

01085

8
29



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

DOS HOMBRES. DOS AMERICANOS,
DOS PENSAMIENTOS

ESTUDIO DE HISTORIOGRAFIA
COMPARADA DE LA OBRA DE
CARLOS DE SIGÜENZA Y GONGORA
Y COTTON MATHER

T E S I S

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE

DOCTORA EN HISTORIA

P R E S E N T A

ALICIA MAYER GONZALEZ



MEXICO, D. F.

1996

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

TESIS

COMPLETA

RESUMEN DE TESIS

DOS FRONTERAS, DOS AMERICANOS, DOS PERCEBIMIENTOS

Estudio de historiografía comparada de la obra de Carlos de Sigüenza y Góngora y Cotton Mather.

Alicia Mayer

La presente investigación se orienta a estudiar el pensamiento y la relevancia histórica de Carlos de Sigüenza y Góngora y Cotton Mather, dos americanos notables de la era colonial. Su vida transcurrió en la segunda mitad del siglo XVII y entraba la centuria del XVIII en el caso del novohispánico. Fueron representantes de su época, de su cultura, de su ámbito colonial y de su siglo. Destacaron por su originalidad y manifestaron una genialidad propia y una individualidad exclusiva. El punto de partida de este trabajo es apreciar el legado de Sigüenza y Góngora y Cotton Mather a través de su quehacer histórico, pero también se persiguen múltiples objetivos que ayudaran a comprender una época histórica de larga duración, de amplios espectros en el devenir de una centuria. Estos movimientos de amplia influencia como la Reforma, la Contrareforma, el colonialismo, el barroco, el puritanismo, el criollismo, el nuevo pensamiento científico, el racionalismo, el humanismo, etc. dejaron una huella indeleble en el pensamiento de sus contemporáneos.

La selección del tema se hizo a partir del hecho de que se trata de dos vidas paralelas, no sólo en el sentido de ser contemporáneas, separadas el final por una breve brecha cronológica. El vínculo vital que los ligó por los intrincados caminos de la vida, guardó cercanos paralelismos. Como habitantes del mismo continente, como receptores de influencias generales de la misma época, como eruditos, pero miembros de una cultura intelectual y social, sus preferencias e intereses fueron similares, se inclinaron por el análisis y se orientaron a la interpretación de temas de importancia en ese momento que aludían directamente al mundo colonial americano. Las cosas sucedían no sólo sobre el escenario del complejo juego de fuerzas que existían en ese entonces, que daban parámetros a su tiempo y su espacio. Las diferencias, por otro lado no fueron pocas pero ellas sirven también para destacar la similitud y la originalidad de cada uno de ellos. El fin y el objeto de esta tesis

novohispano, de mentalidad barroca y heredero del espíritu agnóstico de la contrarreforma. El otro, no inglés, de conducta religiosa puritana, partidario de los modelos ideológicos de la reforma protestante.

La posibilidad de hilar y relacionar los patrones interpretativos de estos hombres singulares para lograr un acercamiento, se puede conseguir a través de un estudio historiográfico comparativo que tiene la doble tarea de dar una visión panorámica de esta fascinante y contradictoria que es la historia colonial de América y de penetrar en el pensamiento de dos ámbitos paralelos. La historia de las ideas es una forma de explicar las reacciones de los protagonistas hacia los fenómenos del momento. El objetivo es la comparación y la comprensión bilateral.

La primera parte de la investigación se divide en dos secciones: *América Angélica* y *Mañana americana* el legado histórico de la modernidad y del proceso llamado Reforma-Contrarreforma. La finalidad es explicar que los procesos históricos son ininteligibles si no se profundiza en el contexto de la vida humana y a la vez esta no se entiende sin el estudio de las experiencias paralelas. Los antecedentes históricos comprenden tanto al mundo europeo, como la influencia de la circunstancia americana. La segunda parte es el espacio confinado a las biografías de nuestros protagonistas. No pasa inadvertida ni la originalidad y la creatividad que desplegaron en sus actividades espirituales. La labor comprensiva es fundamental y debe asirse a partir de los ejemplos biográficos. El tercer y último apartado abre las puertas a la historiografía comparada y al mundo de la historia de las ideas, proceso fundamental para lograr el acercamiento de *Estos dos tiempos tan trascendentes*. Este estudio se fundamenta en la convicción de que en la manera en que estos individuos sufrieron conciencia de su circunstancia, deriva en forma de pensamiento, su originalidad o disparidad. Aquí se aborda su regionalidad, protestante o católica, su idea de la historia, la manera en que se reflejó a través de la actividad en su pensamiento, su idea del padre y del hijo, su interpretación de la historia de América y su relación con Europa. También se analiza la exploración científica que dieron a las circunstancias indígenas.

En última instancia el objetivo que se persiguió en esta investigación fue lograr, a través de una historia comparada, a dos pueblos, el español y el latino, que tradicionalmente han sido vistos como antítesis de vida y de pensamiento.

ALICIA MAYER GONZALEZ

**DOS HOMBRES, DOS AMERICANOS,
DOS PENSAMIENTOS.**

**Estudio de historiografía comparada de la obra de
Carlos de Sigüenza y Góngora y Cotton Mather**



UNAM, MÉXICO, 1996

¿ Qué es el hombre para que tengas de él memoria?

(Salmos: 8, 4)

INTRODUCCION

¿Qué es lo que impele al historiador a traspasar las complejas dimensiones del tiempo y transitar en los vetustos corredores de un misterioso pasado para rescatar tan sólo el vestigio de una memoria? Una vez descubiertos los velos que cubren la remota experiencia, ¿Por qué se le dota de un significado y qué tiene éste que ver con el propio presente y, si se quiere, con la propia vida?

Qué compleja tarea se le presenta al historiador que debe comprender toda la profundidad espiritual y material del pasado, los medios, expresiones y fines de otra época y hacerlas coherentes con las metas e ideas de nuestro tiempo. Debo admitir que el estudio que aquí se ofrece tuvo un origen mucho más modesto del que quisiera atribuirle. Se dió por una sugerencia, una simple propuesta, que vino de alguien mucho más sabio, que supo ver la amplia gama de posibilidades que ofrecía la historia colonial y los nuevos horizontes que podían aún perfilarse al abordar el quehacer histórico desde otras perspectivas. Una vez dado el primer paso, la elección del tema, sí intervino una personalísima motivación y un estímulo sentimental que permeó toda la investigación que se fundamentó en la riqueza del tópico mismo.

Como dijo Luis Villoro, aunque se quejaba de la obviedad de la afirmación, "el objeto de la historiografía es el hombre"¹. Esto nos motiva a desentrañar una y otra vez el significado que tiene una obra cuyo autor es único e irrepetible. Carlos de Sigüenza y Góngora y Cotton Mather, dos americanos notables de la era colonial, son el objetivo de la presente investigación. El sabio griego, Platón, admiraba a los hombres de elevado espíritu, aquellos que después de su muerte renacen muchas veces, cuando la posteridad los recuerda, los analiza, los interpreta, los comprende o los condena. Pero aquel famoso filósofo de la antigüedad aceptaba también la enorme dificultad que entrañaba encontrar a hombres grandes; grandes de alma, de naturaleza, de razonamiento y, por tanto, seres realmente inmortales. De entre una enorme legión de personas comunes, destacaron nuestros personajes, aquellos que se ha querido nuevamente dar vida aquí, a través del análisis de su

obra y de la comprensión de su pensamiento. Sigüenza y Mather fueron dos criollos que vivieron en México y Boston, respectivamente, cuando aún estas urbes rendían tributo a sus respectivas madres europeas, España e Inglaterra. Vieron transcurrir su vida en la segunda mitad del siglo XVII y entrada la centuria del XVIII en el caso del novoinglés. Son representantes de su época, de su cultura, de su ámbito colonial y de su siglo. Despuntan por su originalidad y manifiestan una genialidad propia y una individualidad exclusiva. La conducta íntima del ser humano por ello rebasa todos los esquemas metodológicos. Si como refiere Edmundo O'Gorman, la historia es vida², entonces el hombre es protagonista y hacedor de la historia, y en este caso, el legado vital de estos seres tendrá una duración indefinida en la memoria de la humanidad.

El punto de partida de este trabajo es apreciar el legado de Sigüenza y de Mather a través de su quehacer histórico pero, a la vez, se persiguen múltiples objetivos que ayudarán a comprender una época histórica de larga duración, de amplios espectros en el devenir de una centuria. La selección del tema no se hizo por casualidad, o por comodidad. Las de estos hombres fueron dos vidas paralelas, no sólo en el sentido de ser contemporáneos, separados al final por una breve brecha cronológica y, aunque nunca se cruzaron físicamente, el torrente vital que los impulsó por los intrincados caminos de la vida, guarda cercanos paralelismos. También de los griegos hemos heredado la manía de penetrar en las actitudes y acciones de los hombres, para responder a diversos fines. Pero ahora, desde una lejana atalaya, desde nuestro tiempo, queremos asimismo entender los fenómenos históricos que hacen posible las circunstancias en las que surgen seres singulares. Hay movimientos de amplia influencia, que en la historiografía se han catalogado como la Reforma, la Contrarreforma, el colonialismo, la expansión europea, el barroco, el puritanismo, el criollismo, el nuevo pensamiento científico, el racionalismo, el humanismo, que se han designado con términos precisos y que han dejado una huella indeleble en el pensamiento de sus contemporáneos.

Como habitantes del mismo continente, como receptores de las influencias generales de la misma época, como criollos, como miembros de una élite intelectual y social, sus preferencias e intereses fueron similares, se inclinaron por el análisis y se orientaron a la interpretación de temas de importancia en ese momento, que atañían directamente al mundo

americano. Las obras traslucen no sólo esto, sino también el complejo juego de fuerzas que existían en ese entonces, que darían carácter a su tiempo y su espacio. Las diferencias, por otro lado, no fueron pocas, pero ellas sirven también para destacar la singularidad y la originalidad de cada uno de ellos. Al fin y al cabo, uno fue novohispano, de lo que hoy hemos designado como de mentalidad barroca y heredero del espíritu español de la contrarreforma, el otro, novoinglés, de conducta religiosa puritana, partidario de los modelos ideológicos de la reforma protestante. ¿Cómo conciliar dos seres tan antagónicos?

La posibilidad de filiar y relacionar los patrones interpretativos de estos hombres singulares para lograr un acercamiento, se puede conseguir a través de un estudio historiográfico comparativo que tiene la doble tarea de dar una panorámica visión de esa fascinante encrucijada que es la historia colonial de América y de penetrar en el pensamiento de dos almas paralelas. La historia de las ideas es una forma de explicar las reacciones de los protagonistas hacia los fenómenos del momento. Sin embargo, debe advertirse sobre el peligro que presenta el análisis historiográfico comparativo cuando se deja uno convencer por semejanzas o apariencias, cuando se cae en ideas parciales o unilaterales. Para subsanar el mal, en la medida de lo posible, se debe evitar colocar a los personajes en una balanza, esperando que el juicio histórico se incline favorable o desfavorablemente hacia uno u otro, dicho tajantemente, hacia lo nuestro en detrimento de lo ajeno. Basta referir que Mather escribió más de 400 libros, de los que la gran mayoría se conserva y es muy asequible por ello abarcarlo. Pero es muy distinto el caso de Sigüenza, cuyo trabajo está fragmentado o perdido y poco queda, comparativamente hablando. Entresacar las ideas de las obras, exponerlas sin hacer referencia a su momento y anteponerlas a las del contemporáneo sólo dejaría al mexicano en desventaja. Entonces, el esfuerzo por lograr un equilibrio en la interpretación siempre estará presente; el objetivo de compenetración y de comprensión bilateral será una constante que anime esta investigación.

Sigüenza y Mather asumieron inconscientemente el legado de la modernidad y del proceso llamado de Reforma-Contrarreforma. Aquí se encuentra el hilo conductor de este trabajo: en las particularidades que resultaron de este momento histórico. Los procesos son ininteligibles si no se profundiza en el contexto de la vida humana y, a la vez, ésta no se entiende sin el cúmulo de las experiencias pasadas. Por eso, dedicamos una primera parte a

revisar brevemente los antecedentes históricos, que comprenden, tanto al mundo europeo, como a la influencia de la circunstancia americana. Comenzamos con el legado ideológico del siglo XVI, esa era tan marcada por cambios profundos y lo enlazamos con el siglo XVII, también caracterizado por múltiples facetas, corrientes diversas, crisis, transformaciones y flujos humanos. La tarea intelectual se torna apasionante cuando se aborda una época repleta de fuentes y hechos que ofrecen al investigador un campo ilimitado de estudio. La parte segunda es el espacio confinado a las biografías de nuestros protagonistas, en el supuesto de que su vida cobra sentido al estar entretejida en la compleja madeja de los acontecimientos coloniales. Por tanto, se pone énfasis en la originalidad y en la creatividad que desplegaron en sus manifestaciones espirituales, más que en el rigor del detalle y la amplitud, que podrían llevar a abultados tratados. Se pretende entender a los personajes en su cabal humanidad, pues de no hacerlo podría abrirse una brecha insuperable entre su generación y la nuestra. Los personajes históricos tienen mucho de nosotros mismos. Esa parte humana nos los presenta más acequibles y hace más transitable el camino hacia la comprensión. Los miedos, frustraciones, ambiciones, obsesiones, decepciones; la alegría, la envidia, el goce, el amor, la soledad, la sensualidad, la seguridad, la necesidad y el cariño fueron hace 300 años, como hoy, los determinantes de la conducta individual. A lo que nos es común o familiar hay que agregar, igualmente, las características que nos separan, que están dadas por las diferencias espaciales y temporales que distinguen a los siglos XVII y XX. Al ser herederos espirituales de los procesos antes mencionados, su visión del mundo puede presentarse como radicalmente opuesta, difícil de comprender en un siglo más secular y materialista como el nuestro. Pero, la labor comprensiva -repeto- es fundamental, y debe asirse a partir de los ejemplos biográficos.

