

Colmena Universitaria
PUBLICACION DE LA
UNIVERSIDAD

Colmena Universitaria

AÑO 23/ número 77

Enero de 1996

Dirección: Luis Rionda Arreguín

ISSN: 0185-0776

SUMARIO

La muerte en Francisco de Quevedo 7
LUIS RIONDA ARREGUÍN

*Los ex votos en el Santuario
del Señor de Villaseca, Mineral de Cata,
Guanajuato, Gto., México. Siglo XIX* 29
PATRICIA CAMPOS R.

*La mística y el estilo de San Juan de
Cruz en la glosa "Canto y sin arrimo"* 49
PATRICIA CAMPOS R.



Los Cl... en Guanajuato 59
SAURO RIONDA ARREGUÍN

Universidad de Guanajuato
Centro de Investigaciones Humanísticas

los Diálogos de Luis Vives 91
JOSE MARIA FERNANDEZ GUTIERREZ

Colmena Universitaria

Colmena Universitaria No. 77
© Universidad de Guanajuato
Lascuráin de Retana No. 5
Guanajuato, Gto. México
C.P. 36000

Edición, junio 1997
Dirección General de Extensión
Dirección de Difusión Cultural
Coordinación Editorial
Portada: Adriana Chagoyán
Fotografía de portada: Gustavo López
Colección Exvotos Museo Alhóndiga de Granaditas
Formación: Angel Hernández
Corrección: Adriana Sámano



Impreso en México

Universidad de Guanajuato
Centro de Investigaciones Humanísticas

Colmena Universitaria

PUBLICACION DE LA UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

AÑO 23/ número 77

Enero de 1996

Dirección: Luis Rionda Arreguín

ISSN: 0185-0776

SUMARIO

- La muerte en Francisco de Quevedo* 7
LUIS RIONDA ARREGUIN
- Los ex votos en el Santuario
del Señor de Villaseca, Mineral de Cata,
Guanajuato, Gto., México. Siglo XIX* 29
PATRICIA CAMPOS R.
- La mística y el estilo de San Juan de la
Cruz en la glosa "Con arrimo y sin arrimo"* 49
OLIMPIA RANGEL G.
- Los Chichimecas en Guanajuato
a principios del siglo XVI* 59
ISAURO RIONDA ARREGUIN
- Fortuna de las disputas universitarias en
los Diálogos de Luis Vives* 91
JOSE MARIA FERNANDEZ GUTIERREZ

Impacto de El Príncipe Constante en la crítica hispanística (1972-92) 113

ALBERTO PORQUERAS-MAYO

La rebelión de las masas 131

ELISA JAIME RANGEL

Enero de 1996

AÑO 23 / número 77

ISSN: 0185-0776

Dirección: Luis Rionda Arreguín

SUMARIO

7

La muerte en Francisco de Quevedo
Luis Rionda Arreguín

29

Los ex votos en el santuario del Señor de Villaseca, Mineral de Cata, Guanajuato, Gto., México. Siglo XIX
PATRICIA CAMPOS R.

49

La mística y el estilo de san Juan de la Cruz en la glosa "Con armino y sin armino"
OLIMPIA RANGEL G.

59

Los Chichimecas en Guanajuato a principios del siglo XVI
Luis Rionda Arreguín

91

Fortuna de las disputas universitarias en los Diálogos de Luis Vives
JOSE MARIA FERNANDEZ GUTIERREZ

LA MUERTE EN FRANCISCO DE QUEVEDO

Mtro. Luis Rionda Arreguín

Transcurre el reinado de Felipe II, etapa de gran esplendor político y militar del imperio español. Alcanzada la cima, comienza a declinar la estrella de España que destina las riquezas de oro y plata, llegadas de las Indias, a costear sus conflictos bélicos con otros países europeos.

Francisco de Quevedo y Villegas viene al mundo cuando su país domina por mares y tierras tan lejanas, que haría decir a su monarca que en su reino no se ponía el sol. Pero también ha visto el debilitamiento moral y la disminución del poderío político de España. Bajo los últimos Felipes, período en el que se observa una decadencia del señorío español, aparece la sátira de Quevedo destinada a criticar la sociedad española durante las dos primeras décadas del siglo XVII.

Si Cervantes es hombre del siglo XVI, obsesionado por las novelas de caballerías, cuya paciencia y perspicacia son instrumentos de que se sirve para convertir las más afflictivas situaciones en ingeniosas burlas y portentos de fantasía, Quevedo por su parte, absorto en el siglo XVII, no se conduce de nada, es cínico, amargo, cruel e inflexible.

Durante el gobierno de Felipe IV, éste descubre un memorial en el que se narra la desesperada situación en

que vive el pueblo español. Quevedo es señalado como el culpable. Preso durante cuatro años, "cerrado solo en un aposento, sin comercio humano, donde muriera de hambre y desnudez si la caridad y grandeza del duque Medinacelli, mi señor, no me fuera seguro y largo patrimonio hasta el día de hoy..." Deja la prisión, después de cumplir la condena, en 1643, dos años antes de su muerte; pero ya sus fuerzas han sufrido una mengua considerable. Su salud quebrantada sumada a la vejez que le acompaña, hacen que se agudice en él la amargura y el desencanto que, en cierto modo, se reflejan en la *Historia de la vida del Buscón*.

Lector asiduo del estoicismo senequista, Quevedo supo soportar con serenidad de ánimo las persecuciones y las adversidades. En el ascetismo de Quevedo se conjugan las enseñanzas de Séneca con su formación cristiana, condiciones que a punto estuvieron de llevarlo a abrazar la vida religiosa.

Pero Quevedo es, además, el humanista del barroco, pues aun cuando España permanece fiel a sus creencias religiosas y a los valores sobrenaturales, él no duda en alabar la individualidad. Si en la idea queda expresado el simbolismo interior, en la innovación y uso ingenioso de los conceptos reside el simbolismo exterior. Este último pone las formas que hacen que la idea se revele externamente. El conceptismo alcanza en Quevedo un desarrollo cuidadoso, pues lejos de quedarse en el lenguaje docto, elegante y acicalado, propio del culteranismo, prefiere la articulación hábil, perspicaz e ingeniosa de las palabras. De este modo, Quevedo hace que sus ideas sean algo más que ideas en su pensamiento y tengan su fuente de expresión en el lenguaje, en la gracia del decir, lo que ha permitido considerarlo el genio del barroco.

Los escritos ascéticos de Quevedo emergen, como se ha dicho, de una fuente religiosa-cristiana que reside en el conocimiento de las sagradas escrituras y los representantes de la patrística, y de una vertiente filosófica que, en su caso, se sustentó en el estudio de las obras de Séneca, el filósofo español más representativo del estoicismo.

Sin embargo, no contento de ocuparse en señalar las carencias e imperfecciones de la sociedad española de su tiempo, en su interior ansiaba un anhelo ferviente de alcanzar la perfección en la única verdad que nos trasciende, haciendo que la idea de la muerte fuera en nosotros una realidad actual en todo momento, para no olvidarse que la muerte se inicia en el instante mismo en que nacemos, y que somos auténticos cristianos siempre y cuando llegemos a entender que realmente nacemos cuando morimos, cuando el alma se ha separado definitivamente del cuerpo para elevarse y unirse a Dios. Por consiguiente, las preocupaciones religiosas vigentes en el siglo XVII español repercutirán, sin duda, en el campo literario, especialmente en el género ascético y místico. Esto nos lleva a reconocer con Juan M. Lope Blanch la importancia de la producción filosófica y ascética de Quevedo, "de fuerte colorido senequista. *La cuna y la sepultura*, tratado de moral estoica, es obra característica de la religiosidad barroca y representativa del estilo contrastado, antitético de su autor".

La actitud religiosa de Epicteto (50-138) se parece a la cristiana en la creencia en un Dios personal, trascendente al mundo, y al que los hombres pueden unirse. De acuerdo con él, es necesario distinguir entre las cosas que dependen del hombre y aquéllas que no. Sólo si se atiende a lo que de él depende, a su propia voluntad, podrá el hombre alcanzar la verdadera felicidad; en ello

reside, pues, la auténtica libertad del sabio. Por el contrario, es esclavo quien vive dominado por la ambición de los bienes del mundo externo. Quevedo, el Epicteto español como se le ha llamado, no admite totalmente con el estoicismo que el hombre sea autosuficiente si se mantiene imperturbable ante las adversidades; más bien el hombre se basta a sí mismo si asume una actitud activa y vital frente a las desventuras y los infortunios. Así, la superación de España en el orden individual, social y político sólo se logrará, según Quevedo, si se acomoda el pragmatismo moral, derivado del estoicismo y del cristianismo, a poner remedio a los males que la aquejan.

La manifiesta admiración de Quevedo por Séneca tiene su mejor prueba en la traducción que hiciera *De los remedios de cualquier fortuna*, del filósofo cordobés. En esta obra se advierte cómo el injustificado temor a la muerte de que hablaba Séneca se reflejará siglos más tarde en Quevedo, en *La cuna y la sepultura*. Frente a lo inevitable, lo mejor es aceptarlo: "Morirás -dice Séneca-. Esto es naturaleza del hombre, no pena... *Morirás*. Derecho es de las gentes volver lo que recibiste... *Morirás*. Dícesme lo que sé, y callas lo que no sé, que es el cuándo"; pero más adelante señala: "Dos cosas no le pueden faltar al hombre: si vive, muerte; si muere, sepulcro. *Carecerás de sepultura*. Esa es amenaza para la sepultura de mi alma, que es mi cuerpo; no para mi alma. *Carecerás de sepultura*. Enterrar me quien me quisiere bien, por honrarme; quien me quisiera mal, por no verme; quien me quisiera bien, por no afligirse. *Carecerás de sepultura*. Vivo la deseo, y muerto no la he menester".

El hombre no es sólo herencia biológica, sino también tradición. La existencia es la posibilidad del hombre individual de realizarse históricamente mediante una perma-

nente decisión de su libertad. Sólo en cuanto soy existencia tengo la posibilidad de decir libremente y llegar ser-yo-mismo, más no puedo ser idéntico conmigo mismo con relación a mi ser empírico-vital, que no existe sino en el mundo, y está sujeto a las leyes del mundo natural.

El hombre es un ser en situación, sale de una situación para entrar a otra, pero siempre se encuentra en una situación que consiste en estar siempre en situaciones. Frente a las situaciones concretas nos conducimos ya sea aceptándolas, o bien alterándolas. Ante las situaciones límite de la existencia humana, actuamos huyendo de ellas, ocultándolas, pero jamás se pueden evitar ni cambiar. Según Jaspers, en el tomar cada existencia individual conciencia de estas situaciones límite, se halla el verdadero origen de la filosofía. Al percatarnos de ellas no podemos menos que reaccionar con la angustia y la desesperación.

Esa situación fundamental de mi existencia que es la muerte, tiene un aspecto negativo, en cuanto representa el término de mi ser empírico vital, que trunca todas mis posibilidades. Para la existencia posible, según Jaspers, la muerte deja de ser algo privativo de cada existencia individual. Nadie puede experimentar la muerte de otro semejante. Cada cual tiene su propia muerte. Para Heidegger, "nadie puede quitar su morir a otro". La existencia es esencialmente poder-ser, posibilidad.

La posibilidad más cierta, segura y auténtica de la existencia, es la muerte. La muerte es algo real, propio de la existencia. Ninguna existencia es completa, acabada, ya que su fin, implica dejar de ser. En la vida cotidiana la muerte es una ausencia siempre presente que tratamos de ocultar cuando decimos, la muerte llegará, pero todavía no. Este no es sino un recurso de la existencia trivial e

inauténtica, orientado a negarle certidumbre a la muerte. Nuestra propia muerte la vemos como algo lejano y ausente, pero en cualquier momento y situación puede hacerse actual de modo efectivo. La verdad que la muerte descubre, a nuestros semejantes, es la de ya no existir.

El miedo a la muerte en el ser humano se presenta como algo rodeado de incertidumbre, no sólo se sabe cuándo habrá de ocurrir, sino bajo qué circunstancias se presentará. De lo que verdaderamente se puede tener certeza es que la muerte, como afirmara Agustín de Hipona, es lo único de lo que el hombre puede estar cierto en la vida. Mas la muerte es cierta en un sentido e incierta en otro. "Oído habrás decir muchas veces -señala Francisco de Quevedo- que no hay cosa más cierta que la muerte, ni más incierta que el cuándo. Dígote que no hay cosa más cierta que el cuándo, pues no hay momento que no mueras, y que, de verdad, siempre está llegando este cuándo, que dices tú que no se sabe, y acertarás si dijeras que no se cree. ¿Para cuándo guardas la risa, pues no te ríes del que se está muriendo y dice: '¿Quién pensara que yo me muriera en dos días desta manera?' Y cuando dicen 'fulano murió en dos días', mienten y no le entienden, que cualquiera, aunque muera en un instante, muere en tantos días como ha vivido, y tantos días que estaba enfermo como había que nació. ¿Tú piensas que pasan en balde los días? Pues dígote que no hay una hora que pase por tí, que no vaya sacando tierra de tu sepultura".

Esto implica que a lo largo del ciclo vital del ser humano va habiendo una disminución o decadencia de la vida. Vivir es, pues, un continuo estar muriendo. Y lo que llamáis vivir es morir viviendo recalca el escritor de los siglos de oro español. En otras palabras, según él, hay una presencia de la muerte en cada segundo, a tal punto que la vida se acerca de modo apresurado y rectilíneo hacia

ella. Esto vuelve a hacerse evidente en sus *Epístolas* cuando expresa: *Nacemos para vivir y vivimos muriendo...*

El hombre no se circunscribe a contemplar el mundo, sino que es capaz de hacerse a sí mismo objeto de su propio pensamiento e incluso preguntarse sobre el sentido y el fin de su propia vida. Mas su naturaleza racional lo hace percatarse de que su muerte es inevitable, de que inexorablemente tiene que morir. El que más tarde o más temprano tengamos que morir ineludiblemente es algo que sabemos con plena seguridad. La muerte, prendida al ánimo del ser humano, constituye una advertencia de la finitud de su existencia. No obstante que en los tiempos actuales se manifiesta de diversas maneras nuestra aversión a la muerte, no podemos adoptar frente a ella una actitud de indiferencia.

Por el contrario la muerte nos sobrecoge, causándonos miedo y temor. Pero Quevedo se pregunta: "¿De qué sirve, pues, huir de lo que deseas, y temer al llegar a donde a toda diligencia caminas y te llevas a ti mismo? ¿Por qué tienes miedo a la última hora de la naturaleza? Lo menos de la muerte temes, que es aquel punto, y lo más della, que fue toda la vida, pasaste riendo".

Mientras no se tenga una idea clara y precisa de la muerte y se mantenga como simple hipótesis, resulta ocioso temerla. Ya Schopenhauer comparaba la muerte con el ocaso del sol que es, al mismo tiempo, el otro del sol en otro lugar. Lo contradictorio de este asunto reside para Quevedo en poder entender tan enorme confusión: pues "tú temes la muerte y tu mayor deseo es que se llegue. ¿Quiéreslo ver? ¿En qué otra cosa gastas la vida que en desear, siendo niño, verte mancebo y que llegue el tiempo de verte mayor, y luego de verte hombre? ¿Qué

verano hay, que no desees que se pase, y que llegue el invierno? Y siempre en todo desees tu fin, pues no puedes desear que tras este instante venga otro, sin desear que se acerque un paso más tu muerte”.

Si la muerte lejos de intimidar al hombre lo tranquiliza, es, por lo tanto, algo apetecible. Lo que pasa es que el hombre necesita aprender a superar el pavor que la muerte le produce. ¿Por qué “como para saber navegar -dice Quevedo- te llegas a los marineros, y aprendes el arte militar de los capitanes, y las cosas del cielo y de los astrólogos, no aprenderás el modo de vivir y morir, de los filósofos y buenos? Cosa extraña, que creas de los vivos que es temerosa la muerte, no sabiendo lo que es. Los experimentados gozan, tras su quietud y paz, de eterno silencio; por esto Sócrates dijo que la muerte es un secreto reservado y una conjetura triste... ¿Dirás que el ánima teme la muerte por sí?, no, que es inmortal; sí, por su cuerpo. Sentir el dolor de su enemigo, excusada piedad es, y sería sentir que el cuerpo sea lo que es y para lo que nació. Y en lugar de ser piadoso, sería desagradecido a quien le da libertad, y si él teme verse libre, mucho ama sus grillos, mucho su cárcel”.

Para el cristianismo el mundo es *CREATIO EX NIHILO*, creación a partir de la nada. Dada su naturaleza omnipotente, Dios no sólo pone al mundo en la existencia, sino que al estar creando, por esa creación permanente lo conserva en la existencia. Por otra parte, el hombre al haber sido hecho a imagen y semejanza de Dios, basta que mire dentro de sí mismo para descubrirlo reflejado en su alma, que sobrevive a la extinción de su cuerpo. Empero, la noción de inmortalidad ha tenido que enfrentarse al pensamiento científico moderno, que ve en la muerte una simple diseminación de la materia original-

mente reunida como cuerpo o morada física. El cuerpo humano es algo más que simple materia. Así parece opinar San Agustín, quien define al hombre como "el modo como el cuerpo adhiere al alma..." Lo mismo acontece con Tomás de Aquino al concebir el alma como una substancia espiritual, esto es "la entelequia primera del cuerpo físico orgánico que posee la vida en potencia".

La plena y profunda conciencia que Francisco de Quevedo tiene de la muerte la encontramos presente en la literatura española. La muerte, el sueño y la locura son temas que frecuentemente aparecen en el barroco como una indagación de lo que se oculta bajo las apariencias. El cuerpo en la antigüedad griega es considerado como el instrumento del alma, sin faltar la opinión platónica según la cual el cuerpo está condenado a ser la tumba o prisión del alma, o bien la postura del estoicismo que afirma que el alma es lo que domina o utiliza de diversas maneras el organismo corpóreo.

Para Quevedo, el hombre debe comenzar "con este conocimiento: y ten de ti firmemente tales opiniones: que naciste para morir y que vives muriendo; que traes el alma enterrada en el cuerpo que cuando muere, en cierta forma resucita; que tu negocio es el logro de tu alma; que el cuerpo sirve a esa vida prestada que gastas; que es tan frágil como ves, tan perecedero como parece; y que es más feo que parece, y que en breve tiempo lo estará más; que tu cuidado es tu alma, y que solas sus cosas son tuyas y las demás ajenas; que no debes trabajar en otras sino en éstas, por estar a tu cargo..."

Pero, a su vez, Quevedo es conciente, por su formación cristiana, que es necesario que el hombre dé cuenta de las cosas del alma al que se las dio "y que se las agradece sólo con dársela buena, y que el premio o el

castigo se te aguarda a ti; y que pues será forzoso morir para ti y a tu riesgo, es razón que vivas para ti y a tu provecho”.

En un sentido amplio la muerte designa una cesación; pero en una forma limitada alude exclusivamente a la muerte humana, porque sólo en ella el morir cobra su auténtico significado. La muerte, en tal sentido, señala simplemente el instante en que dejamos de existir.

Para cada hombre el morir es un hecho que le pertenece de un modo personal, al grado de que cada hombre no vive sino para la muerte que le es propia. El “dasein” o SER AHI de que habla el existencialismo de Heidegger no es otra cosa sino la existencia propia del hombre. El fin del hombre como “ser en el mundo” con los demás hombres es la muerte. La muerte, esa ausencia siempre presente, es cesación, trunca de tajo las ilusiones y los planes que nos habíamos propuesto hacer realidad; de pronto, expresaba Justo Sierra, su “impía mano se adelanta repentinamente a la noche para cortar el camino de la dicha”. Solamente el hombre ha soñado con ser inmortal. De allí que no sea como indica Heidegger simplemente un “ser para la muerte”, sino más bien un ser para “más allá de la muerte”. El cristianismo tiene la plena certeza de que solamente con la vida eterna puede vencerse a la muerte. Así diría el panteísta Spinoza, el espíritu humano puede ser destruido absolutamente con el cuerpo, “mas subsiste en él algo eterno”.

Sin embargo, la muerte tiene lugar por necesidad, pero si aquello de lo cual se dice que es necesario lo es en virtud de alguna ley, luego la muerte resulta necesaria puesto que no puede ser de otro modo. De esta manera, Quevedo advierte que “la muerte es forzosa porque es necesaria. Díme, ¿qué descanso tuviera la vida, qué liber-

tad el espíritu, qué quietud el cuerpo, qué fin las molestias de la vejez, aborrecida de sí misma, si no hubiera muerte? Dirás que es dolorosa y llena de congojas y parasismos. Pues dime, ¿si eso no hubiera en la muerte, siendo tan desdichada la vida, quien no la tomara por sus manos? Prevenida, la naturaleza la cercó de congojas y la hizo parecer temerosa para que los hombres viviesen algún tiempo. Y si bien lo consideras, llevando a todos y no exceptuando a nadie, fuera hacer agravio a los que murieron para que vivieses y a los que aguardan que te vayas para venir; que ella, llevando a unos, da lugar a otros; y así es ley, y no pena, la muerte”.

El hombre concreto, siendo un proyecto, no es un ser sino un poder ser. De allí que esté fundamentalmente referido a posibilidades. Por ello, “decir que la naturaleza del hombre es PODER SER equivale a decir que su naturaleza consiste en no tener una naturaleza o una esencia... Algo existente es generalmente entendido como algo ‘real’, y, según se ha dicho, algo simplemente presente. Pero si el hombre es poder ser, su modo de ser es el de la POSIBILIDAD y no el de la REALIDAD... Decir que el hombre existe no puede pues significar que el hombre sea algo ‘dado’, porque lo que el hombre tiene de específico y lo que lo distingue de las cosas es justamente el hecho de estar referido a posibilidades y, por lo tanto, de no existir como realidad simplemente presente”.¹

El progreso de la conciencia histórica del hombre ha traído como resultado la negación de una esencia humana inmutable. La diferencia entre historia y naturaleza la encontramos desarrollada en el historicismo de Dilthey cuando escribe que “la naturaleza del hombre es

1 Vattimo, Gianni. *Introducción a Heidegger*. Editorial Gedisa, 1987, p. 26.

siempre la misma; pero las posibilidades de existencia que ella contenga, nos las trae a luz la historia..." Ortega y Gasset se muestra más radical: "El hombre no tiene naturaleza sino que tiene... historia". No es cosa, algo fijo e inmutable; es un proyecto, un continuo estarse haciendo libremente.

Frente a los seres vivos que SIMPLEMENTE VIVEN o que no hacen MAS QUE VIVIR, el ser humano, en cambio, no puede ser definido ontológicamente sólo como vida, sino además como un ente que ESTA HACIENDO SU VIDA. La muerte, como posibilidad existencial, como comprensión de la decisión de la propia existencia sobre las posibilidades que la constituyen, es la posibilidad más propia del hombre. Para el hombre la posibilidad más insuperable porque no puede eludirla, es la muerte. En cuanto "poder ser" el hombre no puede "rebasar la posibilidad de la muerte. La muerte es la posibilidad de la absoluta imposibilidad del 'ser ahí'. Así se desemboza la MUERTE como la POSIBILIDAD MAS PECULIAR, IRREFERENTE E IRREBASABLE. En cuanto tal, es una SEÑALADA INMINENCIA".²

En efecto, el hombre lleva consigo la muerte como algo cercano, como algo que está próximo a nosotros y nos acompaña a lo largo de la vida, desde el nacimiento hasta el final. En el transcurrir de la vida, la muerte está permanentemente presente. Es un caminar paralelo el de la vida y la muerte, empiezan y terminan juntas. "Son -apunta Quevedo- la Cuna y la Sepultura, el principio de la vida y el fin della, y con ser al juicio del divertimento las dos mayores distancias, la vista desengañada no sólo las ve confines, sino juntas, con oficios recíprocos y convertidos

2 Heidegger, Martín. *El ser y el tiempo*. Ed. Fondo de Cultura Económica, 1962, p. 274.

en sí propios; siendo verdad que la cuna empieza a ser sepultura, y la sepultura cuna a la postrera vida... Empieza el hombre a nacer y a morir; por esto cuando muere, acaba a un tiempo de vivir y de morir, que dura mientras dura ella; considéralo como el plazo que ponen al jornalero, que no tiene descanso desde que empieza si no es cuando acaba. A la par empiezas a nacer y a morir; y no es en tu mano detener las horas; y si fueras cuerdo, no lo habías de desear; y si fueras bueno, no lo habrías de temer. Antes empiezas a morir que sepas qué cosa es vida, y vives sin gustar della, porque te anticipan las lágrimas a la razón".

Muchas son las posibilidades de la existencia pero la única posibilidad que no podemos rehuir es la muerte, precisamente porque suspende toda relación con cualquier otra posibilidad. Aceptar la muerte como posibilidad significa anticiparla como una ausencia que en cualquier momento puede hacerse presente, pero que además nos lleva a reconocer que inexorablemente tenemos que morir. Mientras el "ser ahí" -escribe Heidegger- es un ente que ES, no ha alcanzado nunca su "totalidad".³

La posibilidad más peculiar y auténtica del hombre es la muerte, pero mientras el hombre es, la muerte permanecerá como posibilidad. Nadie puede, según Heidegger, experimentar la muerte del otro. La muerte es no sólo intransferible, sino también incansable. Ningún ser humano en particular puede morir por otro. La muerte se desemboza sin duda como una pérdida, pero más bien como una pérdida que experimentan los supervivientes. En el padecer la pérdida no se hace accesible la pérdida misma del ser que "padece" el que muere. No experimen-

3 *Ibid*, p. 258.

tamos en su genuino sentido el morir de los otros, sino que a lo sumo nos limitamos a "asistir" a él.⁴

Sabemos de la muerte de otros y de que todos indefectiblemente habrán de morir algún día. Cada ser humano no puede sino asumir su propia muerte, pero a la del otro sólo podemos asistir a ella. "Ante la muerte del otro permanecemos en el exterior, asistimos -expresa Agustín Basave- a su agonía pero no a su muerte". Cada hombre debe tomar para sí su propia muerte, pero nadie puede atraer a sí la del otro. La cuestión consiste en que

NADIE PUEDE TOMARLE A OTRO SU MORIR... Tal "morir por..." no puede significar nunca que con él se le haya tomado al otro lo más mínimo de su muerte. El morir es algo que cada "ser ahí" tiene que tomar en su caso sobre sí mismo. La muerte es, en la medida en que "es", esencialmente en cada caso la mía.⁵

La dignidad del hombre reside en poseer un alma semejante a Dios. Por ello, para Quevedo, "el sabio sólo es esclavo si sirve al cuerpo; si se sirve del cuerpo, siempre es libre..." Palabras éstas de profundo sabor estoico, puesto que es preciso "vivir con el cuerpo, mas no para el cuerpo". Como los estoicos, Quevedo piensa que el alma no debe dejarse llevar por los impulsos del cuerpo; pero a su vez, "no hemos de procurar que en las cosas se haga nuestro deseo, sino ajustar nuestro deseo con los sucesos de las cosas; que así tendremos libertad, paz y quietud..."

Frente al mundo con sus placeres y apetitos, el hombre, según los estoicos, debe mantenerse imperturbable.

4 *Ibid*; p. 261.

5 *Ibid*; p. 262.

Para Quevedo el hombre posee un alma eterna semejante a Dios, "mas no la tiene ni la trata como a semejanza de Dios, ni como a eterna, mientras la hace seguir al cuerpo y la olvida por cualquier apetito. Todo lo haces al revés, hombre: al cuerpo, sombra de muerte, tratas como a imagen de vida, y al alma eterna dejas como sombra de muerte... Nada te está bien a ti, que eres compuesto de cuerpo y alma... Obedeces al cuerpo, y hállase, indigno, con lo que no es suyo... El alma oprimida padece, y atiende a sufrir la que había de ocuparse en gobernar; y cuando llega la hora postrera, que es forzoso apartarse el uno del otro, hallas que el cuerpo te deja y que tu mejor parte es el alma; y para pena tuya, conoces entonces que te dejaste a ti, viviendo por lo que es mortal y ceniza; y ves tu cuerpo... que depositado en tierra y en poder de gusanos, desengaña la estimación en que le tuviste, tan feo y disforme, que la memoria de haber vivido en él castiga".

La configuración de nuestra existencia viene dada por la muerte, fundamentalmente porque sin ella todo carece de importancia. Si bien es cierto que la muerte humana es consustancial a la vida, sin embargo la contemplamos la mayoría de las veces como incierta que no sólo no tiene explicación, sino que constituye algo contrario a la razón. No es que en el último momento tenga lugar la muerte, más bien va conformando en cada momento nuestra vida. En suma, lo que le confiere sentido a la vida es la presencia de la muerte.

El ser humano en su proceso de desarrollo necesita múltiples cosas que le prodigan el alimento para sobrevivir, lo mismo que requiere de otras que le sirvan de abrigo.

Pero, ¿qué es el hombre? En un sentido cristiano es una criatura hecha a imagen y semejanza de su creador, pero también es un peregrino sobre la tierra. El hombre en su corto o largo trayecto se va consumiendo inexorablemente. Lenta o apresuradamente sufre un desgaste que le aproxima al final. Es como si el hombre llevara en su interior un mal que lo fuera carcomiendo. Así dice Quevedo: "Vela eres, luz de vela es la tuya, que va consumiendo lo mismo con que se alimenta y cuanto más aprisa arde, más aprisa te acabarás. Considera que, sin los venenos, las mismas cosas saludables te traen muerte: un airecillo si te coge el cuerpo destemplado, un jarro de agua si sudas, el baño, la comida si es demasiada, el vino, el movimiento si te cansas, el sueño prolijo. En ninguna cosa tiene segura la salud y es necedad buscarla, pues no se puede dejar de estar enfermo quien siempre en su misma vida tiene mal de muerte. Con este mal naces, con él vives y dél mueres. Dejo de contar los venenos y cosas que la naturaleza crió contra tu vida: serpientes, víboras, animales y peces, hierbas y piedras o minerales que o mordido dellas o tocado, mueres... ¿Cuál animal, por rudo que sea, -escoge el más torpe-, es causa de sus desventuras, tristezas y enfermedades, sino el hombre? Y esto nace de que ni se conoce a sí, ni sabe qué es su vida, ni las causas de ella, ni para qué nació".

El hombre debe tomar conciencia de su condición. La fatuidad y la presunción nunca han de ser propias de su naturaleza; por el contrario, la actitud que necesita adoptar frente a esa amenaza cierta que nos delimita no es otra sino la humildad. Ante lo inmediato e inaplazable de la muerte las ilusiones salen sobrando. "No te ensoberbecas -apunta Quevedo- ni creas que fuiste criado para otro negocio que para usar bien de lo que te dio el que te crió. Vuelve los ojos, si piensas que eres algo, a lo que eras antes de nacer, y hallarás que no eras, que es la última

miseria. Mira que eres el que ha poco no fuiste y el que, eres poco, y el que de aquí a poco no serás; verás como tu vanidad se castiga y se da por vencida”.

En una palabra, la muerte va trazando de continuo las líneas de mi existencia. De pronto el proceso de la vida queda suspendido por la muerte que interrumpe su desarrollo. Le pertenece, pues, a cada hombre como una cualidad esencial de su persona. La vida no sólo tiene un comienzo, sino que al desembocar en la muerte, tiene en ésta su conclusión. La vida y la muerte brotan unidas precisamente el día del nacimiento. El que muere vive simplemente el último acto de su vida. La muerte no es algo exterior que suspenda y trunque la vida, sino que significa su consumación. El temor a la muerte no obedece tanto a que la vida termine, sino a la conciencia de que tenemos que enfrentarnos a una realidad que desconocemos. La angustia que la muerte produce es fundamentalmente la desesperación de quien carece de fe y piensa que la muerte es el final de todo; pero en el creyente la angustia se convierte en resignada esperanza, en expectación de la eternidad. Quevedo piensa que el principal mérito del ser humano consiste en animar su espíritu contra el temor de la muerte, porque ésta no viene de fuera. “Ninguno -dice- puede vivir sin morir, porque todos vivimos muriendo... ¿Qué puede saber quien no sabe que vivirá otra hora? ¿Qué ama en su vida quien sabe que a no volver se ausentó la pasada, que a toda prisa se le huye la presente; quien no sabe si añadirá otro instante a su vida? La vida no por eso se debe despreciar, antes lograrse; y de la misma suerte, no se debe temer la muerte, sino prevenirse...” Por lo tanto, la muerte es un COMPENDIO de la vida.

En la muerte el hombre se hace presente a sí mismo, el pasado se hace presente, y el futuro es expectativa. El

único presente es el acto de morir. "Séame indicio desto -apunta Aristóteles- que todo hombre sabe que ha de morir; mas porque no sabe que su muerte está cerca, por eso no la teme". A lo anterior Quevedo respondió: "Perdóneme Aristóteles, que no puede ignorar alguno que tiene cerca la muerte, pues todos saben que pueden morir cada instante, y deben saber que no sólo la tienen cerca de sí, sino dentro... Empero la muerte no es de las cosas que unos ni otros deben temer porque la tienen cerca: no la han de temer, sino disponerla; no la han de temer, sino recibirla. Quien la acaricia, hace lo que debe; quien la rehusa, hace lo que no puede hacer".

