. De todos modos, esta prohibición no sirve para evitar las visitas que el Niño Avilés y el negrito Melodía, su paje y amigo, hacen a los barrios de Piñones y Cangrejos para beber aguardiente y escuchar los toques de tambores africanos.

La voz de los negros no es recogida por los cronistas, salvo que su articulación sea relevante a los asuntos tratados por los blancos. Ejemplo claro de ello es el episodio en que el negrito Melodía debe dar su testimonio respecto de un hecho de sangre que compromete seriamente al Niño Avilés, que termina con la muerte de Don Sebastián Campos Masferrer, el hijo de una de las principales familias de San Juan, y que provoca la indignación de los ciudadanos más ilustres.

Es en la segunda parte donde la voz de los negros adquiere mayor importancia, a medida que adquiere mayor importancia el espacio geográfico representado. Retomo aquí la cuestión del espacio. ¿Hacia dónde se viaja? El narrador, citando una crónica posiblemente escrita por el secretario del Obispo, ofrece datos precisos sobre el destino del viaje:

Don José habíale encomendado al Niño Avilés la exploración de los caños y mangles al este de la ciudad. [...] aquellas lagunas forman vías navegables desde el Caño de Miraflores, que está en la rada sureste de la bahía, hasta el litoral de Vacía Talega, allá cerca de la desembocadura del Río Loíza. [...] Los expedicionarios zarparon del muelle de Puerta de Tierra, y fueron a encontrarse con abastos y remeros en el Cayo del Angel, allá en la boca del Gran Canal que conduce a la primera laguna de la vía, la llamada de San José.⁵

Encontramos aquí realemas, espacios físicos determinados, concretos, cuya nominación procede de la imposición colonial y, por tanto, de la tradición judeocristiana, pero ¿cómo son estos espacios? ¿Qué características tiene la zona que debe recorrer el Niño Avilés? Es un delta de mangles prácticamente inexplorado que no figura en los mapas, de una vegetación frondosa y exuberante, de corrientes traicioneras, de aguas con un olor apestoso, de canales llenos de lianas que hacen imposible la navegación, protegido por la niebla y la leyenda y alejado de la autoridad colonial. Es decir, que nos encontramos ante una serie de espacios que nos remiten a lo difícil de acotar, lo inconmensurable, lo misterioso, lo recóndito y, consecuentemente con las características anteriores, ingobernable.

A medida que la expedición avanza, el narrador en tercera persona, el historiador que trataba de interpretar los hechos, desaparece (salvo que lo consideremos operando desde los subtítulos), y la historia del viaje nos llega a través de la transcripción directa de las Crónicas de Gracián, del Diario secreto del Obispo Trespalacios y del Diario de navegación del Niño Avilés.

En el viaje aparecen, además de Melodía, otros tres personajes negros: Marcos, su hijo Simón y, más adelante, Tomasa, quienes van a ser los encargados de contar y cantar las leyendas, plegarias y cantos que fueron traídos de África y transmitidos, en forma oral, por sus antepasados. A pesar de que la voz de estos es inscripta por Gracián, sus enfrentamientos con el cronista son constantes. En estos parajes marginales, borrosos, alejados de la autoridad, los negros se permiten desafiar y contradecir el punto de vista único de los blancos.

Ante este hecho, puede surgir la siguiente pregunta: ¿por qué el cronista, que tilda a los negros de fabuladores, noveleros, embusteros y otros sinónimos de mentirosos, que les teme y los detesta, que es manifiestamente racista, de todos modos registra esta oralidad tan efímera y la fija en la escritura?