El tercer y último apartado abre las puertas a la historiografía comparada y al juego de la historia de las ideas, recurso fundamental para lograr el acercamiento a estas dos figuras tan trascendentes. Este estudio se fundamenta en la convicción de que en la manera en que estos individuos cobraron conciencia de su circunstancia, deriva su forma de pensamiento, su originalidad o disparidad. Aquí se tratará de responder a las siguientes interrogantes: ¿Cómo se despliega su religiosidad, protestante o católica? ¿Cuál fue su idea de la historia y de su propia historicidad? ¿Cómo se refleja la crisis de la modernidad en su pensamiento?

¿Qué idea se forjaron del indio? ¿Cuál fue su posición como criollos y su relación con el mundo europeo? ¿Cómo interpretaron la historia de América? ¿Cuál fue el papel del Nuevo Mundo en la historia universal? ¿Qué explicación científica dan a los fenómenos naturales? En fin, éstos y otros planteamientos derivados de los temas anunciados serán interpretados a la luz de los textos de nuestros autores.

El esquema presentado surgió también por la reflexión en torno a dos hechos históricos de gran relevancia. Primero, la magnitud de los fenómenos de Reforma-Contrarreforma, cuyos efectos se dejaron sentir a niveles mundiales. Segundo, el impacto de este suceso en la formación del ámbito americano y, en última instancia, de la conciencia de sus moradores.

Otro objetivo que animó esta investigación fue acercar, a través de una historia compartida, a dos pueblos, el sajón y el latino, que tradicionalmente han sido vistos como antítesis de vida y de pensamiento. Al integrar la historia novohispana y la novoinglesa, resaltan diferentes tipos de organización que observaron católicos y protestantes en América, pero también descuellan concepciones, metas y planteamientos similares en los dos mundos.

Por último, tómesese este trabajo como un modesto homenaje a la memoria de dos americanos, sabios del más alto nivel, que aportaron gran riqueza espiritual a la posteridad. Con gusto podemos recordarlos desde nuestro hemisferio y, por qué no, apropiarnos al angloamericano, en el sentido de su universalidad y de su americanidad. En cuanto al mexicano, cercano al tercer centenario de su muerte, bien vale la pena recordarlo para siempre como testimonio de su grandeza y de la trascendencia de su pensamiento barroco e hispano.

Antes de emprender la apasionante tarea del análisis histórico, deseo dedicar antes un espacio para agradecer a la gente sin cuya ayuda no hubiera sido posible realizar el trabajo y llegar a esta versión final de la investigación. Juan A. Ortega y Medina †, Laura Benítez, Antonio Rubial, Alvaro Maute, Ernesto de la Torre Villar, María Alba Pastor, Beatriz Ruiz Gaytán, Nora Jimenez, tutores y revisores del trabajo; Gisela Von Wobeser, directora del Instituto de Investigaciones Históricas; Miguel Meléndea y Alfredo Domínguez: Facultad

de Filosofía y Letras por las dos becas (1994-1996 PADEP): profesores y asesores de la Universidad de Virginia y de Trinity College, Oxford, miembros del Seminario, *West to America y Unpleasantness in the colonies*; Instituto de Investigaciones Históricas de Londres; Georgia Barnhill, American Antiquarian Society; Peter Dunmer, Massachusetts Historical Society; Walter Brem, Bancroft Library. Berkeley; Houghton Library, Harvard; Michael Webb, Bodleian Library; Ludmila Valadez, Fondo Reservado, Biblioteca Nacional de México; alumnos de las clases de Reforma y Contrarreforma y Angloamérica Colonial (1994-97) de la Facultad de Filosofía y Letras (UNAM); Megax de México; a mi familia y amigos.

¹ Luis Villoro, El proceso ideológico de la Revolución de Independencia. prólogo.

² E. O'Gorman, "Historia y Vida". En DIANOIA. Anuario de Filosofía. Año II, No 2, 1956. Pp. 233-253.

SIGLAS

AAS	American Antiquarian Society, Massachusetts.
AGN	Archivo General de la Nación, México.
BLB	Bancroft Library, Berkley, California.
BLO	Bodleian Library, Oxford.
BNFR	Biblioteca Nacional, Fondo Reservado, México.
BNM	Biblioteca Nacional, México
HH	Houghton Library, Harvard.
IHRL	Institute for Historical Research, Londres.
WH	Widener Library, Harvard.
MHS	Massachusetts Historical Society, Massachusetts.
TCO	Trinity College, Oxford.

PARTE PRIMERA

ANTECEDENTES HISTORICOS

CAPITULO I

LA HERENCIA EUROPEA

1. Explicación preliminar

Es difícil para el historiador sustraerse a la tentación de remontarse en el tiempo en busca de antecedentes que faciliten la explicación de la época particular o específica de su análisis. En el caso de este trabajo, parecería sencillo establecer un límite temporal, pues se trata del estudio de la vida, la obra y el pensamiento de dos americanos del siglo XVII, Carlos de Sigüenza y Góngora y Cotton Mather, cuyas experiencias vitales transcurrieron casi al mismo tiempo, aunque en espacios distintos, en una época determinada por trascendentales cambios en el marco internacional.

Desde el punto de vista cronológico, la fecha de nacimiento de un individuo marca el inicio de su vida. Asimismo, durante el transcurrir de la existencia, forjará su propia experiencia a través de situaciones concretas que lo harán cambiar el rumbo, lo motivarán a seleccionar, a decidir... Pero poco quedaría al historiador si se limitara al ámbito entre el nacimiento y la muerte de un personaje ¡sobre todo si se toma en cuenta la expectativa de muerte de aquel entonces! Uno de nuestros protagonistas, Cotton Mather, al cumplir los 40 años anotó en su diario que eso sonaba a viejo y a grande. Se puede ver, entonces, que es necesario excavar en sustratos más profundos para buscar la herencia cultural que conforma históricamente a los hombres y que es también la circunstancia en la que se fundamenta su vida misma.

Empero, buscar antecedentes en los vastos confines temporales del pasado puede arrojarnos en las turbulentas corrientes de un gran río repleto de datos, que fácilmente nos arrastran hasta remontarnos, quizá, al edénico jardín bíblico, para empezar el relato histórico desde nuestros padres primigenios. No se trata de navegar aturdidos en un océano

interminable de información, sino de elegir lo que del ayer nos interesa como parte esencial para llegar a la comprensión cabal de nuestros personajes.

Para éste propósito, es necesario escudriñar en la historia europea, y resulta curioso tener que hacerlo cuando todavía no existía la entidad que llamamos América en la conciencia occidental. Se trata de aprehender ciertos fenómenos generales, particularmente aquellos cambios ideológicos que van a trascender del mundo europeo al colonial americano a raíz de la expansión de los siglos XVI y XVII y que conformaron el carácter, la esencia y el pensamiento de los pobladores de este vasto hemisferio. En el breve repaso histórico que sigue, se intenta hacer una interpretación más que una sucesión detallada de hechos precisos con gran profundidad y rigor cronológico para entender en lo sucesivo la mentalidad, la visión del mundo, la actitud frente a la vida, la conducta y el pensamiento de estos criollos americanos con fundamento en los cimientos de la historia y de la cultura occidentales.

Debe anticiparse que Sigüenza y Góngora es heredero del mundo contrarreformista y católico español, se nutrió de jesuitismo y del espíritu de su época. Cotton Mather es hijo del ámbito reformista puritano inglés. Sus vidas transcurren plenamente en la época moderna, pero en ocasiones su *Weltanschauung* y la manera de explicar su realidad refleja una mentalidad aun en transición de la idea tradicional del mundo a la moderna; trasluce, finalmente, elementos culturales que han añejado desde un pasado no tan remoto, que ha forjado su experiencia histórica y de cuyo impacto son retoños inconscientes. Por todas estas razones, daremos un rápido vistazo al marco general en el que fincan su herencia histórica, siguiendo el consejo de Arnold Toynbee cuando asegura que “no se puede abstraer una historia íntima prescindiendo de sus relaciones externas”¹.

2. *El espíritu moderno y la reforma*

En las últimas centurias de la Edad Media, ocurrieron transformaciones profundas en el sistema feudal, pero es en el siglo XVI, y ya plenamente en el XVII, donde se exhibieron los cambios en la existencia humana, aunque todavía faltarían siglos para que fuera de manera general. A ese periodo, donde se hacen visibles las nuevas formas de la sociedad se

le ha llamado "modernidad". El término es laxo y resulta igualmente complejo definirlo y situarlo cronológicamente; a veces apunta a un orden radicalmente opuesto al que caracterizaba a la Edad Media, otras, perduran las formas de organización del pasado. La modernidad es una disposición favorable hacia un cambio general, en un rango muy amplio de situaciones, comportamientos y sistemas que rigen la vida. No fue el resultado de unos cuantos procesos aislados en el desarrollo espiritual y material del hombre, sino un conjunto de factores complejos que marcó los distintos caminos del devenir humano. En distintas etapas los estados europeos experimentaron el cambio, a veces unos más rápido que otros, pero finalmente resultó que los viejos principios fueron desdeñados, combatidos y suplantados.²

El mundo medieval se sustentaba ideológicamente en los preceptos dictados por la iglesia como institución dominante; imperaba la cosmovisión antigua, es decir, el geocentrismo, derivado de la ciencia aristotélica y aderezado con la geografía ptolemaica. La gente de entonces creía en una tierra esférica, situada en el centro de los cielos, en un universo finito e inmutable creado por Dios. En ella, existían tres continentes poblados por tres razas, según lo explicaba la Biblia. El orden social era igualmente estático, jerárquico y ordenado por la Providencia que de hecho era objeto y fin de la historia misma.

En el siglo XVI se manifiesta la ruptura de aquella antigua concepción, revolución material e ideológica motivada por el Renacimiento y fomentada por los grandes movimientos sociales, religiosos y políticos precursores de la nueva era. Políticamente, se forman los "estados nacionales", tendencia que empezó con la centralización en el siglo XV y culminó en el Absolutismo en el XVII. Los reinos de la Europa Occidental, de cara al Atlántico, se unifican en torno a la figura regia, e inmediatamente buscarán también el poder, el control y la hegemonía continental. Las nacientes potencias concertan alianzas, emprenden la guerra, gastan grandes cantidades de recursos para alistar ejércitos y observan una conducta vigorosamente expansiva. En cuanto a los cambios económicos, la producción local resulta insuficiente para el excedente de manufactura que requiere venderse ahora en mercados exteriores, e igualmente se necesita que de fuera lleguen los

artículos importados del Oriente, cuya vía había sido obstaculizada a raíz de la toma de Constantinopla por los turcos (1453). Se buscarán por ello nuevas rutas comerciales para conectar estos centros de intercambio.

Los descubrimientos fueron a la vez uno de los resultados y causa de la modernidad. Contribuyeron al cambio en la visión del mundo, incitaron la introducción de nuevas técnicas y ocasionaron una verdadera revolución económica en Occidente. El modo de producción feudal fue destruido paulatinamente al introducirse la actividad financiero-bancaria y el comercio de larga distancia. Los nuevos esquemas conducirán eventualmente al capitalismo, orientado por nuevas concepciones en torno a la utilidad, la ganancia y la riqueza. El ánimo y la disposición de un gran número de personas se orientaron a partir de estas actividades.

En el terreno social, la vida en las ciudades dispuso un nuevo orden de cosas; hay una disolución de ciertos estamentos y se nota una mayor movilidad respecto a los siglos anteriores. La burguesía es la clase pujante, en ascenso, que desde el siglo XVI se aliara a la monarquía para conseguir beneficios económicos. Asimismo, las actividades marítimas ofrecen mayores oportunidades, pues los descubrimientos geográficos fuera de Europa permiten la adquisición de propiedades y riqueza.

En el campo filosófico o del pensamiento, hay una clara escisión respecto a las ideas anteriores. En algunos países se da la ruptura con la escolástica³, fincada en el tomismo y el aristotelismo; a ello contribuyó el Renacimiento que, a través del puente tendido por el humanismo, retomó viejas corrientes de la antigüedad clásica como el platonismo, o la noción de la primitiva cristiandad y del agustinismo de tiempos inmediatamente posteriores.

Hay también una revolución científica motivada por la apertura hacia la observación de los fenómenos naturales y cósmicos, que exige para su explicación un nuevo método matemático, que culminaría en Descartes y un modelo basado en la inducción y en la deducción (Bacon). Se habla de un universo infinito y de la posible existencia de otros mundos (Bruno), y se da paso también a la difusión del sistema heliocéntrico copernicano.

Se empieza a dudar de los dogmas, lo que abrirá los caminos al racionalismo científico así como a la multiplicidad de credos que surgirán por la Reforma, y todo ello, paulatinamente, dará lugar a la tolerancia. Se vislumbra una nueva actitud en el hombre de esta época hacia la apertura, contra el autoritarismo, imponiendo a la dogmática, la fuerza de la razón empírica. Surge la necesidad de conocer el entorno, por las nuevas condiciones políticas, por la posibilidad de ensanchar los confines conocidos de la cristiandad y para aprovechar los recursos de manera más eficiente. El fin es dominar la naturaleza para el bienestar general.