Resulta común que el hombre moderno haga coincidir la vida con lo que es, con la luz, con lo racional, mientras que la muerte es igualada precisamente con lo opuesto, esto es con lo que no es, con la oscuridad, con lo irracional.

En tanto que la posibilidad más propia del ser-ahí es la muerte, ésta resulta no sólo imposible de ser rebasada, sino la más CIERTA. Uno de los caracteres fundamentales de la muerte lo constituye el ser una posibilidad "actualizada en tanto que posibilidad, que no está siempre presente, como una amenaza cierta y delimitante".⁶ Quien se angustia vive para la muerte, trata de comprender que todas las posibilidades de la existencia son proyectos o anticipaciones. La anticipación que hacemos de la muerte nos permite darnos cuenta que no es decisiva y concluyente ninguna de las posibilidades particulares que nos presenta la vida. Dada la condición temporal de la existencia humana, únicamente la muerte es insuperable y definitiva.

6 Basave Fernández del Valle, Agustín. *Metafísica de la muerte*. Editorial Jus, 1973, p. 65.

La muerte en los organismos vivos y en el hombre no tienen la misma importancia, pues mientras que en los primeros la muerte es un hecho que les pone fin, el "ser ahí" no finaliza nunca. Pero dejar de vivir, sólo puede hacerlo el "ser ahí" en tanto que muere. En los seres biológicos la muerte es un hecho, sin importar su significado. "En cambio, en los seres humanos la muerte es ya un acontecimiento básicamente significativo; no sólo pone fin a su existencia sino que también en gran parte la constituye... Al afirmar que la muerte 'constituye' a los seres humanos se dice, sin embargo, algo más que el estar biológicamente programados para su oportuna extinción. En la medida por lo menos en que los seres humanos 'tienen en cuenta' la posibilidad, y hasta la certidumbre, de su muerte, ésta llega a ser un factor decisivo en la constitución de su vida".⁷

Quevedo expone las razones por las cuales no es dable temer a la muerte: "¿Cómo puede temer la muerte -se pregunta- quien no teme el haber nacido. Y quien teme el haber nacido, ¿por qué teme la muerte?... ¿De qué sirve temer lo que no se puede evitar? Fuerza es que quien teme la muerte tema la vida, porque toda la vida es muerte. Teme el hombre el postrer instante de su muerte, y ama los muchos años della... Quien teme la muerte tiene miedo de sí propio. No es la muerte cosa forastera; con nosotros nace, y crece, y vive. La muerte de cada uno es su cuerpo; dentro de nosotros habita: no hay vena, no hay miembro, donde no resida. Bien considerado, todo nuestro cuerpo es posada de la muerte. ¿Como, pues, se temerá la muerte y se amará el cuerpo?" Absurdo e insensato es para Quevedo amar y despreciar una misma

7 Ferrater Mora, José. *El ser y la muerte*. Ed. Alianza Universidad, No. 533, 1988, p. 120.

cosa; pero "tal es la persuasión bestial del pecado, que hace que tema nuestra vida la muerte, cuando en juntar y acercar nuestra muerte gastamos nuestra vida. ¿Por qué, pues, tememos que se acabe de juntar lo que cada día y cada hora juntamos?"

Hay quienes pretenden esclarecer el significado de la muerte, pero también los que tratan de ignorarla. Medios sobran para poder aplazarla, pero nadie puede eludirla. Mi ignorancia del mundo y de muchas cosas es manifiesta, pero no puedo ser ignorante de que tengo que morir. De hecho estoy cierto de que moriré, pero lo que desconozco -decía Pascal- "es esta misma muerte que no soy capaz de evitar". Algo semejante se encuentra en Quevedo cuando expresa: "Ella (la muerte) se defiere, mas no se evita. Muchas enfermedades suelen dilatar la vida en años, y muchos con salud robusta se precipitan en la mejor edad... Sófocles dijo... 'que la muerte era el postrero de los médicos'. Yo, que el postrero y el mejor, porque de una vez libra, no sólo de todas las enfermedades, sino de todos los otros médicos. La muerte sola cura los males, las demás medicinas, los entretienen. ¿Quién temerá enfermo su postrero médico y el mejor? Por esto dijo Séneca: 'La muerte es remedio de todos los males... ¿Quién temió el remedio del mal que padece?...' Según esto, el enfermo no debe temer la muerte, antes estar agradecido a la enfermedad".

Ante la decrepitud de las cosas concernientes al hombre, Quevedo examina el triunfo de la muerte; ésta además de alivianarnos quedándose con nuestros utensilios, tiene la cualidad de igualar a todos los hombres. Con ella, todo lo que en parte de nuestra vida nos acompañó: el reconocimiento, los grados académicos, el aplauso, y la celebridad, desaparecen. En el *Sueño de la muerte* o *Visita*

de los chistes, Quevedo reseña la visita que un hombre hace a la muerte, a la que le dice: “-yo no veo señas de la muerte, porque allá nos la pintan unos huesos descarnados con su guadaña... Paróse y respondió: Eso no es la muerte, sino los muertos, o lo que queda de los vivos. Estos huesos son el dibujo sobre el que se labra el cuerpo del hombre. La muerte no la conocéis, y sois vosotros mismos vuestra muerte. Tiene la cara de cada uno de vosotros, y todos sois muertes de vosotros mismos”.

Morir, en el sentido de dejar de vivir, constituye un hecho irrefutable, una apariencia; pero no arroja certeza alguna de la muerte. Séneca hacía consistir nuestro error “...en que consideramos únicamente que la muerte nos seguirá, sin representarnos que nos seguirá de la misma manera que nos ha precedido”.

La poderosa influencia que este pensador tuvo sobre Quevedo y la fe cristiana de éste se ponen de relieve en un pasaje muy elocuente del escritor español: “La calavera es el muerto, y la cara es la muerte. Y lo que llamáis morir es acabar de morir, y lo que llamáis nacer es empezar a morir, y lo que llamáis vivir es morir viviendo. Y los huesos es lo que de vosotros deja la muerte y lo que le sobra a la sepultura”.

Estoico al fin, para Séneca no se alaba la muerte, sino a aquél que muere sin turbarse. “Si esto entendiéades -dice Quevedo- así cada uno de vosotros estuviera mirando en sí su muerte cada día y la ajena en el otro, y viéades que todas vuestras casas están llenas della y que en vuestro lugar hay tantas muertes como personas, y no la estuviéades aguardando, sino acompañándola y disponiéndola. Pensáis que es huesos la muerte y que hasta que veáis venir la calavera y la guadaña no hay

muerte para vosotros". De allí que, según Quevedo, no se está en lo justo cuando se dice *morirás*; "di que acabaré de morir, y acertarás, pues con la vida empecé la muerte".

Quevedo parece decirnos que en el interior de cada hombre debe existir un júbilo por el temor del encuentro con la muerte. Está persuadido de que nadie puede ganarle la partida, puesto que cada hombre está tocado de muerte desde que viene a la vida. Realmente me engaño cuando pretendo escapar de ella, siendo como somos prisioneros de nuestra propia muerte. A lo largo del presente escrito hemos procurado hacer manifiesta la preocupación quevediana por la interioridad de la muerte, su amago permanente y su condición ineludible. No otra cosa es lo que descubrimos en el siguiente soneto de Quevedo:

¡Cómo de entre mis manos te resbalas!
¡Oh, cómo te deslizas, edad mía!
¡Qué mudos pasos traes, oh muerte fría,
pues con callado pie todo lo igualas!

Feroz de tierra el débil muro escalas,
en quién lozana juventud se fría;
mas ya mi corazón del postrer día
atiende el vuelo sin mirar las alas.

¡Oh condición mortal! ¡Oh dura suerte!
¡Qué no puedo querer vivir mañana,
sin la pensión de procurar mi muerte!

Cualquier instante de la vida humana
es nueva ejecución, con que me advierte
cuán frágil es, cuán mísera, cuán vana.

LOS EXVOTOS EN EL SANTUARIO DEL SEÑOR DE VILLASECA, MINERAL DE CATA, GUANAJUATO, GTO., MEXICO. SIGLO XIX

Dra. Patricia Campos Rodríguez

El hombre siempre ha buscado la protección de un ser supremo, dada su calidad terrena. En el transcurso del tiempo la historia del ser humano, ha manifestado la necesidad de un sentimiento de seguridad por medio de lo divino. Al mismo tiempo, en la Iglesia Católica, se acude a los santos, quienes interceden ante Dios para ayudar a sus protegidos terrenales.

Con el arribo del siglo XIX, la mentalidad religiosa en el pueblo mexicano, no se alteró. No obstante la separación Iglesia-Estado, en que el segundo, arrebató a la primera el derecho a regir ciertos actos de la vida de los fieles (tales como el surgimiento de los cementerios civiles; el carácter civil que adquiere: el matrimonio, el nacimiento o la muerte. Dominios en que la Iglesia, durante los tres siglos de colonia, había reglamentado a su libre voluntad). El sentimiento religioso perdura en todos (o casi todos) los estratos de la población. Por lo que se refiere a los intercesores divinos, éstos siempre están presentes en la vida cotidiana de cualquier comunidad. Para la Iglesia Católica no era pensable aventurar a alguien en el viaje de la vida sin haberlo puesto bajo el patronato de un habitante del paraíso.¹ De ahí que fuera

1 Delumeau, Jean. *Rassurer et protéger*. Paris, Fayard, 1989. p. 182.

una práctica corriente el llevar, por lo menos, un nombre de santo o santa.

Se debe tomar en cuenta, como elemento significativo de la vivencia religiosa, esta proliferación de personajes calificados como santos a quienes se podía acudir en las diferentes circunstancias de la vida. La cantidad y la variedad de atribuciones que se les conferían, muestran la fuerte demanda a que eran sujetos por parte de la colectividad, gracias a sus poderes. Puesto que estaban próximos a Dios, eran capaces de aportar a los humanos una protección eficaz.²

Durante el azaroso siglo XIX, en que la estabilidad política y social de la joven nación (según los esquemas occidentales) se tambalea, el pueblo no encontrará mejor refugio que su religión. Guanajuato, ciudad minera por excelencia, acostumbrada a los peligros de la mina, es el campo propicio para el surgimiento del fervor a una imagen milagrosa. El templo que albergará al Señor de Villaseca pasa por distintas etapas de construcción: los trabajos se inician en 1709 y se terminan en 1789: "Esta se hizo por largas etapas, casi 80 años, es de comprender que pasaron algunas generaciones y dueños de minas y su intervención diversa, es notable en sus muros y, en los cruceros, hay salientes hasta de veinte centímetros (...)"³. La construcción la costearon los mineros, aunque la terminan los propietarios de la Mina de San Lorenzo. De ahí que se le conociera como "El templo de los Mineros" con su Cristo Negro de un hermoso estilo barroco. Ya en 1805 tiene un carácter místico, pues una parte estaba destinada a ejercicios espirituales.⁴

2 Delumeau, Jean. *Op. Cit.* p.183.

3 Ramírez, R. Esteban. *Monografía del templo del Señor de Villaseca*. Guanajuato, Cordero Hermanos, 1991. pp. 8-9.

4 Ramírez, R. Esteban. *Op. Cit.* pp. 10-12.

En el pasado, mucho más que hoy día,⁵ se tenía recurso a un sinnúmero de imágenes milagrosas para solicitar ayuda o una protección precisa. Muchas de ellas tomadas del Santoral Romano, otras tantas puestas de moda según la fama que alcanzaron (atribuida por la misma población). Los eclesiásticos también se encargaban de difundir la eficacia de determinadas imágenes. De esta forma, y brevemente, hay que señalar que el Cristo bajo la advocación de Villaseca toma, posiblemente, su nombre del primer propietario de los terrenos, lugar en el cual quedaría asentado el santuario: "en 1709, el sitio en donde se inició la fábrica del Santuario, pertenecía a la Hacienda de Villaseca, aunque éste hacía ya 129 años que había muerto, seguía llamándose DE VILLASECA".⁶ En lo sucesivo, el Cristo Crucificado sería citado por la población de esa manera.

Así las cosas: "La tradición cuenta en largos versos el asombroso primer milagro del Señor de Villaseca. Está en tupidos versos, tres hojas las dedica en alabanza al señor Don Alonso de Villaseca y las otras (dos) a la maravilla obrada..."⁷ El año de 1618 quedó registrado, en la memoria colectiva, como el inicio de los milagros de la imagen.

Pero, ¿cómo surge esta forma de vida religiosa?, ¿existe un antecedente en el país mexicano?: "El ofrecimiento de objetos votivos en México se remonta a la época prehispánica, mediante ofrendas, trabajos en cerámica, utensilios y figuras de piedra tallada, entre otras cosas, que se colocaban en los templos y santuarios en honor de los dioses y deidades femeninas como

5 En la actualidad la televisión ha provocado que un elevado porcentaje de las familias tomen los nombres que llevarán sus hijos, de sus telenovelas favoritas o de las que están de moda.

6 Ramírez, R. Esteban. *Op. Cit.* pp. 13-14

7 Ramírez, R. Esteban. *Op. cit.* p. 59

agradecimiento a petición de algún favor. Es posible que algunas de las estatuillas del período clásico, conocidas como mujeres bonitas hayan sido realizadas como exvotos para agradecer la fertilidad, tanto de las tierras, como de las mujeres".⁸ Y, justamente, con la intromisión del europeo penetra esta otra similitud, se tiene noticia por 1514 como fecha de registro de tal manifestación: (pintado por) "(...) Alejo Fernández en España, retablo de la Virgen de los Navegantes, patrona de la Casa de Contratación de Sevilla que tenía el derecho exclusivo de comerciar con la Nueva España y la jurisdicción sobre los navíos de viaje" (...).⁹

Es, hasta hace pocos años, que el estudio del exvoto se ha tomado como una rica fuente historiográfica. Se pensaba que el contenido de estas láminas no eran más que simples repeticiones monótonas. No obstante, como lo indica Vovelles es un "Documento cultural: es el mensaje codificado, dibujado y pintado que nos han transmitido las gentes que han carecido de otro medio de expresión y testimonia sus creencias, sus temores y sus esperanzas... revelan los tratamientos de una psicología del milagro, de una red de actitudes ante el peligro, la enfermedad, la muerte..."¹⁰

El término de Ex-Voto viene del latín: por voto.¹¹ Esta práctica de fervor religioso se manifiesta en países tan

8 Sánchez Lara, Rosa María. *Los retablos populares exvotos pintados*. México, UNAM, 1990, p. 27.

9 Sánchez Lara, Rosa María. *Op. cit.* p. 29.

10 Vovelle, Michel. *Histoires figurales. Créateurs de l'imaginaire*. Italie, USHER, 1989. p. 89.

11 Según el diccionario de la Real Academia (Del lat. ex voto, por voto) m. Don u ofrenda como muletas, mortajas, figuras de cera, cabellos, tablillas, cuadros, etc., que los fieles dedican a Dios, a la Virgen o a los santos en señal y por recuerdo de un beneficio recibido. Cuélganse en los muros o en la techumbre de los templos. También se dio ese nombre a parecidas ofrendas que los gentiles hacían a sus dioses.

diversos como Francia, Italia, Brasil, Guatemala, entre otros, evidentemente con sus propias especificidades. En México se pueden encontrar en Jalisco, Zacatecas, Aguascalientes, Michoacán, San Luis Potosí, etc. Guanajuato es prolífico en esta expresión artística, así lo demuestran lugares como Celaya, León, Comonfort, Apaseo, San Miguel Allende y la misma capital del Estado.

La riqueza cultural que encierra el Santuario dedicado al Señor de Villaseca es inconmensurable. Sin embargo, hoy por hoy son pocos los exvotos que se conservan en la etapa del siglo XIX. Se han registrado apenas 82 de ellos y van, sin continuidad, de 1808 a 1899. Las últimas tres décadas (1870-1890) son las más representativas, es decir, existen 17 ó 18 láminas para cada una de ellas. Otro período, que pudiera decirnos algo, es el de 1840 con sus ocho ofrecimientos votivos. Sin embargo, no pueden quedar más que en hipótesis las suposiciones que podamos inferir de este material, dado que el Santuario de Cata no sólo ha sido saqueado en este sentido, sino que, también, los factores naturales (por el poco interés recibido) han provocado la destrucción de este rico acervo cultural.

Cabe señalar algunas generalidades en torno a esta serie de milagros. Por ejemplo, la religiosidad femenina es superior a la masculina. Aunque no en un porcentaje importante. El número de agradecimientos realizados por parejas (hombre y mujer) es igual al masculino (25 para cada uno, 32 para las mujeres).

El paisaje geográfico, para esta muestra, indica en primer lugar a Guanajuato con 26 láminas y seis para sus minas/haciendas; en segundo Silao, e Irapuato con dos cada una; una sola vez Cortazar. Fuera del estado, para el siglo XIX, un exvoto de San Luis Potosí (frontera norte del estado). Aunque 57 láminas señalan ubicación, 44

quedan en silencio puesto que no indican el lugar de procedencia. Si se toma en cuenta la situación de los caminos en el siglo pasado, es de remarcar la espiritualidad que movía a las gentes para trasladarse desde lugares tan remotos como una hacienda de otra región o estado.

Otro eje de análisis posible para el estudio de la familia lo constituyen el número de figuras humanas que componían una pintura. En este reducido corpus es poco lo que se puede inferir, ya que de los 82 exvotos, únicamente seis de ellos llevan tres personas (madre/padre/hijo, hermanos/hermanas, tías/sobrinos). Uno presenta cinco figuras (los padres y tres hijos). La mayoría está compuesta por la pareja o una persona, hecho que no es suficiente para hablar de familias reducidas o, aún más, sin hijos.

Los colores utilizados con mayor frecuencia en este período son: blanco, café, azul, verde, rojo/negro, gris y amarillo. Tal vez, en relación a los exvotos del siglo XX, predominan los colores vivos en el último. En el ochocientos los verdes eran, con frecuencia, utilizados (incluso gustaban de pintar las cruz de este color), lo mismo sucedía en las primeras décadas del novecientos (hoy día es posible datar una promesa votiva en base a esta observación). Se puede decir que eran sombríos, tal vez como una costumbre del momento, o bien, el tiempo les ha quitado la tonalidad original.

El corpus de 82 exvotos, para facilitar el análisis, se dividió en seis temas. El primero de ellos y el más abundante (49) se encuentra bajo el rubro de: Enfermedad.

Las enfermedades, en la población del México independiente, eran verdaderas catástrofes. La enfermedad

adquiría una dimensión de peligro, de muerte. Casi todas son llamadas: "peligrosa enfermedad", "grave enfermedad" o "enfermedad incurable". Aquello que hoy día es un simple dolor de espalda, una gripe, un parto, un resfrío, era, para los hombres del XIX, encontrarse al borde de la muerte. Esta actitud mental responde a una triple situación: atraso en la medicina alópata, limitaciones en la tradicional, economía familiar deficiente y, sobre todo, magnificar el poder del intercesor divino:

En el mes de septiembre de 1864, se enfermó de parto Ma Elojia Rodriguez y biendola en tanto peligro Don Mariano Rios su esposo la encomendó al Señor de Villaseca quien la favoreció del riesgo y en gratitud pone este Retablito á 6 de Marzo de 1865.¹²

Durante el siglo XIX, incluso más tarde, los casos de tifo eran comunes en la vida cotidiana. Sólo contamos con tres ejemplos: 1866, 1878, 1888. Las fiebres y "dolor de costado", dentro de este pequeño corpus, también ocupan un lugar importante (ocho casos):

En el año de 1831 se hallava Jose Maria Pedrosa gravemente enfermo de un furioso dolor de costado encomendose al Señor de Villaseca le prometio visitarle tan luego como estuviere sano consigue lo (que) pide y cumple la promesa.

En una época, donde el embarazo tenía un doble significado, es decir, la posible pérdida de la madre (para los hijos) y de la esposa (para el marido) la población enfrentaba los partos con temor. La muerte de la mujer significaba perder el equilibrio en el hogar, para evitarlo, se acudía al recurso divino:

12 En todos los textos a citar aparecerán las palabras respetando su ortografía.

En el año de 1876 le aconteció a Juana Lara en el mes de julio del mismo año que encontrándose grabemente de parto enferma y con peligro de que fallecieran los niños porque heran cuatitos se los encomendo a la milagrosa ymagen del Sr de Villaseca y le ofrecio el presente Retablo.

Las hemorragias, en sus diferentes formas, también se pueden considerar como un grave problema de salud. Aunque, para el siglo pasado, no se tienen muchos exvotos que lo indiquen, es, más bien, para el siglo XX donde se da esta situación. Existen casos de ciática (tres), hepatitis, cólera morbus, votismo (sic), ataques, tapiado (sic), reumas, irritación intestinal (de 1818 el más antiguo de esta serie) tos (muy fuerte), viruela, herida, resfrío, dicipela en una pierna, pulmonía, dolor, "paralizado", cólico, vista. No siempre se especificaba el mal, a veces, sólo se decía enfermo. En algunos casos se anotaba: enfermedad desconocida en las piernas, en la cara, etc.

Mortales o no, todas entraban en el nivel de lo peligroso. Siempre se agradecía y se hacía público el milagro, incluso, si éste había tenido un efecto parcial, como el ejemplo siguiente:

Milagro que iso el S. de Villaseca con Jose Manuel luna de haberlo sanado de la vista y punsadas estando padesiendo llá seis años y habiendose visto 3 veces en peligro de perder la vista invocaron á (la) Divina imagen el que le consediera aunque fuera media vista la cual se le á consedido hasta la presente en obsequio de tan alto beneficio prometio al alibiarse juntar una misa de limosna y media libra de sera pidiendo su esposa en su compañía lo mismo. 23 de abril de 1844 Yrapuato.

El contenido del texto arriba citado es un caso poco usual en el que, además de la promesa de mandar hacer el testimonio gráfico y pictórico del milagro, adiciona el

decir una misa de limosnas y cierta cantidad de cera. Muestra también la solidaridad familiar.

El tema de los Accidentes, como el de las Enfermedades, es inherente a la sociedad. Este apartado lo forman doce láminas y corresponde, más bien, a las décadas de finales del siglo XIX. Sólo dos señalan los años cuarenta, es decir: 1842 a 1895, evidentemente no son continuos. El ámbito que abarca la celebridad de un intercesor celeste rebasa el paisaje regional, aunque no es una regla. En este caso, la fama de Villaseca como imagen milagrosa, no sólo traspasa las fronteras regionales sino que, incluso, las nacionales, como lo muestran los milagros del siglo XX. Acuden con su gratitud, como ya se señaló: de la villa de Cortazar, y de la jurisdicción de San Luis Potosí (de la Hacienda de Santiago), del Tajo de las Adjuntas, de Guanajuato (del Cantador y del mineral de Peregrina):

En el año de 1877 se hallaban Habrham Espinosa, trabajando en las labores de la hacienda de Santiago (jurisdicción) de San Luis Potosí, en donde le acontecio la desgracia que un toro uncido lo corno en la garganta: aclamo al Sr de Villaseca y en vreve se vio sano.

Los accidentes se dividen, a su vez, en dos aspectos. Las caídas, generalmente, ocurridas en el trabajo, tales como: de un caballo, en la mina, de una escalera, cornada de toro, en un barranco, de un puente. El otro se refiere a los clasificados como otros accidentes: tragó una aguja, un machete al aire hiere a una persona, ahogarse. La mayoría de ellos manifiestan los riesgos en la vida cotidiana al realizar cualquier tipo de labor. También, a través de los exvotos, es posible aproximarse al estudio de la niñez. En este apartado se registran tres accidentes sucedidos a niños, por ejemplo:

El día 8 de agosto de 1844 Maria Isabel Aguilar de edad de 4 años 9 meses 13 dias se trago una aguja é invocando sus padres al Señor de Villaceca hubo de arrojarla al cabo de 48 horas sin resibir daño alguno en ninguna parte interior de su cuerpo y dedican este en recuerdo del suceso, y en alabanza del Señor.

El apartado Violencia comprende los exvotos que transcriben actos agresivos. En el período que interesa se registran diez láminas y van, sin continuidad, desde 1808 (el más antiguo de todo el siglo) hasta 1899. En cuanto a paisaje geográfico, corresponden a los minerales de Mellado, Calvillo (mineral de Valenciana), Real de la Fragua, Guanajuato (capital) y una hacienda (posiblemente, de Silao). Tres no indican procedencia del creyente. Es decir, que la agresividad es un elemento cotidiano, tanto del medio rural, como minero; en el seno familiar o fuera de él. Cuatro de los diez exvotos sucedieron en Guanajuato y tres en los minerales, hecho que confirma la aseveración anterior:

El dia 8 de diciembre de 1864 estando en casa y por dar a luz llego mi esposo y me inbito ir al cerro denominado del cuarto y lla estando en dicho cerro en medio de las tiniebla de la noche me tira de puñaladas por selos supuestos al momento me encomende de corazon al Sr de Villaseca y me libro del peligro y sali ilexa y en agradecimiento de tan gran milagro le dedico el presente. Guamajuato-Gto.- Sandra Torres.

Las promesas votivas que integraron este apartado transcriben la violencia a través de: amenaza, peligro ("se la querían llevar por la fuerza"), puñaladas, abuso sexual, balazo, asalto, agresión del marido. Un ejemplo de violencia exterior es el siguiente:

Milagro que hizo el divinisimo Sr. de Villaseca a Anacleto Anguiano estando en reunión de unos amigos cuando a llegado G.M. dandole puñaladas se encomendo con veras de su corazon quedo sano. En el año de 1898.

Dentro de la reconstrucción discursiva cotidiana seis exvotos entran en el apartado Varios. Estos milagros se realizan en Guanajuato. Se señalan dos ejemplos. Uno: *Dedico este en cariño de gratitud al Sr de Villaseca por el milagro conseedido. Guanajuato junio 5 de 1825.* El otro, tal vez mandado hacer por una viuda, agradece por ella y por sus tres pequeños el haberse casado.¹³ Por otra parte, nadie escapaba de requerir el auxilio divino, sobre todo en esos años en que los disturbios políticos se sucedían uno tras otro. El exvoto del 18 de junio de 1848 menciona a un personaje político.

El día 18 de junio de 1848, día de terrible aficcion para Guanajuato y hallandose desgraciadamente comprendido en la revolucion el Sr. Lic Don Manuel Doblado la conocida piedad de la Sra.¹⁴ ----- invocó en favor de dicho Sr. la misericordia de Dios en la Milagrosa imagen del Sr. de Villa Seca cuya cristiana petición llegó a los oydos del Dios de las misericordias y salvo la vida del dicho Sr. Doblado.

El respeto a una promesa contraída es evidente en este tipo de manifestaciones pictóricas/religiosas. En el siglo XIX, al igual que en el XX, la promesa que se formula en momentos de angustia siempre permanecerá presente en la memoria del creyente. Los hay que se apresuran a cumplir al mes, a los cuatro o a los seis meses del acontecimiento. Otros tantos dejan pasar uno y tres años para

13 *Sr. Dios de bondad ya en tu presencia tienes un alma que por su malicia mereceria tal vez que tu justicia la condenara a sempiterna ausencia más tu la redimiste y la clemencia por esto es fuerza que lo sea propicio acordado que la angelica milicia de tu perdon pronto protege la sentencia pues si eres justiciero y riguroso con el impio que muere impenitente tambien eres benigno y jeneroso con aquel que te invoca reverente olle pues nuestra suplica piadosa y as que esta alma te jose eternamente II Guanajuato el día 29 de Spbre invocando fervorosamente a la sacrosanta imagen del Sr de Villa Seca logre el aserme felis logrando aberme casado con el Sr Dn Margarito Castro asiendose felis esta familia la niña lolita 9 años y el niño joaquin 6 años y el chiquito 1 año dies meses Maria de Castro.*

14 En el exvoto aparece borrado el nombre de la mujer. Posiblemente se deba a restricciones "morales" existentes en la época.

cumplir su promesa al Señor de Villaseca. Pero, también, los hay que, después de 20 y 37 años, acuden al Santuario de Cata a pagar aquello de que son deudores. Se dan casos en que, más allá de la muerte, había que cumplir la voluntad del fallecido, ya que era muy importante presentarse ante el Creador sin deudas. No obstante, el mensaje es lacónico cuando el milagro no se realiza:

En el año de 1876 le ataco una fuerte enfermedad a Trujillo por (acidez) y abiendo fallado, dejo de encargo este retábulo Al Sr. de Billaseca.

Dos milagros, en este grupo, hacen referencia a niños. En uno de ellos (1887) la madre y las tías acuden a la intervención divina para que el niño, de escasos cuatro años, sea encontrado. El siguiente ejemplo, como muchos otros del siglo XIX, denota cómo, a pesar de que muere una de las personas en peligro, la otra agradece a la divinidad el milagro de salvarse. Por otro lado hace notar el poder del ser superior:

Milagro qe. hizo el Sr de Villaseca el día 13 de agosto de 1899 en la presa de los Pozuelos habiendo sido la apertura de dicha presa hallandose Manuela Ramirez con su hijo Juan Ramirez y su esposo Fernando Ramirez habiendose ido la compuerta llevandose la agua á Manuela con su hijo de tres años de edad pereciendo su hijo habiendose salvado ella por haberla sacado un hombre tambien se salvo Fernando con una niña llamada Juana Diaz detenidos de un arbol su familia de la niña biendo tan horrorozo caso los encomendaron al Sr de Villaseca para qe. cramos en este Sr. le dedicamos este recuerdo. Guanajuato Agosto 13 de 1899.

El último grupo del corpus de 82 exvotos, lo componen cinco registros que no fueron posible ubicar en ninguno de los apartados citados. En primer lugar se debe a que los textos se perdieron, porque la lámina se picó, se borró o se despintó. En segundo lugar, la escenifi-

cación del milagro no habla lo suficiente como para inferir la causa de agradecimiento, pues muchas de las veces, como ya se afirmó, la pintura por sí sola narra lo ocurrido, ya sea pintando a los animales en peligro o al accidente en cuestión y los fieles involucrados. Cabe señalar que la mayoría de textos escritos con lápiz son los más legibles.

En lo que se refiere a los textos, como elementos discursivos, aquello que podría parecer repetitivo transcribe una gran riqueza en cuanto al sentimiento religioso, la cotidianidad, etc. Se pone de manifiesto el gran poder de la imagen del Señor de Villaseca en el papel de intercesor divino. Expresiones como "gran milagro", "maravilla", "sin remedio en lo humano", "sin alivio", "al momento quedó sano", "milagrosa", "portentoso milagro", "artículo de muerte", "desahuciada", evidencian lo dicho.

Así, la religiosidad hace uso de fórmulas escuchadas (ya sea en los sermones dominicales), leídas en los libros o de tradición oral que el creyente apropia en su discurso de agradecimiento como: "invocó con veras de su corazón", "para perpetua memoria", "acción de gracias", "libertad la vida", "en alabanza del Señor". Si bien, los textos expresan el mismo sentimiento de seguridad a través de estas fórmulas, no quiere decir que los discursos sean estereotipados. Todo lo contrario: unido a tales formas se encuentra una vivencia muy personal ante el peligro de muerte.

Por ejemplo, en lo relativo a las enfermedades, una vez que han fallado los recursos médicos o que éstos no dan los resultados deseados, la esperanza se centra en lo divino. Existen casos, sobre todo en el siguiente siglo, en que el fiel se vale de lo humano y divino al mismo tiempo:

una grave enfermedad hepática quiero decir era el higado, padecia sin poder aliviarme, no obstante las medicinas de afamado medico, Ynvoque al Sr de Villaseca... (en) cumplimiento de mi promesa y muestra de mi gratitud le consagro este retablo a su venerada ymagen Mineral de Cata julio 12 de 1895 Vicenta Gonzalez.

En el año de 1890 acontesio a Maria Noberta ... allandose enferma de un colico ... y no allando medicina que le ysiera probecho inboco con beras de su corason... (al) Señor de la cata ...

Del corpus correspondiente al siglo XIX, sólo cinco textos están narrados en primera persona, la mayor parte lo hace en tercera. No así para el siglo XX en que la frecuencia es mayor o se da, también, la combinación de las dos personas. Esto sucede, tal vez, a que el pintor, al mismo tiempo, hace la función de narrador. De igual manera los textos nos remiten a las ocupaciones principales durante este período: velador, minero, campesino, sacerdote (para este siglo un caso), arriero:

Estando de velador Ygnacio Colunga en la hacienda de S. Luisito, le dio un ataque tan repentino y fuerte la cólera morbus, y casi quedo muerto; pero aclamo al Sr. de Villaseca y consiguio el (alivio)... Julio 1832.

Sin faltar los exvotos donde se menciona a los que se dedican al bandidaje, como lo muestra la lámina de 1885 que, aunque incompleta, es un ejemplo de lo expresado:

Milagro que hizo... Florentino el día... 1885... vandidos... deste lado de la hacienda de...

Treinta textos presentan una letra hermosa con rasgos propios del siglo pasado. Para el estudio de la escolaridad, a través de los exvotos, los 82 textos transcriben conocimientos elementales de la escritura y un limitadísimo ejercicio en las reglas gramaticales como lo muestran los ejemplos utilizados en este trabajo.