Se expresó, anteriormente, que la voz negra era recogida por los cronistas en tanto fuera relevante a los asuntos de los blancos. En este caso, la relevancia la sustenta, por un lado, la ocasión de que el Niño Avilés esté interesado por conocer los misterios de la zona que están explorando y, por otro, el hecho de que el mismo Avilés considere a los negros como sus iguales (en varios segmentos del texto, los cronistas manifiestan, por ejemplo, que Melodía más que su paje era su amigo). Pero, además, el afán de conocimiento del Avilés exige explicaciones. Y éstas, dependientes de quien las suministre, sirven para dar paso al antagonismo entre dos visiones del mundo: la de Gracián, basada en la escritura, europeísta, vinculada a la razón y por lo tanto al *logos*; y la cosmovisión de los negros, basada en la oralidad, afroamericana, vinculada al trance alucinógeno provocado por la hierba diablo y aferrada al *mito*. La explicación de algunos acontecimientos específicos pone de manifiesto el conflicto entre estas dos perspectivas. Así, la muerte de Pedro, uno de los remeros, sujeta al punto de vista de quien la interprete, deviene en versiones desencontradas: pudo haber sucedido por el ataque de un tiburón cubierto de una costra de limo verdinegro y caracolillos, criado y envejecido en el río y extraviado en el laberinto de canales, o por el ataque de Mato, la serpiente marina que le servía de corcel a la reina negra de esos lugares.

Pero mayor importancia para nuestro análisis tiene la discusión que se suscita a raíz de unos zocos espetados en una laguna. Gracián, validando sus conocimientos en otras lecturas (gesto que valida, también, el sistema escrito como fuente de saber), trata de explicar el origen de estos zocos:

Le aseguré que era historia conocida por gente de lectura que los indios caribes vivían por aquel litoral y venían a pescar a lagunas y mangles. Y para burlarme más de su ignorancia le expliqué que los zocos aguantaban unas redes de caña que tendían para cazar peces en lagunas y ríos.⁶

Otra es la explicación cuando Gracián inscribe la voz de Marcos, contando una historia que, a su vez, le fue transmitida en forma oral por sus antepasados:

Según él aquellos zocos eran el basamento de una ciudad lacustre de negros que otrora se construyó en esa laguna. Y el fundador de esa colonia de negros cimarrones fue un caudillo de nombre Mitumo, o algo así, que ya se me ha olvidado aquel nombre extraño en lengua de África.⁷

Pero, además, es importante resaltar otro detalle: Gracián, y esto se puede extender al resto de los blancos, le teme a estas historias contadas por los negros. Cito nuevamente al cronista:

Entonces me contrarié mucho con aquella loca conjetura, y a punto estuve de tirarle el sopón caliente por la cabeza, así de convencido estaba de que tantas leyendas tuyas más eran para joderme el ánimo que para advertirme al Avilés de peligros reales que encontraríamos en la travesía.⁸

De esta manera, lo discursivo cumple una doble función: por un lado, recuperar la tradición cultural, y, por otro lado, proteger, junto a las características físicas del lugar, ese espacio donde es posible el rescate de la memoria negra, donde se habla cangá y se celebran ritos fúnebres africanos, donde los nombres propios (Laguna de Mato, tierra de Yyaloide) responden, también, a la tradición africana y ya no a la judeocristiana, en síntesis, un espacio de libertad donde es posible la construcción de una nueva cultura en el exilio.

¹ Los datos históricos fueron extraídos de Juan Ángel Silén. *Historia de la nación puertorriqueña*, Río Piedras, Editorial Edil, 1980.

² Lo formulado anteriormente está extractado de los fundamentos del proyecto de investigación *Cultura y exilios*, perteneciente al grupo *Teoría y Crítica de la Cultura* de la Universidad Nacional de Mar del Plata, dirigido por la Dra. Adriana Bocchino.

³ Rodríguez Juliá, Edgardo, "El mito del espacio perfecto en el barroco caribeño", en *Hispanística*, v. XX, N^o 3, 1985, p. 116.

⁴ Rodríguez Juliá, Edgardo, *El camino de Yyaloide*. Venezuela, Grijalbo, 1994, p. 33.

⁵ Rodríguez Juliá, Edgardo, *El camino...*, pp. 53-4.

⁶ Rodríguez Juliá, Edgardo, *El camino...*, p. 67.

⁷ Rodríguez Juliá, Edgardo, *El camino...*, p. 68.

⁸ Rodríguez Juliá, Edgardo, *El camino...*, p. 68.