Sin embargo, los cambios no fueron inmediatos, sino graduales, a veces, no resultaron tan evidentes y superaron los confines europeos, con alcances verdaderamente mundiales. Por eso es importante tomar en cuenta la dramática separación entre el viejo y el nuevo orden, sobre todo, en los esquemas de pensamiento, pues habrá elementos presentes en las mentes y en la reflexión de nuestros personajes, ellos mismos a horcajadas entre la tradición y la modernidad.

Pero sigamos adelante. El Renacimiento y la Reforma obedecen a la misma fuerza de desasosiego espiritual. Es una época de crisis y de descontento; la Europa cristiana se desmoronaba por la acción corrosiva de las guerras entre naciones, las rivalidades de los grandes monarcas, las disensiones internas entre los estados, la división de la iglesia y la mundanidad del clero. Esto movió a buscar una renovación, una depuración de los males sociales, causados por los cambios que eran inexplicables en su momento.

Dentro de la era moderna, el reformismo es otro parteaguas digno de la mayor consideración. La reforma protestante, que se inicia en los estados germanos en 1517 con la protesta de Martín Lutero (1483-1546)⁴ contra las indulgencias, y la Contrarreforma o reforma católica, el movimiento de reacción, fueron hechos de gran trascendencia que cambiaron la faz del mundo occidental para siempre.

Lo más interesante de la doctrina luterana por sus repercusiones a largo plazo resultó ser la propuesta del *Libre Examen*, mediante el cual el hombre, sin necesidad de recurrir al sacerdote como intermediario entre él y Dios, puede leer *individualmente* las Sagradas

Escrituras y conocer directamente la Palabra⁵. Así, buscará el llamado divino y descubrirá, por sí mismo, la vocación que debe seguir para glorificar a Dios en su realización. Este acto es la única vía por la cual se le manifiesta al hombre si Dios le ha otorgado la gracia santificante que lo habilitará para la salvación perpetua. Mas no se trata de una acción mecánica, de una lectura fría, sin sentido. En suma, el hombre se justifica por su fe, no por sus obras. Lo esencial es la fe absoluta en Dios, la Fe *Fiducia*⁶ que da al creyente la esperanza, o la seguridad, de que ha sido seleccionado por El para conseguir el goce de la gloria eterna. Las obras que se llevan a cabo para lograr la salvación (ayuno, mortificaciones, penitencias, caridades, y aún los sacramentos) no sirven para adquirirla, ya que sólo el Todopoderoso, por voluntad propia, concede la gracia. El *Pecca Fortiter e Crede Fortius* (Peca fuerte, pero cree más fuerte) luterano deriva del *Ama y haz lo que quieras* agustino, mas deja en Dios el impulso definitivo que encamina al hombre pecador a la realización de sus fines (*Siervo Arbitrio*).

Al correr los años estas propuestas fueron adoptadas por las naciones que bajo el *Cuius Regio, eius religio*⁷ abrazaron el protestantismo. Las doctrinas religiosas de la Reforma, que tienen sus bases espirituales en el cristianismo primitivo y en los movimientos disolutores de la Edad Media, fueron moldeadas a las necesidades del mundo moderno. Por ejemplo, la emancipación espiritual exigida por Lutero a partir del libre examen de la Biblia, se trocó con el tiempo en la búsqueda de libertad en todos aspectos. El liberalismo burgués, que desde el siglo XVII se entroniza en distintos momentos en los diferentes estados europeos, finca sus raíces en la doctrina luterana ya secularizada.

Además, Lutero propuso el *sacerdocio universal*, es decir que todos los hombres actúan como sacerdotes en la interpretación de la Palabra, y se entiende en la obra del monje, que todos los hombres de fe son iguales ante el Todopoderoso aún sin cumplir con los Sacramentos que, por otro lado, quedan inutilizados como dadores de gracia, pues socavan la voluntad omnipotente de Dios. De la libertad espiritual se desprenderá, con el tiempo, la prosecución de la autodeterminación en todos sentidos: en política, en economía (*laissez faire*). así como la igualdad para todos, máximas éstas, aunque utópicas, del liberalismo.

Basta decir que el espíritu de libertad encarnado y defendido por el protestantismo impulsó a la inmigración de disidentes religiosos a América y fue asimismo el portaestandarte de las revoluciones modernas de los siglos posteriores.

La convulsión alemana envolvió a la Cristiandad en una situación crítica, ya que la iglesia cismática se propagó rápidamente a otros estados europeos, donde la mayor parte de la población estaba cansada de tolerar el peso enorme del caduco dispositivo eclesiástico-estatal que resultaba lento, excesivo y corrupto⁸. La iglesia católica no sólo se vió obligada a resistir la amenaza protestante, sino que para sobrevivir, necesitó adecuarse a los cambios que representó el tránsito de la Edad Media a la modernidad. La transformación fue difícil, costó tiempo, trabajo y un gran esfuerzo de adaptación. Sin duda, la reforma católica es uno de los fenómenos históricos más asombrosos. Así perduró una de las instituciones más antiguas de la historia que, renovada, ha podido existir hasta nuestros días. Además, en su lucha por perdurar, imprimió una profunda huella en la América de herencia latina y católica. Fortalecida por la depuración interna, la iglesia manifestó una gran riqueza espiritual y fuerza para cambiar al mundo. Sus agentes más efectivos fueron el Concilio de Trento y la Compañía de Jesús, aunque existen otras órdenes que también le dieron gran vitalidad.

El Concilio se reunió en la ciudad de Trento de manera intermitente, desde 1545 hasta 1563. Se destaca principalmente por el resurgimiento del papado y el gobierno eclesiástico, el esclarecimiento y la explicitación de los dogmas católicos y la intolerancia hacia la heterodoxia. La puesta en práctica de los acuerdos finales transformó la iglesia latina medieval en la moderna iglesia romana. El espíritu heredado de la Contrarreforma, que mucho tiene de intransigencia y de rigidez dogmática, duró hasta el siglo XX y definió en gran medida el carácter de las naciones que la adoptaron.

La Compañía de Jesús surgió en esta coyuntura e impulsó más los valores de la modernidad en relación al orden, la disciplina, el trabajo, la administración...que los de la tradición. Los jesuitas percibieron que el esquema medieval llegaba a su fin, y fundaron una orden activa, no conventual, cuyo principio fundamental fue la obediencia incondicional a

los superiores, empezando por el Papa. La Orden encarnó el espíritu de su fundador, el vasco Iñigo López de Recalde, conocido mejor como San Ignacio de Loyola (1491-1556); siguió una actitud militante, combativa, destinada a la recuperación de las almas. La disciplina fue fundamental para la preparación de sus miembros, entrenados para el sacrificio y dispuestos a llevar el mensaje católico a todo el mundo. Es bien conocido el interés que pusieron los jesuitas en la educación y sus esfuerzos se encaminaron a la transformación de antiguos patrones didácticos en el campo de la pedagogía. Hicieron especial hincapié en la creación de seminarios donde se reflejó su formación humanista, y en el campo de la estética, fundieron el espíritu religioso- piadoso de la tradición medieval con elementos sensuales derivados del gusto renacentista que ponía el énfasis en el arte grecorromano. Contribuyeron sustancialmente a la configuración barroca del mundo. Al decir de J. L. Aranguren, "los jesuitas secularizaron la piedad -elemento de cara a la modernidad- al mismo tiempo que se esforzaron por preservar el sentido clásico de la vida"⁹.

Estos nuevos ascetas ciertamente se ejercitaban en la espiritualidad, pero no como los hombres místicos del medioevo, en una postura pasiva y contemplativa, sino que siguieron la experiencia religiosa integrados en el mundo, sin evadirlo y uniendo lo corporal con lo anímico. "La Compañía de Jesús -agrega Aranguren- es la primera y más perfecta expresión religiosa de la concepción moderna de la vida, avocada a la vida activa"¹⁰ Así lo plasmó el propio Loyola en su obra, Ejercicios Espirituales¹¹, donde la teología y la experiencia mística se hacen visibles y "se vive algo del orgulloso *pathos* de un cristianismo victorioso hecho convicción íntima", donde el mismo hombre hace las veces de su propio guía espiritual¹². El individuo se acerca a Dios a través de su conciencia y lo adora por medio de las obras pías.

Con su ejemplo, los soldados espirituales de Loyola recorrieron el mundo, salieron a conquistar almas con un sentido práctico, dúctil, animados por el amor al prójimo. Curiosamente la parte más destacada de su labor fructificó en comunidades apartadas del

mundo cristiano: en los inhóspitos territorios de Sonora, Sinaloa y las Californias; en la India, en China, Japón, el Canadá y el Paraguay¹³.

Los jesuitas se originaron, como los protestantes, en la época de crisis religiosa, pero se enfrentaron a la nueva realidad sin modificar los dogmas eclesiásticos, sin renir con la idea católica del mundo. Lutero cuestionó los artículos de fe y rompió con los preceptos tradicionales al desconocer al Papa como autoridad superior, al proponer el libre examen y al propugnar por la desaparición de los sacramentos. Loyola insistió en la necesidad de que el hombre individualmente educara su conducta religiosa interna, que penetrara en la conciencia y fortaleciera la voluntad. Ambas propuestas, por diferentes caminos, llegarán a un mismo cauce: dieron importancia al derecho de ejercitar el juicio privado y ahondar en la razón más íntima, lo que muestra que se trata de hombres modernos, pertenecientes a una nueva época¹⁴. Pero para los jesuitas, cuyo principal interés fue la renovación interna del catolicismo y después el rescate de almas de manos del protestantismo, ya en 1560, no fue el luteranismo el enemigo a vencer, sino una fuerza más dinámica, amenazadora e igualmente intransigente dentro del credo cismático: el calvinismo.

La verdadera sistematización de lo formulado por Lutero se logró con la segunda generación de reformadores, quienes, incluso, a diferencia del monje alemán, pusieron en práctica la teoría en la organización política, estatal, eclesiástica y aun económica. Sobre todo, Juan Calvino (1509-1564)¹⁵, teólogo y humanista francés, se convirtió en el más dedicado y eficaz creador de una iglesia reformada. Le toca vivir ya un mundo desunido e inestable que se debate en guerras hegemónicas y confesionales, así como de profunda confusión de principios religiosos. El valor de Calvino fue el haber adecuado la Reforma a las circunstancias del nuevo orden europeo, y para los fines de este trabajo, estriba en que fue el credo protestante más difundido en el mundo anglosajón, así como la base confesional de las iglesias puritanas de la Nueva Inglaterra.

Calvino fue un hombre de gran disciplina y fuerza de voluntad, lo que lo asemeja a Ignacio de Loyola, su feroz enemigo en el campo espiritual. Hombre austero, frugal, "de sangre fría" como lo denomina Aranguren, el francés soñó con levantar el reino de Dios en

la tierra mediante la formación de una iglesia nueva y organizada que cumpliera cabalmente con los preceptos y exigencias de la Reforma. Ejerció el ministerio en Ginebra, Suiza, desde entonces conocida como “la Roma protestante”, verdadero centro irradiador de la doctrina calvinista al mundo. Este hombre iracundo, lógico hasta el extremo, racional y rigurosamente metódico, se convirtió en el líder más destacado del protestantismo a raíz de la publicación en 1536 de su obra Institución de la Religión Cristiana¹⁶, base doctrinal de dicha confesión.

En ella, Calvino sintetiza lo que encontramos un tanto disperso en Lutero y sus discípulos, pero surgen otras novedades en su pensamiento que tendrán gran trascendencia histórica. Sobre todo, destaca la doctrina de la *doble predestinación*, según la cual Dios Padre, cuya voluntad es suprema y rebasa los límites del entendimiento humano, por propia y sapientísima decisión, ha decretado que sólo una pequeña minoría de seres humanos son aptos para la salvación eterna y a éstos los ha señalado como sus elegidos, otorgándoles todos los privilegios de su gracia infinita, su amor e incondicional ayuda. A su vez, al resto de la humanidad, a la gran mayoría, le ha negado, también voluntariamente, la gracia selectiva y le ha condenado eternamente. Por ello hay en el mundo un reducido número de elegidos y una gran cantidad de réprobos.

El hombre desconoce los resultados de éste plan providencial (*Decretum Horribile*, según le llama Calvino) que es irreversible y trágico, pues aún antes de venir al mundo la criatura ya lleva consigo la marca de la elección o de la condena, y nada puede hacer en vida para cambiar el designio, que también es hereditario a las generaciones sucesivas. En otras palabras, se niega cualquier participación del hombre en su salvación. Nadie sabe con absoluta certeza si es salvo, sólo se tiene la esperanza y la confianza, la fe, que es lo que acerca a Calvino y a Lutero en este punto. Por esa razón la iglesia terrena es para todos, menos para quienes dan muestra fehaciente de rechazo divino. La buena conducta y el acumular “buenas obras” no garantizan la salvación. Nada puede hacer el hombre excepto doblegarse ante la voluntad del Todopoderoso y esperar el día de su muerte, cuando se le revele la Divina decisión¹⁷.

Sin embargo, para el calvinista, existió una posible señal que el creyente podía palpar y que le serviría, al menos psicológicamente, para avivar su esperanza. Mediante la lectura de la Biblia, es decir, a través de la comunicación directa con Dios en las Sagradas Escrituras, el hombre debía estar atento para escuchar, para percibir, el "llamado" divino y saber responder adecuadamente a él. Una vez que se encontraba el mensaje, oculto entre parábolas y metáforas, una vez descubierta la *vocación*, había que esmerarse para cumplirlo y trabajar arduamente para satisfacer la demanda de Dios. El éxito en la actividad recomendada por el Todopoderoso era la señal inequívoca de que se estaba caminado por la vía correcta, por la senda de la salvación. Ya Lutero había recalcado la importancia del trabajo y la dignidad implícita en cualquier actividad que se realizara con el fin de agradar y glorificar a Dios¹⁸. Mas Calvino lleva el *laborare est orare* bíblico a sus máximas consecuencias, y el trabajo se convertirá en razón y objeto de la existencia.