Una vez que se aborde el corpus completo (incluyendo 1900-1984) otros ejes de análisis podrán ser explotados. Por ejemplo los cambios de mentalidad o la descristianización que se denota, al transformar la promesa en anónima cuando el principal objetivo era hacer público el milagro. Para el siglo XIX es muy raro encontrar, en lugar del nombre completo, sólo las iniciales. Habrá casos en que ni iniciales aparecerán. Este hecho se volverá frecuente, sobre todo, a partir de 1970. Lo peor aparece cuando se abandona la lámina a cambio de un trozo de papel, situación que se presenta en las décadas de los 80s./90s.

Otro recurso para estudiar el exvoto como fuente histórica es la pintura, bien fuera hecha por un pintor "popular" o por el mismo creyente. En ambos casos muestra la acción del milagro. Al historiador no le preocupa si la técnica es adecuada o no; si se sujeta a los cánones artísticos o no. Al historiador de las mentalidades le interesa la lectura que pueda complementar con el discurso que encierra el texto escrito. Muchas veces éste se ha borrado parcial o totalmente. Se dan casos en que no hay texto, aunque esto no sucede con frecuencia. Es entonces cuando la escena del milagro va a hablar. Se descubre una gran riqueza de elementos. Por ejemplo, si la tez del Cristo corresponde a la tez del creyente; si la escena se ubica al medio rural; si las ropas de los fieles son de campesino, obrero, hacendado.

Las pinturas son textos que transcriben el hecho tal y como lo concibe el pintor o el creyente. Resulta pertinente señalar que la imagen del Señor de Villaseca, se dice, era negra. Debido a ceremonias del culto¹⁵ con el tiempo

15 Existe la costumbre, cada Semana Santa, de limpiar con perfume y algodón la imagen. Los algodones se regalan a los creyentes como reliquias.

perdió color. Muchas de las veces el agradecido introduce su mismo color de piel. De cualquier manera, sólo en seis exvotos lleva la piel blanca; en catorce se le puso negra; en nueve, gris; en su mayoría, la tez es morena (treinta) o morena oscura. Hay un caso de morena clara. Es común que se le llame "el Morenito de Cata".

Se ha señalado que, para el siglo XIX, la cruz solía pintarse de hermosos tonos verdes, aunque, casi siempre, se hacía en café y, otras veces, en negro.

La vestimenta presenta una gran variedad que resulta más representativa que en el siguiente siglo. En general, el hombre aparece con el sombrero al lado en la mano, éste podía ser de paja (amarillo), de fieltro (negro, café, gris) o bien ser una estilización del sombrero chinaco. La mujer, casi siempre, cubre la cabeza como era la costumbre: ya sea con rebozo, pañolón, mantón o mantilla (propia de la élite); la falda correspondía a la galereña en algunos casos; en otros es una blusa blanca con falda y, a veces, llevaba vestido. Detalles relativos a encajes y aretes de perla sin indicativos de estratos económicos elevados. De igual forma, en el hombre: botines y pañuelo al cuello, indican que ya se tiene un oficio u ocupación lucrativa (comerciante). Al hombre rural se le distingue por su atuendo de color blanco; por el huarache y, en ocasiones, por sus hermosos zarapes rojos o verdes. Los hay, también, quienes llevan partes del traje de chinaco; algunos, el de charro, pero de paño.

Por tanto, en estos momentos, contrario a lo que algunos afirman, se encuentran todos los estratos de la población entremezclados en un mismo interés: auxilio divino en las tribulaciones cotidianas.

Cada fiel, al lado de las normas religiosas, manifiesta su propia interpretación para mejor ser escuchado. La

mitad de las pinturas dibuja al agradecido con un cirio en la mano. Esto señala, en la mayoría de los casos, a la persona que fue objeto del milagro y, a los otros, como sus acompañantes en la petición. Sin embargo, ciertos fieles redoblan la posición de fervor o gratitud al llevar, en la otra mano, un rosario, un escapulario o un corazón. Otros signos de fervor son las manos en actitud de oración, al pecho y extendidas.

Delumeau menciona la necesidad de los creyentes por asegurar que sus súplicas serán favorablemente atendidas si tiene más de un intercesor divino. Y, sobre todo, si se trata de la Madre de Dios a quien éste jamás podrá negar nada.¹⁶ De ahí que, por ejemplo, en el exvoto de septiembre de 1881 se tome como recurso, además del Señor de Villaseca, a la Virgen de Lourdes. Se muestra cierta jerarquía ya que aparece en primer plano el Señor de Villaseca. En el siguiente caso se acude, también, a la Virgen de Guanajuato pero, de nuevo, el Cristo va ligeramente adelante. Otro más, en que se solicita el apoyo de la Virgen de San Juan de los Lagos (advocación que rige el santuario del mismo nombre), presenta similar característica que los citados. El último ejemplo corresponde al año de 1890: ahí se pone a los dos santos en el mismo nivel, aunque la virgen se ve ligeramente adelante. En ocasiones solía presentar a la mujer vestida con hábito de alguna de las órdenes religiosas.

La divinidad es llevada al exterior cuando se presenta en grandes y vaporosas nubes con luminosidad de tonos blancos/amarillos o con flores/jarrones descansando en la tierra. Al interior está pintado el altar, a veces, con cortinas/lienzos; también existe la mezcla de las formas uno y dos. Por lo general, la superioridad del intercesor

16 Delumeau. *Op. Cit.* p. 212.

aparece en el tamaño, es decir, el Cristo resulta más grande que los creyentes, aunque, algunas veces, el Cristo es diminuto y las figuras de los fieles parecen gigantes.

Esta aproximación a la interpretación de los exvotos pretende señalar algunos rasgos de los ricos campos a explorar por el investigador de las mentalidades. Interesa mostrar cómo, a través de ellos, se puede conocer el tipo de enfermedades que, en momentos determinados, aquejaban a la población. También, la importancia que tenía, y sigue teniendo, en el campesino de pocos recursos, la lluvia y el buen tiempo, asunto que se transcribe en los cuadros votivos, sobre todo, en el siglo XX.

Por otra parte, aunque Delumeau, Vovelle, Bernard, Cusins, Jorge A. González y algunos otros, plantean que los exvotos surgen en la élite y, poco a poco, son tomados por los grupos subalternos. Para el caso de Cata, esta propuesta de interpretación cambia. Aquí, más bien, se encuentra, desde que se tienen registros, una mezcla de estratos sociales en uno mismo, uno al lado de otro. Por ejemplo, cuadros votivos que muestran la élite (la mantilla como signo de su posición) y el pueblo (el rebozo como abrigo del pobre), sólo por dar un detalle.

Es necesario señalar que éste es un primer esbozo del proyecto que se busca realizar. En el futuro, habrá que ahondar en temas, como la medicina, para mejor ubicar la problemática de las enfermedades en el período de estudio. Otro tema es la historia de la familia en sus propios conflictos; la transgresión tanto a nivel familiar como social; la sexualidad o la infancia, etc.

Por otro lado, interesa mostrar, al mismo tiempo, la riqueza como fuente histórica que los exvotos encierran para el estudio del trabajo urbano y rural. Temas que, una

vez que se explore el corpus en su totalidad (la parte que se tiene del siglo XIX y los registros del siglo XX), podrán permitir dibujar un paisaje completo de las preocupaciones que ocuparon a los hombres de otro tiempo.

Finalmente diremos que, a través de este breve recorrido en las manifestaciones religiosas como el exvoto, se descubre un pueblo fervoroso apegado a sus creencias. Una mentalidad que centra todas sus esperanzas en lo divino. También la manera como las preocupaciones cotidianas y sus problemas en el transcurso del tiempo buscan sus propios medios de sobrevivencia, de permanencia, de continuidad; la forma en que todos los estratos de la población acuden, en sus temores terrenales, al intercesor divino. En suma, el exvoto transcribe la vivencia religiosa en una época y en un pueblo determinado.

mismo, el análisis de la obra mayor del santo, *la céntrica espiritual, La noche oscura, La llama de amor viva*, entre otras, ha llevado a los estudiosos a extraer valiosos elementos que ayudan a comprender su doctrina mística y los recursos poéticos de que se vale para expresar lo inexpressable; con la lectura de los poemas menores del santo podemos darnos cuenta de que la mayoría de estos elementos también están presentes tanto estilística como doctrinalmente.

En San Juan de la Cruz es imposible separar mística de producción poética, ya que no es ante todo un místico que se vale de la poesía para transmitir a sus discípulos su doctrina y el ideal de la unión con Dios; por ello revisaremos brevemente los elementos de su doctrina.

El siglo XVI fue una época de grandes convulsiones religiosas donde se siente la necesidad de transformar a la Iglesia, separándose de ella -protestantismo- o en su mismo seno -mística-; la propuesta de San Juan pertenece

LA MÍSTICA Y EL ESTILO DE SAN JUAN DE LA CRUZ EN LA GLOSA "CON ARRIMO Y SIN ARRIMO"

Olimpia Rangel G.

La poesía de San Juan de la Cruz se encuentra, toda, cargada de un gran simbolismo mediante el cual se pretende, por un lado, exponer una doctrina mística y, por otro, resaltar lo inefable de la experiencia mística en sí misma. El análisis de la obra mayor del santo -*El cántico espiritual, La noche oscura, La llama de amor viva*, entre otras- ha llevado a los estudiosos a extraer valiosos elementos que ayudan a comprender su doctrina mística y los recursos poéticos de que se vale para expresar lo inexpresable; con la lectura de los poemas menores del santo podemos darnos cuenta de que la mayoría de estos elementos también están presentes tanto estilística como doctrinalmente.

En San Juan de la Cruz es imposible separar mística de producción poética, ya que no es ante todo un místico que se vale de la poesía para transmitir a sus discípulos su doctrina y el ideal de la unión con Dios; por ello revisaremos brevemente los elementos de su doctrina.

El siglo XVI fue una época de grandes convulsiones religiosas donde se siente la necesidad de transformar a la Iglesia, separándose de ella -protestantismo- o en su mismo seno -mística-; la propuesta de San Juan pertenece

a esta reforma mística y sintetiza diversas corrientes de pensamiento, doctrinas del Islam, el pensamiento de los místicos alemanes del siglo XI-XII, la tradición Neoplatónica que llega a través de Dionisio el Aeropagita (s. V) y que habla de la imposibilidad de llegar a Dios por procedimientos ordinarios del saber humano y sobre todo el pensamiento cristiano, pues la unión con Dios es posible a la mediación de Cristo y los medios de que el hombre se vale para consumir la unión son las virtudes teologales.

La unión del hombre con Dios, meta indiscutible de la mística de San Juan, es posible gracias a Cristo que es la revelación, la promesa y el amor de Dios y a la presencia de las virtudes teologales que son realizaciones divinas de acercamiento al hombre.¹ La importancia de las virtudes teologales radica en que el hombre está, constituido de cuerpo (donde radican pasiones y apetitos) y alma, ésta última a su vez compuesta de dos partes, la inferior o sensitiva donde se encuentran agazapadas pasiones y apetitos y superior o espíritu donde se localizan las tres potencias del alma: voluntad, entendimiento y memoria,² a cada una de las cuales está dirigida una virtud teologal, la esperanza para la memoria, la fe para el entendimiento y la caridad para la voluntad, así "cada uno debe caminar por el camino de la fe que suscita la esperanza y obra por la caridad"³ para alcanzar la unión con Dios.

Ahora bien, la unión con Dios es posible por las razones expuestas, pero no se da gratuitamente, es nece-

1 Vid. Ruiz, Salvador. *Introducción a Sn. Juan de la Cruz*. p. 455.

2 Vid. Nieto, José. *Místico, poeta, rebelde, santo*. pp. 165 - 166.

3 Ruiz, Salvador. *Op. cit.* p. 443.

sario luchar por ella para lo cual existen tres vías, la vía purgativa donde se purifican los vicios del cuerpo y el alma inferior mediante la oración y la mortificación; la vía iluminativa donde el alma comienza a gozar de la presencia de Dios y la vía unitiva donde se produce la unión amorosa del alma con Dios.

Hasta aquí el aspecto doctrinal de la mística de San Juan de la Cruz; pasaremos a exponer brevemente los elementos característicos de su poesía.

Si bien en el terreno de la mística San Juan fue un sintetizador de diferentes corrientes, en el terreno de la poesía también recogió y sintetizó diversas propuestas poéticas tradicionales y novedosas, por ello es posible encontrar en sus poemas elementos cultos italianizantes introducidos por Garcilaso que le influyeron sobre todo en la versión de Sebastián de Córdoba, donde diviniza los textos de Garcilaso y de quien toma los símbolos de la llama, la fuente, la noche de amor, la espiritualización de la noche y la aurora, etc.; elementos de poesía culta y de cancioneros de donde toma la oposición vida-muerte y la costumbre de hacer una versión a lo divino de la poesía popular que se venía realizando desde el siglo XV;⁴ elementos de simbolismo bíblico, sobre todo del *Cantar de los Cantares* de donde toma el uso de símbolos para la transmisión de misterios sólo entendidos por el iniciado que es común a la filosofía neoplatónica y que ocupó gran importancia en el Renacimiento. San Juan de la Cruz, no sólo recibió todas estas influencias sino que las utilizó poniendo en ellas su propio estilo por lo que "la estructuración de cada uno de sus poemas muestra tal dominio

4 Para un análisis detallado de las influencias en San Juan de la Cruz, *vid.* Alonso, Dámaso, *La poesía de San Juan de la Cruz*, 1966.

del desarrollo, una tan intuitiva pero tan sabia ordenación, gradación y contraposición de las partes que, desde el lado humano, San Juan de la Cruz se nos prueba consumado técnico, un refinado artista de la palabra como instrumento literario".⁵

En la Glosa a lo Divino "Con arrimo y sin arrimo", podemos observar los recursos poéticos de que se vale San Juan para expresar su doctrina mística.

El término glosa se aplica a una serie de estrofas que comentan un tema, de tal manera estructuradas, que cada una de ellas tienen por último o últimos versos otros tantos del tema glosado y que tiene por finalidad volver a lo divino versos humanos.

La glosa que nos ocupa inicia con un terceto octasílabo con los versos segundo y tercero rimado que es característico de estribillos de canciones antiguas (influencia de la lírica tradicional) en donde se expresa el tema a glosar. La glosa del tema se presenta en tres estrofas octasilábicas de nueve versos similares a las empleadas en el siglo XV que contaban de una redondilla y una quintilla. La redondilla de rimas abrazadas *abba* y la quintilla asonantada propia de las cañas y polos andaluces con el primer verso suelto y rimas *abcbc*⁶ (influencia de la lírica tradicional). San Juan enlaza la quintilla con la redondilla pues no deja suelto el primer verso de la quintilla y lo abraza al último de la redondilla, obteniendo así una rima, *abba; abcbc* que es un rasgo original surgido de elementos tradicionales.

5 Alonso, Dámaso, *op. cit.* p. 177.

6 Navarro T., Tomás, *El arte del verso*. pp. 124, 101, y 107.

Cada una de las estrofas que componen la glosa está dedicada simultáneamente a una virtud teologal y a una de las vías para llegar al máximo goce; y esta doble significación de cada estrofa es posible gracias a que la palabra no es unívoca sino polisémica y si esto ocurre con una palabra mucho más con cada estrofa que es una estructuración de signos sémicos que implica un proceso de reestructuración de palabras usadas por su pluralidad semántica y también fónica.⁷

La primera estrofa nos habla de la vía purgativa y de la esperanza, y aunque el orden usual de las virtudes teologales sea fe, esperanza y caridad, San Juan coloca a la esperanza en primer término para cumplir la finalidad de transmitir la idea de ascenso místico que requiere empezar por la vía purgativa en la que se priva al cuerpo y a la parte inferior del alma de todo alimento a fin de purificarse; "Mi alma está desasida/ de toda cosa criada/", estas dos estrofas nos hablan de la necesidad de apartarse de los objetos del mundo y la estrofa "sólo en su Dios arrimada" nos habla de la necesidad de apoyarse sólo en Dios por la esperanza a fin de ascender en la escala mística "y sobre sí levantada".

En la exposición de la doctrina mística de San Juan hablamos de que la esperanza es el medio de unión de la memoria y la memoria sólo puede serlo de hechos pasados y este fenómeno se encuentra recalcado por el Santo en el uso de cuatro participios predicados a los que el verbo estar da su carácter perfectivo: desasida, criada, levantada y arrimada, todos referidos al alma:

7 Nieto, José, *op. cit.* pp. 118-199.

Mi alma *está* desasida
de toda cosa criada
y sobre si levantada
y en una sabrosa vida
solo en su Dios arrimada

Los otros tiempos verbales presentes en esta estrofa son un futuro de probabilidad: "por eso ya se dirá" y dos presentes: "la cosa que más estimo,/ que mi alma se ve ya/", pero todos ellos son consecuencias del acto de memoria evocado por los participios, esto es como consecuencia de la esperanza, medio de la memoria, el alma se encuentra en el estado presente.

La invitación a participar de su experiencia nos es transmitida únicamente por un epíteto "y en una sabrosa vida" que es además el único presente en todo el poema.

La segunda estrofa nos habla de la fe y de la vía iluminativa que guardan una estrecha relación simbólica. Conforme a lo expuesto arriba sobre la imposibilidad de llegar a Dios por procedimientos ordinarios del entendimiento, se hace necesaria la presencia de la fe para acceder a El. La fe es oscura para el entendimiento pero para llegar a Dios es necesario caminar en esta oscuridad, por esto, la segunda estrofa dedicada a la fe, está repleta de alusiones a esta oscuridad: "Y aunque tinieblas padezco", "porque si de luz carezco", oscuridad que se compensa por el amor a la vida celestial "tengo vida celestial,/ porque el amor de tal vid/". En la vía iluminativa se empieza a gozar de la presencia de Dios, presencia que nos transmite San Juan con su alusión a la vida celestial y con el uso del presente psíquico en cinco estrofas, ya que "el presente psíquico tiene la capacidad de experimentar la unión de tiempos pretérito añorado y futuro deseado en

un mismo espacio"⁸ y esta mención a la unidad implica ya la presencia de Dios.

En esta estrofa encontramos la antítesis vida-muerte, característica de la poesía trovadoresca "en esta vida mortal/.../ tengo vida celestial,/" y el uso de expresiones negativas que tienen la finalidad de acentuar el carácter inefable de la doctrina mística: "no es tan crecido mi mal" "si de luz carezco".

Finalmente mencionaremos que en este grado de avance hacia la unión, la parte inferior del alma ya ha sido dominada: "que tiene el alma rendida".

La última estrofa es la más importante doctrinalmente ya que la caridad es la virtud teologal por excelencia, por ser Dios trascendente y el hombre no, el amor tiende un puente entre la criatura y el creador y así la unión con Dios se llama unión de amor; por ello mismo se ha llegado al grado más alto de ascenso por la vía unitiva posible porque la fuerza motriz de la voluntad es el amor.

Así, esta estrofa comienza con el verso "Hace tal obra el amor" pues todas las consecuencias que expondrá son obras de él: la unión "todo lo hace de un sabor", en donde nos expone que ya no hay escisión pues ya todo es uno y lo mismo; la purificación del alma "y el alma transforma en sí" pues ha sido liberada de su parte inferior y la presencia del espíritu santo "y así en su llama sabrosa,/ la cual en mí estoy sintiendo," que es la fuerza del amor humano y está simbolizado por la llama según la tradición bíblica. En el verso "que si hay bien o mal en

8 Nieto, José, *op. cit.* p. 80.

mí" podemos observar la influencia neoplatónica de la que le llega la idea de que "la creación de la materia, en tanto que creada, participa ontológicamente del bien y el mal".⁹ El verso "y así en su llama sabrosa", además de hacer referencia a lo ya expuesto, nos habla de una completa iluminación que sólo se da en la unión mística.

Nuevamente el análisis de los tiempos verbales empleados por el poeta nos ayuda a explicar la impresión que causa la lectura de esta estrofa; nos encontramos aquí con el único pretérito usado en todo el poema y hace referencia al amor "Hace tal obra el amor/ después que le conocí," para intensificar el hecho de que una vez conocido no hay más posibilidades que seguir su llamada; de este pasado no puede desprenderse más que el presente pues los actos estarán y están siempre guiados por el amor:

*Hace tal obra el amor
después que le conocí
que si hay bien o mal en mí
todo lo hace de un sabor,
y el alma transforma en sí,*

La unión con Dios por la caridad es unión fuera del tiempo ya que el tiempo es fragmentación y en la unidad no puede existir escisión, además es un trabajo continuo y permanente en el cual el hombre no puede cejar, por ello encontramos en esta estrofa, dos perífrasis de gerundio que refuerzan el carácter imperfecto de la unión "la cual en mí estoy sintiendo,/.../ todo me voy consumiendo"; verso, éste último que refuerza la idea de unión, pues éste irse consumiendo es la integración con el todo.

9 Nieto, José, *op. cit.* p. 82.

Con el análisis de la glosa "Con arrimo y sin arrimo" hemos visto que aún en una de las obras menores del santo se encuentran presentes todos los elementos de su doctrina y se pueden observar la mayoría de las influencias poéticas y doctrinales que él sintetizó para configurar su mística y su poética a fin de hacer de su poesía una alegoría de la experiencia mística ya que ésta última no es expresable pues "la semántica del misticismo es el silencio y no la palabra y no hay signo o símbolo que la puedan representar. Las palabras no encarnan la experiencia, sólo indican el abismo de la nada mística. La experiencia mística es la fuente y el origen del poema, pero lo finito y fragmentario de la lengua no puede captar lo infinito y unitario de la experiencia".¹⁰

Valiéndose del manejo de la técnica poética y del simbolismo, San Juan nos habla de la unión con Dios como identificación sobrenatural con el Dios trascendente, en su sublimidad, más allá de todo sentido, más allá de todo conocimiento, por la noche...¹¹ En resumen, San Juan de la Cruz es un hombre que nos habla de su experiencia mística y, mostrándonos los caminos para llegar a la unión con Dios, nos invita a participar de su experiencia usando la expresión poética para exponer lo inefable y transmitir su inefabilidad.

10 *Ibid.* p. 143.

11 Pellé-Douël, Yvonne. *San Juan de la Cruz y la noche mística.* p. 9.

BIBLIOGRAFIA

Alonso, Dámaso. *La poesía de San Juan de la Cruz (desde esta ladera)*. Valencia 1966, Aguilar. pp. 226.

Aranguren, José Luis I. "La acción del cántico espiritual" en Fco. Rico. *Historia y crítica de la literatura española*. Barcelona 1980. Editorial Crítica. pp. 531-535.

Barroso Gil, Asunción, et. al. *Introducción a la literatura española a través de los textos*. Madrid 1979. Ediciones Istmo. (Col. Fundamentos, 65) pp. 309-325.

Cuevas Cristóbal, Santa Teresa. "San Juan de la Cruz y la literatura espiritual", en Fco. Rico, *op. cit.* pp. 490-496.

Duvivier, Roger. "Noche oscura del alma", en Fco. Rico, *op. cit.* pp. 525-531.

Pellé-Douël, Yvonne. *San Juan de la Cruz y la noche mística*, traducción del francés por Luis Hernández Alfonso, con 59 ilustraciones. Maris, 1963. Aguilar. pp. 216.

Nieto, José C. *Místico, poeta, rebelde, santo. En torno a San Juan de la Cruz*. México, 1986. Fondo de Cultura Económica. pp. 326.

Ruiz Salvador, Federico. *Introducción a San Juan de la Cruz*. Madrid MCMLXVIII. Biblioteca de Autores Cristianos. pp. 680

Tomás Navarro, Tomás. *El arte del verso*. México, 1971. Colección Málaga, S.A. pp. 101, 107 y 124.

Ynduráin, Francisco y Cuevas, Cristóbal. "Poesía y prosa en San Juan de la Cruz", en Fco. Rico, *op. cit.* pp. 518-524.

LOS CHICHIMECAS EN GUANAJUATO A PRINCIPIOS DEL SIGLO XVI

Isauro Rionda Arreguín

En los principios de la centuria XVI y en el corazón de estas tierras guanajuatenses, había muchos vestigios de asentamientos humanos indígenas, de considerable nivel cultural, pero eran sólo eso, huellas, pues estaban abandonados y en ruinas, y posiblemente los chichimecas tuvieron mucha culpa en su desalojo y expulsión de habitantes, sin omitir la posibilidad de otras causas concomitantes, como sequías, enfermedades, etc.

Si bien es cierto que en los primeros decenios del siglo XVI, casi todo el país guanajuatense se encontraba ocupado por chichimecas, "En épocas más antiguas, es muy probable que los tarascos hayan dominado aún regiones más al norte del río Lerma, y el hecho de encontrarse la llamada cerámica 'tarasca' y algunas otras en varias regiones del Estado de Guanajuato, es una clara indicación de que la frontera de los pueblos sedentarios contra los nómadas ha sufrido un retroceso, pues parece que este límite pudo coincidir, en otros tiempos, casi con los actuales linderos de Guanajuato con San Luis Potosí".¹

1 Jiménez Moreno, Wigberto. *Estudios de historia colonial. El ámbito territorial y temporal de la conquista*. México, 1958, pág. 63.

Posiblemente este repliegue de los pueblos cultos se debió al ímpetu guerrero de los chichimecas, que los hicieron terribles e in conquistables, como veremos adelante.

Es bien sabido que este término "chichimeca", fue la designación impuesta por los pueblos cultos del sur de México, a todas aquellas naciones que se encontraban en un estado cultural muy primitivo; por lo que el sustantivo "chichimeca" no designaba singularmente a un pueblo, tribu o nación, sino a un nivel de cultura muy primitiva, dentro del cual se encontraban los habitantes del suelo del ahora Estado de Guanajuato.

El visitador de los franciscanos, Fray Alonso Ponce, que en 1585 transitó por el territorio de los chichimecas, confirma lo anterior al decir: "chichimeco es vocablo mexicano y nombre genérico, debajo del cual se comprenden muchas naciones de indios bárbaros, de diferentes lenguas, que se ocupan de robar, saltear y matar en los de México, y hacia Zacatecas, y de la otra parte, y a un lado y otro. Todos estos indios de guerra son llamados comúnmente chichimecas, de los españoles, y aún de los indios mexicanos y tarascos..."²

2 Ciudad Real, Antonio de. *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*. UNAM. México. 1976. Tomo II, pág. 159. Casas, Gonzalo de las. *Guerra de los chichimecas*. Anales del Museo Nacional de Historia, Etnografía y Antropología México, 1903. Tomo I, pág. 159: "Este nombre chichimeca es genérico, puesto por los mexicanos (en ignominia) a todos los indios que andan vagos, sin tener casi ni sementera... Es compuesto (el nombre) de chichi, que quiere decir perro, y mecatl, cuerda o sogá, como si dijese, perro que trae la sogá arrastrando..." Torquemada, Fray Juan de. *Monarquía Indiana*. Porrúa, México. 1975. Tomo III, pág. 602: "chichimeca, es nombre común, entre nosotros los españoles, y entre los indios cristianos, de unos indios infieles y bárbaros, que no teniendo asiento cierto (especialmente en verano) andan discurriendo de una parte en otra, no sabiendo que son riquezas, ni deleites, ni contrato de policía humana". Powell, Philip W. *La guerra chichimeca (1550-1600)*. FCE. México. 1978, pág. 20: "epíteto genérico aplicado durante largo tiempo a los indios nómadas y paganos del norte..." Dávila Aguirre, Jesús. *Chichimecatl*. México. 1979, pág. 52: "el término chichimeca comprende no a una raza determinada, sino que se emplea para designar al conjunto de pobladores

Los chichimecas ocupaban un espacio muy lato e indefinido: al sur, desde confines con la provincia otomí de Jilotepec; al norte, hasta donde el hombre blanco y sus aliados indios llegasen o conociesen. Ese lugar formó el territorio llamado "El Gran Chichimeca", que varió su tamaño en los tiempos, según se sabiese de él.³

Habitado, o mejor dicho transitado por infinidad de grupos desunidos entre sí, más bien compuestos de corto número de integrantes, que de muchos; unidos por lazos

del desierto y de la zona árida, sin distinción de raza o de lengua, pero con una unidad homogénea en cuanto a modo de vida, costumbres, organización y caracteres antropológicos en general". El mismo autor y en la misma página: "Algunos autores dividen el pueblo chichimeca en dos grandes grupos: los habitantes de la mesa norte y los de la mesa central, estableciendo diferencias culturales que en realidad sólo corresponden a la influencia de los grupos mesoamericanos, sus vecinos del sur, tarascos, nahoas y otomíes... Es frecuente también que algunos cronistas e historiadores de épocas pasadas, aplicaran indistintamente el nombre de chichimecas a cualquier grupo de indígenas belicoso o salvaje. La tendencia actual es de llamar chichimecas a los habitantes de la zona árida del norte en caracteres antropológicos semejantes." Herrera, Antonio de. *Historia General de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano*. Argentina 1945. Década Séptima. "Este nombre chichimeca en lengua mexicana, compuesto de perro y de sogá, porque chichi quiere decir perro y mecatl significa sogá, como si dijese perro de trailla, y entre ellos no todos se llaman de este nombre; porque hay muchas diferencias de naciones, lenguas y apellidos de ellos, pero todos son en una manera salvajes y vestiales."

- 3 A.G.I. Audiencia de México. Legajo 19. Carta del virrey Martín Enríquez al rey, de fecha 23 de septiembre de 1575: "La cordillera de los indios de paz con los de guerra (los chichimecas) toma más de 200 leguas..." Torquemada, Fray Juan de. *Ob. cit.*, tomo I, pág. 38: "Hacia las partes del norte (en contra de la ciudad de México, y en grandísima distancia, apartadas de ella) hubo unas provincias... cuyos moradores, en común genérico vocablo fueron llamados chichimecas,..." Clavijero, Francisco Javier. *Historia Antigua de México*. México, 1958, Tomo I, pág. 41: "Pasadas las poblaciones de esta nación (la otomí) no había otras por aquel rumbo en más de 400 leguas. Este grande espacio de tierra estaba ocupado de naciones bárbaras e indómitas (los chichimecas)..." Cuevas, Mariano. *Historia de la Iglesia en México*. México. 1946. Tomo 2, pág. 419: "los chichimecas... se movían en el centro de México dentro de una circunferencia de unos 170 kilómetros de radio, con centro en el norte del Estado de Guanajuato." Florescano, Enrique. *Colonización, ocupación del suelo y "fronteras" en el norte de Nueva España, 1521-1750*. Tierras Nuevas, México. 1969, pág. 44: "desde tiempos prehispánico la línea formada por el cauce de los ríos Lerma y Pánuco fue la frontera que separó a los grupos indígenas cazadores y recolectores (chichimecas) de la zona árida del norte, de los pueblos sedentarios del centro y sur de México... 'La Gran Chichimeca', ese inmenso territorio que se extendía desde el río Lerma hasta Texas,..."

sanguíneos muy cercanos, y que ellos se ponían. Sin embargo, tenían una gran uniformidad en sus formas de vida, los tipos de alimentos y bebidas que ingerían, usos económicos y sociales, y en sus ideas abstractas.⁴

Formados por grupos más bien errantes que sedentarios, que cambiaban de lugar conforme se agotaban los frutos y la caza, pues desconcían la agricultura y todo tipo de trabajo creativo; en general desnudos y en ocasiones vestidos de pieles crudas y de acuerdo con la diversidad de climas que tenían que conocer en su constante cambio de habitación; alimentados con frutos y carnes que proporcionaba el medio geográfico, y que ingerían sin preparación o condimento alguno; bajos de estatura, de color moreno cenizo, de carnes enjutas, musculosas y fuertes; acostumbrados a largas caminatas y a soportar todas las manifestaciones de la naturaleza, por crudas que fueran; al parecer, sin una religión definida, ni sistema de convivencia social, solamente unidos en pequeños grupos por lazos sanguíneos; diestros en el uso del arco y flechas, para lo que desde su infancia recibían esmerada educación, pues su supervivencia dependía en mucho de tal pericia; pasaban su existencia en guerra constante con los otros grupos chichimecas, por el dominio temporal de un territorio rico en frutos y animales, por el hurto de las mujeres jóvenes, por incursiones que hacían a territorios de pueblos sedentarios en busca de objetos que robar, o simplemente por el placer de matar, lo que verdaderamente les brindaba un gran júbilo, pues el que más mataba semejantes era sepultado como más valiente, y esto era su máximo orgullo.

4 Mendizábal, Miguel Othón de. *Historia económica y social de México*. Obras completas. México. 1946. Tomo IV, pág. 100.

En lo que es actual territorio del Estado de Guanajuato, vivían merodeando varios de estos grupos, que a veces sólo se diferenciaban en la lengua; grupos que dominaban un territorio más o menos definido, aunque no preciso y delimitado por fronteras estrictas.