Revista Bibliographica Americana

Consejo editor

Editor responsable

Gustavo Ignacio Míguez (Universidad de Buenos Aires - Biblioteca Nacional)

Comité editorial

Lucas Rebagliati (Universidad de Buenos Aires - CONICET)

Fernanda Molina (Universidad de Buenos Aires - CONICET)

Carolina Carman (Universidad de Buenos Aires - MHN)

Laura Mazzoni (Universidad de Buenos Aires - CONICET)

Fernando Gómez (Universidad de Buenos Aires - CONICET)

Martín Wasserman (Universidad de Buenos Aires - CONICET)

Tomás Guzmán (Universidad de Buenos Aires - CONICET)

Daniel Quiroga (Universidad de Buenos Aires - PROHAL)

Adriana Gonzalo (Universidad Nacional del Litoral - CONICET)

Marcela Suárez (Universidad de Buenos Aires - CONICET)

Luis Sánchez (Universidad Nacional de Córdoba - Universidad Nacional de Villa María)

Alfredo Fraschini (Universidad de Buenos Aires - CONICET)

Fernando Bahr (Universidad autónoma de Entre Ríos)

Susana Antón Priasco (Universidad de Buenos Aires)

Margarita E. Gentile (Museo de La Plata - UNA - CONICET)

Florencia Paine Ubertalli (Universidad de Buenos Aires - Biblioteca Nacional)

Consejo asesor

Silvano Benito Moya (Universidad Nacional de Córdoba - CONICET)

Leonor M. Taiano C. (Universidad de Tromsø)

José Sarzi Amade (University of Provence)

Ignacio Angelelli (The University of Texas at Austin)
Mauricio Beuchot (Universidad Autónoma de México)
José Emilio Burucúa (Universidad de Buenos Aires)
Zelia Cardoso (Universidad de San Pablo)
Lynn Cates (Austin Community College)
Paolo Fedeli (Università di Bari)
Teodoro Hampe Martínez (Pontificia Universidad Católica del Perú)
Karl Kohut (Katholische Universität Eichstätt)
José Martínez Gázquez (Universidad Autónoma de Barcelona)
Walter Redmond (Pontificia Universidad Católica del Perú)
Emilio Torné (Universidad de Alcalá de Henares)
Alejandro Parada (Universidad de Buenos Aires - INIBI)
José Luis Moure (Universidad de Buenos Aires - Academia Argentina de Letras)
Raúl Pano (Biblioteca Nacional)

Correctoras/es

Lucía Casasbellas Alconada (Biblioteca Nacional)
Sonia Martínez (Biblioteca Nacional - Universidad de Buenos Aires)
Matías Soich (Universidad de Buenos Aires - CONICET)

Bibliographica Americana

ISSN: 1668-3684

Normas de publicación

Se invita a estudiosos que indaguen en la problemática desde diversas disciplinas y enfoques a contribuir en este espacio cultural enviándonos sus aportes, ya sea presentando trabajos inéditos, artículos, reseñas de libros, informes de investigación, o resúmenes de los trabajos en progreso. Los interesados en participar deberán ajustarse a las normas de edición enunciadas a continuación:

Requisitos para la presentación de artículos

Los trabajos podrán contar con una extensión máxima de veinte páginas (60.000 caracteres con espacios, incluyendo la bibliografía, las notas y los abstracts), y deben ser acompañados por una portada donde se indique el/los nombre/s del/los autor/es, la referencia institucional, cinco palabras claves y dos resúmenes (uno en español y otro en inglés).

Los artículos deben estar escritos en letra Garamond 11 y la bibliografía, las notas y el abstract en Garamond 10.

Los títulos de los artículos deben estar centrados, en negrita y con letra 13, sin subrayar.

Los títulos de los artículos, así como también de las obras citadas, sólo llevarán mayúscula en la primera palabra, en todas las lenguas menos en inglés y alemán. En este último caso todas las palabras del título en inglés llevarán mayúscula, exceptuándose las preposiciones y los artículos; en caso del idioma alemán, naturalmente sólo los sustantivos.

La página debe ser tamaño A4 y el interlineado simple.

Las notas no deben ser colocadas a pie de página sino todas juntas al final del texto.