No es difícil imaginar las repercusiones materiales que implicó esta manera de sentir del credo protestante en general. Los laboriosos seguidores de esta confesión parecían no descansar jamás. Con obrajes textiles, actividades artesanales, industria, ganadería, comercio, o aventura marítima, convirtieron a sus ciudades en núcleos económicos de gran auge. Pero lo que importaba no era tanto el progreso material o el acumular riqueza, lo verdaderamente capital era que en el éxito, no sólo económico, sino social, se encontraba la señal inequívoca del beneplácito divino y, en última instancia, de elección. En la vocación fijó Calvino la posibilidad de salvación. El fracaso, en cambio, fue visto como una manifestación de abandono, de caída, de pecaminosidad, la consecuencia directa que se desprende de no haber escuchado oportunamente el llamado, y peor aún, era el castigo por haberlo desechado deliberadamente. La negligencia encaminaba al hombre a la condena eterna.

Dondequiera que estuvieron, los calvinistas pretendieron fundar la Ciudad de Dios bíblica, con sus pobladores en diaria imitación de Cristo, con escuelas y academias de educación, con pequeñas fábricas y próspera economía, pero su rigor fanático también inauguró la intolerancia. En estas comunidades se reglamentó la conducta y el trabajo; la

autoridad vigilaba aún la vida privada de los moradores de las pequeñas repúblicas. Se prohibió todo tipo de pasatiempos, diversiones y disipación, como el baile, el teatro y la música, por no mencionar el juego y la bebida, y a quienes incurrieran en ellos se les castigaba con el exilio. Aún el arte sufrió en aras de una religiosidad abstracta e intelectualizada, que despreciaba las imágenes, vitrales y esculturas sacras, sustituyéndolas por la fría austeridad de los recintos puritanos. Sin embargo, la fórmula de gobierno impuesta por Calvino influyó por su sencillez, sistematización y eficacia y sirvió de ejemplo a otros estados. Hacia 1541 penetró en Francia, donde se organizaron los confederados o hugonotes, grupos destacados en las actividades comerciales, artesanales y marítimas que presionaron al estado por el reconocimiento de su credo y sufrieron a cambio el martirio y la persecución. En 1550, entró en los Países Bajos, particularmente en el Norte, donde crecieron sus adeptos entre la población que organizó la lucha independentista y nacionalista contra España. En 1560, triunfó en Escocia gracias a la labor de John Knox, y también por esas fechas, el calvinismo, desde Ginebra, intentó la colonización de América, sin conseguirlo. Fue hasta el siguiente siglo que se establecieron con éxito las plantaciones de credo calvinista en el septentrión del Nuevo Mundo (Nueva Inglaterra). Para terminar, en 1649-1663 se instauró en Inglaterra la república puritana del protector Oliver Cromwell, siguiendo el modelo ginebrino. No es exagerado afirmar que aún los pensadores ilustrados del siglo XVIII en el mundo anglosajón son emisores seculares de esta tradición.

Al igual que en el terreno ideológico, el calvinismo asumió una organización económica relativamente avanzada respecto a los cánones medievales¹⁹. El reformador francés, con un primitivo instinto para la práctica comercial, vislumbró, aunque aún no claramente, que el capital y el crédito eran indispensables en la vida económica y que el financiero era un miembro útil de la sociedad. Calvino no aportó una teoría económica revolucionaria; aún los canonistas católicos, que afirmaban la tesis de la esterilidad del dinero, aceptaban un pequeño interés por los riesgos que adquiría el prestamista. Lo que sucedía, entonces, era

que entraban al escenario histórico nuevos valores económicos, mercantiles y de competencia.

Después de la Reforma, pero no necesariamente por causa directa de ésta, empezaron a desaparecer las limitantes impuestas por la moral religiosa respecto a la adquisición de la riqueza. Calvino, como muchos de sus contemporáneos, sólo se situó del lado de la corriente favorable; fue benévolo a la actividad que habría de dominar la economía del futuro. Podía vivirse una sana y virtuosa vida cristiana y glorificar a Dios al mismo tiempo sin sacrificar actividades lucrativas que requerían también de esfuerzo, trabajo y disciplina. Mientras el trabajo se llevara a cabo con honradez y para la mayor gloria de Dios, era lícito. Cualidades como la industria, el ahorro, la modestia, la sobriedad y la frugalidad se reafirmaron como virtudes de las nuevas sociedades, y reflejaron el tipo ideal del carácter cristiano.

En toda Europa había una burguesía próspera, rica y en ascenso, pero fue en el Norte del continente donde los medios económicos y políticos resultaron favorables para realizar su actividad comercial. Esta clase se benefició por los cambios en la escala moral, pues superó las trabas éticas impuestas por los valores tradicionales medievales que ponían coto a sus prácticas comunes. La burguesía trabajó para crear una sociedad santificada mientras glorificaba el trabajo y la riqueza, ahora considerada como bien ganada y aceptada ante los ojos de Dios, se convirtió en símbolo de poder, de *status*, de bendición celestial. La transición se dió de manera muy lenta, pero finalmente las virtudes esgrimidas por ella se convirtieron en los valores dominantes de las centurias siguientes y caracterizaron asimismo a la conducta social. En adelante, al realizar plenamente su vocación, los sectores medios moldearán el mundo a su gusto e iniciarán su escalada hacia la posesión de la riqueza y, eventualmente, del control político. Así, como insiste Juan A. Ortega y Medina, "La burguesía encontró en la religión protestante el apoyo justificante necesario para su consolidación como clase determinante en el mundo moderno"²⁰.

El proceso de separación entre la ética y la religión fue otra contribución de las confesiones calvinistas a la nueva era. El resultado insospechado fue una actitud práctica

frente a la ganancia; se da paso a una moral que no rechaza el éxito económico, antes bien, lo mira como señal de salvación. La Reforma, al correr el tiempo, rompió con los patrones de la economía tradicional, se adecuó a las exigencias del tiempo e implantó la fórmula mediante la cual la economía se regiría por la necesidad, la utilidad y la ganancia. Este fenómeno ha motivado a muchos autores en distintas épocas a relacionar el calvinismo con el advenimiento del capitalismo y, otros más, aún lo han querido hacer un elemento privativo de la modernidad. No nos toca aquí reseñar la interesante historiografía que existe sobre este punto²¹, que aún hoy en día se renueva constantemente e invita a realizar un enorme trabajo de reflexión. En mi opinión, y aquí se tratará de demostrar por la vía comprensiva de nuestros autores, la modernidad no es privativa de las naciones protestantes, porque ésta queda implícita en múltiples terrenos culturales y manifestaciones de la vida humana, no sólo en el logro del éxito económico, y por lo tanto no debe verse como el único factor que originó el cambio. Pero si lo hemos de ver en el terreno estrictamente económico, en efecto, el calvinismo quitó los obstáculos ideológicos para que se manifestaran plenamente las energías de la burguesía, que es la clase social que empieza a tomar conciencia de su papel en el mundo durante el siglo XVII y que se enorgullece de su participación en los procesos históricos. La teología calvinista favoreció, sin una intencionalidad previa por parte de sus teóricos, el proceso *ético* del capitalismo, hizo que el desenvolvimiento de este sistema fuera más vertiginoso, pero las semillas del cambio germinaban desde la Edad Media y florecerían gracias al Renacimiento. El protestantismo fue tal vez un catalizador, un paso más en el tránsito hacia la secularización. Ayudó, pues, a la liquidación del sistema feudal y le dió algunas de las nuevas características al mundo europeo.

La gran pugna Reforma-Contrarreforma que no fue otra cosa sino el esfuerzo de los seguidores de uno u otro credo por imponer el modelo de vida que les parecía el verdadero, fue por sí misma, un acicate de cambio en todos aspectos. Creó un nuevo sistema de fuerzas políticas que cambiaron el mapa europeo y, eventualmente, modelaron el del continente americano. El efecto fue la ruptura con la iglesia tradicional, lo que contribuyó a quebrantar

la antigua unidad feudal cuyo deterioro ya se había gestado siglos atrás. La *Universitas Christiana* quedó, pues, disuelta, no sólo ante la tempestad reformista, sino también en aras del ideal maquiavélico de que el interés de cualquier país está por encima del de los otros; que el provecho particular nacional es superior al universal cristiano²².

En la Edad Media, Roma fue el centro de influencia y el Mediterráneo la arteria económica; en el siglo XVI las naciones atlánticas perfiladas hacia la expansión occidental, encuentran un campo marítimo extenso que no concluyó con el descubrimiento de América, sino que traspasó el Pacífico, hasta Asia, y sus dirigentes prefirieron decidir qué asuntos convenían mejor a los intereses internos y decidirlos en su propia casa.

La peste y el hambre habían reducido la presión demográfica de la Europa mediterránea, mientras que el corazón de la economía se centraba ahora en la zona limítrofe de los confines del mar del Norte, los Países Bajos, católicos o protestantes, el sureste de Inglaterra y las provincias del noroeste de Francia, regiones que empezaron a mostrar en el siglo XVII un alto grado de desarrollo económico. En medio de la crisis general, empieza lentamente la transformación que dará lugar al capitalismo. De 1600 en adelante, estas naciones empezarán a dominar los mercados europeos con sus productos y plagarán los mares con sus flotas. Se gesta la decadencia de las potencias católico-mediterráneas y se inicia el auge de las septentrionales, lo que va a repercutir no sólo en Europa, sino también en el carácter de las fundaciones coloniales de ultramar.

También desde el punto de vista geopolítico, se puede sugerir que en esta centuria, ya con un antecedente histórico en el siglo XVI, Europa se “desdobra” en dos grandes bloques: el nórdico, protestante en su mayoría (Inglaterra, Provincias Unidas, Suecia, el norte de Alemania), y el meridional de fuerte herencia latina mediterránea y católica (España, Portugal, estados italianos y el sur de Francia). Esta división no debe ser determinista ni absoluta, mucho menos estar condicionada por trasnochadas explicaciones que dejaban a las latitudes y climas las respuestas a los hechos históricos. Pero en términos generales se puede notar que el bloque nórdico, encabezado por Inglaterra y en otro momento por Holanda, fue el campeón de las causas de la reforma protestante y el sur, capitaneado por

España fue el alma de la Contrarreforma, la máxima defensora de la causa católica²³. Estas entidades nacionales tomaron rumbos radicalmente distintos en el siglo XVII y las diferencias se marcaron por los proyectos estatales, económicos y religiosos formulados por los respectivos gobiernos. La proyección de estos ejes de influencia sobre todo a las naciones de América, será particularmente determinante para las circunstancias que vivieron estos hombres.

La lucha entre el credo católico y el protestante incidió, según vimos, en la vertiginosa secularización de los valores antiguos y los hizo acordes a las necesidades del mundo moderno²⁴. Finalmente, la pugna determinó, a la postre, las diferencias en la empresa colonizadora allende el Atlántico. América se presentó como la panacea para solucionar muchos problemas del Viejo Mundo. Europa entró al siglo XVII debatiéndose entre la prosperidad y la pobreza. Casi todos los estados experimentaron tensión política, innumerables revueltas campesinas y desórdenes urbanos²⁵. La guerra general (de los Treinta Años) causó impactos catastróficos, y alrededor de 400,000 europeos cruzaron el océano en el transcurso del siglo en busca de mejores oportunidades. El nuevo continente fue visto también como un teatro de operaciones económicas para las naciones que tenían los recursos y los medios para explotarlos. La colonización y el dominio económico del gran hemisferio al Occidente, especialmente por parte de las potencias atlánticas y bálticas, creó un nuevo mercado para la producción europea. La reforma protestante y la católica coinciden, en suma, con la época de expansión atlántica, con la colonización del Nuevo Mundo y con el consiguiente trasplante de los modelos políticos, sociales y religiosos de cada metrópoli a sus vástagos americanos²⁶.

Hasta aquí llega el panorama histórico que nos permite enlazar el siglo XVI con el XVII, pero sobre todo, que nos da mayores elementos para la comprensión de las ideas que caracterizarán a los americanos que heredaron los patrones de la cultura europea. Los fenómenos históricos generales de la modernidad: la reforma, tanto la protestante como la católica, los descubrimientos geográficos y científicos, el Renacimiento y las crisis demográficas, sociales y económicas, se revolvieron en un todo, se plasmaron y

aparecieron en el pensamiento de Carlos de Sigüenza y de Cotton Mather. La herencia vendrá de una época que resulta del choque dialéctico de múltiples ideas y de fuerzas novedosas, que culmina en una síntesis, caracterizada por una nueva visión ante el mundo y por una forma de vida multiseccular. España se aferró a la defensa de valores del pasado, por lo que sacrificó mucho, incluso su grandeza, pero finalmente también tuvo que responder con un espíritu renovador a ciertos retos de la época. En la oposición Reforma-Contrarreforma, desde el punto de vista cultural, no hubo vencedor ni vencido. Nuevos elementos y otros más, rescatados del pasado, determinaron la forma existencial e intelectual de la nueva época.