Estos grupos eran los pames,⁵ los guamares con sus confederados los copuces y sanzas,⁶ los guachichiles, sus unidos, y otros.⁷

5 Casas, Gonzalo de las. *Ob. cit.* Pág. 159: La nación de estos chichimecas más cerca a nosotros, digo a la ciudad de México son los que llaman Pames, y es un buen pedazo de tierra y gente, están mezclados entre otomíes y tarascos; los españoles les pusieron este nombre... que en su lengua quiere decir no, porque esta negativa la usan mucho... su habitación o clima comienza de 20 grados de latitud, poco más o menos. que es por lo más el Río de San Juan abajo; comienzan en la provincia de Michoacán, en pueblos sujetos a Acámbaro, que son San Martín y Santa María, y en Yuririapúndaro, y aún llegan en términos de Ucareo, que es de esta otra parte del Río Grande, y de allí van a pueblos sujetos a Jititepec, son Querétaro y el Tulimán, San Pedro, y van por el Río de San Juan abajo, y tocan a Itzmiquilpan, y pasado de Metztlán, y por aquellas cercanías hasta los confines de Pánuco, y vuelven por los pueblos de... Xichú..." Dávila Aguirre, Jesús. *Op. cit.* Pág. 56: "Los pames, ocupaban Querétaro, el oriente de Guanajuato y San Luis Potosí..." Powell, Philip W. *Op. cit.* Pág. 52; Los pames,... "los más cercanos a la ciudad de México, vivían al sur y al este de los guachichiles. Algunos grupos fueron localizados al sur hasta Acámbaro, Yuririapúndaro y hasta Ucareo... Desde estos puntos se extendieron por la parte septentrional de la provincia de Jilotepec (exactamente al norte del río de San Juan), por Tulimán, San Pedro, Perrón, Siquía y Sichú en el norte, y hasta Izmiquilpan y Meztlán y dentro de la huasteca. Su territorio coincidía en parte con los de los otomíes de Jilotepec, los llamados tarascos de Michoacán, los guachiles y los guamares en el oeste... eran nómadas... habían absorbido algunos refinamientos culturales de los otomíes; particularmente en el ámbito de las ideas abstractas y las prácticas religiosas, estaban más avanzados que los guamares, los guachichiles y los zacatecos".

6 Casas, Gonzalo de las. *Ob. cit.* Pág. 160: "...Los guamares, que a mi ver es la nación más valiente y belicosa, traidora y dañosa de todos los chichimecas y la más dispuesta, en los cuales hay cuatro o cinco parcialidades, pero todos de una lengua, aunque difieren en algo, su habitación o clima es de 21 grados de latitud hasta 22; empiezan desde la villa de San Miguel, y allí fue su principal habitación, y alcanza a la de San Felipe y minas de Guanajuato y llega hasta la provincia de Michoacán y Río Grande; están poblados en... Pénjamo y Cuerámaro, y allí fue su primera población y de allí van por las sierras de Guanajuato y Comanja a dar a los Organos y Portezuelo... Están en la confederación y amistad de estos guamares y se cuentan por unos: los copuces... los guajabanes y sanzas..." Velázquez Primo, Feliciano. *Historia de San Luis Potosí*. México. 1946. Tomo I. Pág. 460: "...el límite de los guamares, el cual empezaba en la villa de San Miguel y alcanzaba a la de San Felipe y minas de Guanajuato... San Luis de la Paz fue el asiento de los guajabanes..."

No todos estos grupos tenían el mismo nivel de desarrollo cultural; los más cercanos al río Tololotlán, nombre mexicano del río Grande o Lerma,⁸ como se le

Powell, Philip W. *Op. cit.* Pág. 52: "la nación de los guamares en las sierras de Guanajuato se extendía hacia el norte hasta San Felipe y Portezuelo, casi hasta Querétaro hacia el este, a veces más allá del río Lerma en el sur, hacia el oeste al menos hasta Aguascalientes..."

- 7 Casas, Gonzalo de las. *Op. cit.* Pág. 161. "Los guachichiles por la parte de Michoacán, del Río Grande y salen a Ayo el Chico y Valle de Señora, de los Arandas y sierras de las minas de Comanja y villa de Lagos... y toman las sierras de Xale y Bernal y Tunal Grande, por el límite de los guamares... Llegan hasta confines de Pánuco; ocupan mucha tierra, y así es la más gente de todos los chichimecas... este nombre guachichil es puesto por los mexicanos, compónese de cabeza y colorado; dicen, se lo pusieron por que se embijan lo más común con colorado, y se tiñen los cabellos con ello, o porque algunos de ellos usan a traer unos bonetillos agudos de cuero colorado... y entre estos guachichiles, (hay) muchas parcialidades..." Velázquez Primo, Feliciano. *Op. cit.* Tomo I. Pág. 447: "Guachichila fué llamada por los españoles la tierra que comenzaba en parte de Michoacán del Río Grande, seguía por Ayo el Chico, Valle de Señora de los Arandas y Sierras de Comanja y villa de Lagos, tomaba las de Xale y Bernal y Tunal Grande hasta las Bocas de Maticoya, las Salinas, Peñol Blanco y Mazapil, y por las Macolios confinaba con la provincia de Pánuco..." Pág. 448: "Quachichil es vocablo mexicano, significa gorrión: de quailli, cabeza, y chichiltia, cosa colorada o bermeja. Así que cuachichiles o guachichiles, como a estos indios llamaron los españoles, a su cabeza colorada deben el nombre: de colorado se embijaban comúnmente, en particular el cabello. Los había que usaban unos bonetillos puntiagudos de cuero colorado; de ahí la apariencia de gorrión." Pág. 460: "...tomaban los guachichiles las sierras de Xale y Bernal y Tunal Grande por el límite de los guamares..." Dávila Aguirre, Jesús. *Op. cit.* Pág. 56: "...los guachichiles (ocupaban), el extenso territorio desde el río Balsas por el sur, hasta Saltillo por el norte, a través de Guanajuato, Jalisco, Aguascalientes, parte de Zacatecas, Nuevo León y Coahuila..." Jiménez Moreno, Wigberto. *Estudios de Historia Colonial*. El ámbito territorial y temporal de la conquista. México, 1958. Pág. 36: "...los guachichiles... que se extendían desde Pénjamo, muy cerca del Río Lerma, hasta Saltillo..." Powell, Philip W. *Op. cit.* Pág. 48: "Los guachichiles que ocupaban el territorio más extenso... merodeaban desde Saltillo en el norte hasta San Felipe en el sur, y desde la diosición de la Sierra Madre Occidental hasta la ciudad de Zacatecas... El nombre de 'guachichil' que les dieron los mexicanos significaba 'cabezas pintadas de rojo', porque se distinguían por sus tocados de plumas rojas, porque se pintaban de rojo (especialmente el pelo) o porque llevaban 'bonetitos' de cuero pintados de rojo". A.G.N. Mercedes V.: "...los dichos guachichiles no viven juntos, ni tienen partes señaladas a donde vivan, ni tierra conocida, y que andan por los campos..." Alceo, Antonio de. *Diccionario geográfico e histórico de las Indias Occidentales o América*. Ediciones Atlas. Biblioteca de autores españoles. España 1967. "Quachichiles: Nación de indios de los chichimecas, en Nueva España; en tiempos de su gentilidad eran de los más brutales, vivían vagantes por los bosques y montes, manteniéndose de la caza que ejecutaban contra los cristianos, lo mismo que con las fieras; no daban indicio de racionalidad..."
- 8 Romero, José Guadalupe. *Noticias para formar la historia y la estadística del obispado de Michoacán*. Guanajuato. México. 1971. Pág. 147.

denominó desde el inicio de la colonización española, así como los más sureños, por contacto con los pueblos de Michoacán los unos, y por lo mismo con los otomíes y nahuatlís los otros, habían logrado una talla cultural superior a los de "tierra adentro" o muy metidos en la "Gran Chichimeca".⁹

Lo que hacía que existiesen leves diferencias entre ellos, como adornos, tatuajes, materiales de que estaban hechas sus armas, ritos religiosos, supercherías, etc.; pero sin embargo, como ya decíamos, a todos los grupos o clanes los unificaban las mismas características fundamentales.

Gentes nómadas, que transitaban de un lugar a otro, sobre todo en el verano, en busca de caza y recolección de frutos de que se alimentaban; asentándose transitoriamente en un lugar mientras transcurrían los fríos de invierno y calores de la primavera. Pero que seguramente siempre caminaban por lugares conocidos de antiguo, quizá de varias generaciones, tanto en el ir a los terrenos de la cacería y recolección, como a los que les prometían protección para soportar el clima en sus temperaturas bajas y altas anuales.

Ligeros con su andar, debido a su poca carga de enseres y alimentos, pues todo lo que tenían que llevar en sí, eran sus armas, escasísimas ropas que portaban, los más indispensables trastos para transportar muy pocos alimentos hechos polvo o en pasta, y los críos de pocos meses de nacidos. Lo que facilitaba que en poco tiempo

9 Dávila Aguirre, Jesús. *Op cit.* Pág. 52: "Algunos autores dividen el pueblo chichimeca en dos grandes grupos: los habitantes de la mesa del Norte y los de la mesa Central, estableciendo diferencias culturales que en realidad solo corresponden a la influencia de los grupos mesoamericanos, sus vecinos del sur, tarascos, nahoas y otomíes". Gómez Canedo, Lino. *Evangelización y conquista. Experiencia franciscana en hispanoamérica.* Porrúa. México. 1977. Pág. 119.

recorrían grandes distancias: del Bajío a la montaña, del desierto de la meseta a la costa, etc.; aparte de conocer muy bien los caminos cortos, aunque tuviesen que pasar por desfiladeros peligrosos, zonas áridas, otras de tupidas y espinosas arboledas, algunas pantanosas, o donde reinaba el peligroso puma, lobo, víboras, etc. De entre estos chichimecas era menos errante el vecino de pueblos cultos, al habitante del corazón y extremo norte del territorio chichimeca.¹⁰

Cuando se estaban quietos en un lugar, normalmente escogían éste en lo abrupto de las montañas, en el fondo de profundos desfiladeros junto a altos acantilados, o en pequeños valles circundados por montañas, que tuviesen cuevas u oquedades donde pudiesen, sobre todo dormir,

10 Casas, Gonzalo de las. *Op. cit.* Pág. 160: "Chichimeca.. Indios que andan vagos, sin tener casi ni sementera... no les da pena el dejar su casa, pueblo, ni sementera, pues no la tienen. Antes les mas cómodo vivir solos de por sí, como animales o aves de rapaña, que no se juntan unos con otros para mejor mantenerse y hallar su comida... no tienen casa y andan de unas partes en otras..." A.G.I. Audiencia de México. Legajo 19. Carta del virrey Marín Enríquez al rey, de fecha 10 de octubre de 1573: "...ellos (los chichimecas) no tienen habitación cierta, ni siembran... andan siempre vagando y bien pocos juntos..." A.G.I. Audiencia de México. Legajo 20. Instrucción del virrey Martín Enríquez a su sucesor, de fecha 3 de septiembre de 1580: "...nunca tienen un asiento ni lugar cierto donde los puedan hallar, sino que con sus arcos y flechas que son las armas que usan andan de una parte a otra como venados..." A.G.I. Audiencia de México. Legajo 22: Carta del virrey Luis de Velasco al rey, de fecha 8 de octubre de 1590: "...los indios chichimecas no tienen sitio cierto, ni en los que habitan tienen sementeras... ni usan de casas para su vivienda..." A.G.N. mercedes V. "Lo que Vuestra Señoría en nombre de Su Majestad concede a los indios de Jilotepec, que se han de poblar en el Camino Real de las Zacatecas en un sitio adelante de San Miguel." De fecha 29 de mayo de 1560: "...los dichos guachichiles no viven juntos, ni tienen partes señaladas a donde vivan, ni tierra conocida, y que andan por los campos como gente sin conocimientos de Nuestra Santa Fe Católica, ni otra sujeción, obediencia, vagando..." Mendieta, Fray Jerónimo de. *Historia Eclesiástica Indiana*. España 1973. Tomo II, pág. 34. "...andán por los campos como venados, sin tener casas ni policía de hombres..." Torquemada, Fray Juan de. *Ob. cit.* Tomo III. Pág. 602: "Chichimeca, es nombre común, entre nosotros los españoles, y entre los indios cristianos, de unos indios infieles y bárbaros, que no teniendo asiento cierto (especialmente en verano) andan discurriendo de una parte en otra..." Pág. 589: "...estos indios chichimecas, que ahora corren por tierras ásperas... haciendo noche donde se les pone el sol,... llevando consigo sus mujeres e hijos..." Acosta, José de. *Historia Natural y Moral de las Indias*. México. 1962. Pág. 320: "...Dormían por los montes, en las cuevas y entre las matas... no tienen pueblos ni asiento..." Clavijero, Francisco Javier. *Op. cit.* Pág. 41: "...naciones bárbaras e indómitas, que ni tenían domicilio fijo..."

o construían chozas de zacate u otras yerbas, de forma cónica, o simples techados, aprovechando grandes rocas o salientes de ésta. Edificaciones totalmente transitorias y deleznales, que año con año tenían que volver a hacer, pues cuando partían de un lugar nada se llevaban de la construcción y la naturaleza en poco tiempo las destruía.¹¹

Su errantía provenía de no practicar la agricultura, lo que no quiere decir que todos no la conocían; pues los que estaban o pasaban cerca de los pueblos cultos, o los que se acercaban periódicamente, por lo menos la habían visto realizar. Así pues, los chichimecas más culturizados la conocían y ejecutaban, sobre todo en el cultivo del maíz, chile y calabazas; no así los que por no tener ningún contacto con éstos, la desconocían. Pero en general fue característica de todos, pues aun los que la conocían, dejaban de ejecutarla por pereza y por el gusto de andar de nómadas, etc.¹²

11 Casas, Gonzalo de las. *Op. cit.* Pág. 178: "...todas las rancherías que yo he visto suyas, están arrimadas a algunos padrastrros y sobre quebradas hondas..." Benavente Motolinía, Fray Toribio de. *Memoriales*. México. 1971. Pág. 3: "Estos chichimecas no se halla que tuviesen casa ni lugar,..." Habitaban en cuevas y en los montes..." Pág. 197: "...ni tienen choza, ni casa, ni hogar, más que se abrigan par de algunos árboles,..." Ciudad Real, Antonio de. *Op. cit.* Tomo II. Pág. 160: "La habitación y morada de estos chichimecas es una ranchería y casillas de paja en sierras o junto a sierras en lugares ásperos y fragosos, por estar más seguros, y nunca en llanos..." Torquemada, Fray Juan de. *Op. cit.* Tomo I. Pág. 38: "...su habitación en los lugares cavernosos..." Velázquez Primo, Feliciano. *Op. cit.* Tomo I, Pág 387. Powell Philip, W. *Op. cit.* Págs. 54 y 58.

12 Casas, Gonzalo de las. *Op. cit.* Pág. 165: "...no siembran ni cogen ningún género de legumbre, ni tienen ningún árbol cultivado..." Torquemada, Fray Juan de. *Op. cit.* Pág. 598: "...sin saber sembrar ni coger pan..." Acosta, José de. *Op. cit.* Pág. 320: "No sembraban ni cultivaban la tierra." Velázquez Primo, Feliciano. *Op. cit.* tomo I, Pág. 450: Dávila Aguirre, Jesús. *Op. cit.* Pág 63. Benavente Fray Toribio de. *Op. cit.*, Pág 186: "Estos chichimecas no se halla que tuviesen... maíz no otro género de pan y semillas." Cartas de Indias. España. 1974 Tomo I. Carta de Fray Andrés de Olmos al emperador Don Carlos de fecha 25 de noviembre de 1556. Pág. 127: "...que ni tienen casa, ni siembran..." Herrera, Antonio de. *Op. cit.* Década Séptima. Pág. 299: "ni labran la tierra, aunque las tienen muy buenas y fértiles..." Mendizábal, Miguel Othón de. *Op. cit.* Pág. 102: "Sería necesario poner entre ellos quien les muestre a cultivar la tierra..." Cuevas, Mariano. *Op. cit.* Tomo II, Pág. 421: "...ni en los pueblos que habitan tienen sementeras..."

Así pues, de lo que se alimentaban lo adquirirían de la caza y la recolección; razón fundamental de su nombramiento periódico, que sobre todo lo realizaban después del tiempo de lluvias, cuando había frutos y animales gordos. La caza la hacían los hombres de todas las edades y la recolección de frutos las mujeres, también de cualquier edad. Conocían por transmisión de generaciones, los lugares donde pastaban los mejores y más gustados animales, y donde se daban los frutos más sabroso y más de su agrado. Para ir a la caza se preparaban de lo necesario en abundancia: arcos y flechas. A la recolección, de cestas y redes.

Cazaban y por lo tanto, comían casi todo lo que se movía: venados, pumas, roedores, culebras, topos, tarántulas, lagartijas, ranas, etc.; los que casi siempre deglutían crudos o semicrudos, despedazándolos con las manos, uñas y dientes y a veces con un instrumento de piedra que hacía la función de cuchillo. El hombre mataba al animal y la mujer iba por él, lo cargaba, pelaba, limpiaba y sazónaba. Eran muy diestros en la cacería, pues flechaban a los animales en plena carrera, dejándolos muchas veces clavados en el suelo con la flecha, a las nerviosas y veloces liebres y aún a los resistentes armadillos, no obstante su dura caparazón; derribando en pleno vuelo a las menudas y ligeras aves como el colibrí, y aún a las águilas y zopilotes que caían desde grandes alturas. Primordialmente gustaban de la carne.¹³

13 Casas, Gonzalo de las. *Op. cit.* Pág. 172: "...lo más común es mantenerse de caza, porque todos los días la salen a buscar, matan liebres, que aún corriendo, las enclavan con sus arcos, y venados, y aves, y otras chucherías que andan por el campo, que hasta los ratones no perdonan... si acaece matar algún venado, a de ir la mujer por el, que no lo ha de traer a cuestras (el hombre)..." Ciudad Real Antonio de. *Ob. cit.* Tomo II. Pág. 161: "gustan mucho de comer carne..." Benavente Motolinía, Fray Toribio de. *Ob. cit.* Pág. 281: "Cuando van a caza, cercan los venados, liebres y conejos, y aunque vayan a más correr, no se les ha de salir cosa sin la matar o herir que caiga presto; y si por alguna arte se sale la caza sin lesión, la pena que dan al que mala maña se dió, es señalarle y echarle una vestidura de mujer... dando a entender que no es hombre sino mujer el que no es muy gran flechero y certero." Pág. 197: "...venados, que en todos

Recolectaban casi todo tipo de frutos y otras partes de los vegetales, de las regiones por donde transitaban, como: tunas, garambullos, vainas de mezquite, pitayas, flores de yuca, hojas de nopal tiernas, raíces y tubérculos, pencas de maguey, el corazón del mismo y otros cactus.

Las tunas, tanto la dulce como la agria, eran de los principales alimentos y del que más había por todos lados donde fuesen. Eran mondadas por las mujeres, para comerse frescas; otras veces eran secadas al sol y luego molidas, para su fácil transporte;¹⁴ en otras ocasiones, eran exprimidas para sólo aprovechar el jugo, tanto como alimento o bebida refrescante para suplir el agua, como

aqueellos llanos hay mucho número de ellos, y de liebres y conejos, y culebras y víboras, y de esto comen asado, que cocido ninguna cosa se comen..." Acosta, José de. *Ob. cit.* Pág. 320: "solo se mantenían de caza... todo su ejercicio y vida era cazar, y en esto eran diestrísimos... cazaban venados, liebres, conejos, comadrejas, topos, gatos monteses, pájaros, y aún inmundicias como culebras, lagartos, ratones, langostas y gusanos, y de esto y yerbas y raíces, se sustentaban... las mujeres iban con los maridos a los mismos ejercicios de caza." Mendieta Fray, Jerónimo de. *Ob. cit.* Tomo II. Pág. 228: "Comen carne de venados, vacas, mulas, caballos, víboras, y de otros animales ponzoñosos, y esas (cuando más bien aderezadas) por lavar y medio crudas, despedazándolas con las manos, dientes y uñas, a manera de lebreles." Torquemada Fray Juan de. *Ob. cit.* Tomo III. Pág. 589: "...comiendo lo que podían matar con arco y flechas... la caza que matan se la dejan en el lugar donde la mataron y obligan a las mujeres que vayan por ella por muy lejos que sea"... "comiendo lo que pueden matar con arco y flechas..." Herrera, Antonio de. *Ob. cit.* Década séptima. Pág. 299: "sustentarse de caza de venados, conejos y liebres y de sabandijas y frutas silvestres, como son tunas, mezquites y panales..." Espinoza, Fray Isidro Félix de. *Crónica de la provincia de los apóstoles San Pedro y San Pablo de Michoacán.* México. 1945. Pág. 143. Velázquez Primo, Feliciano, *Ob. cit.* Tomo I. Págs. 386, 450. Dávila Aguirre, J. Jesús. *Ob. cit.* Pág. 61.

- 14 Casas, Gonzalo de las. *Op. cit.* Pág. 172: "...de las frutas que más usan son, tunas, haylas de muchas maneras y colores, y algunas muy buenas..." Benavente Motolinía, Fray Toribio de. *Op. cit.* Pág. 197: "...tunales, que son unos árboles que tienen las hojas del grueso de dos dedos, unas más y otras menos, tan largas como un pie de un hombre, y tan anchas como un palmo; y de una hoja de estas se planta y van procediendo de una hoja en otra, y a los lados también van echando hojas, y haciéndose de ellas árbol. Las hojas del pie engordan mucho, y fortalecen tanto hasta que se hacen como pie o tronco de árbol. De este género de nuchtli hay muchas especies; unas llamadas montesinas, estas no las comen sino los pobres; otras hay amarillas y son buenas: otras llaman picadillas, que son entre amarillas y blancas, y también son buenas; pero las mejores de todas son las blancas, y a su tiempo hay muchas y duran mucho, y los españoles son muy golosos de ellas, mayormente en verano y de camino con calor, porque refrescan mucho. Hay algunas tan buenas que

para hacer el gustado y embriagante colonche.¹⁵ El fruto del mezquite era comido maduro y fresco, o bien seco y molido, de cuyo polvo unido con agua se hacía una pasta que endurecida resultaba un pan que duraba mucho tiempo.¹⁶ El corazón del maguey se cocía en "hornos de tierra", para hacer el quiote,¹⁷ con el que suplían el dulce.¹⁸

También comían maíz tostado, molido y endulzado con miel, o sea el pinole. Esto sobre todo en sus correrías.¹⁹

saben a peras, y otras a uvas. Otras hay muy coloradas y no son nada apreciadas, y si alguno las come es porque vienen primero que otras ningunas. Tiñen tanto que hasta la orina del que las come tiñen, de manera que parece poco menos que sangre; tanto, que de los primeros conquistadores que vinieron con Hernando Cortés, allegando un día a donde había muchos de estos árboles, comieron mucha de aquella fruta sin saber lo que era, y como después todos se viesen que orinaban sangre, tuvieron mucho temor, pensando que habían comido alguna fruta ponzoñosa, y que todos habían de ser muertos..."

- 15 Carrera, Luis. *Diccionario de Aztequismos*. México. 1980. Pág. 50: "Colonche.- Bebida fermentada, especie de tepache. Etimología desconocida. ¿De coloa, torcer o andar haciendo rodeos?"
- 16 Casas, Gonzalo de las. *Op. cit.* Pág. 172: "...también comen la fruta de otro árbol, que acá llamamos, mezquitl, que es un árbol silvestre, bien conocido, que lleva unas vainas como algarrobos, las cuales comen y aún hacen pan, para guardar y comen cuando se acaba la fruta..." Velázquez Primo, Feliciano. *Colección de Documentos para la Historia de San Luis Potosí*. Tomo I. México. 1897. Descripción de Querétaro, por su Alcalde Mayor: Hernando de Vargas, de 20 de enero de 1582... Pág. 41: "...árbol llamado mezquite, en lengua mexicana, el cual da una fruta... comen los naturales de esta fruta cuando está madura, por golosina, hay mucha cantidad de ellos en toda esta tierra... y los indios chichimecos hacen unos panes muy grandes de esta fruta molida, que comen entre año, él es pan riquísimo y sin virtud ninguna, el es tal cual ellos son..." Ciudad Real, Antonio de. *Op. cit.* Tomo II. Pág. 162: "...mezquite, que es fruta de un árbol de que hacen pan..."
- 17 Carrera, Luis. *Op. cit.* Pág. 116: "Quiote.- Bohordo o eje floral del maguey 'saltado', es decir que florece antes de ser 'capado' para raspase. Más propiamente se llama mequiote. El quiote asado es comestible."
- 18 Casas, Gonzalo de las. *Op. cit.* Pág. 172: "...el maguey les es gran ayuda y mantenimientos, que nunca les falta, y del que se aprovechan en todo lo que los demás de la Nueva España, cierto en no hacer ropa de él, pero comen las hojas y raíz cocidas en hornillo, que acá llaman mixcalli, y es buena comida..."
- 19 Velázquez Primo, Feliciano. *Ob. cit.* Tomo I. Págs. 388, 450.

Por lo tanto, fundamentalmente se alimentaban de carne y vegetales.²⁰

Aquéllos que gustaban caminar por lugares lacustres o de ríos, enriquecían su dieta con peces que capturaban ya fuese flechándolos, con arpones de punta de madera dura, de hueso o de sílice; con nasas de carrizos, tules, raíces o varas; o con las simples manos a "zambullidas nadando".²¹

Practicaban el canibalismo, aunque éste, como otros grupos de México que también lo realizaban, era totalmente ritual, y por lo tanto sólo consumían partes determinadas del cuerpo humano, en especiales ocasiones y de muy singulares individuos.²²

En morrales o talegos, en guajes o calabazas, o en cestas muy bien tejidas, transportaban la carne seca y molienda, el pan de mezquite, el pinole y otros comestibles; así como las bebidas, agua y vino; yerbas medicinales, peyote, amuletos; cenizas de sus ancestros, etc.

- 20 A.G.I. Audiencia de México. Legajo número 20. Instrucción que el virrey Martín Enríquez le dejó a su sucesor, de fecha 3 de septiembre de 1580: "...andan de una parte a otra y como venados sustentándose desde yerbas y raíces y polvos de animales que traen en unas calabazas..." Ciudad Real, Antonio de. *Op. cit.* Tomo II, Pág. 162: "...donde quiera que llegan hallan que comer raíces, yerbas, tunas y lechuguillas... con lo cual se sustentan y viven sanos, recios y valientes..." Benavente Motolinía, Fray Toribio de. *Op. cit.* Pág. 3: "...Estos chichimecas no se halla que tuviesen... ni maíz, ni otro género de pan y semillas... manteníanse de raíces del campo, y de venados, conejos, liebres, y culebras, y esto comían crudo, seco al sol".
- 21 Casas, Gonzalo de las. *Op. cit.* Pág. 175: "...algunos alcanzan pescado, y los pescan con la flecha, y otros los toman en cañales y nasas y algunos a zambullidas nadando..." Dávila Aguirre Jesús. *Op. cit.* Pág. 61.
- 22 Mendieta, Fray Jerónimo de. *Ob. cit.* Tomo II. Pág. 233. Powell, Philip W. *Ob. cit.* Págs. 55, 64 y 65.

Conocían el fuego, lo sabían producir por frotación o por golpe y chispa; del que hacían buen uso: para prepararse los alimentos, calentarse, alumbrarse, suturarse las heridas, preparar las puntas de las flechas, castigar, incinerar los muertos, en actos rituales o de brujería, etc.²³

Contaban con pocos útiles caseros, como cestas de ixtle de tejido muy apretado; otras hechas de vara, carrizo o tule y aún de raíces delgadas; calabazas, redes, cunas de vara o raíz, guacales, huesos para horadar y cocer, cráneos para usarse como platos, etc.

No tenían en general, vasijas de barro, pues no practicaban la alfarería.²⁴

Aunque "la falta absoluta de alfarería no significaba, en realidad, un atraso tecnológico, sino una característica del nomadismo, puesto que la fragilidad de esta clase de artefactos no se presta a las continuas mudanzas y marchas, en ocasiones precipitadas".²⁵

Normalmente tanto hembras como machos, andaban totalmente desnudos. En ocasiones y sobre todo en climas fríos, se cobijaban con cueros crudos; o cuando estaban frente a extraños, se tapaban con pieles u hojas, las mu-

23 Casas Gonzalo de las. *Op. cit.* Pág. 173: "...el fuego y humo los descubre, porque no pueden vivir sin lumbre..." Dávila Aguirre, J. Jesús. *Ob. cit.* Págs. 66-67.

24 Casas Gonzalo de las. *Op. cit.* Pág. 176: "...ninguna vasija tienen de barro ni palo, solo tienen unas que hacen de hilo tan tejido y apretado, que basta a detener el agua..." Velázquez Primo, Feliciano. *Op. cit.* Tomo I. Pág. 451. Avila Aguirre, J. Jesús. *Ob. cit.* Pág. 67.

25 Mendizábal, Miguel Othón de. *Ob. cit.* Tomo IV. Pág. 108.

jeros de la cintura a las rodillas y los hombres sólo las partes genitales.²⁶

Pero como gustaban "del abrigo y aún quizá del buen parecer de los vestidos", y como no sabían tejer, en sus fronteras, tanto con los otomíes de Jilotepec, como con los habitantes de Michoacán, realizaban actos comerciales, por medio del trueque, dando "cueros de venado, de león, de tigre, de liebre, así como arcos y flechas", y en cambio recibían "mantas de hilo de maguey y sal, que preciaban sobremanera".²⁷

También gustaban de decorarse; usando el pelo largo, algunos en una o dos trenzas, pintándose de colores, ya rojo, ya amarillo: se horadaban las orejas o abajo del labio inferior, donde seguramente traían aretes y besotes; se pintaban de colores los rostros y cuerpos, siempre con rayas, y se hacían algunos tatuajes. Se colgaban, aparte de los pendientes, collares y pulseras de hueso, piedra o

26 Casas, Gonzalo de las. *Op. cit.* Pág. 176: "andaban desnudos, in puris naturalibus, las mujeres traen fajados unos cueros de venado, lo demás desnudo, y así no admiten ropa; cuando tratan con nosotros (los españoles) la muestran, y buscan con que cubrir sus vergüenzas, aunque sean unos trapos o yerbas..." Benavente Motolinía, Fray Toribio de. *Op. cit.* Pág. 197: "...gente muy pobre y muy desnuda, que no cubren sino sus vergüenzas; y en tiempo frío se cubren con cueros de venados..." Mendieta, Fray Jerónimo de. *Ob. cit.* Tomo II. Pág. 228: Cartas de Indias. Tomo I. Pág. 127: Carta de Fray Andrés de Olmos al rey de fecha 25 de noviembre de 1556. Torquemada, Fray Juan de. *Op. cit.* Tomo III. Pág. 602: "traen los cuerpos del todo desnudos, duermen en la tierra del todo desnuda, aunque sea empantanada, con perpetua soledad. Sufren mortales fríos, nieves, calores... y por estas y otras cosas adversas que les suceden, no se entristecen". Acosta, José de. *Op. cit.* Pág. 320: Espinoza, Fray Isidro Félix de. *Ob. cit.* Pág. 143: Herrera, Antonio de. *Ob. cit.* Década séptima. Pág. 299: Velázquez Primo, Feliciano. *Op. cit.* Tomo I. Págs. 348, 386, 450. Powell, Philip W. *Op. cit.* Pág. 54: Avila Aguirre, J. Jesús. *Ob. cit.* Pág. 68-69.

27 Velázquez Primo, Feliciano. *Op. cit.* Tomo I. Págs. 348 y 386. Mendizábal, Miguel Othón de. *Ob. cit.* Tomo IV. Pág. 102.

madera, y partes del cuerpo humano, como cabelleras con todo y cuero, y huesos pequeños de las manos y pies.²⁸

Totalmente libres, sin sujeción a ninguna ley o caudillo, divididos unos grupos de otros, únicamente unidos cada clan por lazos familiares muy cercanos, donde posiblemente la única autoridad era el ancestro más viejo y experimentado. En ocasiones, ante peligros o hambrunas solían unirse unos grupos para mejor defenderse y deambular de un lugar a otro rico en vituallas.²⁹

“...ellos son dados muy poco o no nada a la religión, digo a idolatría, porque ningún género de ídolo se les ha hallado, ni quu (sic), ni otro altar, ni modo alguno de sacrificar ni sacrificio, ni oración ni costumbre de ayuno, ni sacarse sangre de la lengua ni orejas, porque todo esto usaban todas las naciones de la Nueva España”.

28 Casas, Gonzalo de las. *Op. cit.* Pág. 176: “...usan mucho envijarse, que es, pintarse de colores, con almagre colorado, y otros minerales de ellos negros y amarillos y casi de todos colores.” A.G.N. Ramo Historia, volumen 406. Título de indios encomendados a Sebastián de la Rocha “...un indio de nación guachichil, con una raya desde el pelo de la frente al labio de abajo de la nariz y dos arpones que ascienden de las sienas hasta los ojos y dos lunares en las dos sienas, y otro indio... una raya desde el nacimiento del pelo de la frente hasta el labio de abajo de la nariz, tres rayas en la barba y dos desde cada ojo hasta las sienas, otro indio... con raya en la cara, agujereadas las orejas... una india, y tiene dos rayas en la cara atravesadas y en el carrillo derecho y en el izquierdo una raya, y la barba rayada y horadado el beso y las orejas...” Ciudad Real, Antonio de. *Op. cit.* Tomo II. Pág. 161: “...tienen los rostros rayados, lo cual hacen por galanura y por su contento...” Velázquez Primo, Feliciano. *Op. cit.* Tomo I. Pág. 450: Powell, Philip W. *Op. cit.* Págs. 54, 260 a la 263.