La bibliografía deberá incluirse al final del artículo.

Respecto a las referencias bibliográficas, en Bibliographica Americana es empleado el sistema autor-fecha sugerido por el Manual de Estilo de Chicago. El mismo asigna un formato para las citas en el cuerpo del texto y otro para la lista de referencia al final del mismo.

Citas en el cuerpo del texto

Las citas en el cuerpo del texto deben formularse mencionando entre paréntesis el apellido del autor, año de publicación y número de página/s. Por ejemplo: (Macaulay 2001, 199)

Si el autor es mencionado en el texto, su apellido no se repite en la cita. Por ejemplo: Tal como sostiene Macaulay (2001, 196-197) la lógica contractual...

En caso de que sea empleada más de una obra editada en un mismo año por el mismo autor, éstas serán distinguidas con letras adjuntas al año, letras que serán igualmente empleadas para la lista de referencias bibliográficas al final del artículo. Por ejemplo: (Moutoukias 1988a, 91) (Moutoukias 1988b, 775)

En caso de que la obra citada tenga a dos o tres autores como coautores, se mencionarán los apellidos de todos ellos. Por ejemplo: (Hoffman, Postel-Vinay y Rosenthal 1999, 79)

En caso de que la obra citada sea coautoría de más de tres autores, se mencionará sólo al primero de los autores seguido con “et. al”. Por ejemplo: (Guzmán et. al 2012, 35)

En caso de que fuesen necesarias varias referencias para un mismo pasaje del texto, éstas serán separadas con punto y coma. Por ejemplo: (Macaulay 2001, 199; Moutoukias 1988a, 91)

En caso de que fuesen necesarias varias referencias de un mismo autor para un mismo pasaje del texto, su apellido será seguido por los años de edición de las obras referidas entre comas. Por ejemplo: (Moutoukias 1988a, 1988b)

Lista de referencias al final del texto

Esta lista se constituye sólo con las obras citadas en el texto, ordenándose alfabéticamente por apellido de autor y por año de edición inmediatamente después del apellido.

Cada entrada debe ingresarse aplicando sangría francesa, de 0,50 cm a partir del segundo renglón inclusive.

Libros

Apellido del autor, iniciales de su nombre. Año. Título del libro en cursiva. Lugar de edición: editorial.

En caso de consistir en un libro cuya publicación fuese electrónica, incluir la URL (localizador uniforme de recursos) al final de la referencia. Si es necesario colocar la edición, ésta se coloca luego del título y antes del lugar, entre puntos.

Ej.: Comadrán Ruiz, J. 1969. Evolución demográfica argentina durante el período hispano (1535-1810). Buenos Aires: EUDEBA.

Artículo de revista

Apellido del autor, iniciales de su nombre. Año. Título del artículo. Nombre de revista en cursiva, volumen si corresponde (número si corresponde): páginas.

Si no tiene volumen, debe colocar el número precedido de una coma y “num.”. En caso de consistir en un artículo cuya publicación fuese electrónica, incluir la URL (localizador uniforme de recursos) al final de la referencia.

Ej.:

Jiménez-Pelayo, A. 1991. El impacto del crédito en la economía rural del norte de la Nueva Galicia. *The Hispanic American Historical Review*, 71 (3): 501-529.

Capítulo de un libro

Apellido del autor, iniciales de su nombre. Año. Título del capítulo. Título del libro en cursivas, (editado, dirigido o coordinado por) Apellidos de los editores, directores o coordinadores del libro, iniciales de sus nombres. Lugar de edición: editorial, páginas.

Ej.: Macaulay, S. 2001. Non-Contractual Relations in Business: A Preliminary Study. *The Sociology of Economic Life*, editado por Granovetter, M. y Swedberg, R. Colorado-Oxford: Westview Press, pp. 191-206.

En caso de dudas consultar *The Chicago Manual of Style*. 15th Edition. Chicago: The University of Chicago Press, 2003, pp. 594-640.

Para someter un artículo al referato de *Bibliographica americana* para su eventual publicación en la revista se ruega simplemente remitir el trabajo vía mail a gm.bibliographica@gmail.com.