3. Dos realidades antagónicas: España e Inglaterra

España e Inglaterra son el claroscuro de la modernidad; el haz y el envés del proceso de reforma. Los proyectos nacionalistas gravitaron entre la disyuntiva de la reforma protestante o de la católica, pero al fin y al cabo reformados, ambos países dibujaron su realidad de acuerdo a los cambios históricos y a las circunstancias internas. La experiencia de estos pueblos después del siglo XVI no sólo transformó el panorama europeo, sino eventualmente el del continente americano, pues tanto el despliegue del Viejo Mundo como la experiencia colonial de nuestro hemisferio están, según afirma el citado historiador Juan A. Ortega y Medina, "condicionados por la victoria de la modernidad protestante y burguesa británica frente a su oponente católico y misoneísta hispánico"²⁷. Nueva España y Nueva Inglaterra, los dominios ultramarinos de estas potencias, fueron hijas de las entrañas de los procesos de cambio europeo y de sus propias condiciones internas.

Por otra parte, es un hecho a todas luces evidente que en los siglos XVI y XVII ocurre el proceso de decadencia de España y el de la grandeza británica. Como explica Pierre Vilar, "La España del siglo XVI, por posición y por coyuntura, tuvo que dejar a las naciones del norte de Europa la tarea de desarrollar las consecuencias de la revolución hecha posible gracias a los descubrimientos"²⁸. ¿Dónde están las causas históricas de ese fenómeno?

Ambas naciones lograron su unificación política a fines del siglo XV, tan pronto como se constituyó una monarquía fuerte, capaz de centralizar el poder y de colocar los intereses del estado por encima de los de la nobleza feudal²⁹. Castilla, como centro rector de la vida española, tomó la delantera y logró la supremacía respecto a otras naciones europeas, en parte por los descubrimientos atlánticos, que convirtieron a la Península Ibérica en un imperio poderoso, pero también debido a los cambios internos, que definieron su futuro comportamiento nacional.

Inglaterra fue una potencia secundaria cuando España decidía el orden europeo, pero a partir del siglo XVI se empieza a dar en ella el cambio que acabará por menguar la hegemonía a España para fortalecer a las nacientes potencias septentrionales. Creo que la razón estriba en la manera en que España e Inglaterra reaccionaron y se adecuaron al nuevo orden exigido por el mundo moderno. Los Reyes Católicos llevaron a cabo, a fines del siglo XV, la reforma interna del reino, empezando por el cambio religioso. Dió inicio un movimiento de renovación de las órdenes originadas en la Edad Media, que resultaban ya caducas y estaban dañadas por la corrupción y la mundanidad. Francisco Jimenez de Cisneros (1436-1517), confesor de la reina Isabel y luego cardenal, impuso una disciplina férrea con la que reformó los conventos e implantó definitivamente la ortodoxia católica. La "prerreforma", que así se le conoce a este movimiento para diferenciarlo de la Contrarreforma, que es posterior, se logró en España gracias al humanismo, con la universidad de Alcalá de Henares como centro y también a la *Philosophia Christi*³⁰ erasmiana que dejó frutos insuperables en los hombres de este tiempo, en su mayoría jóvenes frailes quienes llevaron el Evangelio al mundo pagano³¹. La Inquisición fue modernizada y adecuada a las exigencias de los tiempos. Se convirtió en un instrumento eficaz de control ideológico y de represión de movimientos subversivos a la línea dogmática trazada. La primera reforma en España fue un elemento realmente revitalizador, clave para impedir la entrada del protestantismo un siglo después. Igualmente propició un terreno fértil para que floreciera la Contrarreforma, cuyos preceptos, sin embargo,

sacrificaron mucho de la primigenia riqueza espiritual que animaba entonces al mundo hispánico.

Por otro lado, el parteaguas de la historia inglesa es también la Reforma, que adquiere un carácter propio y distintivo en esta nación por sus circunstancias internas. Esta fue el primer peldaño de la escalera que conduciría al reino por el sendero de la modernidad y que, a la larga, definiría también el talante de sus posesiones en ultramar. Veremos brevemente este suceso. La *Devotio Moderna* encarnaba ya en el pueblo inglés antes del ocaso de la Edad Media, y se anunciaba ya en los procesos “disolutores” y disidentes de la filosofía de Oxford desde el siglo XIII³².

Como en España, en la isla británica las formas de explicación medievales no murieron del todo, sino que fueron aprovechadas por el espíritu introducido por el Renacimiento. En Inglaterra, nuevas formas económicas contribuyeron también a abrir más las grietas que separaban a la edad anterior y junto con ella, a sus valores, sus principios, su visión del mundo y su posición frente al Creador. La escolástica agonizaba y presagiaba la destrucción del complejo edificio social que dependía de este sistema ideológico. El Renacimiento y la reforma nordeuropea asimilaron el pensamiento medieval y presentaron una síntesis nueva, forjadora de novedosos cimientos de la cultura occidental. En Inglaterra, a diferencia de España después de la reforma cisneriana, no se crearon barreras ideológicas que impidieran la libre entrada de las ideas revolucionarias que venían del continente. Además, había descontento por los males sociales, las injusticias, la presión extranjera, y la carga taxativa de Roma. Tanto estadistas como humanistas ingleses, gente secular y clerical, todos, al unísono, invocaron programas de reforma social³³.

También Inglaterra tuvo su pléyade de sabios leales al catolicismo, quienes buscaron una reforma sin alterar los dogmas. El reino se benefició, como España, de la influencia de Erasmo. En el reino septentrional, hubieron quienes buscaron el cambio a espaldas del futuro, mirando hacia el cristianismo primitivo platonizante, soñando con revivir la tradición de los primeros padres de la iglesia. En esto fincaron sus primigenias ideas reformistas tanto ingleses como hispanos. Ambas naciones tuvieron la tentación utópica de

situar la sociedad perfecta e incorruptible en otro sitio, limpio e incontaminado. Ambas pensaron en América como la posible re-creación del Paraíso en la tierra.

La vertiente reformista que resultó triunfante en Inglaterra salió de la veta protestante. No fue el aspecto religioso, sin embargo, el que actuó en definitiva para romper las cadenas que tenían atada a Inglaterra a la tradición. La separación política y espiritual de Roma, un proyecto que se antojaba imposible de realizar por una nación católica, ocurrió durante la dinastía Tudor en Inglaterra³⁴. La nación caminó velozmente hacia un estado laico; colocó paulatinamente al rey y al parlamento por encima del poder eclesiástico y de la legislación canónica. En España, también ocurrió la separación legal respecto a Roma, pero fue llevada a cabo por los Reyes Católicos con una sutileza política asombrosa, sin cortar los lazos de unión con el papado. Los soberanos consiguieron el Patronato Regio que les dio el derecho de nombrar a las autoridades eclesiásticas del reino y de las colonias, con independencia del pontífice y la capacidad de decisión en asuntos religiosos³⁵.

En España, la tendencia fue hacia la fusión cada vez más fuerte de la iglesia y el estado. Estaba en proceso de transición; no era ya, a todas luces, una entidad feudal³⁶ y ciertamente la religión se definió por el Estado-Iglesia como el elemento de unidad nacional. Así “España nacionaliza o estatiza la religión y adosa la iglesia al cuerpo político. Desde entonces se identificará al súbdito con el fiel -nadie podía ser español sin ser católico- se confundirán las fuerzas políticas y religiosas”³⁷, como explica José Miranda.

El movimiento de reforma en Inglaterra, a diferencia de la prerreforma y sobre todo, de la Contrarreforma, en España se manifestó como antipapal, anticlerical y anglicano. La política fue encauzada hacia un desarrollo nacional y luego ultramarino. Se orientó a canalizar los recursos para engrandecer al reino y esto se consiguió, exceptuando el breve e impopular interregno del reinado de María (1553-1558), en que los ingleses volvieron a gravitar alrededor de la órbita española, vieron abiertas las puertas de la Contrarreforma y sufrieron en una humillante guerra contra Francia la pérdida de Calais.

Después de la emancipación espiritual de Inglaterra se instituyó la iglesia anglicana, una asamblea católica en lo ritual, aunque calvinista en lo teológico³⁸, lo que causó malestar en

algunos sectores que consideraron "incompleta" la Reforma y buscaron "purificar" a la iglesia nacional de todos los vestigios de romanismo y medievalismo. Surgen los puritanos, grupo inconforme que se asociará cada vez más a los intereses parlamentarios, y del que hablaremos con amplitud en este trabajo.

La liberación política y espiritual de Inglaterra, aunada a las nuevas fuerzas económicas que venían empujando desde la Edad Media, encaminarían a la nación por la senda del cambio y de la prosperidad material. Además, la existencia de un capitalismo incipiente que ya daba avisos de existencia desde el siglo XV, se hizo más evidente. A principios del siglo XVII se formaron las compañías por acciones y se desarrolló el modelo de colonización a través del original sistema de plantaciones, que iba aparejado a las actividades mercantiles y financieras de la Compañía. En 1611 se fundó el banco de Londres, fuente de apoyo a los sectores más dinámicos de la inversión inglesa. La ciudad capital cobraba cada vez mayor importancia como centro urbano y comercial. La cría lanar se convertiría en la primera producción del reino, lo que aumentó sustancialmente la difusión de la manufactura de paños y por lo mismo, la necesidad de satisfacer no sólo los mercados locales, sino exteriores. Nuevas fuerzas sociales que empujaban se aliaron a la dinastía reinante. Las clases medias, los marinos, los terratenientes, los ministros se vieron beneficiados por las decisiones reales, encaminadas a favorecerlos en su ascenso y en su adquisición de riqueza.

El rumbo que España tomó fue totalmente diferente. La firmeza con que se impuso la Contrarreforma tridentina después de 1563 desde las capas eclesiástica y estatal, que derivó en opresión y fanatismo, ahogó en la Península y en las colonias de América otras formas de cultura ricas, vigorosas y potencialmente prometedoras. El primigenio empuje de la reforma cisneriana, la renovación cristiana, la disciplina y constancia de los evangelizadores en América, el erasmismo, que fue un movimiento tan popular en España durante el siglo XVI³⁹, fueron atajados de raíz. Se impuso la ortodoxia tradicional escolástica, cerrada y así, como explica el historiador norteamericano, Irving Leonard, "bajo la influencia española, la Europa católica, encalló en los vados del autoritarismo y del saber eclesiástico.

mientras que otras partes del continente avanzaban lentamente hacia las corrientes más libres del método experimental que más adelante guiaría la ciencia y la técnica modernas⁴⁰.

Cualquier observador de nuestro tiempo que de una hojeadada en la historia de España en los siglos XVI y XVII se percatará de que ésta, a pesar de haber defendido los canones medievales de vida⁴¹, y aunque parezca en extremo paradójico, no quedó, sin embargo, del todo fuera del empuje de la modernidad. Existen características originadas, pertenecientes o revitalizadas en la nueva era. Destaca el estado centralista, una gran maquinaria dispuesta a combatir los vestigios de organización feudal; la filosofía regida por la "Razón de Estado", dirigida a cumplir con las metas políticas más apremiantes. Además, se creó una legión de funcionarios administradores, lo que entonces y ahora se conoce como "burocracia", encargada de múltiples asuntos externos y coloniales que requerían de atención constante. Un enorme ejército profesional diseminado por Europa vigilaba los intereses continentales, y en el exterior la flota, aunque muy menoscabada en el siglo XVII, aseguraba las posesiones de ultramar. Asimismo, contaba con refinadas formas de control ideológico, a través de la Iglesia institucional y de una Inquisición actualizada. Su sistema de gobierno en América reflejaba una organización legal y administrativa muy avanzada. La imperial y poderosa España, que en los albores del siglo XVII tenía en sus 490,000 Km cuadrados una población de 8 millones de habitantes, sujetaba bajo su dominio vastísimas regiones, multitud de razas y lenguas, distintas culturas e idiosincrasias. Los viajes de descubrimiento patrocinados por ella no cesaban y se le incorporaban nuevos grupos étnicos y territorio. Finalmente, recordemos otros elementos avanzados como la Compañía de Jesús, la burguesía marítima catalana, la legislación indiana, o en las bases del derecho internacional. Supera a todo ello, el elemento humano, pues tanto en la Península Ibérica como en Hispanoamérica surgieron hombres modernos, cuyo ingenio y espíritu creador les permitió superar las barreras ideológicas y religiosas para producir un nuevo tipo de ciencia, arte y cultura. El presente trabajo no es más que un ejemplo, el que aportó el criollo novohispano

Carlos de Sigüenza y Góngora, de tantos que produjo el mundo hispánico como regalo a la modernidad.

Visto todo ello uno se pregunta el porqué a España le fue dado con tanto aplomo el apelativo de ser el portaestandarte del misoneísmo, de la tradición. El título, sin embargo, se justifica por el apego que mostró hacia los elementos del pasado, como la filosofía escolástico-tomista, por su celo contrarreformista, por su intolerancia frente a la heterodoxia, por su terca defensa del catolicismo dogmático y por abrazar ciertos patrones vitales ya caducos, sacrificando aspectos más esenciales, prioritarios para el desarrollo nacional.

Quizá el punto central se encuentre en que España no modificó esencialmente en su historia moderna los preceptos canonistas relativos a la economía. La ética medieval recomendaba frenar los impulsos del enriquecimiento personal, limitaba la usura y el préstamo por estar mal vista la adquisición desmesurada de bienes como un fin en sí misma. En la práctica diaria se llevaban a cabo actividades lucrativas que eran condenadas por la iglesia y reglamentadas por el estado (gremios, impuestos, fiscalización). Según Werner Sombart, en España no puede negarse que el catolicismo impuso un obstáculo para el despliegue del espíritu capitalista donde el interés por lo religioso era tan marcado que anulaba a todo lo demás⁴². Igualmente se veía con desdén el trabajo manual por considerarse que éste denigraba al noble o hidalgo e imperaba el espíritu colectivo, caritativo y de beneficencia, contrario al individualismo de empresa y a la filantropía burguesa. En esta sociedad, la búsqueda del honor y prestigio era tan importante como las tareas creadoras de inversión productiva. Los obstáculos ideológicos se aunaron a la realidad económica y política: América ocasionó la grandeza pero también fue la plaga que iba haciendo corrosivos los cimientos del edificio imperial, pues provocó una crisis aún mayor en la economía castellana. La entrada de plata americana causó la inflación al faltar una infraestructura industrial adecuada para la inversión; la dependencia hacia el exterior y la ineficacia de la dinastía austríaca precipitaron la decadencia⁴³. Era éste un cuadro desalentador para una España que no conoció la paz en el siglo XVII⁴⁴.