29 Benavente Motolinía, Fray Toribio de. *Ob. cit.* Pág. 3: “Temían y reconocían estos chichimecas a uno por mayor, al cual obedecían como pater familias.” Acosta, José de. *Ob. cit.* Pág. 320: Mendieta, Fray Jerónimo de. *Ob. cit.* Tomo II. Pág. 228: “No tienen reyes ni señores, más entre sí mismos eligen capitanes o caudillos...” El mismo autor dice en la pág. 227 que vivían sin ningún “contrato de policía humana” y que “tampoco tienen ley alguna”. Torquemada, Fray Juan de. *Op. cit.* Tomo III. Pág. 589: “...estos indios chichimecas, que ahora corren por tierras ásperas de estos reinos indios, sin más rey ni ley que su natural discurso... andan discurrendo de una parte a otra, no sabiendo que son riquezas ni deleites, ni contrato de policía humana... No tienen reyes, ni gobierno, ni señores, más entre sí mismos eligen capitanes o caudillos, grandes salteadores, con quienes andan en manadas movedizas, partidas en cuadrillas. Tampoco tienen ley alguna.” Velázquez Primo, Feliciano. *Op. cit.* Tomo I. Pág. XXXIV. Dávila Aguirre, Jesús. *Op. cit.* Pág. 73.

“Lo más dicen, hacen es algunas exclamaciones al cielo, mirando algunas estrellas, que a lo que se ha entendido, dicen lo hacen por ser librados de los truenos y rayos,...” Según nos transmite sabrosamente Gonzalo de las Casas.³⁰

Todos los autores y documentos están acordes en que los chichimecas no tenían ninguna religión. A lo más, veneraban al sol como deidad principal y como secundarias a la luna y algunas estrellas.

Eran muy supersticiosos, le temían a la lluvia, a los rayos y a los maleficios de los brujos y de algunos animales. Diariamente ofrecían al sol la primera pieza que cazaban, en espera de así contar con más. Al retirarse de sus temporales campamentos recogían todo, “hasta las cáscaras de las tunas”, pues temían dejar algún objeto que hubiesen usado, el que podía caer en manos de los brujos o enemigos que les podían hacer algún mal. Durante las epidemias que los diezmaban, cercaban sus aldeas con varas espinosas, creyendo que así se libraban del mal espíritu que los perseguía con la enfermedad. Antes de hacer algo, por ejemplo, ir a la guerra, consultaban sus oráculos, y si “la respuesta les infunde ánimo y coraje, se determinan y aventuran; y si cobardía, dejan de dar la batalla, aunque más les favorezca la ocasión, cólera y apetito y certidumbre de la victoria”.³¹

30 Casas, Gonzalo de las. *Ob. cit.* Pág. 180.

31 Mendieta, Fray Jerónimo de. *Ob. cit.* Tomo II. Pág. 228: Torquemada, Fray Juan de. *Ob. cit.* Tomo III. Pág. 603: Benavente Motolinía, Fray Toribio de. *Ob. cit.* Pág. 3: “no tenían sacrificios ni ídolos, más de llamar al sol y tenerlo por Dios, al cual ofrecían aves, culebras, y mariposas....” Ciudad Real, Antonio de. *Ob. cit.* Tomo I. Pág. 160: “no tienen ídolos ni adoración ninguna que hasta ahora se les haya conocido...” Acosta, José de. *Ob. cit.* Pág. 320: “ni adoraban dioses ni tenían ritos ni religión alguna”. Mendizábal, Miguel Othón de. *Ob. cit.* Tomo IV. Pág. III. Velázquez Primo, Feliciano. *Ob. cit.* Tomo I. Pág. 449: Avila Aguirre, J. Jesús. *Ob. cit.* Págs. 75 - 76.

En el cuerpo se pintaban algunos rasgos característicos de animales, que sobre todo eran feroces o ligeros, deseando así contar con sus virtudes. Portaban muchos amuletos, tales como colmillos de fieras, semillas de algunas plantas, a las que les atribuían algunas cualidades mágicas, piedras con los mismos adjetivos, cabellos humanos o de bestias, etc.

Ejecutaban danzas, las que tenían un contenido ritual religioso. Las hacían de noche, en torno a una fogata, danzando unidos de los brazos y en círculo, al parecer sin instrumento musical alguno, "sin música ni canto acompañados", en total algarabía con plenos gritos. Cuanto tenían algún prisionero, lo ataban en el centro de la circunferencia de danzantes, al que le iban entregando flechas, hasta que alguno le quitaba una y se la lanzaba, produciéndole la muerte.³²

El culto que profesaban a sus muertos, también tenía contenido religioso. A sus difuntos los incineraban y sus cenizas las traían consigo en unos costalitos; a los cadáveres de sus enemigos también los quemaban y los restos los tiraban al viento. Guardaban luto por el fallecimiento de sus seres queridos: "su luto es tranquilizarse y tiznarse de negro, y traerlo por algún tiempo, y para

32 Casas, Gonzalo de las. *Op. cit.* Pág. 179: "...cuando matan a algún cautivo bailan a la redonda de él, y aún al mismo le hacen bailar... Los bailes son harto diferentes de todos los demás que acá se usan, hacenlos de noche alrededor del fuego, encadenados por los brazos unos de otros, con saltos y voces, que a los que los han visto, parecen desordenados, aunque ellos con algún concierto lo deben hacer, no tienen son ninguno, y en medio de este baile meten al cautivo que quieren matar, y como van entrando, va cada uno dándole una flecha, hasta el tiempo que el que se le antoja se la toma y le tira con ella". Velázquez Primo, Feliciano. *Ob. cit.* Tomo I. Pág. 451.

quitárselo hacen fiesta y convidan sus amigos, y acompañados van a lavarse..."³³

Los Chichimecas que andaban por el territorio del actual Estado de Guanajuato, eran monógamos, "tienen matrimonios y conocen mujer propia, y los celebran por contratos de tercería de parientes, y muchas veces los que son enemigos se hacen amigos a causa de los casamientos; por la mayor parte cuando casan en otra parcialidad sigue el varón el domicilio de la mujer; también tienen repudios, aunque por la mayor parte ellas los repudian y no por el contrario...", nos dice el testigo ocular Gonzalo de las Casas. Para la mujer, el matrimonio era un estado de esclavitud; al respecto nos sigue diciendo las Casas: "todo el trabajo cae sobre las mujeres, así de guisar las comidas, como traer los hijos y alhajas a cuestras, cuando se mudan de unas partes en otras... las mujeres les sirven (los hombres) como si fuesen propias esclavas, hasta darles las tunas mondadas", "si acaese matar (el hombre) algún venado, a de ir la mujer por él, que (el hombre) no lo ha de traer a cuestras, y así tienen cuidado las mujeres de coger estas frutas y raíces y aderezarlas y guisarlas, cuando ellos vuelven de caza". Para el macho el matrimonio era dulzura, "porque a los varones no les es dado cargarse, ni se encargan de otra cosa más que con su arco y flecha, pelear y cazar".

Para la mujer todo era sufrimiento, "porque como no tiene casa y andan de unas partes en otras, muchas veces les acontecía parir caminando, y aún con las pares colgando y corriendo sangre caminan, como si fuesen una oveja o cabra; lavan luego sus hijos, y si no tienen agua los

33 Casas, Gonzalo de las. *Ob. cit.* Pág. 179; Velázquez Primo, Feliciano. *Ob. cit.* Tomo I. Pág. 450.

limpian con unas yerbas; no tienen otro regalo que darles, más que la propia leche; ni los envuelven en mantillas porque no las tienen, ni cuna, ni casa a donde se abriguen, sino una manta o peña, y con toda esta aspereza viven y se crían".³⁴

Al nacer el hijo primogénito de un matrimonio, los amigos y parientes le hacían heridas al padre hasta hacerlo sangrar.³⁵

La educación de los menores quedaba a cargo de la madre por lo menos en los primeros años de sus vidas; cuando los varoncitos ya podían empezar a manejar las armas, entre los cinco y los seis años, quedaban a cargo del padre, el que debía enseñarles el manejo del arco y las flechas y las demás reglas guerreras y de cacería; las mujercitas quedaban siempre bajo la dirección de la progenitora, la que debía enseñarles los deberes de esposa chichimeca. Aunque las mujeres también sabían hacer uso del arco.³⁶

Gonzalo de las Casas dice: "Hasta hoy no se ha hallado nación que se contente con beber solo agua", y no sabemos si el testigo las Casas se refirió a los pueblos que quedaron dentro de la Nueva España, o a todas las

34 Casas, Gonzalo de las. *Ob. cit.* Págs. 179-180. Benavente Motolinía, Fray Toribio de. *Ob. cit.* Pág. 3: "Tomaban a solo una por mujer y no propinca pariente". Torquemada, Fray Juan de. *Ob. cit.* Tomo III. Pág. 589: "la casa que matan se la dejan en el lugar donde la mataron y obligan a las mujeres que vayan por ella por muy lejos que sea". Velázquez Primo, Feliciano. *Ob. Cit.* Tomo I. Pág. 450.

35 Powell, Philip W. *Ob. cit.* Pág. 56.

36 Ciudad Real, Antonio de. *Ob. Cit.* Tomo II. Pág. 160: "crianse y ensayense en esto desde niños, y este es un ejercicio desde que llegan a edad de poder tirar un arco pequeño, y así salen grandes tiradores".

naciones del mundo, pero la verdad es que nuestros chichimecas eran excesivamente borrachos. Tenían más tipos de vinos que cualquiera de los pueblos de la meseta central de México. Aunque no sabían tejer el ixtle del maguey para hacerse tilmas que los arroparan, en cambio, sacaban muy buen pulque de él; lo mismo de las vainas del mezquite, que fermentadas producían un vino, y también otro del zumo de la tuna (colonche); de los que hacían uso colectivo muy frecuentemente, combinándolos con peyote. De tal revoltura, las bacanales eran atroces y peligrosas, y "por la experiencia que tienen del daño que les sucede en las borracheras, tienen ya de costumbre, que en emborrachándose se apartan las mujeres de ellos, y les esconden los arcos y flechas, y según he sabido nunca todos juntos se emborrachan, que siempre dejan quien vele y mire por ellos, porque no los tomen borrachos". La elaboración de éste quedaba a cargo de las mujeres. Por cierto, que no llegaron a gustar de los vinos y aguardientes que, en la época colonial, traían los españoles, por muy finos que fuesen.³⁷

Sobre sus diversiones, las Casas dice: "Sus pasatiempos son juegos, bailes y borracheras; de los juegos el más común es el de la pelota, que acá (en la región de México) llaman batey, que es una pelota tamaña como las de viento, sino que es pesada y hecha de una resina de árbol muy correosa, que parece nervio, y salta mucho y juegan con las caderas y rastreando las nalgas por el suelo, hasta que venció el uno al otro; también tienen otros juegos de frijoles y canillas, que todos son sabidos entre los indios

37 Casas, Gonzalo de las. *Ob. Cit.* Pág. 179: Ciudad Real, Antonio de. *Ob. cit.* Tomo II. Pág. 95: Alegre, Francisco Javier. *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España.* México. 1960. Tomo I. Pág. 417: "Las mujeres hacen el vino... El modo de fabricarlo es... ponerlo al fuego o al sol..." Velázquez Primo, Feliciano. *Ob. cit.* Tomo I. Págs. 451, 458.

de estas partes; y el precio que juegan es flechas y algunas veces cueros; también tienen otro pasatiempo de tirar al terreno, y en ello meten a las mujeres que tiren con sus arcos a una hoja de tuna, la cual tiene por dentro llena de zumo colorado de tunas...³⁸

Su característica general y fundamental de todos los grupos del Gran Chichimeca, fue que estaban en guerras constantes un pueblo contra de otro y aún dentro del mismo pueblo una familia en contra de otra u otras, siempre por razones de dominio de un territorio, de cotos de caza, lugares de recolección, abrigos donde acampar, y hasta por la disposición de una pieza cazada o un fruto, raíz o penca recolectada. "Estos chichimecas... siempre unos con otros han traído y traen guerras, sobre bien livianas causas, aunque algunas veces se confederan y hacen amigos y después se tornan a enemistar, y esto les acontecía muchas veces, y aún entre una misma lengua y parcialidad, que sobre el partir un hurto o presa o caza, que ellos hayan hecho de común, pelean y se apartan unos de otros..."³⁹ "...no se hartan de matar en ellos, y aún con otros, los que son de diferentes lenguas traen siempre diferencias y contiendas... Todos los chichimecas, hombres y mujeres y niños, son gente de guerra, porque todos se ayudan para hacer la munición y flechería..."⁴⁰

"Tienen estos chichimecas entre sí, guerras civiles muy sangrientas y enemistades mortales, así nuevas como antiguas, heredadas de mano en mano de sus antepasa-

38 Casas, Gonzalo de las. *Ob. cit.*, 181. Velázquez Primo Feliciano, *Ob. cit.* Tomo I. Pág. 451.

39 Casas, Gonzalo de las. *Ob. cit.* Pág. 181.

40 Ciudad Real, Antonio de. *Ob. cit.* Tomo III. Pág. 160.

dos, y estas por livianas ocasiones, porque los unos entraron en tierras de otros o a cazar o a coger alguna fruta..."⁴¹

Sus armas generales eran el arco y la flecha. Los más diestros en el uso de éstas;⁴² de excelente puntería a corta y larga distancia; de mucha rapidez en sus tiros y en la continuidad de unos a los otros. En guerra o caza traían su aljaba siempre llena de flechas, y cuatro o cinco de éstas en la misma mano donde portaban el arco, tanto para tenerlas más cerca y asegurar la rapidez de los tiros, como para en caso de combate, entre flechas y arco "rebatir las que le tira su enemigo".⁴³

La aljaba o carcaj, era un cilindro de más o menos de treinta a cincuenta centímetros de largo, de piel cruda de

41 Mendieta, Fray Jerónimo de. *Op. Cit.* Tomo II. Pág. 228. Torquemada, Fray Juan de. *Op. Cit.* Tomo III. Pág. 603: Que copia íntegramente a Mendieta. Powell, Philip W. *Ob. Cit.* Pág. 9.

42 Ciudad Real, Antonio de. *Op. cit.* Tomo II. Pág. 160: "Las armas que traen son arcos y flechas, y están tan diestros en jugarlas, que antes que llegue la flecha al lugar donde la envían sale ya otra del arco, y luego otra y otras, y son tan ciertos en tirar y tan buenos punteros, que si apuntan al ojo y dan en la ceja, lo tienen por mal tiro..." Zubillaga, Félix. *Monumenta Mexicana.* Italia 1959. Tomo II. Carta del padre provincial de los jesuitas de Nueva España al padre general Aquaviva, de fecha 12 de enero de 1586: "usaban el arco y flechas... y eran muy diestros en esto... y cuentan hazañas que hacen con su arcos, que parecen increíbles, porque al primer tiro que ellos tiran a pie quedo, no hay resistencia..." Benavente Motolinía, Fray Toribio de. *Op. cit.* Pág. 281: "Son muy belicosos, en especial de arco y flechas, de lo cual son tan diestros, que a más de cien pasos no yerran un pequeño blanco... en descubriendo el ojo, lo tienen enclavado..." Mendieta, Fray Jerónimo de. *Op. cit.* Tomo II. Pág. 228: "pelean... con solo arcos... labrados con pedernales, de que también son las puntas de las flechas, que miradas en si parecen frágiles y de menospreciar... y puestas en sus manos no hallan reparo... La certinidad, ánimo, destreza y facilidad con que juegan esta diabólica arma, no se puede explicar..." Torquemada, Fray Juan de. *Op. Cit.* Tomo III. Pág. 603: copia textualmente a Mendieta Herrera Antonio de. *Ob. cit.* Década séptima. Pág. 299: "sus armas son flechas y arcos, en que son muy diestros y no usan yerba ponzoñosa". Velázquez Primo, Feliciano. *Ob. cit.* Tomo I. Pág. 386: Dávila Aguirre, J. Jesús *Ob. cit.* Págs. 40, 41, 42.

43 Casas, Gonzalo de las. *Ob. cit.* Pág. 182.

venado, gato montés, puma u otros animales, suspendida a la espalda por una correa del mismo cuero, que atravesaba de un hombro a la cintura del lado contrario. además traían un brazalete de cuero, de la muñeca al codo, en el brazo donde portaban el arco y donde batía la cuerda, para protegerse del golpe de éste.⁴⁴

Los arcos medían desde un metro y diez centímetros aproximadamente⁴⁵ a un metro y sesenta y cinco centímetros, también aproximadamente,⁴⁶ las flechas eran de dos terceras partes del tamaño del arco. Esta diversidad de tamaños de arcos o flechas se debía a "que cada nación de los chichimecas se diferencia en las flechas, en las formas y marcas que les echan; de suerte que así como difieren en las lenguas, así difieren en la flechería".⁴⁷

Estas armas estaban hechas de caña,⁴⁸ mezquite u otras maderas regionales,⁴⁹ los arcos eran tensados con nervios o tendones de humanos o de animales; las flechas, muchas veces tenían tostado el cabo y la punta; en el cabo llevaban unas plumas que sirviesen de directrices, y en la punta cuando no solamente estaba afilada y endurecida al fuego, llevaba un "casquillo de pedernal atado con

44 Velázquez Primo, Feliciano. *Ob. cit.* Tomo I. Págs. 386-387.

45 Powell, Philip W. *Ob. cit.* Pág. 62.

46 Mendieta, Fray Jerónimo de. *Op. cit.* Tomo II. Pág. 228: "Pelean... con solo arcos medidos a su estatura..."

Dávila Aguirre, Jesús. *Op. cit.* Pág. 59: "De los estudios antropológicos efectuados en sus restos (de los chichimecas), se deduce que... tenía de 1.60 a 1.68 metros de altura..."

47 Ciudad Real, Antonio de. *Ob. cit.* Tomo II. Pág. 160.

48 Mendieta, Fray Jerónimo de. *Ob. cit.* Tomo II. Pág. 228.

49 Powell, Philip W. *Ob. cit.* Pág. 62.

unos nervezuelos...⁵⁰, pues "a la persona que prehenden, ahora sea hombre o mujer... quítanles... los nervios, para con ellos atar los pedernales a sus flechas..."⁵¹

Algunos usaban la macana, que era hecha de un fuerte madero de encino o mezquite bordeado de navajas de obsidiana;⁵² y otros hechos, el hacha de piedra pesada y compacta, unida a un cabo de madera, que mucho se encuentran en el territorio de la sierra de Guanajuato.

Peleaban pintados y desnudos; si por casualidad portaban alguna ropa, se la quitaban para entrar en combate; se apartaban unos de otros y "ninguno se pone detrás de otro... por mejor ver venir la flecha y guardarse de ella ...",⁵³ ocultos tras las peñas o metidos en matorrales, esperando al enemigo en un mal paso, barranca, quebrada, acantilado y teniendo cerca y segura atrás su ruta para escapar en caso necesario y después del ataque, sorprendían siempre al enemigo con una lluvia de flechas y dando "tantos y tan fieros y espantosos gritos y alaridos, que bastan a turbar y desconcertar mucha gente..."⁵⁴ Solían hacer sus ataques al amanecer o al atardecer, usando la sorpresa, teniendo el sol a sus espaldas; aunque hay quien dice que esta táctica de luchar con el sol abajo la

50 Zubillaga, Félix. *Ob. cit.* Tomo II. Pág. 421. Carta del padre provincial al padre general. Aquaviva, de fecha 12 de enero de 1585.

51 Casas, Gonzalo de las. *Ob. cit.* Pág. 181.

52 Mendieta, Fray Jerónimo de. *Ob. cit.* Tomo II. Págs. 232 y 244. Torquemada, Fray Juan de. *Ob. cit.* Tomo III. Pág. 606. Copia íntegramente a Mendieta.

53 Casas, Gonzalo de las. *Ob. cit.* Pág. 180. Torquemada, Fray Juan de. Tomo I. Pág. 603: Herrera, Antonio de. *Ob. cit.* Década Séptima. Pág. 299.

54 Ciudad Real, Antonio de. *Ob. cit.* Tomo II. Pág. 160: Velázquez Primo, Feliciano. *Ob. cit.* Tomo I. Pág. 386.

aprendieron cuando tuvieron que pelear contra los españoles y aliados.⁵⁵

Si tenían que huir por estar en desventaja con el enemigo o por haber terminado un ataque, siempre lo hacían hacia lugares seguros, divididos en pequeños grupos para desorientar la persecución, en caso que la hubiese, y a toda carrera, evitando que los enemigos los alcanzasen, pues eran tan "ligeros y sueltos en correr, que por maravilla los alcanzaban los caballos".⁵⁶

Eran terriblemente crueles con los prisioneros de guerra, "a la persona que aprehenden, ahora sea hombre o mujer, lo primero que hacen es hacerles de corona, quitándoles todo el cuero y dejando el casco mondo tanto como toma una corona de un fraile y esto estando vivos".⁵⁷

El triunfador ponía con fuerza uno de los pies sobre el cuello del derrotado que estaba tirado en el suelo, y tomándolo del pelo tiraba en dirección contraria al nacimiento del caballo, arrancándole la piel de la cabeza y parte de la cara.⁵⁸ Estos cueros cabelludos eran tenidos en mucho, pues se reputaba por más valiente el que más cabelleras traía colgando en la espalda y suspendidas del pelo.⁵⁹

55 Casas, Gonzalo de las. *Ob. cit.* Pág. 180.

56 Mendieta, Fray Jerónimo de. *Ob. cit.* Tomo II. Pág. 228.

57 Casas Gonzalo de las. *Ob. cit.* Pág. 181.

58 Powell, Philip W. *Ob. cit.* Pág. 65.

59 Casas, Gonzalo de las. *Ob. cit.* Pág. 181; Velázquez Primo, Feliciano. *Ob. cit.* Tomo I. Págs. 386, 450; Powell, Philip W. *Ob. cit.* Pág. 9.

No perdonaban hombre, mujer o niño, a todos mataban, pero antes los sujetaban a varias crueldades, como sacarles los nervios, que usaban para sujetar las puntas de las flechas a las varas o para tensar los arcos y hacer otros amarres; también les sacaban los huesos de las canillas de todas las extremidades y las costillas; a los niños de brazos los mataban estrellándoles el cráneo contra una piedra voluminosa hasta que brotaban los sesos; a otros les habrían el pecho y les sacaban el corazón, aún latiendo; a otros los castraban; los empalaban sentándolos bruscamente en una estaca afilada; los arrojaban desde arriba de altos riscos; los descuartizaban; los ahorcaban; les abrían la espalda y les sacaban la médula espinal, nervios y músculos; les arrancaban a tirones, sobre todo a los hombres, los órganos sexuales;⁶⁰ en fin "tomando alguno descuidado no se contentan en quitarle la vida, sino con mil géneros de crueldades, y no tienen respeto más a que sea hombre, que mujer, que niño, aunque sea de dos años".⁶¹

El orgullo y pedantería de matar era tal, que llevaban la cuenta de los muertos hechos, apuntándolos con rayitas en un hueso, que presuradamente se lucía suspendido como collar del pecho, "y hay quien numere 28 y 30, y algunos más".⁶²

Con su vida errabunda, su cambio constante de un lugar a otro, acostumbrados a comer de todo, no necesita-

60 Casas, Gonzalo de las. *Op. cit.* Págs. 181 y 183: Ciudad Real, Antonio de. *Op. cit.* Tomo II. Pág. 161: Velázquez Primo, Feliciano. *Op. cit.* Tomo I. Págs. 386 y 450: Powell, Philip W. *Op. Cit.* Págs. 64, 65 y 66.

61 A.G.I. Audiencia de México. Legajo No. 19. Carta del Virrey Martín Enríquez al rey, de fecha 10 de octubre de 1573.

62 Alegre, Francisco Javier. *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España Italia*. 1966: Tomo I. Pág. 416. Carta del padre Francisco Zarate al padre provincial, de 20 de noviembre de 1594.

ban llevar provisiones alimenticias consigo para iniciar y continuar una lucha guerrera, pues donde quiera que llegaban encontraban lo necesario para su sustento.⁶³

Su constante ejercicio físico con el caminar, correr, cazar, jugar, danzar, vivían una vida sana, siendo hombres robustos, fuertes, de reflejos rápidos, de larga y buena vista, ligeros en el andar y correr⁶⁴ que los hacía capaces de soportar los peores cambios de climas y todos los sufrimientos físicos, como el dolor, frío, calor, fuego, humedad, viento, hambre y sed.⁶⁵

Los trofeos de guerra más preciados eran las cabelleras desprendidas a sus enemigos, las armas que se apropiaban en la lucha y las mujeres cautivas que les servían de todas formas.⁶⁶

63 Ciudad Real, Antonio de. *Ob. cit.* Tomo II. Pág. 162: "...para pelear no tienen necesidad de llevar consigo vituallas ni aparatos de guerra... sino solamente arco y flechas, porque donde quiera que llegan hallan que comer raíces, yerbas, tunas y lechuguillas, que son maguey silvestre, y mezquite, que es la fruta de un árbol de que hacen el pan, con lo cual se sustentan".

64 Ciudad Real, Antonio de. *Ob. cit.* Tomo II. Págs. 161-162: "Es gente bien dispuesta, morena robusta, ligera y para mucho trabajo... viven sanos, recios y valientes". Mendieta, Fray Jerónimo de. *Ob. cit.* Tomo II. Pág. 228: "Diferenciarse de los indios de paz y cristianos, en la... fuerza, ferocidad y disposición de cuerpo... son dispuestos, nerviosos, fornidos y desbarbados... en sus costumbres son tan diferentes de hombres, cuanto su ingenio es semejante al de los brutos". Torquemada, Fray Juan de. *Ob. cit.* Tomo III. Pág. 602. Copia textualmente a Mendieta Santa María, Fray Vicente de. *Relación histórica de la colonia de Nuevo Santander*. México. 1980. Págs. 95 y 96: "En estos bárbaros... se ven en el día, cuerpos tan bien formados, tan robustos, ágiles y expeditos, que es muy reducido entre ellos el número de los lacrados; les son extraordinarias las enfermedades crónicas, o si acaso algunos las padecen, serán entre muchísimos y por muy poca duración; 50 o 100 leguas son, para su robustez y agilidad en andarlas, lo mismo que 10 o 20 para cualquiera otros; poca es la diferencia que encuentran entre un piso llano y los desfiladeros más fragosos..."

65 Torquemada, Fray Juan de. *Ob. Cit.* Tomo III. Pág. 602: "traen los cuerpos del todo desnudos, duermen en la tierra desnuda, aunque sea empantanada, con perpetua soledad. Sufren mortales fríos, nieves, calores, hambre y sed; y por estas razones y otras cosas adversas, que les suceden, no se entristecen."

66 Powell, Philip W. *Ob. cit.* Pág. 9.

En su constante guerrear hicieron incursiones al territorio sureño de los otomíes; expulsaron del terreno guanajuatense a los purépechas y llegaron a meterse en sus dominios.⁶⁷

Otras características de estos chichimecas guanajuatenses fueron: no ser dados a trabajar, dedicados totalmente al ocio; el único esfuerzo que ejecutaban era cazar y luchar.⁶⁸

No tenían idea de la riqueza y de la acumulación de ésta, por lo tanto carecían del concepto de propiedad⁶⁹ y la esclavitud era desconocida entre ellos.⁷⁰

Todo lo que les estorbaba para su vida errabunda lo abandonaban, así a los enfermos incurables, inútiles, locos, niños raquíticos y ancianos, los mataban o los dejaban en el camino.⁷¹

Conocían todas las propiedades de los vegetales y minerales, los que usaban para curar enfermedades.⁷²

67 Velázquez Primo, Feliciano. *Ob. cit.* Tomo I. Pág. 348: Powell, Philip W. *Ob. cit.* Pág. 166.

68 Zubillaga, Félix. *Ob. Cit.* Tomo V. Carta anua de la provincia de Nueva España. 1594. Pág. 449: "Son esos chichimecas una clase de hombre muy dados al ocio, principalmente los varones; por que las mujeres se ejercitan asiduamente ya en cultivar el campo, ya en cargar las haces y montones de leña." Torquemada, Fray Juan de. *Ob. cit.* Tomo III. Pág. 598: "...estos indios chichimecas... hechos holgazanes sin saber sembrar ni coger pan, antes la caza que matan se la dejan en el lugar donde la mataron y obligan a sus mujeres que vayan por ella por muy lejos que sea". Cuevas, Mariano. *Ob. cit.* Tomo II. Pág. 421: transcribe una carta del virrey Luis de Velasco al rey, de fecha 8 de octubre de 1590, donde le dice al monarca: "los indios chichimecas no... cultivan la tierra... ni hay remedio de hacerles trabajar".

69 Mendieta, Fray Jerónimo de. *Ob. cit.* Tomo II. Pág. 227.

70 Dávila Aguirre, J. Jesús. *Ob. cit.* Pág. 97.

71 Dávila Aguirre, J. Jesús. *Ob. cit.* Pág. 73.

72 *Ibid.*

Según parece la lengua más general entre estas gentes o por lo menos la que más se hablaba en territorio guajuatense era la otomí,⁷³ aunque habían y se hablaban varias otras,⁷⁴ pues había tal diversidad de lenguas, que en una pequeña población de no más de treinta vecinos, se llegaban a hablar cuatro lenguas diferentes en todo unas de otras.⁷⁵

Invierno de 1995

Gavia de Rionda en la Cruz del
Pajero del Mineral de Mellado,
Guanajuato, Gto., México.

FUENTES

A.G.I. Audiencia de México. Legajo No. 19.

A.G.I. Audiencia de México. Legajo No. 20.

A.G.I. Audiencia de México. Legajo No. 22.

A.G.N. Mercedes V.

A.G.N. Historia, vol. 406.

Acosta, José de. *Historia natural y moral de las Indias*. México. 1962.

Alcedo, Antonio de. *Diccionario geográfico e histórico de las Indias Occidentales o América*. Ediciones Atlas. Biblioteca de autores españoles. España. 1967.

Alegre, Francisco Javier. *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*. México. 1960.

Benavente Motolinía, Fray Toribio de. *Memoriales*. México. 1971.

Carrera, Luis. *Diccionario de aztequismos*. México 1980.

Cartas de Indias. España 1974.

Ciudad Real, Antonio de. *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*. UNAM. México. 1976.

Casas, Gonzalo de las. *Guerra de los Chichimecas*. Anales del Museo Nacional de Historia, Etnografía y Antropología. México. 1903.

Cuevas, Mariano. *Historia de la Iglesia en México*. México. 1946.

Clavijero, Francisco Javier. *Historia antigua de México*. México, 1958.

Dávila Aguirre, Jesús. *Chichimecatl*. México. 1979.

Espinoza, Fray Isidro Félix de. *Crónica de la provincia de los apóstoles San Pedro y San Pablo de Michoacán*. México. 1945.

Florescano, Enrique. *Colonización, ocupación del suelo y "frontera" en el norte de Nueva España, 1521-1750*. Tierras Nuevas. México. 1969.

Gómez Canedo, Lino. *Evangelización y conquista. Experiencia franciscana en hispanoamérica*. Porrúa. México. 1977.

Herrera, Antonio de. *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano*. Argentina 1945.

Jiménez Moreno, Wigberto. *Estudios de historia colonial*. México. 1958.

Powell, Philip W. *La guerra chichimeca (1550-1600)*. FCE. México. 1978.

Mendizábal, Miguel Othón de. *Historia económica y social de México*. Obras completas. México. 1946.

Mendieta, Fray Jerónimo de. *Historia eclesiástica indiana*. España. 1973.

Romero, José Guadalupe. *Noticias para formar la historia y la estadística del obispado de Michoacán*. Guanajuato. México. 1971.

Santa María, Fray Vicente de. *Relación histórica de la colonia de Nuevo Santander*. México. 1980.

Torquemada, Fray Juan de. *Monarquía Indiana*. Porrúa. México. 1975.

Velázquez Primo, Feliciano. *Colección de documentos para la historia de San Luis Potosí*. México. 1897.

Zubillaga, Félix. *Monumenta mexicana*. Italia. 1959.

FORTUNA DE LAS DISPUTAS UNIVERSITARIAS EN LOS *DIALOGOS* DE LUIS VIVES

José María Fernández Gutiérrez

De la lectura de los *Diálogos* de Luis Vives se desprende una conclusión: Que Luis Vives fue un hombre renovador, un pensador empeñado en liquidar las viejas estructuras para sustituirlas por otras de progreso; modernas y acordes con el espíritu del Renacimiento.

Evidentemente, esta afirmación hay que matizarla, hay que precisar en qué facetas del pensamiento, en qué campos de la ciencia y del saber y en qué aspectos de la propia vida se manifiesta este espíritu de cambio porque, de lo contrario, sacaríamos la idea -a todas luces errónea- de que Luis Vives fue un incendiario del pasado, un personaje que pretendió hacer "tabula rasa" de lo anterior.

No voy a relatar la vida de Luis Vives, pero tampoco voy a renunciar a la constatación de la coherencia que ésta tienen con su pensamiento.

Juan Francisco Alcina es lúcido y claro al respecto. Dice:

La propia biografía de Vives es un reflejado de esta lucha contra los modelos mentales y sociales del medievo. Su vida es una larga serie de huidas de las estructuras medievalizantes: primero de la retrasada e inquisitorial España, después de los

teólogos de Lovaina, después de la Inglaterra de Enrique VIII. Sólo Brujas parece poder ofrecerle un respiro, y es lógico que sea así. Brujas representa la fuerza de la burguesía mercantil, la única que podía dar un apoyo real al pensamiento de nuestro humanista. Al mismo tiempo, sus huidas y exilios son testimonio de un fracaso: su incapacidad para enfrentarse y para transformar los núcleos de poder con los que va topando. Su exilio de España y sus negativas a volver a ella creo que son ejemplares en ese sentido. No se trata solamente de que Vives tuviera miedo de los braseros del Santo Oficio por sus orígenes conversos. Lo que teme realmente es la fuerza y el poder de los hombres oscuros que dominan las estructuras universitarias y políticas de su país. Vives odia a la nobleza española y especialmente a la valenciana, (...) y teme y desprecia a los hombres de letras de la Península.

(Juan Luis Vives: *Diálogo y otros escritos*. Introducción, traducción y notas de Juan Francisco Alcina, Barcelona, Planeta, 1988, p. XV).

Por tanto, según se desprende del texto, Luis Vives, en su actuación vital real, rechaza los modelos mentales y especiales del medioevo, toma el camino el exilio para estar lejos de la intolerancia, para estar lejos de la mediocridad dominante en la Universidad y en las mentes de los políticos españoles: y para estar lejos de la incultura con mezcla de absurdos privilegios, que tenía la nobleza española. Finalmente, porque en el exilio se co-deaba con una clase social, la de la burguesía mercantil y con el pensamiento humanista, que eran una alternativa -tal vez, la única alternativa real entonces- al mundo por él rechazado.

Pero, sobre todo, nos interesa constatar cómo esos principios rectores de su vida se concretizan en su obra, en los *Diálogos*. Nos apoyamos, de nuevo, en el texto de Alcina:

El centro de todo el pensamiento de los Diálogos es la defensa de la nueva figura burguesa del hombre de letras laico en la sociedad renacentista. Esta defensa se hace en varias direcciones: enfrentando el modelo de educación humanístico al modelo de educación caballeresco y medievalizante. A este tema dedica todo un diálogo, el 24, *La educación*.... En ese diálogo, Flexíbulo, el hombre de letras, se va burlando de las ridículas costumbres y creencias del joven Grimferantes y le va desmontando todos sus falsos razonamientos de la clase militar. Pero, éste es un tema fundamental, y, por tanto, recurrente a lo largo del texto. Lo encontramos, por ejemplo, en el diálogo 8, en el que Nugó y Tordo se encuentran con un caballero poeta, Manio. La figura de Manio resulta ridícula simplemente porque sigue unos principios de ética caballeresca: se dedica a criar caballos, cazar y escribir versos, y no quiere ser mercader por considerarlo un trabajo indigno de un noble. (Págs. XXIV y XXV).

Y no hay lugar a dudas. La coherencia entre vida y pensamiento mediante la defensa de la nueva figura burguesa, del hombre de letras laico y de la sociedad renacentista es clara. El método, el cómo se defiende, enfrentando, o poniendo de manifiesto las ventajas del método educativo humanístico frente al modelo educativo caballeresco y medievalizante, presenta una situación, un pensamiento, un tipo de razonamiento más claro, si cabe.

Todas estas ideas no se deben imponer dogmáticamente porque si no estamos cayendo en el vicio que criticamos. La ciencia medieval que rechaza es escolástica, acabada, irrefutable; en cambio, el renacimiento -Vives- se sirve del diálogo, de la controversia para convencer.

En los diálogos hay personajes que se enfrentan (el medieval y caballeresco frente al humanístico) y de su lucha dialéctica sale la luz, el triunfo de las corrientes renovadoras. Dentro de esta línea hay en los *Diálogos* de

Vives algunos ejemplos que nos interesan especialmente. Uno es el de las disputas universitarias, imprescindibles para desterrar el dogmatismo, *el magister dixit*. (Si alguien quiere asesinar a la Universidad, que destierre de ella la crítica, la disputa y el pensamiento y lo conseguirá.)

La gente (que somos todos) cada día pensamos menos. Hay alguien que piensa por nosotros: La televisión, los periódicos, los padres, los profesores, los directores de la fábrica, etc. Todo ello hace que se produzca una nivelación, "un pensamiento estándar" dentro de las normas de cada momento. Y lo grave del caso es que los hombres nos encontramos, además satisfechos, porque, evidentemente, resulta más cómodo que alguien piense por uno, que alguien ejerza el sutil control de la norma, de la moda, de la nivelación, de la manifestación: eso sí, con la falsa apariencia de que es algo elegido libremente y con la ilusión de que se respetan nuestras opciones personales.

No es así.

Las señoras van "a la moda" en el vestir porque -si se quiere quedar bien- no cabe plantearse otras opciones. Los estudiantes de mi generación, o leíamos determinados estudios marxistas de la Literatura, o éramos retrógrados e insolidarios. Hoy el que los lee es un trastornado.

Pedro Schwartz, en "El País" del 10 de enero de 1992, escribía un artículo que titulaba expresivamente, *¡De rodillas, infelices!* en el que se podían leer párrafos como éste:

Si el título de "comunista" es tan infamante como el de "nazi", que lo es...

O este otro:

A quienes son o fueron comunistas les pido, por Dios o por la humanidad, que se arrodillen y hagan las paces consigo mismos... como lo haría un nacionalsocialista... Por la muerte y la opresión que su partido ha infligido a la humanidad.

Hoy todo el mundo es demócrata, porque no hay otras alternativas, por lo menos alternativas socialmente aceptadas.

Albert Boadella, en una entrevista que concedió a Miguel Angel Gonzalo y publicada en "Epoca", núm. 470, de 28 de febrero de 1994, escandaliza al respetable porque su pensamiento, sus palabras no son neutras. Dice, refiriéndose al nacionalismo en Cataluña.

Es una posición de retroceso, de retornos instintivos. Lo instintivo en el hombre es el fascismo, es el nacionalismo. Yo casi diría que el hombre nace fascista y, con los años, se convierte en una persona que piensa en demócrata y admite la complejidad de que los otros puedan tener razón. De niños somos fascistas. (...) Cada vez que hay un fracaso de determinadas utopías, como ha ocurrido con el comunismo, la reacción siempre es la misma: un retorno a los principios de la naturaleza, a buscar el ancestro.

Boadella escandaliza porque rompe los cánones normales del pensar y es que la normalización o nivelación del pensamiento la llevan a cabo, en buena medida, los periódicos y otros medios de comunicación de masas, por lo que sus declaraciones, en vez de ser un acto frecuente en la prensa, es una excepción. He aquí un ejemplo del proceso:

Los periódicos, que tienen que vender, sirven al consumidor las ideas que éste quiere y éste, halagado al verse reflejado en las ideas en boga e impresas, compra

más periódicos: se produce un círculo de producción-consumo que se sobrealimenta y mata la capacidad crítica.

En suma, no se piensa, no se ejerce la función crítica y como consecuencia se genera una sociedad de inútiles.

Procede, por tanto, fomentar el espíritu crítico para que las sociedades no se anquilosen. Procede disentir. Procede pensar con independencia de criterio y esto lo tiene que hacer la Universidad, de lo contrario morirá.

Por eso Luis Vives en el *Diálogo XIII. La escuela*, p. 66, dice que los doctores explican opiniones distintas, las que más se ajustan a su pericia e inteligencia y por explicar opiniones distintas hay autores y profesores sabios y otros ruines e ignorantes.

Conviene, además, que así sea, porque si todos fueran al unísono, si todos profesasen la obediencia ciega a una doctrina, ni se podría desenmascarar al pedante y al charlatán, ni habría alternativas para salir del rebaño en el que, a buen seguro, el mayoral habría asumido la guía, el control y el poder típico de un certero caudillo, reglamentándolo todo, interviniendo en todo y ordenando hasta la intensidad, el tono y el timbre de los balidos de sus ovejas. (De todas las ovejas).

La Universidad tiene que disentir y disentir dentro de las propias paredes, entre los mismos maestros y éstos tienen que ir enterrando doctrinas obsoletas y sustituyéndolas por otras más acordes con los tiempos.

Albert Boadella, en la entrevista citada más arriba, se desmarca y utiliza una voz en compromiso solidario consigo mismo. Dice acerca del "problema" catalán:

Nosotros nacemos ya esquizofrénicos en Cataluña. El problema es que nos quieren convertir a veces en paranoicos, meternos el sentimiento de que somos perseguidos por los españoles. Yo por ahí no paso. Esquizofrénico, lo acepto bien, me he acostumbrado a ello, pero paranoico, ya no.

El entrevistador le sigue preguntando:

Pero, ¿qué le pasa a usted con los nacionalistas?

El problema es mi consideración de nacionalismo. Los nacionalismos se basan en una lista de buenos y malos. En Cataluña hay una lista: buenos y malos catalanes. Yo creo que básicamente el esfuerzo del Gobierno catalán no ha sido hacer carreteras, sino hacer una lista de catalanes buenos y catalanes malos, de detectar quiénes son los catalanes buenos y los catalanes malos. Esta es la base del nacionalismo (...) y nosotros estamos dentro de los malos.

Es evidente que, tras estas respuestas, se esconde una voluntad clara y decidida de defender la libertad de pensar, la libertad de elegir la opción más racional o que hace más feliz al individuo, pero esto en determinadas sociedades en la que predomina lo mediocre es muy peligroso, por eso Boadella añade:

Yo en Cataluña soy un hombre absolutamente marginado (...). Els Joglars tiene peso por su influencia en el público y en la audiencia de Cataluña, pero se hace lo posible por acallar su voz.

La independencia de criterio, el no aceptar su pensamiento estereotipado, el rechazar el molde que le asignan desde el nacimiento conduce a la persona, normalmente, a una complicada lucha por la supervivencia física. Por eso admite Boadella que "el mundo de los creadores se encuentra en una situación de vasallaje: no pueden ponerse en contra de quien les da de comer".

Y, dicho esto, reacciona contra él mismo y vuelve a rechazar a los cancerberos de la inteligencia, sean éstos, políticos, curas o profesores universitarios ignorantes. Añade: "Esto es peligrosísimo. Hay que volver a apostar por un arte de transgresión, polémico y combativo".

No sólo hay que sacudirse los corsés y los tópicos que nos inculcan desde la cuna y no sólo hay que recuperar la independencia del arte, sino, como está en el ánimo de Luis Vives, hay que explicar opiniones desatentas para que el ciudadano aprenda a pensar por sí mismo y después de pensar a elegir y a decidir su propio destino vital en libertad y con libertad.

En esta banda sin estrellas, pero con muchas luces, se sitúa la tarea de la Universidad.

Es tan difícil saber cuál es la verdad, averiguar quién es el culpable de algo que el poeta León Felipe, en *Ganarás la luz*, ed. de José Paulino Ayuso, Madrid, Cátedra, 1982, p. 244, decía:

¡Músicos, sabios,
poetas y salmistas,
obispos y guerreros!...
Dejzme todavía preguntar:
¿Quién ha roto la luna del espejo?
¿Quién ha sido?
¿La piedra de la huelga,
la pistola del ganster,
o el tapón de champaña que disparó el banquero?
¿Quién ha sido?
¿El canto rodado del poeta,
el reculón del sabio,
o el empujón del necio?
¿Quién ha sido,
la vara del juez,

el báculo
o el cetro?
¿Quién ha sido?
¿Nadie sabe quién ha roto el espejo?

En consecuencia, como también dice el propio poeta, no debemos marcharnos de este mundo sin haber realizado algo noble y digno y sin haber llevado una vida independiente de ataduras inútiles y castrantes. Dice, de nuevo, León Felipe:

“Y me voy sin haber recibido mi legado,
sin haber habitado mi casa,
sin haber cultivado mi huerto,
sin haber sentido el beso de la siembra y de la luz.
Me voy sin haber dado mi cosecha,
sin haber encendido mi lámpara,
sin haber repartido mi pan...
Me voy sin que me hayáis entregado mi hacienda.
Me voy sin haber aprendido más que a gritar y a maldecir,
a pisar bayas y flores...
me voy sin haber visto el Amor,
con los labios amargos llenos de baba y de blasfemias,
y con los brazos rígidos y erguidos, y los puños cerrados,
pidiendo justicia fuera del ataúd”. (Págs. 267-8).

En todo este contexto es que adquieren un sentido trascendente la función de la Universidad, el diálogo y las distintas opiniones que señala Luis Vives.

Insisto. Esta mentalidad, esta forma de pensar es exactamente la que defiende Luis Vives: la diversidad de opiniones y de conocimientos y el progreso, mediante la sustitución -el destierro al olvido- de los autores medievales por los autores del Renacimiento.

He aquí un texto fundamental al respecto:

Espudeo. Son españoles y franceses un poco apasionados; y como son de escuelas contrarias, disputan con mucho más ardor, como si luchasen por la religión y la patria, como dicen.

Tiro. ¿Cómo es esto? ¿Los doctores siguen aquí opiniones y conocimientos diferentes?

Espudeo. A veces enseñan opiniones contradictorias.

Tiro. ¿Qué autores se explican?

Espudeo. No explican todos los mismos, sino que cada uno los escoge según su pericia e inteligencia. Los más eruditos y el mejor juicio tocan los mejores escritores, a los que vosotros los gramáticos llamáis clásicos. Hay quien, por ignorar quiénes son mejores, se rebaja a los propietarios, vulgares y ruines. Entremos, os enseñaré la biblioteca pública de esta escuela.

Esta es la biblioteca, que según preceptúan los grandes hombres está encarada hacia donde sale el sol en verano.

Tiro. ¡Vaya! ¡Cuántos libros, cuántos buenos autores, griegos, latinos, oradores, poetas, historiadores, filósofos, teólogos, con los retratos de los autores!

Espudeo. Y ciertamente, en la medida en que se pudo, pintados al vivo, y por eso son valiosos. Todos los cajones y estantes de los libros son de encina o de ciprés, con sus correspondientes cadenillas. Y los libros, casi todos son de pergamino y están miniados de diversos colores.

Tiro. ¿Quién es aquel primero con cara de campesino y la nariz chata?

Espudeo. Lee las inscripciones.

Tiro. Es Sócrates, y dice: ¿Por qué me colocan en una biblioteca si no he escrito nada?

Espudeo. Platón y Jenofonte, que le siguen, contestan: "Porque tú dijiste de palabra lo que otros pusieron por escrito." Sería demasiado largo mirarlos todos de uno en uno.

Tiro. Oye, ¿quiénes son aquéllos tirados en un gran montón?

Espudeo. Son el 'Catolicón', Alejandro, Hugucio, Papías, los sermonarios, dialécticas y físicas sofística. Estos son los que he llamado antes autores ruines.

Tiro. Mas bien castigados y hundidos.

Espudeo. Todos están sin cadena. Que se los lleve quien quiera y nos liberará de un peso incómodo.

Tiro. Bah, ¿cuántos asnos harían falta para transportar a éstos?

Espudeo. Yo me extraño de que no se los hayan llevado habiendo tal cantidad de asnos por todas partes. Algún día se echarán en el mismo montón los Bártulos, Baldos y demás hombres de ese estilo.

Tiro. Más bien hombres de esa misma calaña.

Espudeo. No sería malo para la tranquilidad de todos.

Tiro. Fíjate, ¿quiénes son aquellos con los capuces tan largos?

Espudeo. Bajemos. Son los bachilleres que entran en la palestra para hacer una disputa.

Tiro. Por favor, llévanos allí.

Espudeo. Entrad, pero en silencio y con respeto. Quitate el sombrero y mira con atención todo lo que pasa, pues se habla de asuntos de gran importancia que conviene mucho conocer.

Aquel que ves sentado solo en aquel lugar alto es el presidente del certamen. Es como un organizador y juez de las disputas, como lo era en la Antigüedad el "agonoteta". Su función principal es la de asignar lugar a los que se enfrentan, para que no haya confusión ni nadie perturbe el orden. (J. L. Vives: *Diálogos y otros escritos*. Op. cit... págs. 66 y 67).

La pluralidad de enfoques abre nuevas perspectivas intelectuales y nos proyecta hacia nuevos mundos que nos reconfortan. Por eso, casi siempre, el poder -los gobiernos, las autoridades académicas, los pastores de las iglesias- han pretendido dictar normas de obligado cumplimiento y señalar cuál es el pensamiento oficial, el admitido, el ortodoxo, frente al de los disidentes, díscolos y heterodoxos.

Son historias que se repiten.

Mario Vargas Llosa, en un texto suyo, titulado: "La verdad de las mentiras" y leído como conferencia inaugural de los Cursos de Verano de la Universidad Complutense de Madrid en el Escorial, mostraba la inconformidad del pensamiento independiente para el poder establecido. Lo hacía con un ejemplo, el del significado de las novelas para los hombres.

Tomamos prestados tres párrafos suyos que resumen bastante bien su argumentación. Dice Mario Vargas Llosa:

Los inquisidores españoles prohibieron que se publicaran o importaran novelas en las colonias hispanoamericanas con el argumento de que esos libros disparatados y absurdos -es decir, mentirosos- podían ser perjudiciales para la salud espiritual de los indios. Por esa razón, los hispanoamericanos sólo leyeron ficciones de contrabando durante trescientos años y la primera novela que, con tal nombre, se publicó en América española apareció sólo después de la independencia (en México en 1816). Al prohibir no unas obras determinadas sino un género literario en abstracto, el Santo Oficio estableció algo que a sus ojos era una ley sin excepciones: que las novelas siempre mienten, que todas ellas ofrecen una visión falaz de la vida. Hace años escribí un trabajo ridiculizando a esos arbitrarios, capaces de una generalización semejante. Ahora pienso que los inquisidores españoles fueron acaso los primeros en entender -antes que los críticos y que los propios novelistas- la naturaleza de la ficción y sus propensiones sediciosas.

(...)

Cuando leemos novelas no somos el que somos habitualmente, sino también los seres hechizos entre los cuales el novelista nos traslada. El traslado es una metamorfosis: el reducto asfixiante que es nuestra vida real se abre y salimos a ser otros, a vivir vicariamente experiencias que la ficción vuelve nuestras. Sueño lúcido, fantasía encarnada, la ficción nos completa, a nosotros, seres mutilados a quienes ha sido impuesta la atroz dicotomía de tener una sola vida y los deseos y fantasías de desear mil. Ese espacio entre nuestra vida real y los deseos y las fantasías que le exigen ser más rica y diversa es el que ocupan las ficciones.

En el corazón de todas ellas llamea una protesta. Quien las fabuló lo hizo porque no pudo vivirlas y quien las lee (y las cree en la lectura) encuentra en sus fantasmas las caras y aventuras que necesitaba para aumentar su vida. Esa es la verdad que expresan las mentiras de las ficciones: las mentiras que somos, las que nos consuelan y desagravian de nuestras nostalgias y frustraciones.

(...)

Las mentiras de las novelas no son nunca gratuitas, llenan las insuficiencias de la vida. Por eso, cuando la vida parece plena y absoluta y, gracias a una fe que lo justifica y absorbe, los hombres se conforman con su destino, las novelas no suelen cumplir servicio alguno. Las culturas religiosas producen poesía, teatro, rara vez, grandes novelas. La ficción es una arte de sociedades donde la fe experimenta alguna crisis, "donde hace falta creer en algo", donde la visión unitaria, confiada y absoluta ha sido sustituida por una visión resquebrajada y una incertidumbre creciente sobre el mundo en que se vive y el trasmundo. Además de amoralidad, en las entrañas de las novelas anida cierto escepticismo. Cuando la cultura religiosa entra en crisis, la vida parece escurrirse de los esquemas, dogmas, preceptos que la sujetaban y se vuelve caos; ése es el momento privilegiado para la ficción. Sus órdenes artificiales proporcionan refugio, seguridad, y en ellos se despliegan, libremente, aquellos apetitos y temores que la vida real incita y no alcanza a saciar o conjurar. La ficción es un sucedáneo transitorio de la vida. El regreso a la realidad es siempre un empobrecimiento brutal: la comprobación de que somos menos de lo que soñamos. Lo que quiere decir que, a la vez que aplacan transitoriamente la insatisfacción humana, las ficciones también la azuzan, espoleando los deseos y la imaginación.

Los inquisidores españoles entendieron el peligro. Vivir las vidas que uno no vive es fuente de ansiedad, un desajuste con la existencia que puede tornarse rebeldía, actitud indócil frente a lo establecido. Es comprensible, por ello, que los regímenes que aspiran a controlar totalmente la vida, desconfíen de las ficciones y las sometan a censuras. Salir de sí mismo, ser otro, aunque sea ilusoriamente, es una manera de ser menos esclavo y de experimentar los riesgos de la libertad.

Si, como dice Vargas Llosa, bucear en mundos de ilusión es una forma, primero de rebeldía y después de conquista de libertades, y si, como dice Vives, las disputas universitarias favorecen el espíritu crítico y éste es el caldo de cultivo de progreso de la Humanidad, entonces se entiende que el humanismo de Vives pretenda combatir a los gramáticos medievales y que en la

actualidad, mentes ruines -pero con poder- intenten colocar, con altos cargos universitarios, a "gentes" de su mismo gremio o partido, aunque sean poco o nada versados en saberes. Así, no fomentan la dialéctica universitaria que les haría hombres libres y ayudaría a los demás a seguir en la línea de progreso humano que debe ser una de las metas académicas.

Este empeño es duro. El camino de la dialéctica, del humanismo, de la reforma de las costumbres anquilosadas, del pensamiento estancado y del humanismo le llevó a Vives al exilio, como veíamos al principio. Pero hay que seguir.

La pluralidad de enfoques, la dialéctica y la tolerancia, sobre todo la tolerancia, son absolutamente necesarios para vivir en sociedad. Cuenta Juan Pedro Aparicio en *La forma de la noche*, Madrid, Alfaguara, 1993, pags. 110 y 11, que el grupo de republicanos que parecen en la novela custodiaba la imagen de la Virgen de Covadonga. Dice la novela:

Tenía a la Virgen de Covadonga sobre la mesa y no dejaba de mirarla, con la mano la hacía girar para que todos la vieran, desde cualquier perspectiva, su pequeñez e insignificancia. La tocaba con despego, también con admiración, y era incapaz de soltar su mano ruda de ella, como si se tratara de la bola del mundo, a través de la que viera la representación de lejanos países, exóticas gentes y ciudades. No iban en los frentes las cosas bien, pero aquella imagen fortalecía sus convicciones: los bordados de oro, el manto, la corona, el cetro, la pedrería y las joyas que le faltaban simbolizaban los embustes con los que se seducía a la pobre gente. La talla sin tales aditamentos ¿qué era? Alguien quiso contestarle, el capitán del Estado Mayor Cirarda: "una representación -dijo- de lo que los cristianos creen que es la Madre de Dios". El comandante Camblor lo negó y también los comandantes Fernández y Dantón. Para este último la pequeña talla representaba a la patrona de Asturias bajo cuya advocación los ejércitos astures habían de-

rrotado a los invasores, mientras que para Fernández representaba el triunfo de la ortodoxia religiosa contra los infieles.

La polémica en torno a la Virgen de Covadonga de la novela de Juan Aparicio significa que unos milicianos "comecuras" admiten "dialécticamente" opiniones tajantes y distantes sobre la Virgen. Otra salida, no dialéctica, no llevaría a degollar literal y físicamente al contrario. Y muchos lo hacen.

Decía Carlos Peregrín Otero, refiriéndose a otro asunto que, en el fondo, es otra cara, otro aspecto, del tema que nos ocupa; decía que "cuando las doctrinas favoritas de uno son puestas en el alambique es mucho más fácil hacer aspavientos o dar coces contra el aguijón que hacer que salga esencia de lo que no la tiene. Si se recuerda que en la Universidad francesa tardó más de medio siglo en dar su visto bueno oficial al cartesianismo, la marejadilla es tan natural como el sol que nos alumbra." (Carlos Peregrín Otero: *Introducción a la lingüística transformacional*. Madrid, Siglo XXI Editores, 1970, p. XVI).

La resistencia al cambio, a la aceptación de nuevas doctrinas, de nuevas formas de vida y de pensamiento, pero que están en la línea del progreso, es una constante histórica; pero la Universidad de Luis Vives y la nuestra -si está viva- debe empeñarse en la lucha.

Carlos Peregrín Otero cuenta el caso del doctor Constantino Ponce de la Fuente, converso, y en un tiempo canónigo de la catedral de Sevilla, condenado a la hoguera, después de muerto, y, a falta de carne, quemados sus huesos en el Auto de fe, celebrado el 22 de diciembre de 1560. Era un disidente. No acataba, sin rechistar, la doctrina oficial y por eso concluye Peregrín Otero:

El humanístico desarrollo individual, corolario de la libertad y dignidad del hombre, es tan incompatible con los usos inquisitoriales de antaño como los controles policíacos y conductalísticos que todavía tienen que soportar la mayoría de los trabajadores... (p. XXII).

Cambiamos "la mayoría de los trabajadores", que dice Peregrín Otero, por "los universitarios que piensan, sólo los que piensan" y el panorama no es más halagüeño. En tiempos de Vives, los inquisidores eran los de oficio y los defensores de un modelo de educación caballeresco y medieval; ahora es el rebaño de obedientes que excluye a los demás para no perder privilegios.

Ahora bien, la esperanza de progreso intelectual no se pierde mientras haya un método universitario, mientras existan las disputas, como decía Vives, para alumbrar la luz.

En una *Antología* de textos, *El derecho de ser hombre*, uno de los capítulos, el titulado "Pensamiento y expresión: derecho a pensar, a criticar, a objetar, a dudar; derecho a hablar, a escribir, a publicar, a crear", el primer epígrafe, con el título genérico de "Buscar la verdad", es un breve texto de la Vida del arcipreste Avrakum, contada por él mismo. Siglo XVII. Y dice:

Que se opongán unos a otros, no me contraría en nada, pues es así como descubren mejor lo verdadero y lo justo (...) Reñid cuanto queráis: no os lo reprocharé. La única condición es que, con una conciencia pura y recta, busquéis la verdad. (De Ediciones Sígueme, Salamanca, 1973, p. 223).

Luis Vives remata el *Diálogo* sobre la Escuela, del que hemos citado una parte importante para nuestra argumentación, con las siguientes razones:

Tiro. ¿Quién es aquel hombre pálido y macilento que recibe los ataques de los demás?

Espudeo. Es el oponente que sufre los ataques de todo, y por el excesivo estudio nocturno se ha vuelto pálido y macilento. Tiene un nivel muy alto en filosofía y teología. Ea, cállate ya y escucha. El que disputa ahora suele inventarse argumentos muy agudos y sutiles y presiona con dureza a su adversario. En opinión de todos se puede equiparar a los mejores de esta disciplina, y, a menudo, obliga a su oponente a cantar la palinodia. Fíjate como aquél intentó engañarle, cómo el otro lo confutó con fuerza a través de un argumento irrefutable que no le podía rebatir. Este tiro es a muerte, es un argumento absolutamente invencible, como de Aquiles, y le va directo al cuello. El oponente no podrá protegerse. Se rendirá enseguida, a menos que algún santo le insufle en el pensamiento algún subterfugio. ¿Ves? La disputa está decidida y acabada por la sabia decisión del presidente. Ya puedes abrir la boca y hablar cuanto quieras. El que lucha ahora es un tronco que combate con un cuchillo de plomo y sin filo, pero grita más que los otros. Verás cómo sale ronco de la lucha, siempre pasa lo mismo. Y aunque sus disparos y ataques sean rebatidos sigue luchando con insistencia, pero no logra nada; nunca quiere aceptar que un argumento suyo ha quedado inutilizado, ni quiere someterse a la decisión del presidente ni atender a la respuesta de su enemigo. Ese que empieza a luchar ahora pide la venia del presidente con demasiados miramientos, habla de forma cortés pero no tiene fuerza de argumentar; sale siempre cansado de la disputa, casi jadeando, como el que ha acabado con esfuerzo una ardua tarea. Salgamos. (P. 68)

Insistimos tanto en el método preconizado por Luis Vives, no por el método en sí, sino por las consecuencias que se derivan de su puesta en práctica, ya que es, sin duda, la mejor vía para disentir intelectualmente, bien sea de los espíritus cerriles, guardianes de falsas inteligencias en la universidad, bien de gobernantes ebrios de poder y soberbia.

En el libro, *El derecho de ser hombre*, p. 238, hay un texto muy jugoso al respecto. El lector suele disfrutar con su contenido. Dice:

Detalle precioso: ¡Monsieur Bonaparte quería que Arago jurase! Sabed esto: la Astronomía debe presentar juramento. En un estado bien organizado como Francia o China, todo es oficial, incluso la ciencia. El mandarín del "Institut" depende del mandarín de la Policía. El gran antejo paraláxico debe vasallaje a Monsieur Bonaparte. Un astrónomo es una especie de guardia de la circulación del cielo. El observatorio una garita como cualquier otra. Es preciso vigilar a ese Dios que está allá arriba y que parece a veces no someterse completamente a la Constitución del 14 de enero. El cielo está lleno de alusiones desagradables y es preciso meterlo en cintura. El descubrimiento de una nueva mancha en el sol constituye evidentemente un caso de censura. La predicción de una fuerte marea puede ser sediciosa. El anuncio de un eclipse de luna puede ser una traición. En el Elíseo, somos un poco luna. La astronomía libre es tan peligrosa como...

Es evidente que el poder establecido (desde el político hasta el académico) no se aviene fácilmente con el pensamiento libre e independiente. Por eso molesta el método de Vives, porque favorece el desarrollo del criterio propio basado en el raciocinio y porque con él "diferentes artes y maestros no hacen más que confundir a los discípulos e infundirles la funesta manía de pensar" para así poder refutar al contrario y, todo seguido, refutar los sofismas de los que ejercen el poder sin escrúpulos y el control de la inteligencia por el doble placer de torturar psicológicamente a los demás y de encumbrar el propio ego.

El caso de Luis Vives corre parejo con el de El Brocense, contemporáneo suyo:

El Brocense es un ejemplo especialmente sintomático de la complejidad con el que el siglo XVI se desenvuelve en materia ideológica. En su pensamiento se entrecruzan diversas líneas: humanismo, erasmismo, estoicismo, escepticismo, antiaristotelismo, empirismo o racionalismo. Pero el verdadero eje sobre el que todas estas tendencias giran y el punto sobre el

que vienen a confluír no es otro que el erasmismo. Tienen además un denominador común, su intención de sustituir el orden teológico y filosófico sustentado por la escolástica. El soporte formal de este entarimado y el vínculo entre teología y filosofía fue la lógica. (Francisco Sánchez de las Brozas: *Doctrina del estoico Epicteto que se llama comúnmente Enquiridión*. Edición de Luis Gómez Canseco. Diputación Provincial, 1992, p. 30).

Por eso, Carlos Peregrín Otero, en la obra citada, p. 35, defiende la labor de El Brocense con parecidos argumentos a los que nosotros hemos utilizado para referirnos a Luis Vives y, por eso, Carlos Peregrín descalifica a quienes le atacan:

Mientras, Sánchez, abanderado de la razón europea, no ha dejado de levantar raudales de "diversas contrarias opiniones" entre los que, "ladrando a bulto como los mastines", demuestran tener tan "largos dientes" como "corto entendimiento".

Son historias que se repiten y que la Historia (con mayúsculas) no acaba de aprender. Pero, tal vez, las mayores consecuencias de este pensamiento humanista, moderno, erasmista, etc., es que no quedaba en el depósito de un tratado filosófico o de cultura, sino que se difundía en el aula universitaria. Por eso:

las mayores consecuencias del pensamiento del Brocense se deben tanto al sistema científico, como a su condición de catedrático de la Universidad de Salamanca. Francisco Sánchez de las Brozas fue un espíritu docente. Frente a otros contemporáneos que, como Arias Montano, eligieron un magisterio particular y casi secreto, su labor intelectual tuvo una considerable trascendencia pública. Pensemos que el principal objeto de sus ataques era el mismo saber universitario y que algunos de sus escritos, como el prólogo a *De nonnullis Porphyrii aliorumque in dialectica erroribus scholae dialecticae*, eran arengas contra el principio de autoridad, cuyos destinatarios no eran otros que los mismos estudiantes salmantinos. En las causas de sus procesos una y otra vez aparecen frases haciendo memoria de ello: "Y

esto lo dixo en escuelas leyendo públicamente en donde estaban más de ochenta estudiantes". No es de extrañar que el fiscal incluyera sus declaraciones de racionalismo entre las proposiciones heréticas. (F. Sánchez de las Brozas, *Op. cit.* Del Prólogo de Gómez Canseco, págs. 35 y 36).