El devenir histórico de la nación hispánica en el siglo XVII fue traumático, conflictivo y hasta desgarrador, debido quizá a que ella entró, como Inglaterra, por el sendero de la modernidad desde el siglo XV, pero se mantuvo ideológicamente anclada a los valores del pasado y defendió con tesón el modelo aristocrático, la hidalguía, el señorío, el sueño de cruzada y sobre todo, la intolerancia religiosa. “Los españoles, como afirma Américo Castro, tuvieron conciencia vivísima de que su existir era un hacerse y un deshacerse ... un vivir desviviéndose”⁴⁵. En la Península, como en el resto de Europa, también se dieron las condiciones para el cambio material estructural, pero en el terreno de las ideas, éstas no se emparejaron y España continuó empeñada en una lucha por defender, la mayoría de las veces a contrapelo, los modelos culturales del pasado cuando ya era moderna en muchos sentidos⁴⁶.

La desolación de España contrastaba con la extraordinaria vitalidad que mostró Inglaterra. En la isla, la dinastía de los Estuardo tomó las riendas políticas durante el periodo de creciente auge capitalista y burgués originado por el expansionismo. Jacobo I unió las coronas de Escocia e Inglaterra y ahora el *Imperium* visualizado desde la época de Isabel, acertada, cuanto prematuramente, toma forma en la Gran Bretaña. Paradójicamente, el sistema inglés de gobierno, a pesar de darle al monarca la capacidad para colocarse como autoridad suprema del reino, no derivó con el tiempo al absolutismo, como en el resto del continente europeo al fortalecerse la figura regia, pues para cuestión de levas, impuestos y recursos se requería del Parlamento, lo que causó que este órgano adquiriera cada vez más importancia, experiencia y prestigio. Por una serie de concertaciones diplomáticas, los Estuardo lograron la paz con España (1604) que dió seguridad a la nación y permitió el libre desarrollo de las energías internas, tanto desde el punto de vista económico como político e ideológico. La tónica del cambio lo dió la lucha de poder entre el rey y el parlamento que culminó en dos revoluciones de gran trascendencia para la historia de este país y de sus colonias; la de 1648 que encumbró a los puritanos en el poder con la república dirigida por el Lord Protector Oliver Cromwell y, tras el breve periodo de restauración de los Estuardo, la de 1688 “la Gloriosa Revolución” que significó el definitivo triunfo

parlamentario sobre el absolutismo y el control estatal en la economía burguesa, lo que conducirá al *Commonwealth* inglés por el sendero de la democracia. Después de la Revolución Gloriosa, se consolidó el desarrollo nacional apuntado desde la era de los Tudor y al perfilarse las teorías relativas a la soberanía del pueblo, Inglaterra construye un Estado eficaz para los fines de la clase en ascenso.

El primer enfrentamiento entre las dos fórmulas de vida, la católica y la protestante, defendidas por las naciones que las adoptaron, se dió en el siglo XVI. El poder imperial ibérico fue capaz de defender su monopolio en las Indias y evitar la entrada de potencias enemigas por un tiempo, pero ello fue posible hasta 1588. En esa fecha es derrotada cerca de las costas inglesas la otrora armada "Invencible" de Felipe II de España en una famosa batalla naval que el rey Habsburgo planeó para acabar con la amenaza que desde 1570 perpetraba en los mares la flota isabelina, compuesta de famosos y terribles corsarios, burgueses, aventureros y estrategas deseosos de poner los pies definitivamente en América. Ciertamente, además de la rivalidad religiosa de ambos países, Inglaterra quería a todo trance penetrar en el Nuevo Mundo y dominar las rutas oceánicas, además de desequilibrar a España en el juego de fuerzas europeo, enviando ayuda y provisiones a los rebeldes holandeses en su lucha de independencia.

El hecho histórico es toda una epopeya; significó, según lo vemos a la luz de nuestro propio tiempo, el enfrentamiento de dos colosos dispuestos a defender los valores que creían ser los correctos⁴⁷. Empero, todavía España, aunque herida de muerte, conservó el prestigio como potencia continental hasta mediados del siglo XVII, cuando, después de la Guerra de 30 Años, llegó a su fin la hegemonía imperial. La pugna entre ambos dió su toque característico al siglo XVI e imprimió su sello también al siguiente, aunque no es el único conflicto hegemónico de importancia para el destino de las colonias americanas. Una vez roto el cerco, y no por la graciosa donación de España, sino por el poderío de la fuerza naval inglesa, el monopolio que celosamente guardaba el tesoro americano para la Península Ibérica quedó liberado, lo que posibilitó la penetración de los extranjeros y, por lo tanto, favoreció la fundación de nuevas poblaciones étnica y culturalmente distintas a

España. El conflicto anglo-español, nacido en el siglo XVI, el odio y la rivalidad nacionalistas de Inglaterra y de España, se trasplantó con la colonización a un nuevo escenario histórico, al continente americano, donde tuvo y quizá tiene todavía, una vigencia extraordinaria.

¹ A. Toynbee, Estudio de la Historia, I, p. 19.

² H.A.L. Fischer dice que "no es posible escoger una fecha precisa que divida el mundo medieval del moderno. La transformación fue gradual y dispar". Para él, el punto medular es el cambio de una sociedad eclesiástica a una laica y es en el siglo XVI cuando por primera vez se puede considerar a la época como específicamente moderna. Historia de Europa, pp. 11-13. En adelante, se dará la referencia completa de todos los libros citados en la bibliografía general de este trabajo.

³ La escolástica se caracteriza por: 1. Dios es fuente de toda verdad 2. La verdad ha sido revelada 3. No cuenta el raciocinio humano, toda respuesta está en las autoridades 4. El conocimiento se da por memoria, no por demostración experimental 5. En el campo del saber, domina Aristóteles 6. Impera el método silogístico (premisa mayor, menor y conclusión deducida de éstas) 7. La ciencia es sierva de la teología.

⁴ Aunque existen antecedentes medievales, clamores por una reforma profunda, críticas por abusos, corrupción y acumulación de riqueza por parte de la iglesia, y propuestas por volver al cristianismo puro y primitivo, es en 1517 que se considera el inicio de la Reforma, al anunciar el monje agustino, Lutero, en Wittenberg sus 95 tesis contra las indulgencias y criticar con ello la conducta papal. Lutero inicia la ruptura con la iglesia tradicional, inconciente e ignorante de lo que a la postre acontecería, e involuntariamente, ya que su objetivo era la queja contra los abusos de la autoridad eclesiástica, no la separación. Para conocer sobre el monje agustino, se recomienda la biografía de James Atkinson, Lutero y el nacimiento del protestantismo, también el libro de Henry Osborn Taylor, Erasmus and Luther, la biografía de Lucien Febvre Marín Lutero, un destino, y J. Maritain Tres Reformadores, pp. 21-77.

⁵ Ernst Troeltsch dice "No cabe duda que su poderoso individualismo religioso que, por lo demás, no hace sino prolongar la mística de la Edad Media, reviste una significación extraordinaria en el nacimiento del individualismo moderno". El Protestantismo y el Mundo Moderno, p. 80.

⁶ Para abundar en la apropiación por parte del monje agustino de la doctrina paulina de la justificación por la fe, véase Henry Osborn Taylor, op. cit., p. 149. La sola fe basta para la salvación.

⁷ En 1555, la Dieta de Augsburgo concluye que "la religión de los príncipes debe ser la de los súbditos". Véase J. Lortz, Historia de la Reforma, tomo II, cap IV. El Imperio decide dar la tolerancia religiosa como un acto de conveniencia política, a cambio de la ayuda protestante contra el avance turco por el Este.

⁸ La crisis espiritual causó una situación incierta en el panorama europeo. Carlos I de España fue coronado emperador del Sacro Imperio Germano Romano en 1519 y reaccionó violentamente contra la rebelión de Lutero. Grandes eran, sin embargo, sus compromisos en el concierto general de las naciones de la Cristiandad, y el rey-emperador borgoñón se había destinado para sí mismo la difícil tarea de regir al mundo. Se consideró cabeza secular de una cristiandad unida, representante de Dios en la esfera temporal y, empapado de erasmismo, creyó ser el príncipe elegido para llamar a la paz y a la concordia. Múltiples fuerzas externas e internas, y los propósitos anacrónicos de Carlos, impedirán el sueño utópico ecuménico.

imperialista carolino. Véase la biografía de R. B. Merriman, Carlos V, el emperador. Otras nacientes potencias aprovecharon la coyuntura y empezaron a disputar la hegemonía a España.

⁹ J.L. Aranguren, Catolicismo y protestantismo como formas de existencia, p. 180.

¹⁰ Ibid, p. 189.

¹¹ Utilicé la edición Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola, traducción castellana por Pablo López de Lara, III ed, México, Ediciones Paulinas, 1988. 301 pp.

¹² H. Tuckle, Reforma y Contrarreforma, p. 334.

¹³ "Apareció una grandiosa manifestación de insospechada energía -agrega Tuckle- del impulso y vitalidad de aquella iglesia que tan profundamente había sido herida por la Reforma protestante. Un puñado de hombres jóvenes dió pruebas de gran valor y constante fidelidad al adentrarse en extrañas culturas...para predicar el mensaje de la cruz". Ibid, p. 296.

¹⁴ J. L. Aranguren dice de Loyola y de los jesuitas que suscitaron un magno acontecimiento: "el advenimiento del hombre moderno y de la conciencia de sí mismo, el espíritu de la libertad y responsabilidad personal". Op. cit., p. 179. Fueron modernos porque no regresaron a los postulados de la Edad Media; tienen continuidad con el Renacimiento aunque se oponen a la reforma protestante con elementos nuevos. Además, la novedad radica en el "examen íntimo de conciencia" con el que el hombre se juzga a sí mismo, dictado que los acerca a los protestantes en el sentido de interiorización personal, pero la unión se da por ser hombres de la misma época, de desasosiego, de crisis y de reacción.

¹⁵ Una buena síntesis de la vida y de la importancia de Calvino se encuentra en el capítulo VIII del libro de G.R. Elton, La Europa de la Reforma 1517-1559, pp. 249-264. Para estudiar la doctrina de la doble predestinación, que adelante se menciona, véase Albert Marie Schmidt, Jean Calvin et la tradition calvinienne.

¹⁶ Utilicé la siguiente edición: J. Calvino, Institución de la Religión Cristiana, trad por Cipriano de Valera, 2 vol. Países Bajos, Fundación editorial de Literatura Reformada, 1967. 1261 pp. De ella extraje el resumen de la doctrina que a continuación anoto en el texto.

¹⁷ Recuerdo sobre este punto una interpretación del célebre filósofo Miguel de Unamuno que dice "aquel terrible secreto, aquella voluntad oculta de Dios que se traduce en la predestinación, aquella idea que dictó a Lutero su *Servum Arbitrium* y da su trágico sentido al calvinismo, aquella duda en la propia salvación, no es en el fondo sino la incertidumbre que, aliada a la desesperación, forma la base de la Fe". En Del Sentido trágico de la vida, p. 67.

¹⁸ Nuevamente tomando a Unamuno, "el más grande servicio que Lutero ha rendido a la civilización cristiana es el haber establecido el valor religioso de la propia profesión civil..." Ibid, p. 144.

¹⁹ Así sucedió como resultado de una actitud pragmática del propio Calvino, al adecuar su sistema a las necesidades de su propio tiempo. Había que dar una definición jurídica a las prácticas que día con día se iban imponiendo como costumbres dentro de la comunidad. En 1545, Calvino escribió sobre el préstamo a interés, aceptando un monto razonable, siempre que no se perjudicara al deudor, y al reglamentar esta actividad, superó a Lutero, quien siempre mantuvo una visión feudalizante. El reformador alemán odiaba las prácticas mercantilistas y basaba su ideal económico en la explotación de la tierra y en la conservación de ésta entre los grandes dominios señoriales. Por otro lado, M. Gutierrez Marín, en la presentación a la Antología de Calvino

dice: "Para algunos resulta Calvino el padre del capitalismo; haciéndole así responsable de una evolución histórica muy alejada de su realismo bíblico y del dinamismo de su doctrina. La dinámica teológica bíblica del Reformador exige, como toda teología, una continua revisión. Si en su "Instrucción" [Institución cristiana], sus sermones o comentarios al texto bíblico, él se refiere al trabajo, la profesión, los salarios, el comercio, el dinero en general (préstamos, intereses, etc.) nunca parece hacerlo analizando la circunstancia económica y social de su época, sino simplemente relacionándolo con una antropología cristológica y desde el punto de vista teológico". Véase Presentación y notas a Calvino, *Antología*, p. 22.

²⁰ J. Ortega y Medina, "Lutero y su contribución a la modernidad". En *Investigación Humanística*, año 1, num 1. Revista de la UAM Azcapotzalco, México, 1984. p. 142.