El Brocense fue perseguido, procesado por pensar con independencia. Luis Vives sale de España. Vives (dice Alcina en los *Diálogos*, p. XI) "se trasladó a vivir a Lovaina, donde entró en contacto también con el mundo universitario. Pero fue un contacto decepcionante para Vives: decepción por las actitudes de los recalcitrantes teólogos universitarios, y decepción por las cortapisas administrativas que se le pusieron para evitar que pudiera dar lecciones públicamente en la universidad". Pero nosotros estamos convencidos de que la Universidad no está para repetir las mismas historias de maestros a discípulos, está para progresar, para cambiar, acomodándose a los tiempos y a las nuevas necesidades. Decía Vargas Llosa en *La Verdad de las mentiras* que

...no se escriben novelas para contar la vida sino para transformar, añadiéndole algo.

Por eso la Universidad y las novelas son subversivas, preocupan al poder y a la cultura establecida. Y que dure la preocupación.

Por eso Vives (con su método universitario) fue incómodo.

Azorín llega a achacar la decadencia no sólo de la Universidad sino de España a la falta de ejercicio intelectual crítico. En el "Epílogo en Castilla" de su libro *Lecturas Españolas*, decía:

Causa de la decadencia de España han sido las guerras, la aversión al trabajo, el abandono de la tierra, la falta de curiosidad

intelectual (...) No hay más aplanadora y abrumadora calamidad para un pueblo que la falta de curiosidad por las cosas del espíritu; se originan de ahí todos los males (...)

No saldrá España de su marasmo secular mientras no haya millares y millares de hombres ávidos de conocer y comprender. (Azorín: *Lecturas Españolas*. Agrupación Nacional del Comercio del Libro. Madrid, 1974, págs. 151-152).

Benito Pérez Galdós, en *La Desheredada*. Madrid, Alianza, 1967, p. 301, dice:

¡Dama por la figura, por la elegancia, por el vestido!... Por el pensamiento y por las acciones ¿qué era?... La sentencia es difícil.

¡Universidad por el nombre y por la parafernalia!...

Por el pensamiento, por el método, por el cultivo de humanismo, como propugna Vives, ¿qué es?...

La sentencia es difícil.

IMPACTO DE *EL PRINCIPE CONSTANTE* EN LA CRÍTICA HISPANÍSTICA (1972-92)

Alberto Porqueras-Mayo*

En otoño de 1973 fechaba la conclusión de un estudio preliminar a *El Príncipe Constante*. Introducía así mi edición de "Clásicos Castellanos" que vio la luz en 1975 y se encuentra ya agotada. Entre 1973 y 1975 se publicaron algunos trabajos que pude recoger en notas y que ahora enjuicio por primera vez. Todos ellos enfocaban aspectos generales de la obra, y les había sido imposible a sus autores, por pura lógica cronológica, conocer y usar mi edición. Lo curioso es que gran parte de la crítica británica sigue usando -supongo que por inercia- la antigua edición -más bien eficiente- del benemérito y admirado Alexander A. Parker,¹ uno de los mejores calderonistas de este siglo. En 1938, fecha de su edición, todavía no existía la crítica textual, sea dicho en su descargo.

Dividiré este panorama informativo en diversas secciones.

* University of Illinois Urbana-Champaign.

1 Ya señalé algunos serios reparos en mi edición, que me ratificó en carta personal el otro gran calderonista británico Edward M. Wilson. También la edición de Angel Valbuena Briones de la *Primera parte del teatro de Calderón* (Madrid, C.S.I.C., 1975) supera, por lo que respecta a *El Príncipe Constante*, la antigua edición de Parker que no cotejó variantes ni usó un importante manuscrito del siglo XVII que recupera fragmentos perdidos o adulterados en las ediciones impresas.

1. Generalidades

En muchos trabajos agrupables en esta sección abunda lo obvio y se hacen reiterativos: la contraposición de valores cristianos y musulmanes; la ejemplificación de ellos en la constancia y santidad de Fernando en contraposición de la superficial belleza de Fénix; el cariz político de la obra; el tema del gran teatro del mundo, el estoicismo presente en la actitud de Fernando. Veamos brevemente las diversas aportaciones concretas de este grupo.²

Jack Sage (1972) destaca el tono juvenil de la obra, la falta de madurez artística del propio Calderón y del espíritu rebelde de los protagonistas más jóvenes. Resalta, además, la ironía de la obra reflejada en algunas metáforas como el ave Fénix, ya que el verdadero Fénix que renace es Fernando y no la protagonista femenina. Recuerda algunas correcciones propuestas a un verso en boca de Alfonso: "mío será el honor, mía la gloria", pero parece desconocer un hecho importante en la transmisión textual, a saber, que estas mismas palabras aparecen en todas las ediciones del siglo XVII. Una variante importante, que obviamente desconoce también, es la que aparece en el manuscrito del siglo XVII; "mío será el honor, tuya la gloria" (véase mi edición de "Clásicos Castellanos", 1975, p. 113).

Ter Horst (1972), en medio de vagas generalidades, subraya algunas sugerentes ideas en torno al tiempo, que se reduce siguiendo el principio de economía dramática. El tiempo cristiano es más rápido (un día), tal como el espacio de la vida humana se reduce metafóricamente a una cárcel.

María Normal (1973) presenta con coherencia los paralelismos entre Fernando y Cristo y destaca que, al fin,

2 En ésta y en las demás secciones, se indican las referencias por orden de aparición en mi trabajo expositivo.

Fénix ha encontrado el verdadero amor. Descarta, sorprendentemente, el erotismo latente entre Fénix y Fernando incluso como posibilidad o pista dramática. Este erotismo señalado con diversa intensidad y ángulos por Kayser, Spitzer, yo mismo, Orduna, Hernández Nieto... es algo consustancial a la estética de la obra.

Alexander A. Parker (1973) aborda el tema de si la obra puede ser considerada una tragedia. Afirma que, en general, el cristianismo posee una visión del mundo antitrágico por antonomasia ya que así se asegura la respuesta metafísica a la existencia. Además, en esta obra falta la catástrofe final. Todo el ensayo de Parker se hilvana con brillante estilo. Precisamente el concepto de tragedia y su posible aplicación a esta obra calderoniana ha motivado otras investigaciones que seguidamente presentaré. Formarían un pequeño subgrupo en este apartado de generalidades ya que ellas les atraviesa una inquietud común: pronunciarse en el debate de si la obra que nos ocupa es o no tragedia.

Karen D. Vincent (1976) presenta su tesis doctoral en la Universidad de Southern California sobre su visión de la obra como una tragedia cristiana. Sólo conozco el resumen publicado. Leemos allí que la tragedia no implica moralidad y que el concepto de justicia poética no es aplicable. El conflicto no incide sobre el bien y el mal sino sobre una oposición de fuerzas equivalentes. El concepto aristotélico de *hamartia*, que viene asociado a un error trágico, es un intento de tomar en consideración la necesaria responsabilidad del héroe trágico. No tiene porque ser algo negativo. Los conceptos de tragedia y cristianismo son compatibles. Buen ejemplo sería la crucifixión de Cristo. *El Príncipe Constante* contiene todos los elementos necesarios de la tragedia.

Lumsden-Kouvel (1984) subraya que no tiene sentido aplicar los criterios aristotélicos a una obra que se sitúa en un marco ideológico totalmente diverso como es el cristianismo. Propone tener en cuenta la trayectoria teatral de los dramas hagiográficos. Calderón debió conocerlos en la tradición jesuítica que presentaba una doble tipología: por una parte la del héroe mártir que desde el principio mantiene inalterable su fe y su postura en cualquier situación y, por otro lado, la del héroe que se convierte en un momento específico del drama. El caso de Fernando parecería acercarse a la primera categoría pero, en realidad, se nos advierte, cabe dentro de la segunda. El drama de Fernando es una *psycomaquia* en la que el clímax se representa por la conversión del príncipe; el suspenso se crea por la tensión espiritual. No es una tragedia aristotélica sino una verdadera tragedia de la Contrarreforma.

James A. Parr (1986) que había dirigido la tesis doctoral de Karen A. Vincent, acabada de citar, vuelve a plantearse el mismo problema. Quiere demostrar que Fernando es un héroe trágico y un santo. Según Parr se satisface el concepto aristotélico de *hamartia* en cuanto reconcilia al espectador con el drama. Lo que lleva a la muerte a Fernando no es un defecto de carácter sino, por el contrario, su gran virtud y entereza. La trascendencia del drama cristiano, lejos de impedir la tragedia, la concretiza. La apoteosis final del mártir coincide con la redención que muchos héroes trágicos encuentran después de la muerte. La historia de Fernando no es pura espiritualidad: es un príncipe, un caballero refinado y, por un momento, se siente atraído a la belleza del Fénix. El conflicto, enteramente cristiano, de la lucha materialidad-carne *versus* espiritualidad acaba con la victoria de lo celeste y el precio es la muerte del héroe.

Dian Fox (1986) en un libro sobre los reyes en Calderón dedica algunas páginas a *El Príncipe Constante*. Concluye que la transformación espiritual de Fernando anticipa la de Segismundo. No representa tanto a la nación portuguesa sino, más bien, a la cristiandad. La faceta terrenal del personaje refleja, en todo caso, el fracaso de la política portuguesa en Africa.

Mencionaré ahora, sucintamente, otros trabajos que apenas aportan nada nuevo. Peter N. Dunn (1973) parte de antiguos trabajos de Entwistle y Wilson para insistir, con buen estilo expositivo, en las mismas generalidades de siempre. Alberto de la Hera (1980) escribe un superficial ensayo repitiendo lugares comunes de las historias de la literatura y desconociendo la abundante crítica anterior que existe sobre la obra. Elio Alba-Bufill (1981) destaca la gran cultura jurídica y teológica de Calderón que se refleja en el lenguaje. En todo el artículo maneja manidos tópicos sin señalar ninguna avenida nueva. Julio Rodríguez Puértolas subraya que, desde el punto de vista dramático, todo rueda alrededor del protagonista, el héroe, pero detrás de él es la ideología (el poder real) la que domina la obra. Se trata, en suma, de la acostumbrada repetición unilateral y obsesiva del autor, aplicada ahora a *El Príncipe Constante*, sin que se diga absolutamente nada nuevo.

Susan L. Fisher (1983) se ocupa de los cambios psíquicos de los personajes y de las transformaciones correspondientes de papel dentro de la obra. Se centra especialmente en los cambios provocados por la conversión religiosa, concretamente en el caso de Fernando. Elena Gascón Vera (1983) habla de los consabidos contrastes entre el mundo cristiano y musulmán, y entre algunos personajes como Fernando y Fénix. Es decir, se repiten las generalidades ya establecidas por la crítica anterior.

2. Fénix y Muley

Fénix ha seguido intrigando a algunos investigadores. Después de las aproximaciones de Kayser, Spitzer y yo mismo, se ocupa de ella Nancy Palmer (1976-1977). Indica que Fénix no sólo sirve para contrastar la figura moral del mártir cristiano, sino que también se presenta como un personaje femenino claramente determinado. La aurora revisa la posición de investigadores anteriores (desconoce algunas aportaciones) y ofrece algunas precisiones.

Brillante es el trabajo de Héctor Hernández Nieto (1992). Señala que el personaje de la princesa mora le sirve al dramaturgo para crear un contraste dramático y psicológico. Da mucha importancia a la escena del jardín. En el parlamento con Celima que le pregunta "¿qué sientes?", la princesa reitera conceptuosamente los verbos "sentir" y "saber", dejando a las claras que ella no comprende la naturaleza de los sentimientos. Sabe que sufre pero no sabe o no quiere saber por qué y acepta abúlicamente su estado de melancolía. Renuncia a la penetración intelectual de la propia sensibilidad. Ello representa, que la mentalidad escolástica de Calderón, un grave fallo que no le permite a Fénix salir de su crisis espiritual. Fernando se muestra más seguro: "sé que sé"... Fernando recorre su camino a la perfección hacia el martirio adquiriendo plena conciencia de sus actos y decisiones. Fénix permanece en su "introversión dañina" que Hernández Nieto define psicoanalíticamente como "el complejo de Fénix".

De Muley me ocupé en 1982. Vuelve sobre este personaje Hernández Nieto (1990). El investigador mexicano parte de la aserción de que Calderón utiliza la lógica, y

más en general la filosofía, para comunicar sus mensajes teológicos. Da mucha importancia a la escena V. Allí el general árabe informa acerca de lo que ha visto. Utiliza una serie de imágenes metafóricas y complejas perspectivas. Según las teorías escolásticas el engaño perceptivo es provocado no por la vista sino por una errada interpretación de los datos empíricos. El proceso de aclarar la verdad de lo que deparan los sentidos es presentado como una elaboración larga y difícil. Primero los barcos le parecen "nubes", luego "divinos monstruos" y finalmente "una armada". La relación descrita por Muley revela curiosidad intelectual para descubrir la verdad y se nos da una lección acerca del desengaño. En otras palabras, se trata de un verdadero aprendizaje o ejercicio de la mente, para llegar a verdaderos conocimientos, distinguiéndolos de las apariencias.

En el próximo apartado sobre la función de los sonetos veremos que, lógicamente, los grandes declamadores de los mismos que son Fénix y Fernando suscitan nuevas reflexiones sobre posibles relaciones entre los personajes principales. Se destaca, ahora lo veremos, la aportación de Orduna. Pasemos, pues, a esta sección.

3. Sonetos

En estas dos últimas décadas se publican tres trabajos específicos sobre los dos famosos sonetos de *El príncipe Constante*.

El desaparecido Pablo Cabañas (1980) inicia estas indagaciones sonetísticas con un sensitivo trabajo. Arranca de un pronombre demostrativo. Viene una digresión sobre los sonetos demostrativos que no triunfan hasta Herrera. Quevedo escribió 20 de ellos. Cabañas vuelve a

los dos sonetos de esta obra para, empezando por el primero, analizar el ritmo, el tono, la asonancia y los temas incluidos en las estrofas, por ejemplo "cuna-ataúd". Este primer soneto "ilumina el carácter del protagonista y, al hacerlo, nos anticipa el final de la obra". El segundo soneto "a las estrellas", recitado por Fénix, empieza también con un demostrativo pero tiene un tono muy distinto al del príncipe. Establece un paralelismo entre flores y estrellas. La tensión lírica se acompaña del movimiento interrogatorio del último terceto (hecho que ocurre a menudo con Garcilaso). Calderón, con estos dos poemas, crea una magistral antítesis que reitera, líricamente, la oposición ético-dramática entre la bellísima Fénix y el constante Fernando.

Terence O'Reilly (1980) se ocupa también brevemente de ambos sonetos. El tema principal, subraya, es la vida humana que transcurre como un día: del alba al ocaso. Habla de los colores de las flores (oro, blanco, rojo), símbolo clave del destino humano. Se reiteran a lo largo de la obra. Confronta el primer soneto con el Fénix, que expresa una visión no cristiana de la vida y de la muerte. Ambos sonetos muestran, en definitiva, la diferencia conceptual-ideológica con la que cristianos y moros se enfrentan con la muerte.

El trabajo de Germán Orduna (1991) se centra en la función dramática de los dos sonetos, aunque sus inquisitivas exploraciones se desbordan hacia otras sugerentes pistas. Subraya el investigador argentino que los dos sonetos presentan claros paralelismos y, a la vez, expresan las diferencias que separan a la pareja. Fernando y Fénix se definen ambos como cortesanos y sensitivos. Sin embargo, a partir de la escena del jardín se separan definitivamente para ir en direcciones opuestas. Basándose en la información que suministra Rafael Osuna, nos

recuerda el profesor bonaerense que Calderón no ha usado excesivamente del soneto en su producción dramática. Y hace calas en obras específicas. En general puede observarse una frecuente utilización del soneto para el soliloquio y para que avance la intriga teatral. En el jardín los dos protagonistas se unen metafóricamente a través de las imágenes de las flores y de las estrellas. Los dos sonetos están contrapuntísticos: los cuartetos exponen los conceptos relativos a las flores y a las estrellas; los tercetos revelan las correspondencias de dichas imágenes con la vida humana. Se trata de una correspondencia semiótica: "La vida de Fernando es flor de un día, y la de Fénix astro de una noche. Los sonetos expresan, dentro de la acción dramática, la distinta postura espiritual de los dos protagonistas que, después de este fugaz encuentro, se separan para siempre".

4. Fuentes

Observamos algunos trabajos que se centran en fuentes específicas. Dian Fox (1980) replantea la presencia del romance gongorino "entre los sueltos caballos". Pone especial énfasis en el conocimiento de Calderón de la obra de Vélez de Guevara *La fortuna adversa del infante Don Alfonso de Portugal*. Calderón utilizaría la citada obra de Vélez, profundizando y ampliando el tema de la amistad entre los dos enemigos, pero incorpora de manera más extensa el romance de Góngora. Subraya que Vélez, a su vez, se inspiró en la pieza de Lope de Vega, *Tragedia del rey Don Sebastián y bautismo del príncipe de Marruecos*.

Héctor Hernández Nieto (1989) observa semejanzas y paralelismos con *Edipo* de Sófocles. Parte de la escena VI del acto tercero donde ve puntos de contacto entre la muerte de Fernando y de Edipo. Los dos mueren y bendicen la luz del sol. Ambos mueren pobres y en paz consigo mismos. En las dos obras se incrustan parlamentos en los

que se recrimina a los tiranos. Señala el investigador mexicano otros paralelos. Por ejemplo, el hecho de que a Edipo se le revele que su tumba será una guía y bendición para Atenas. De la misma manera, el fantasma de Fernando llevará la victoria a la armada portuguesa. El sacrificio de Fernando salva Ceuta, tal como el precio de Edipo equivale a la ciudad de Tebas. Hernández Nieto se limita a señalar estos paralelos (que a mí me parecen muy significativos), aunque recuerda, cautelosamente, que no hay pruebas documentales de que Calderón conociese la obra de Sófocles.

Alan G. K. Paterson (1989) se propone investigar en el teatro calderoniano la presencia del senequismo de Justo Lipsio. Con su programa basado en las virtudes romanas: autoridad, templanza, constancia, disciplina, prudencia enraizada en el pragmatismo. Señala, por ejemplo, que el tema de mutabilidad de las estrellas, que aparece en los famosos sonetos de Fernando y Fénix, prueba, según Lipsio, la sujeción universal a la mudanza y muerte. Añade, además: "a grandes rasgos, el modo de concebirse el espacio en la comedia corresponde a la ecuación lipsiana entre el principio negativo de la opinión y el elemento tierra".

José Fradejas (1991) indica fuentes específicas o notas concretas al texto, especialmente algunas raíces folklóricas para ciertos conceptos o palabras: delfín, águila, imán...

5. Aspectos estructurales o formales

Robert Pring Mill (1972) prosigue en 1975 con la segunda parte de *Estructuras lógico-retóricas y sus resonancias: un discurso de El Príncipe Constante*. Primero había examinado una complicadísima composición elaborada a base de un juego simétrico de paralelismos, antítesis, con-

traposiciones y correlaciones que denominaba "silogismo distribuido", según la definición de Entwistle o "Summationschema", utilizando la terminología de Curtius. Se concluyó el artículo con apéndice que trataba de distintos géneros de entimemas. En el segundo trabajo prosigue con la misma materia. Estudia en *El Príncipe Constante* las cinco partes que constituyen la estructura argumentativa: proposición, diseminación, ejemplificación, recolección, reafirmación. Concluye, confirmando lo ya establecido por Dámaso Alonso, a saber la compleja correlación estructural del teatro de Calderón "con la proliferación de detalles estilísticos menores" que representa un reflejo estético de la cosmovisión de la época: "distribución ordenada del mundo". Corresponde a un ansia de esclarecer la maraña del mundo, es decir, la tensión y el conflicto, ejes de la creación barroca.

W. M. Whitby (1982) revisa anteriores teorías, especialmente de Kayser y Spitzer. Ve la divina imagen de Fénix que presenta ambigüedad. Alfonso acaba de decir que Fernando, incluso muerto, no vale menos que la hermosa Fénix; la definición de "divina imagen" parecería, pues, contradictoria. Sin embargo se trata de un caso de ironía dramática -no literal- en cuanto los portugueses necesitan hacer creer al rey de Fez que el cambio va a ser favorable para ellos. Es decir, que la divina imagen de Fénix vale tanto como el cuerpo muerto de Fernando que, habría sido digno precio para el trueque con la ciudad de Ceuta.

6. Otros aspectos puntuales

Recojo ahora, o aludo brevemente, a otros trabajos que estudian aspectos muy concretos de esta obra que nos ocupa. Algunos se presentaron en el congreso calderoniano de Madrid, 1981. María Luz Gutiérrez Araus (1983) estudia, con buenas clasificaciones generales de sintag-

mas nominal, adjetival y verbal, el hipérbaton en Calderón. El más empleado es la anteposición o distanciamiento de los sintagmas determinativos respecto del núcleo nominal. La autora concluye que Calderón emplea el hipérbaton como procedimiento estilístico con la misma variedad gongorina, pero sin alcanzar la acumulación del andaluz. También lo utiliza al servicio del pensamiento, es decir, de sus construcciones escolásticas. Recuérdense los trabajos de Hernández Nieto que muestra el entramado escolástico de Calderón en *El Príncipe Constante*. El investigador francés Francis Cerdán (1983), gran especialista en la retórica sagrada, vuelve a precisar las relaciones entre Paravicino y Calderón, a raíz de unos ataques de éste por boca del gracioso Brito. Prosigue, pues, la línea iniciada hace años por el británico Edwar M. Wilson. Yo mismo (1983) me ocupé del manuscrito inédito (no autógrafo), letra del siglo XVII, utilizado para una representación provinciana. Recalco su gran importancia para las acotaciones dramáticas sobre todo, que yo reproduje en mi edición de "Clásicos Castellanos". Este mismo tema lo presenté en sendas conferencias en el Instituto Universitario Orientale de Nápoles y en el Instituto de Cultura Española de Roma, en los memorables tiempos del director Profesor Sito Alba.

Las representaciones de Grotowski y su laboratorio teatral de Breslau siguen llamando la atención y merecen investigaciones concretas como la de Gabriela Makowiec-ka (1975). En este caso se trata de una representación en París. También Ferruccio Maroti (1981) en el congreso calderoniano de L'Aquila se refirió al experimento del famoso director polaco. Quiero comunicar que en la Universidad de Palermo, en la Cátedra de Historia del Teatro del Dr. Tomassino existe un video con la representación de Grotowski.

Alan K. C. Paterson (1976) estudia el local no determinado en *El Príncipe Constante* y la economía de recursos para la representación de la obra. Son, en general, el diálogo y la palabra los que crean las sugerencias del ambiente. Calderón evoca un idioma teatral arcaico para superarlo con el lirismo gongorino. Es la poesía la que crea el decorado de la obra. En definitiva, la dimensión visual de la obra muestra que, en un nivel más inmediato, con respecto a las enseñanzas escolásticas y piadosas, se puede percibir la tragedia humana del hombre. En efecto, bien es verdad que el príncipe gana la vida eterna y resucita para guiar el ejército, pero su muerte terrenal es la que domina la escena. Las tablas consiguen mantener al público en el nivel material y concreto de la realidad.

P. R. K. Halkhore y J. E. Varey (1979) estudian el tema de la cárcel, metáfora de la condición humana, que consideran la imagen clave de la obra. Los presos pueden ser físicos o metafísicos. Concluyen que hay tres tipos de cautiverio: el encarcelamiento físico, la esclavitud de la jerarquía social y las leyes mundanas y el cautiverio voluntario del hombre que prefiere los valores celestes a los terrenales.

Henry W. Sullivan (1978) se refiere a un manuscrito desconocido que contiene la refundición de Goethe para *El Príncipe Constante* según traducción de A. G. Schlegel. Se trata del manuscrito 612 de la Teatherbibliothek de Hamburgo.

Cerremos, brevemente, este panorama de las investigaciones recientes sobre *El Príncipe Constante* con tres contribuciones procedentes de Italia. El ya desaparecido profesor del Orientale de Nápoles, Carlo Giuseppe Rossi revisa, una vez más, el fondo político e histórico del mundo portugués en esta obra. Hay dos contribuciones

sobre la lectura calderoniana de Arbassino. Valentina Valverde (1984), hace una inútil introducción en donde se revisan los estudios italianos sobre Calderón. Ve la novela de Arbassino como un intento de revisar la cultura barroca en general. Parodiando la historia de Fernando el escritor italiano ha querido condenar los principios que rigen el imperialismo. En definitiva, Arbassino descubre, a través de su parodia, los mecanismos retórico-ideológicos que se ocultaban en el texto calderoniano. María Grazia Profeti (1987) también se ocupa de Arbassino. La significación de la obra, igual que en Calderón, se transmite a través de una serie de procedimientos formales: adjetivación, enumeración, ruptura de registros comunicativos. Sin embargo, la novela de Arbassino se opone al texto español por el hecho de que anula la finalidad moral y cristiana del mismo, tan importante en la comedia calderoniana. La escritura de Arbassino se sirve burlescamente de anacronismos que otorgan a la obra un tono frívolo. De hecho se utiliza la obra calderoniana para tratar temas de extrema actualidad, tales como el nacionalismo, colonialismo, etc.

Acabamos de ver, pues, que en estas dos últimas décadas el interés por *El Príncipe Constante* sigue muy vivo en toda la investigación hispanística. Es verdad que, a menudo, encontramos una reiteración de lugares comunes y obvios. También es cierto que, con frecuencia, surgen chispas provocadoras que abren nuevas pistas o se aportan espacios concretos que representan un avance considerable.³

3 Doy las gracias a Marcella Trambaioli y Eva Reichenberger que me suministraron oportuna información.

Bibliografía

1. Generalidades

Sage, Jack. "The Constant Phoenix. Text and Performance of Calderon's *El Príncipe Constante*", *Studia Iberica. Festschrift für Hans Flasche* (Barcelona-München: Francke Verlag, 1973), 561-71.

Ter Horst, Robert. "The Economic Parable of Time in Calderon's *El Príncipe Constante*", *Romanistisches Jahrbuch*, 23 (1972), 294, 306.

Normal, María. "Another Look at Calderon *El Príncipe Constante*", *Bulletin of the Comedians*, 25-1 (1973), 18-28.

Parker, Alexander A. "Christian values and Drama: *El Príncipe Constante*", *Studia Iberica Festschrift für Hans Flasche* (Barcelona-München, Francke Verlag, 1973), 441-458.

Vincent, Karen Dalquist. *A Critique of concepts of Tragedy and El Príncipe Constante as Christian Tragedy*, tesis doctoral presentada en la University of Southern California en 1976.

Lumsden-Kouvel, Audrey. "El Príncipe Constante: Drama de la contrarreforma. La tragedia de un santo mártir", *Actas del Congreso Internacional sobre Calderón y el Teatro Español del Siglo de Oro*. (Madrid: C.S.I.C., 1983), 495-501.

Parr, James A. "El Príncipe Constante and the Issue of Christian Tragedy", *Studies in Honor of William McCrary*. (Lincoln, Nebraska: Society of Spanish American Studies, 1980), 165-75.

Fox, Dian. *Kings in Calderón: a Study in Characterization and Political Theory* (London: Tamesis. 1986). Cap. III. "The Mirror King", 50-58.

Dunn, N. Peter. "El Príncipe Constante: a Theatre of the World". *Studies in Spanish Literature of Golden Age, presented to E. M. Wilson* (London: Tamesis, 1973), 83-101.

Hera, Alberto de. "Calderón fuente de las instituciones de su época" en *III Jornadas de teatro clásico español* (Almagro 1980), 66-91.

Alba-Bufill, Elio. "Las ideas centrales en *El Príncipe Constante* de Calderón de la Barca", *Festschrift José Cia Pérez* (New York: Senda Nueva de Ediciones, 1981), 167-173.

Rodríguez Puértolas, Julio. "En torno a *El Príncipe Constante* de Calderón". *En torno al Teatro del Siglo de Oro. Actas de las Jornadas de Almería (I-VI)* (Maracena -Granada-: Instituto de Estudios Almerienses, 1981), 121-34.

Fisher, Susan L. "Aspectos de la clarividencia en *El Príncipe Constante*". *Estudios sobre el Siglo de Oro en homenaje a R. MacCurdy*, ed. de A. González, T. Holzapel y A. Rodríguez (Madrid: Cátedra, 1983), 135-49.

Gascón Vera, Elena. "La Voluntad y el deseo en *El Príncipe Constante*", *Actas del Congreso Internacional sobre Calderón y el Teatro Español del Siglo de Oro* (Madrid C.S.I.C., 1983), I, 451-59.

2. Fénix y Muley

Palmer Wardropper, Nancy. "The Figure of Fénix, Again", *Revista Hispánica Moderna*, 39 (1976-77), 167-74.

Hernández Nieto, Héctor. "Sentimientos sin sabiduría en *El Príncipe Constante*: el complejo de Fénix" (en prensa en las *Actas del Congreso Internacional de Hispanistas* celebrado en 1992 en la Universidad de California en Irvine).

Porqueras-Mayo, Alberto. "Función y significado de Muley en *El Príncipe Constante*", *Approaches to the theater of Calderón*, ed. por Michael D. McGaha (Washington: University Press of America, 1982), 157-71.

Hernández Nieto, Héctor. "Yo lo sé, porque en el mar". "Apariencia, desengaño y certeza en el parlamento de Muley", *Homenaje a Alberto Navarro González. Teatro del Siglo de Oro* (Kassel: Edition Reichenberger, 1990), 285-96.

3. Sonetos

Cabañas, Pablo. "Los sonetos calderonianos de *El Príncipe Constante*", *Actas del sexto congreso internacional de hispanistas* (Toronto: University of Toronto, 1980), 132-5.

O'Reilly, Terence. "The Sonnets of Fernando and Fénix in *Calderón's El Príncipe Constante*", *Forum for Modern Language Studies* 16 (1980), 350-57.

Orduna, Germán. "Algo más sobre la función dramática de los sonetos de *El Príncipe Constante*". *Homenaje a Hans Flasche*, ed. de K. H. Körner y G. Z. Zimmermann (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1991), 162-73.

4. Fuentes

Fox, Dian. "A Further Source of Calderón's *El Príncipe Constante*". *Journal of Hispanic Philology*, 4-2 (1990), 157-66.

Hernández Nieto, Héctor. "El *Príncipe Constante* y Edipo", *Varia Hispánica, Homenaje a Alberto Porqueras-Mayo*, ed. de Joseph L. Laurenti y Vern G. Williamsen (Kassel: Edition Reichenberger, 1984), 61-79.

Paterson, Alan K. G. "Justo Lipsio en el teatro de Calderón", *El mundo del teatro español en el Siglo de Oro; ensayos dedicados a John E. Varey* (Ottawa: Dovehouse Editions Canada, 1989), 275-91.

Fradejas Lebrero, José. "Notas a un pasaje de *El Príncipe Constante*", *Crítica textual y anotación filológica en obras del Siglo de Oro*. Ed. de Ignacio Arellano y Jesús Cañedo (Madrid; Castalia, 1991), 151-71.

5. Aspectos estructurales o formales

Pring Mill, Robert. "Estructuras lógico-retóricas. Un discurso de *El Príncipe Constante*, 2a. Parte: *Hermosa compostura y piedad real*", *Hacia Calderón, Tercer Coloquio Anglogermánico*, Londres, 1973 (Berlín-New York: Walter de Gruyter, 1976), 47-74.

Whitby, William M. "Calderón's *El Príncipe Constante* Structure and Ending", *Approaches to the theater of Calderón*, ed. M. McGaha (Washington: University Press of America, 1982), 143-55.

6. Otros aspectos puntuales

Gutiérrez Araus, María Luz. "Funcionamiento del hipérbaton en *El Príncipe Constante*", *Calderón. Actas del Congreso Internacional sobre Calderón y el teatro español del Siglo de Oro*. Ed. de Luciano García Lorenzo (Madrid: C.S.I.C. 1983), II, 1109-24.

Cerdán, Francis. "Paracivino y Calderón: religión, teatro y cultismo en el mundo de 1629". *Ibidem*. III, 1259-69.

Porqueras-Mayo, Alberto. "En torno al manuscrito del siglo XVII de *El Príncipe Constante*". *Ibidem*, 1, 235-48.

Makowiecka, Gabriela. "Un aspecto del teatro actual en Polonia: Jerzy Grotowski y su versión de Calderón", *Filología Moderna* 54 (1975), 401-6.

Maroti, Ferruccio. "Il *Principe Costante* di Calderón tradotto da Slowacki nella realizzazione teatrale di Grotowski", presentado en el *Colloquium Calderonianum Internationale L'Aquila* (Italia), 1981.

Paterson, Alan K. C. "El local no determinado en *El Príncipe Constante*", *Hacia Calderón. Tercer Coloquio Anglogermánico* (Londres, 1973), (Berlín-New York. Walter de Gruyter, 1976), 171-84.

Halkhore, P. R. K. y John E. Varey. "Sobre el tema de la cárcel en *El Príncipe Constante*" *Hacia Calderón. Cuarto Coloquio Anglogermánico. Wolfenbüttel 1975* (Berlín-New York, W. de Gruyter, 1979) 30-40. Este mismo trabajo se reproduce en John E. Varey, *Cosmovisión y escenografía: el teatro español en el Siglo de Oro* (Madrid: Castalia, 1987), (77-87).