²¹ Basta señalar que la larga lista de autores que han comentado el problema la encabeza William Temple quien en 1677 quien insinuó que el gran progreso económico de la república holandesa era atribuido al protestantismo. En 1682 William Petty explicaba la mayor prosperidad alcanzada por los protestantes en Irlanda en comparación con los católicos. Desde el siglo XVII hay inquietud al respecto, pero es en nuestra centuria que se ha discutido sobre la contribución, o mejor sería decir, coincidencia, de la Reforma con el capitalismo, desde que se publicó en 1905 la obra del sociólogo alemán Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, que levantó nuevamente una polvareda crítica, tanto en favor como en contra de aquel opúsculo. No es aquí lugar para entrar al debate, sólo diré que el llamado "espíritu capitalista" no puede atribuirse totalmente a la influencia ejercida por el protestantismo. Sin duda el desarrollo de la religión cristiana que originó el pensamiento de Lutero, Calvino y los reformadores contemporáneos a ellos y posteriores coincidió con la transformación económica de la era y contribuyó, sustancialmente sí, a henchir la corriente capitalista que ya estaba en movimiento desde fines de la Edad Media. En opinión de R.H. Tawney, en *La religión en el origen del capitalismo*, "con todo su rigor Calvino aceptó las principales instituciones de una civilización comercial, y aportó un credo a las clases que dominarían el futuro" p. 94. Werner Sombart, por su parte, aporta una explicación que nos parece interesante para este trabajo, y es que las comunidades católicas también muestran adelanto económico. Véase *El burgués*, cap. 19. Me vienen a la mente las grandes haciendas jesuitas, de gran prosperidad en la sociedad novohispana. A. Farnani, en *Catolicismo y protestantismo en la génesis del capitalismo*, analiza con detalle la forma en que el catolicismo y el protestantismo, ambos, inciden en el desarrollo capitalista. Este trabajo intenta superar en todos aspectos el determinismo impuesto por Weber para quien "los protestantes han revelado siempre una singular inclinación hacia el racionalismo económico, inclinación que no se manifiesta en los católicos". Nuestra conclusión se apega a lo expuesto por E. Troeltsch "Una gran masa de los fundamentos del mundo moderno en lo que respecta al estado, la sociedad, la economía, la ciencia, y el arte se han originado con completa independencia del protestantismo, siendo, en parte una simple continuación del desarrollo de la Baja Edad Media, en parte, efecto del Renacimiento y, especialmente, del Renacimiento asimilado por el protestantismo, y, finalmente ha sido logrado en las naciones católicas ... después de que hubo surgido el protestantismo y junto a él. Pero de todos modos, no es posible negar abiertamente su gran significación en el origen del mundo moderno". En *op.cit.*, p. 28

²² El sueño ecuménico de Carlos V de restituir la unidad religiosa en Europa, de llevar a cabo la reforma de los males de la iglesia a través de un concilio y de recuperar el Santo Sepulcro fue un estrepitoso fracaso. La unificación de la cristiandad fue impracticable por el avance del cisma reformista así como por el surgimiento de múltiples congregaciones protestantes; los intereses políticos del papado y el proyecto fantástico de cruzada a la manera medieval que implicaba llegar a las puertas de Jerusalén, imposibilitaron los otros dos fines.

²³ España comprometió la defensa de la religión ancestral con los modelos de desarrollo político, y aquella fórmula de vida se apartó de la realidad que vivía Europa en ese momento. Como dice Miguel de Unamuno, "España ha sido la gran calumniada de la Historia precisamente por haber acaudillado la Contrarreforma, y

porque su arrogancia le ha impedido salir a la plaza pública a la feria de las vanidades, a justificarse", en *Op. Cit.*, p. 162. Es injusto etiquetar a un pueblo como retrógrado e ineficaz, en el caso de España, por los fracasos de la dinastía reinante. Debemos seguir la cautela aconsejada por el filósofo de la historia, K. Jaspers, para quien "lo que conviene al individuo o a un pequeño círculo no debe ser generalizado y convertido en rasgo característico de todo el pueblo y su cultura, aunque le pertenezca" en *Origen y meta de la historia*, p. 321. Para mí, el español y sus herederos coloniales eran tan vigorosos como cualquier otro pueblo, así lo demuestran los opulentos comerciantes de Sevilla, de Burgos y Cataluña o los mercaderes andaluces. En el caso de los castellanos, ahogaron sus fuerzas los impuestos imperiales y para los catalanes, el centralismo siempre fue un obstáculo para la liberación de sus energías marítimas. Los novohispanos por su parte, se quejaban del sistema restrictivo, del monopolio, los estancos y la prohibición, y para todo el Imperio, el Estado significó un medio de control para la práctica de sus libertades ancestrales.

²⁴ El mayor de los secularizadores del cristianismo es para nuestro mexicano Alfonso Caso nada menos que Martín Lutero. Véase *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, p. 151. Lucien Febvre insiste en que Lutero "no habló ni actuó más que para alemanes" véase *Erasmus, la Contrarreforma y el espíritu moderno*, p. 81, pero lo importante es su doctrina ya secularizada y los alcances de ésta en las naciones que abrazaron el culto protestante.

²⁵ Además, periodos de mal tiempo condicionaron malas estaciones para el cultivo en décadas como 1590, 1620, 1640 y 1690. Los datos hablan de un descenso y estancamiento demográfico desde 1620 hasta 1670 aproximadamente, por la falta de alimento, las epidemias y las guerras. Véase G. Parker, *Europa en crisis 1598-1648*, pp. 12-14. El resultado de la llamada Guerra de los Treinta Años (1618-1648) fue un cambio en el mapa general europeo, por territorios anexados a potencias católicas o protestantes. La crisis espiritual condujo a movimientos muchas veces muy radicales, que asociaron las propuestas religiosas con la libertad, pero no en el más allá, sino en el terreno social y en el político. Véase G. R. Elton, cap IV "Los radicales" en *La Europa de la Reforma*, y, sobre todo, el estudio tan completo de George H. Williams, *La Reforma radical*. Hay también un reciente estudio llamado "The Reformation Radicals", en A.G. Dickens (comp), *The Reformation in Historical Thought*, cap 9.

²⁶ Para dar una idea de la coincidencia de grandes fenómenos en la misma época, basta un ejemplo; A principios de 1521, los europeos conocen, gracias a los rápidos progresos de la imprenta, la famosa "Trilogía" luterana escrita por el monje sajón a fines de 1520. *La cautividad babilónica de la iglesia, De la libertad del cristiano* y el *Manifiesto a la nobleza cristiana de la nación alemana* (véanse referencias completas en la bibliografía general); son la obra antirromana y antidogmática que causó conmoción en la cristiandad. A su vez, a fines de ese mismo año se sabe la noticia de la conquista de México-Tenochtitlán por Hernán Cortés. El mundo parecía no estar preparado para tanto.

²⁷ Juan A. Ortega y Medina, *El conflicto angloespañol por el dominio oceánico*, p. 9.

²⁸ P. Vilar, *Historia de España*, p. 71. Desde 1590 se habla del inicio de la decadencia española. Un siglo solamente gozó la nación de almbares desde su unificación política en 1492, y le esperaban varios años de alcbares por los problemas económicos en los que estaba sumida y que los Habsburgo fueron totalmente incapaces de solucionar.

²⁹ Las coronas de Castilla y de Aragón se unieron en 1469. En Inglaterra, al final de la Guerra de las Dos Rosas (1455-1485), que fue una lucha entre dos casas poderosas, la de Lancaster y la de York, sube al trono Enrique VII. Véase C. Morris, *The Tudors*, p. 52 y Roger Lockyer *Tudor and Stuart Britain 1471-1714*, cap. 1.

³⁰ Parte del humanismo cristiano la propuesta de volver a acudir a la Palabra de Cristo para renovar la fe. La Verdad del Salvador debe ser recordada continuamente por los predicadores, los maestros y debe inspirar la conducta de los gobernantes. Los cristianos deben conocer la enseñanza de Cristo, la Verdad evangélica. Erasmo difundió la importancia en la simplicidad de la ley de Cristo y la libertad cristiana. En política, la *philosophia christi* defiende una monarquía que supone un contacto tácito entre el príncipe y los súbditos. Es antimachiavélica y propone un gobierno conciliador, encabezado por un príncipe de la paz, que busque la concordia entre todos los pueblos. Véase M. Bataillon, *Erasmo y España*, p.p. 75-76. Según Juan A. Ortega y Medina, "España vive ya a la defensiva frente a una Europa que rechaza la misoneidat como sistema de vida; es la España tozuda de la Contrarreforma, en la cual ya no queda el menor rastro de aquella *philosophia christi* erasmista, tolerante, que animó a la corte errabunda del último gran emperador de Occidente, la España de Ruiz de Alarcón es la España neoescolástica, barroca, ya encerrada en sí misma, inconforme, la de *la defendella y no enmendalla*". En *Estudios de tema mexicano*, p. 140.

³¹ En América, "grupos de frailes fueron armados con el propósito no sólo de tomar la fe, sino de reformar el contenido de la iglesia y de la sociedad, y regresar a la inocencia perdida de la iglesia temprana". Véase H. Kammen, "Spain" en B. Scribner (comp), *The Reformation in National Context*, p. 212.

³² La *Devotio Moderna* es la piedad pasiva que insiste en la imitación íntima y personal de Cristo y desatiende la importancia de la iglesia en el orden de la gracia. La originalidad de Inglaterra radica en buena parte en su constante discrepancia respecto a las corrientes escolásticas continentales. Basta mencionar a los sabios de Oxford, Roger Bacon (1214?-1294) quien subrayó la importancia de la razón para entender las fuerzas de la naturaleza [no debe confundirse con Francis Bacon, el inventor del método experimental siglos después], Juan Duns Scoto (1270-1308) quien hace la novedosísima separación entre filosofía y teología, es decir, entre razón y revelación, y Guillermo de Occam (1300-1347) quien sistematiza y fundamenta la idea de considerar los universales como meros conceptos para la comprensión de la singularidad de lo real (Nominalismo). El resultado fue por demás revolucionario. La teología se reduce no a una ciencia especulativa, sino práctica. Dios no puede ser comprendido racionalmente, pero sí por el sentimiento, por el amor y la fe. No podemos olvidar el movimiento iniciado en el siglo XIV por John Wycliffe, conocido como *lollardismo*. El nuevo espíritu filosófico oxoniense resultó ser a la postre un instrumento valiosísimo en el proceso de consolidación de las ideas religiosas protestantes.

³³ El ejemplo más conocido es la *Utopía* de Tomás Moro, obra escrita en 1516 que refleja el impacto de los grandes descubrimientos trasatlánticos al igual que propone un mundo justo para todos, la abolición de la propiedad privada y otros remedios sociales. Sin embargo, el famoso canciller mártir no triunfó con la solución conservadora de la reforma y dejó lugar al programa radical, que aunque de raíces humanistas, abrazó el protestantismo e incluyó un programa de reforma profunda de la iglesia de Inglaterra y de los dogmas católicos. Por ejemplo, está Tomás Starkey, teólogo de Oxford, quien, según opinión de G. R. Elton, fue un gran productor de escritos originales y sistemáticos de reforma. Véase *Reform and Reformation in England 1502-1558*, p. 166. Su obra difiere de la de Moro en cuanto al sentido paternalista de este último, característico de la Edad Media, y defiende la razón de estado unitario y nacionalista, así como a la iglesia sujeta a la soberanía de una monarquía constitucional, fórmula que a la postre triunfó en Inglaterra, es decir, la vía media entre el extremismo radical y el conservadurismo reaccionario.

³⁴ El Acta de Supremacía (1534) colocó a Enrique VIII aquel antaño enemigo de Lutero y defensor de la fe, en una posición de independencia eclesiástica y le dió el control de la política. Este acto no implicó un cambio religioso todavía, sino político. La revolución religiosa vino después, una vez emancipado política y espiritualmente el reino de las potencias continentales. En adelante, ya no se dependería de Roma para solucionar asuntos internos, ni del Papa, acostumbrado a ayudar con todas sus fuerzas y sus recursos a la política expansionista ibérica. Los reyes Tudor, Enrique VIII, Eduardo VI, Isabel I, exceptuando a María, llevaron a cabo la reforma por razones políticas antes que religiosas y lograron que el estado fuera

omnicompetente, encaminado a salvaguardar los intereses nacionales. Véase G. Elton, Reform and Reformation...p. 18.

³⁵ Para el Regio Patronato, véase Ots Capdequí, El Estado español en las Indias, p. 67.

³⁶ Aunque se puede decir que se mantuvieron relaciones feudales hasta el siglo XIX.

³⁷ J. Miranda, España y Nueva España en la época de Felipe II, p. 52.

³⁸ J.L. Aranguren afirma que por ello, la iglesia de Inglaterra con el calvinismo, se aproxima a la lógica, y gracias a los rasgos del catolicismo, que aún conserva bajo esa fachada de cambio, pervivió el equilibrio, con la idea mística. Op. cit. p.147. Otros autores marcan la diferencia del calvinismo en Ginebra y el de Inglaterra. Este último aceptó la idea básica de la iglesia pero lo aunó al individualismo y a la reforma social. Véase cap. 11 de A. G. Dickens, (comp). The Reformation in Historical Thought.

³⁹ Sólo toma al estudioso leer las primeras líneas del prefacio del libro Erasmus y España de Marcel Bataillon para constatar lo dicho. Dice el historiador francés lo siguiente: "todos cuantos se hallan un poco familiarizados con la historia espiritual del siglo XVI español saben que el erasmismo es uno de los rasgos originales de esa historia. Lo que no se sabe muy bien es que el erasmismo ocupe un lugar trascendental en ella. Y sin duda se verá cada vez mejor que su importancia no es sólo española, sino europea ... y que el erasmismo, en suma, está en el núcleo mismo de los movimientos llamados Reforma y Contrarreforma". p. vii. Véase también el capítulo I "erasmismo en España" del libro Historia de los heterodoxos españoles de Marcelino Menéndez Pelayo.