Sullivan, Henry W. "Un manuscrito desconocido de la refundición por Goethe del 'Standhafter Prinz' (Calderón/August Wilhelm Schegel)" en *Hacia Calderón. Quinto Coloquio Anglogermano, Oxford, 1978* (Wiesbaden: Franz Steiner, 1982), 74-82. El mismo trabajo se publicó en versión alemana en Pedro Calderón de la Barca, *Vorträge der Goerres-Gesellschaft 1978* (Berlín, 1983), 58-68.

Rossi, Carlo Giuseppe. "Un príncipe e un re portoghese nel teatro di Calderón", *Actas del Coloquio teoría y realidad en el teatro español del siglo XVII. La influencia italiana* (Roma: Instituto de Cultura Española, 1981), 171-82.

Valverde, Valentina. "La presencia de Calderón en la cultura italiana: *Il Principe Constante* de A. Arbassino". *Critica testuale ed esegesi del testo. Studi in onore di Marco Boni*. (Bologna: Patron Editore, 1984), 437-45.

Profeti, Maria Grazia. "Paratesto e contesto: *Il Principe Constante*" di Alberto Arbassino, *Quaderni di Lingue e Letterature* (Verona), 12 (1987), 155-8.

LA REBELION DE LAS MASAS

Elisa Jaime Rangel

Para Ortega toda la sociedad está formada por dos tipos de seres a los que corresponden actuaciones precisas que constituyen el factor de su evolución tanto hacia el bien como hacia el mal. "La sociedad es siempre una unidad dinámica de dos factores: minorías y masas".¹ Hombre-masa, dice, es aquél que no se valora a sí mismo por razones especiales, sino que se siente como todo el mundo y así se siente bien. Hombre selecto, en cambio, es aquél que se exige más que los demás y que quiere ser él, distinto de los otros.

Para que se pueda armar el todo armónico que es la sociedad, según Ortega, en la acción recíproca entre masa y minoría, cada elemento o factor debe actuar como lo que es: la masa deberá ser dirigida siempre y la minoría selecta deberá siempre dirigir. Lo que distinguirá a cada época histórica será el tipo de relaciones que haya habido entre masa y minoría en un determinado momento. Ortega explica cómo surgen ambos tipos de hombres y cómo se inician las relaciones de dirección, al afirmar que la vida del "Yo" se hace en gran medida tomando como

1 Ortega y Gasset, José. *El hombre y la Gente*. Tomo II. Ed. de la revista de Occidente. Col. El arquero. Séptima Ed. Madrid, 1972, p. 167.

punto de comparación y de referencia a los otros, las valora y al hacerlo, concede a unas mayor valor que a otras. De este modo, el hombre, al conocer a otros mejores que él no sólo los imita, sino que asimila su modo de ser y está dispuesto a orientar su conducta hacia ese ejemplo positivo que se les ofrece. Es así como empezamos a distinguir a aquéllos que dirigen de los que son dirigidos: "He aquí el mecanismo elemental creador de toda sociedad: la ejemplaridad de unos pocos se articula en la docilidad de otros muchos..."²

De acuerdo con lo anterior, en principio todo hombre es masa porque es como todos los hombres, indiferenciado y anónimo. Lo que sucede es que algunos hombres al empezar a vivir, a hacerse su vida, utilizando el lenguaje del autor, al elegir aquello con lo que han de hacerla, se separan de la masa, se individualizan porque se proponen programas especiales de vida, ponen su vida al servicio de algo. Estos hombres dejarán de ser masa y entrarán a formar parte de la minoría selecta. Hay, pues, hombres que a base de esfuerzo, de disciplina y de autenticidad logran pertenecer a la minoría. Hay otros, en cambio, que nunca se proponen hacer nada concreto, sino que van a la deriva. Estos seres forman la masa, legítima en toda sociedad; son seres que no hacen nada concreto, pero saben cuál es su condición y están a gusto con ella. De más está decir que para Ortega, la misión de la masa es seguir a los mejores, no suplantarlos.

¿Qué sucede cuando alguno de los seres humanos del tipo selecto o del tipo masa, pretende ocupar un lugar que no le corresponde? Para el autor es claro que las con-

² Ortega y Gasset, José. *España Invertebrada*. Ed. Espasa Calpe, S.A. Col. Austral. Madrid, 1965, p. 118.

secuencias serán funestas: el equilibrio social se romperá. Ortega afirma que abundan los ejemplos históricos de un tipo de hombre sobre de otro. Sostiene que en Roma, por ejemplo, la caída del Imperio Romano se marcó precisamente por el predominio de la masa.

Advierte que en la sociedad europea de su tiempo comienza a suceder un fenómeno similar, porque uno de los elementos sociales no cumple con la función que le corresponde. Las masas europeas no desarrollan el papel que les es propio, se han sublevado y pretenden ocupar el papel de las minorías. Esta sublevación, fenómeno sumamente importante para Europa, ha producido un tipo de hombre que Ortega denominó precisamente, hombre-masa.

Esta tesis fue desarrollada por el autor, en su obra *La Rebelión de las Masas*, escrita en la década de los años veintes y publicada en 1930. El mérito de su contenido, como veremos, no está solamente en la explicación de la sociedad de ese tiempo, sino en que sus conceptos y puntos de vista, en lo sustancial, tienen aún extraordinaria vigencia.

La Rebelión de las Masas debe su nombre precisamente al fenómeno social aludido. La masa se ha rebelado, no quiere ser masa, desea ocupar el lugar que corresponde a las minorías, quiere desarrollar funciones para las que no es apta. A la masa le corresponde ser masa y nada más. Podría pensarse que para Ortega resulta imposible, en contradicción con su original planteamiento, que un hombre-masa pase a formar parte de la minoría. Sin embargo, no es así. El autor señala que si un hombre-masa pretende dejar de serlo, deberá quererlo y esforzarse para poder elevarse sobre la masa. Pero de

ninguna manera el cambio puede ser fácil y sin esfuerzo alguno. El problema de toda sociedad surgirá, entonces, cuando el hombre-masa pretenda desplazarse sin mayor trabajo al lugar que no le corresponde.

Afirma Ortega que en la vida hay actividades que requieren mayores conocimientos que otras, o bien, cualidades especiales para desarrollarlas. Estas actividades no podrán ser llevadas a cabo por cualquier persona, sino sólo por aquéllas que tengan tales conocimientos y cualidades. Antes la masa diferenciaba esto y no intentaba hacer cosas que no podría hacer, ni pretendía ocupar un lugar que no le era propio. Ahora las cosas han cambiado. La masa, sin contar con las cualidades y conocimientos de la minoría selecta, pretende comportarse como ella y suplantarla. Esto sucede en todos los aspectos: social, político, intelectual, artístico. Ortega resume de manera contundente: "Lo característico del momento es que el alma vulgar, tiene el denuedo de afirmar el derecho de la vulgaridad y lo impone donde quiera".³

El hecho de que las masas aparezcan en el primer plano de la sociedad significa que de una u otra manera, las minorías se lo han permitido, que éstas han cedido su lugar a aquéllas. En otras palabras, pareciera ser que ante la pérdida de las cualidades de excelencia de la minoría directora, la masa se revela justamente, protesta y se subleva. Esto en sí mismo es normal y hasta deseable. Lo malo es que en lugar de que las masas pugnarán por adquirir las cualidades que la minoría perdió y que la convirtieron en masa, se olvide de estos valores, los anule e intente imponerse como lo que es, sin ningún esfuerzo

3 Ortega y Gasset, José. *La Rebelión de las Masas*. Ed. de la Revista de Occidente, Col. El Arquero. 43va. Ed. Madrid, 1975, p. 69.

de superación. "Una y misma cosa con el predominio de las masas es la vacación de las minorías dirigentes. La masa se niega a ser dirigida, por creer que se basta a sí misma. Viceversa, las minorías viven para sí y se sitúan en actitud de dirigir".⁴

Antes el pueblo se sabía pueblo, no desestimaba su propia condición y tenía una sana capacidad administrativa para todo aquello que era superior a él. Ahora el pueblo ya no quiere ser lo que ha sido y sin ningún esfuerzo por su parte, pretende suplantar a la minoría y afirma la igualdad existencial entre los hombres. La igualdad ante la ley no le basta, pretende la igualdad en talento y sensibilidad. A este propósito dice Ortega: "...cuanto vale sobre la tierra ha sido hecho por unos pocos hombres selectos, a pesar del gran público, en brava lucha contra la estulticia y el rencor de las muchedumbres..."⁵

Según el autor, este fenómeno se da plenamente en la Europa de su tiempo, cuando afirma que el advenimiento de las masas al pleno poderío social, es el hecho más importante en la vida pública europea.

¿A qué factores se debe el surgimiento de este tipo de hombre y a qué se debe que se haya rebelado? Ortega sostiene que este hombre es producto del siglo XIX, que ofreció al hombre perspectivas de vida que nunca antes había tenido, facilidades para su desarrollo en muchos aspectos. El mundo de este siglo es más amplio y seguro que el de los siglos precedentes. Aunque en el XVII y el

4 Ortega y Gasset, José. *El Espectador VII-VIII*. Ed. de la Revista de Occidente, Col. El Arquero. 3a. Ed. Madrid, 1972, p. 241.

5 Ortega y Gasset, José. *El Espectador III-IV*. Ed. de la Revista de Occidente, Col. El Arquero. 3a. Ed. Madrid, 1972, p. 25.

XVIII los inventos del hombre fueron prodigiosos y el avance científico fue extraordinario, fue hasta el siglo XIX en el que todo ello fue definitivamente aprovechado. El hombre de este siglo tuvo así una vida superior. Y a esto -señala- se agregó lo siguiente: "Tres principios han hecho posible ese mundo: la democracia liberal, la experimentación científica y el industrialismo. Los dos últimos, pueden resumirse en uno: la técnica".⁶

El hombre, hasta antes del siglo XIX, no había disfrutado de tantos medios para resolver su problema económico. Obtiene una gran facilidad material debida al advenimiento del industrialismo y al desarrollo científico. Tiene acceso a comodidades de las que antes no disfrutaba y vive dentro de un orden público que le facilita su desarrollo. Es claro que tales facilidades le son proporcionadas por el Estado democrático-liberal, dentro del cual no encuentra barrera social alguna y por el cual, desde un punto de vista estrictamente jurídico, recibe trato igual al que se da a los demás.

Antes del siglo XIX, el hombre tenía un horizonte estrecho, su vida era difícil y llena de impedimentos. En esta época, en cambio, las presiones y obstáculos desaparecen. El hombre del pasado luchaba contra el medio físico y social que le era hostil y, por tal razón, se encontraba siempre alerta, preparado. El hombre actual, por el contrario, tiene una vida cómoda y puede confiar en el mundo que otros han hecho con gran esfuerzo. Todas estas características configuran un hombre especial para el que la vida es vista desde un ángulo meramente utilitarista.

6 *La Rebelión de las Masas*, p. 111.

No diferimos de Ortega, cuando expresa: "En el siglo XIX, que era de suyo y en todo propenso al utilitarismo, se fraguó una interpretación utilitaria del fenómeno vital que ha llegado hasta nosotros y puede considerarse como el tópico vigente. Una ceguera congénita hizo que los hombres de esa época tuvieran sólo ojos para los hechos que parecían, en efecto, presentar la vida como un fenómeno de utilidad y adaptación".⁷

Es indudable que la técnica favorece al hombre y le ayuda en el desarrollo de su vida. Pero, no hay que olvidar que la técnica constituye un conjunto de obras culturales resultado del esfuerzo y del trabajo humano que le ha permitido al hombre actuar sobre las cosas, transformarlas y crearse un entorno en el que puede moverse con una considerable seguridad.

El hombre del siglo XIX conoce la técnica y sus posibilidades, pero desconoce, según advierte Ortega, cómo se ha producido y cómo se sostiene: "El hombre vulgar, al encontrarse con ese mundo técnico y socialmente, tan perfecto, cree que lo ha producido la naturaleza, y no piensa nunca en los esfuerzos tan geniales de individuos excelentes que supone su creación".⁸

Todo lo anterior da como resultado que el hombre-masa presente dos rasgos fundamentales: la libre expansión de sus deseos vitales, y por tanto, de su persona, y la radical ingratitud a todo lo que ha hecho posible la facilidad de su existencia. El hombre-masa es un ser que disfruta lo que no ha hecho y como no tolera a aquéllos que

7 *El Espectador VII-VIII*, p. 77.

8 *La Rebelión de las Masas*, p. 113.

lo hicieron ni reconoce el esfuerzo que realizaron, se comporta ingratamente. No conoce limitaciones, carece de presiones y llega a creer que sólo él existe, que lo que piensa es válido y que no hay nadie superior a él.

En épocas pasadas, dice, se enseñaban al hombre sus propias limitaciones y se le obligaba a reconocer la superioridad de los demás. Este elemental concepto no es sino la justa valoración que cada hombre debe hacerse respecto de sí mismo.

El hombre es vida -afirma Ortega-, y vivir es tratar con el mundo, con la circunstancia. El comportamiento del hombre será de tal o cual forma según se le presente tal circunstancia. Si el hombre se encuentra con un mundo limitado, caótico, estrecho, su conducta será, consecuentemente, de limitación y dependencia. En cambio, si se encuentra con un mundo seguro, abierto, lleno de posibilidades, su vida se expandirá, no sentirá limitación alguna. "Mas el hombre que analizamos se habitúa a no apelar de sí mismo a ninguna instancia fuera de él. Está satisfecho, tal y como es. Ingenuamente, sin necesidad de ser vano, como lo más natural del mundo, tenderá a afirmar y a dar por bueno cuanto en sí halla: opiniones, apetitos, preferencias o gustos".⁹

El hombre selecto está caracterizado por el esfuerzo, se sabe imperfecto porque siempre tiene un ideal y un programa que realizar, algo muy superior a él, puesto que su vida le plantea una necesidad constante de perfeccionamiento. Al hombre-masa lo define la inercia, es un

9 *La rebelión de las masas*, p. 119.

ser cerrado que se siente completo y perfecto. No es que sea tonto, pero su inteligencia es limitada y lo único que él proporciona es la seguridad en sí mismo. Su limitación consiste fundamentalmente, en el hecho de que su inteligencia no le ha exigido jamás un anhelo de perfeccionamiento.

En consecuencia, el hombre-masa no podrá nunca dirigir la sociedad, pues ni podría mantener el proceso existente ni pugnar por su desarrollo. Se trata de un hombre indócil que no atiende a ningún ejemplo ni reconoce a nadie como superior a él. Podría conocer todos los inventos de la civilización, pero ignorará la raíz, los principios de esa misma civilización.

Ortega manifiesta que no vale la pena hablar de ideas u opiniones donde no se admite una instancia que las regula. Y según él, el hombre-masa tiene una sensación de dominio, da por bueno su haber moral e intelectual, se cierra a toda instancia exterior, a poner en tela de juicio sus opiniones y a contar con los demás. Interviene en todo e impone su opinión sin miramientos, ni contemplaciones, según un régimen de "acción directa".

Advierte que la consecuencia de lo anterior se manifiesta en la vida europea de diversas formas. Tal es el caso del surgimiento de movimientos políticos como el sindicalismo y el fascismo que, para el autor, son muestras de un tipo de hombre que no quiere dar razones ni quiere tener la razón, sino que sencillamente se muestra resuelto a imponer sus opiniones.

El hombre del que hablamos no acepta instancias superiores y objetivas porque sus ideas no tienen base en ninguna verdad; son meras manifestaciones e imposi-

ciones de deseos o de caprichos. Por ello, no acepta la discusión e impone su verdad a través de la violencia. Antes se recurría a la violencia como última razón, ahora es la primera razón: "He aquí lo nuevo, el derecho a no tener razón, la razón de la sinrazón".¹⁰

Ortega dice, con un dejo de ironía y con pleno fundamento, que el hombre-masa es el niño mimado de la historia, el "señorito satisfecho" que ha recibido una herencia rica en comodidades, libertad, seguridad y otros bienes; una herencia que, como tal, a él nada le ha costado y que proviene del esfuerzo de sus antepasados. El mundo actual ofrece a este hombre más de las comodidades, del lujo y de la seguridad que realmente necesita. Pero, un mundo así no favorece su vida, sino que la afloja y la hace propensa a todos los vicios y deformaciones.

Observa que el tipo medio del hombre europeo de su tiempo posee un alma más fuerte y más sana, pero mucho más simple. Las escuelas, afirma, no han podido hacer otra cosa que enseñar a las masas las técnicas de la vida moderna, pero no las ha educado; que se les ha inculcado el orgullo y el poder de los medios modernos, pero no el espíritu. El fenómeno es éste: "Vivimos en un tiempo que se siente fabulosamente capaz para realizar, pero no sabe qué realizar. Domina todas las cosas, pero no es dueño de sí mismo. Se siente perdido en su propia abundancia. Con más medios, más saber, más técnicas que nunca, resulta que en el mundo actual va como el más desdichado que haya habido, puramente a la deriva".¹¹

10 *La rebelión de las Masas*, p. 130.

11 *La Rebelión de las Masas*, p. 96.

No obstante lo anterior, Ortega se percató de que el hombre actual empieza a perder su seguridad, empieza a poner atención, a estar alerta ante la vida, que siempre es cambiante. La seguridad es un sentimiento que introdujeron en el hombre el liberalismo progresista y el socialismo de Marx, para los que el progreso es seguro. Pero, ahora el hombre se siente perdido, ha perdido la fe en la ciencia que no ha podido darle respuesta a sus muchos problemas e interrogantes.

El fenómeno actual se produce con tales características, gracias a tres causas fundamentales: desconocimiento de la historia, desconocimiento de la ciencia que sirve de soporte a la técnica y, por último, la gran fuerza que el Estado ha cobrado dentro de la vida del hombre de nuestros tiempos.

El saber histórico es una técnica de primer orden no porque dé soluciones positivas al nuevo cariz de los conflictos vitales, sino porque ayuda a evitar los errores de otros tiempos. El hombre necesita conocer su pasado, su historia, porque aún el hombre que consideramos "culto" desconoce muchos aspectos de la historia. Para Ortega, el ser humano sólo puede vivir al hilo de la razón vital y de la razón histórica, una y otra le proporcionan tanto los conocimientos como los errores de otros, para que él los aprenda o los evite, respectivamente.

Hemos dicho ya que otra de las causas principales del fenómeno que nos ocupa, es la del desconocimiento de la ciencia pura que sostiene la técnica de la que vive el hombre de hoy. El desarrollo de la ciencia, se debió a hombres que estaban interesados en ella. Pero ahora, el hombre ya no se interesa en la ciencia pura. Habla de los progresos de la técnica, pero no toma conciencia de que ésta es pro-

ducto de la primera y que si la ciencia no se atiende, acabará decayéndose la técnica. Dice el autor que en no pocas ocasiones, ni siquiera el hombre de ciencia se percata de la finalidad última de la ciencia y termina por especializarse ignorando su contorno.

Puede hacerse una conclusión parcial de lo antes dicho: el desconocimiento de la historia y de la ciencia, significa falta de cultura. El hombre actual es, entonces, ignorante. El problema, por tanto, parece centrarse en el hecho de que el hombre se siente "culto" sin serlo y adopta actitudes que no le corresponden. El autor expresa en este sentido: "Significa que el hombre hoy dominante es un primitivo, emergiendo en medio de un mundo civilizado. Lo civilizado es el mundo, pero su habitante no lo es, ni siquiera ve en él la civilización, sino que usa de ella como si fuera naturaleza".¹²

El hombre de ciencia tiene la necesidad de concentrarse en una pequeña parte de la ciencia que estudia. Paso a paso, al profundizar, se especializa en sólo un tipo de conocimientos científicos y se olvida, no solamente de los restantes aspectos de su ciencia, sino de toda la cultura. El científico, desde este punto de vista, es un hombre mediocre, porque sólo conoce su propio campo científico e ignora todo lo demás. Aunque pueda parecer contradictorio, se produce con el científico, en opinión del autor, un nuevo tipo de hombre: el sabio ignorante. Y, el problema que con ello se plantea es que este hombre de ciencia, convencido de su valía, se decide a tratar de predominar fuera de su especialidad, es decir, actúa como el sabio que es aún en aquello que no sabe.

12 *La Rebelión de las Masas*, p. 139.

Ortega aduce esta ignorancia a las deficiencias de la educación actual. Critica el hecho de que la Universidad se concreta a las profesiones intelectuales y a la investigación científica, avocándose a lo que se ha dado en llamar "cultura general", como un complemento secundario de la educación, que debe ser, por el contrario, de carácter principal. Así lo expresa en la Misión de la Universidad.¹³

Ortega considera, según hemos afirmado, que la gran fuerza que el Estado ha adquirido es causa también de la existencia del hombre que nos ocupa.

El Estado, nos dice, al igual que la ciencia, se ha convertido en un medio de opresión y estancamiento para el ser humano. El Estado prepondera ahora dentro del medio social y tiene primacía sobre el ser humano individual. A este fenómeno se le ha denominado "estatismo" y ha sido definido como el hecho de la preponderancia excesiva del Estado frente a la persona y sobre el derecho.

El hombre-masa siente al Estado como algo propio, piensa que no ha sido creado por nadie y considera que debe resolverle todos sus problemas. Así, este hombre comienza a producir el Estado moderno como fenómeno de estatificación, que suprime paulatinamente los derechos fundamentales de la persona humana, al establecer que el hombre y la familia se encuentran por debajo y al servicio del Estado.

El hombre es sólo un fragmento, una célula carente de autonomía que existe en y para la colectividad, encarnada

13 Ortega y Gasset, José. *Misión de la Universidad*. Ed. de la Revista de Occidente, Col. Ed Arquero. Sexta. Ed. Madrid, 1976, p. 25.

en el Estado. El poder estatal se absolutiza y su voluntad prepondera en todos los órdenes. Esta concepción proviene de los regímenes antidemocráticos fundados en la filosofía política hegeliana y en el socialismo marxista. Conforme a estas doctrinas, el hombre no tiene derechos anteriores a los de la comunidad política. Si el ser humano tiene algún derecho, si puede disfrutar de alguna esfera de facultades, es porque la colectividad, encarnada en el Estado, ente supremo de carácter totalitario, le ha hecho la concesión, el favor o la gracia de otorgarle tales derechos.

A este respecto, expresa el autor: "El estatismo es la forma superior que toman la violencia y la acción directa, constituidas en norma. Al través y por medio del Estado, máquina anónima, las masas actúan por sí mismas. El resultado de esta tendencia será fatal. La espontaneidad social quedará violentada una y otra vez por la intervención del Estado; ninguna nueva simiente podrá fructificar. La sociedad tendrá que vivir para el Estado y el hombre, para la máquina del gobierno".¹⁴

Como se puede observar en lo antes dicho y en la realidad que vivimos, la estatolatría constituye un gravísimo peligro que engendra: la enajenación del hombre al Estado y la pérdida que aquél sufre de los derechos fundamentales que por naturaleza le corresponden. Ortega desemboca en el análisis del papel que ha desempeñado el hombre-masa en política. Este, dice, ha creado movimientos tales como el bolchevismo, el fascismo y el sindicalismo, que son formas regresivas. El contenido de sus doctrinas tiene siempre una verdad parcial, pero no dejan de ser movimientos típicos de hombres-masa,

14 *Op. cit.* p. 183.

dirigidos por hombres mediocres, extemporáneos, sin larga memoria y sin conciencia histórica.

El fascismo es una postura de carácter nacionalista que condena al capitalismo liberal. Es también de carácter estatista, pues el poder se ejerce por un partido único o un líder absoluto, sin limitaciones. Niega la existencia de los derechos individuales naturales y reduce el Derecho Privado a su mínima expresión, para dar paso al Derecho Público, que sirve para justificar al jefe supremo.

El bolchevismo es un movimiento de carácter colectivista que constituye una derivación del socialismo. Sus postulados son contradictorios, pues al mismo tiempo hace suyos elementos del naturalismo, del racionalismo, del relativismo ético, del liberalismo y del ateísmo. Puede decirse que el bolchevismo es una degeneración de la doctrina marxista. Considera al hombre absorbido por la colectividad. El lugar que a éste le corresponde está determinado por la infraestructura económica de su medio y de su tiempo.

Ambas corrientes, fascismo y bolchevismo, son colectivistas y coinciden en considerar al hombre como simple célula, sin derechos y sin reconocimientos de su dignidad, componente de la colectividad. Ambas fueron producto de los errores e injusticias cometidos en la aplicación del liberalismo en forma extrema y fueron, según Ortega, creación del hombre-masa.

En relación con la doctrina marxista, el autor considera que la afirmación de que la substancia económica es el factor determinante de la historia y de la vida social, constituye una exageración. Considera que no sólo la economía, sino muchos otros factores son determinantes

en el curso de la historia. Afirma que la idea de Marx es aplicable *grosso modo* de la pasada centuria. Pero, que la historia no ha sido siempre gobernada por los medios de producción y tráfico, ni ha consistido en una lucha económica de clases. Más aún, estima que las clases sociales no han sido en todo momento clases económicas, salvo en las dos últimas centurias. De donde resulta que nos encontramos frente a una excepción histórica.

Nos parece muy interesante otro comentario de Ortega, escrito en términos claros: "El poder social no depende normalmente del dinero, sino, viceversa, se reparte según se halla repartido el poder social, y va al guerrero en la sociedad belicosa, pero va al sacerdote en la teocrática. El síntoma de un poder social auténtico es que crea jerarquías, que sea él quien destaca al individuo en el cuerpo público. Pues bien, en el siglo XVI, por mucho dinero que tuviese un judío, seguirá siendo un infra-hombre, y en tiempos de César los 'caballeros', que eran los más ricos como clase, no ascendían a la cima de la sociedad".¹⁵

Respecto a la importancia que el dinero ha tenido en este período, el autor sostiene que como en esta época no existía una tabla de valores definida, el dinero se convirtió en su principio fundamental, en el único valor. Es cierto que en épocas anteriores el dinero también tenía gran importancia, pero a partir del pasado siglo, con el desarrollo de la técnica, aumenta considerablemente el número de artículos que con él se pueden comprar y, consecuentemente, la importancia del dinero sube de punto.

15 *Op. cit.* p. 312.

Nos dice, reiteradamente, que el mundo que nos legó el siglo XIX es un mundo lleno de comodidades materiales, sociales y civiles, que facilita la vida del hombre; y que este mundo ha sido posible en virtud de tres principios: la democracia liberal, la experimentación científica y el industrialismo.

La democracia es una forma de gobierno que reconoce a los hombres una igualdad esencial de oportunidades para el ejercicio de sus derechos civiles y políticos y que cuenta con el pueblo para la estructuración del poder. Implica, en consecuencia, el reconocimiento de los derechos fundamentales de la persona humana y la subordinación del Estado al derecho.

El individualismo, por otra parte, estima que lo único real es el hombre individualmente considerado y que los complejos sociales carecen de sustancialidad propia. No hay realidad más allá de cada uno de los miembros que forman la sociedad.

Para el autor, el individualismo va ligado necesariamente al liberalismo, porque aquél supone la existencia de la libertad de la persona humana. El liberalismo es la exaltación de la libertad del hombre como máximo valor. La corriente liberalista de los últimos tiempos es netamente individualista y, por consecuencia, da lugar al individualismo liberal, en el que cada individuo es rector de su conducta y puede escoger los medios para su desenvolvimiento. En este tipo de sistema, el Estado es indispensable, pero como es un producto de la voluntad de los hombres se encuentra al servicio exclusivo de ellos. El Estado, entonces, debe reconocer y respetar los derechos fundamentales del hombre. En esto, precisamente, encuentra su justificación.

Apuntado lo anterior, estamos en la posibilidad de comprender el análisis de Ortega. Para él, el hombre-masa tuvo como causa para su surgimiento la democracia liberal.

El individualismo y el liberalismo pugnan por la "individualidad" del hombre y, aunque esto es aceptado, llevado a sus extremos provoca el olvido de que el hombre es un ser eminentemente social. Además, ambos sistemas, establecen para el hombre una libertad sin límites, sin dirección y sin contenido; y niegan que toda libertad debe contenerse siempre dentro de cauces éticos, al servicio del hombre individual y de los otros hombres que forman la sociedad. Si bien es cierto que el Estado totalitario es nefasto porque quita al hombre toda consideración individual y porque le desconoce su dignidad, también lo es que la postura contraria llevada al extremo, es igualmente nefasta.

El liberalismo afirma la libertad individual, pero no la social. Al individuo se le concede todo pero a la sociedad nada. Afirma Basave Fernández del Valle, que los liberales confundieron la libertad psicológica con la libertad moral: "Los liberales no advierten que el libre albedrío no significa, como simple hecho psicológico, que tengamos que hacer el mal cuando nos venga en gana" y, el mismo autor, posteriormente, citando a Ortega, refiere: "No hay que confundir la Democracia con el Democratismo, y en este último es en donde ha degenerado aquella. El Democratismo es una exageración de la Democracia, es ser demócrata antes que otra cosa".¹⁶

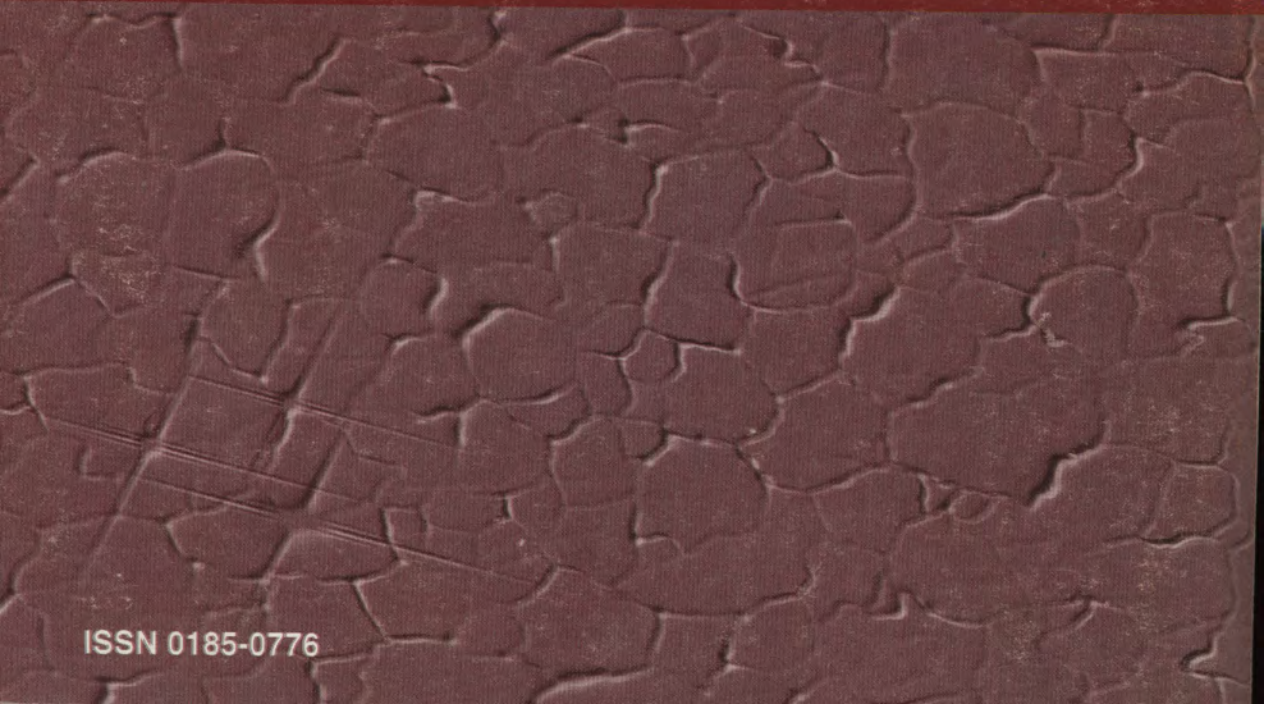
16 Basave Fernández del Valle, Agustín. *Teoría de la Democracia*. Ed. Jus. México, 1976, p. 103.

Ortega se pronuncia en favor de la democracia liberal como sistema político que equilibra perfectamente la importancia y consideración que debe tener el hombre individual, con el hecho de su inserción en la sociedad. Pero advierte sobre los errores que una mala aplicación, llevada a sus extremos más absurdos, de tal teoría, ha producido en la historia. Así, expresa: "... la democracia liberal fundada en la creación técnica es el tipo superior de poder público hasta ahora conocido... ese tipo de vida no será el mejor imaginable, pero el que imaginemos mejor tendrá que conservar lo esencial de aquéllos principios..."¹⁷

No es Ortega el único que considera este sistema de gobierno superior a todos los demás. Muchos autores coinciden en señalar que esta forma de gobierno reconoce la racionalidad humana, la capacidad de autodeterminación del hombre, el reconocimiento del voto, la existencia de partidos políticos como órganos de selección, el origen popular de los gobernantes y el derecho de crítica y que todo ello, la convierte en la forma de gobierno más humana porque se firma en el reconocimiento de las características esenciales del hombre.

17 *La Rebelión de las Masas*, p. 106.

Esta edición No. 77 de la *Colmena Universitaria*,
se terminó de imprimir en junio de 1997.
Imprenta Universitaria.
Lascuráin de Retana No. 5, Guanajuato, Gto.
500 Ejemplares.



ISSN 0185-0776