⁴⁰ I. Leonard, La época barroca en el México colonial, p. 48. Sobre esta última afirmación, creo que debe ser contrastada con la interpretación que da un filósofo español quien aprehende que uno de los rasgos esenciales del pueblo hispánico es la religiosidad "quijotesca" y, al decir de Unamuno, "la locura quijotesca no consiente la lógica científica". Op. cit. p. 156.

⁴¹ Como dice Miguel Unamuno sobre España, "se me antoja que es medieval el alma de mi patria; que ha atravesado ésta, a la fuerza, por el Renacimiento, la Reforma y la Revolución, aprendiendo, sí, de ellas, pero sin dejarse tocar el alma, conservando la herencia espiritual de aquellos tiempos que llaman caliginosos". En Op. Cit p. 169.

⁴² W. Sombart, Op. Cit p. 243. Sombart no niega a todo el mundo católico la tendencia hacia el capitalismo, sin embargo, en España "feudalismo y fanatismo se fundieron en una concepción de la vida que, en definitiva, no encajaría en el mundo prosaico de la nueva era". Véase pp. 243-260.

⁴³ La plata rápidamente fluyó al resto de Europa, sobre todo al Centro y al Norte, para liquidar las deudas contraídas con los banqueros alemanes desde tiempos de Carlos I, pero también para pagar los artículos de lujo y suntuarios que tenían fuerte demanda en el reino y no se producían en él (pieles, madera y grano del Báltico, sedas y especias de Oriente, y manufactura de Inglaterra y de los Países Bajos), así como para sostener el ejército permanente en constante guerra fuera de las fronteras de la nación, en el continente y en los mares, contra los piratas y contrabandistas. Para saldar todas estas cuentas, se hicieron emisiones de papel moneda (el vellón) en varias ocasiones, sin contar con un respaldo en metálico en las arcas internas, lo que disparó la inflación que no pudo ser contenida.

⁴⁴ Para arreciar los males dejados por los errores políticos y los reveses militares (desde la derrota de la Armada Invencible en 1588 hasta la Guerra de los Treinta Años (1618-1648), España sufrió la entrada de enfermedades epidémicas y pestes que se combinaron con un período de malas cosechas. Castilla solamente

perdió alrededor de 600,000 almas entre 1618 y 1659. Hubo alza de precios en los alimentos, que se agregó al aumento constante de los impuestos, lo cual causó un rápido y notorio descenso en la calidad de vida.

⁴⁵ A. Castro, La realidad histórica de España, p. 49.

⁴⁶ Otro pensador español, Claudio Sanchez Albornoz, nos regala este pensamiento sobre su patria: "[España] maestra de Occidente en la Edad Media, fue después vanguardia y freno de Europa en la moderna...en la lucha de la razón frente al espíritu se convirtió en paladín de éste ...escribieron nuestra historia nuestros rivales y nuestros enemigos y nos maltrataron sin piedad y con desdenosa y brutal injusticia. Se empieza a juzgar el pasado de España de modo muy distinto. Pero ahí está, en todo caso, arrogante como una cumbre enhiesta de los Andes, la gesta heroica y herculea del gran pueblo quijote, que lo dió todo por defender un ideal: la unidad católica de Europa". En Ensayo sobre historia de España, p. 105.

⁴⁷ Como la toma de Constantinopla por los turcos (1453) o el asalto a la Bastilla en Francia (1789) son considerados como símbolos del advenimiento de una nueva era, así también la derrota de la Invencible española en 1588 y el consiguiente triunfo de la flota inglesa es vista desde un punto de vista histórico y técnico naval como el triunfo de la modernidad sobre el Antiguo Régimen. En su magnífico libro, El conflicto anglo-español por el dominio oceánico, Juan A. Ortega y Medina afirma que en aquel 1588 se debatieron en el mar las formas de vida aristocratizantes, misoneistas representadas por España y las burguesas y de cara a la modernidad esgrimidas por Inglaterra. Para Garrett Mattingly, España e Inglaterra se lanzaron a la contienda pensando que en ella se debatían a muerte las fuerzas del bien y las de la oscuridad. Su libro The Armada, es un interesante trabajo sobre todos los pormenores del hecho histórico. Para el autor, no sólo fue un duelo naval entre ambas naciones, sino "la primera crisis internacional de la historia moderna" p. vi.

CAPITULO 2

EL PEREIL DE LA REFORMA EN AMERICA

1. La dicotomía histórica americana

Como vimos, el devenir del mundo colonial está condicionado por los grandes movimientos generales que dieron carácter a la época: El Descubrimiento, la colonización, la reforma, la pugna por la hegemonía atlántica, entre otros. Inglaterra y España, las madres patrias, se vieron envueltas, como el resto de Europa, en un torbellino de cambios violentos y vertiginosos; viven crisis y transformaciones profundas en su historia. En general, es un periodo difícil, muy duro para los hombres de aquella época. Es una era de guerras contínuas, agitación, opresión, desórden, movimientos humanos, destrucción; de pandemia, de graves tensiones, de "conflictividad barroca", como le llama Rosario Villari a esta etapa de antagonismos y de choques¹. Esta misma autora describe la convivencia natural entre elementos contrarios: tradicionalismo y novedad, conservadurismo y rebelión, amor a la verdad y culto al disimulo, cordura y locura, sensualidad y continencia, misticismo, superstición y racionalidad, austeridad y consumismo. Si hemos de entender a las dos figuras históricas que aquí abordaremos, debemos tener en cuenta, primero, estas circunstancias globales.

El siglo XVII fue una centuria muy creativa y rica en novedades por la crisis de valores de herencia medieval y el despliegue de los nuevos elementos que se han anunciado desde fines de la Edad Media. Laura Benítez observa acertadamente que:

El concepto modernidad se desarrolla más en donde las condiciones culturales son paradójicamente más fuertemente tradicionales, donde los esquemas ideológicos son más difíciles de renovar o de remover, es decir, en culturas periféricas, como nuestra cultura colonial en el siglo XVII alejadas de las desarrolladas innovadoras².

La diferencia con la edad anterior es que ahora dicha crisis no podía ya circunscribirse sólo al viejo continente. La era de los descubrimientos geográficos, que motivó la apertura del macromundo allende el Atlántico y que terminó por conectar también a Asia; las nuevas ideas científicas y técnicas y la imprenta impusieron características a los tiempos. Ahora, el juego de fuerzas, de movimientos humanos, los nuevos esquemas de organización y los novedosos sistemas filosóficos llegarían a ser del conocimiento de otros grupos del orbe, en muchos casos, de manera dramática.

Desafortunadamente, es imposible levantar un amplio vuelo temático sobre la complejidad del momento. Es necesario reducir la lente y abocarnos a un paisaje histórico más específico. Lo que interesa es que se estableció un puente de comunicación entre Europa y América y por ende las referidas fuerzas se difundieron en el Nueve Mundo. Las potencias occidentales atlánticas heredaron a sus colonias los fundamentos de las formas de vida, los esquemas de pensamiento y los sistemas de organización que operaban en ellas, aunque muchos elementos se configuraron también en las propias colonias. Como apunta Juan A. Ortega y Medina:

La empresa colonial española e inglesa en América todavía no presenta diferencias hondas. Las dos actividades colonizadoras siguen en cierto sentido un desarrollo paralelo; sin embargo, poco a poco las vivencias teológicas diferenciadoras se irán presentando y matizando (modo adecuado a las tareas adoctrinadoras), cada nación imprimirá su huella de acuerdo al genio y la religiosidad típicos que las constituyen. Lenta, pero tenazmente, la empresa anglicana se irá apartando de los carriles tradicionales comunes y aportará a su misión vocacional colonizadora y evangelizadora su peculiar espíritu y religiosidad³

El proceso histórico Reforma-Contrarreforma que trastornó completamente el ámbito europeo desde el siglo XVI se expandió también al continente americano a raíz de ese otro fenómeno histórico de gran trascendencia, el de conquista y de colonización. En el Nuevo Mundo continuó la pugna, no sólo en el terreno nacional, fomentada por la rivalidad anglo-española, sino más bien en el campo ideológico, donde la lucha entre protestantes y católicos determinó un modo de ser y una forma de ver la vida distinta en cada caso.

Ambos credos se interesaron por la dilatación del *Orbis Christianum*. Sus sistemas religiosos sobrepasaron las fronteras de Occidente a raíz del Descubrimiento. En el camino

de la redención, América era la nueva esperanza. Se buscaba en los dos mundos, el hispánico y el sajón, la Nueva Canaan como prenda de la herencia del reino de los cielos. El protestantismo y el catolicismo se debatieron intelectual y moralmente la potestad del nuevo continente. En torno a esto se crearon las formas de vida coloniales en el siglo XVII, en Nueva España y en Nueva Inglaterra, dos microcosmos que constituyen una parada obligada para el estudioso de la época. Citando ahora a Edmundo O'Gorman,

Por su constitución histórica, América consistió en el programa de actualizar en el nuevo continente una nueva Europa lo que es obvio, supone el trasplante de la civilización europea a las nuevas tierras. Y aquí es donde procede dar razón de la existencia de las dos Américas, la sajona y la latina, la gran dicotomía histórica americana⁴.

La primera, responde al proyecto inglés que llegaría, por la senda más rápida, a la modernidad, con la orientación racionalista y científica, con la acción y libertad individual, bajo el signo de un cristianismo reformado, de rígida moralidad y de exaltación al trabajo. La segunda resulta del objetivo de instaurar la unidad ecuménica con los valores de la verdad católica (absoluta y eterna) y de la tradición. En América se prolongó, entonces, la vigencia de los proyectos europeos de vida y se actualizaron en el nuevo medio. Desde que estas entidades florecieron en el hemisferio entrañaban la oposición de dos mundos históricos diferentes. El legado ontológico de España, concluye O'Gorman, fue imitar el programa de vida tradicionalista, absolutista y católico; el otro el modo racionalista, científicista, terreno, liberal, progresista, de transformación de la naturaleza.

Es convincente y certera la hipótesis de O'Gorman, pero, como la de Max Weber, sólo se aplica en un contexto amplio, considerándola dentro de un proceso histórico general. Mas visto de manera particular, desde el punto de vista de cada individuo -como será expuesto en este trabajo- se verá que la dinámica humana opera en varios sentidos, a veces por una ruta explicable, predecible, clara, otras, para nosotros sin sentido, sin razón, sin lógica aparente. Es evidente que los procesos históricos son fuertes determinantes de la conciencia, pero también es igualmente importante la espontaneidad de las acciones humanas, que se aleja de todo supuesto preestablecido, de todo esquema apuntalado de antemano, de toda predicción. Esto sólo sirve para aclarar que en ninguno de los dos personajes que nos van a ocupar está perfectamente delimitada la característica de

modernidad o de tradición; ni uno ni otro son representativos de los modelos que se han hecho distintivos para el mundo sajón e hispánico. En todo caso, la transición a la modernidad fue, quizá, como veremos oportunamente, más dolorosa para el ministro puritano que para el cura mexicano.

Pero entremos ahora a revisar los apartados que nos interesan. Nueva España y Nueva Inglaterra, los ámbitos donde transcurren sus vidas. La primera definió sus formas de existencia, su modo de ser, su organización en el siglo XVII. Andrés Lira le ha llamado a este fenómeno "el proceso de integración"⁵. En él que se recomponen y asientan los elementos que resultan de la conquista. Hay, definitivamente, grandes transformaciones en la vida novohispana; se dan en el terreno de la definición regional, artística y cultural, en el del asentamiento de grupos humanos, así como en el empuje de la población criolla y mestiza que trajo cambios socioeconómicos⁶. Se ponen de manifiesto, en suma, los rasgos que caracterizarán a nuestro país al tejerse la urdimbre de su primigenia personalidad, de su lengua, su idiosincracia, costumbres, tradiciones, etc. Se desarrolla, entonces, la manera de ser de una nación de complicada estructura social e ideológica. El profesor Leonard asegura que este fue "un periodo formativo de consolidación étnica y cultural". Esto no quiere decir que el nuevo orden fuese sencillo, antes bien, de él se formó un mundo bastante complejo, compuesto por distintos grupos con disímolos intereses, una sociedad multiracial de complicada estructura. Como agrega el propio Leonard, el proceso de hibridación, de absorción cultural y crecimiento psicológico formó la matriz cuya marca es aún reconocible en los elementos humanos de la hispanoamérica de hoy"⁷.

La Nueva España era la posesión más rica e importante del mundo colonialista europeo, y para los ingleses desafortunadamente estaba en manos de España por derecho de conquista y por donación papal. Recogió el espíritu de la Contrarreforma, defendido a ultranza desde 1545 por la madre patria en su lucha por afianzar doctrinalmente el catolicismo en Europa y enfrentar a la reforma protestante. Esto se reflejó en el gran poder e influencia que ejerció la iglesia, que a través del movimiento de renovación católica tuvo vigencia en el escenario hispanoamericano. Así, como agrega el propio Irving Leonard, "la existencia de riqueza material, de una aristocracia privilegiada, la fuerte tradición feudal y una corte virreinal que en opulencia rivalizaba con la de Madrid y estaba situada en un

esplendoroso aislamiento, crearon el ambiente propicio para la perpetuación de los ideales neomedievales de la Contrarreforma” y por ello -añade-“resueltos a sostener fija su mirada en lo pretérito, el mundo hispánico concertaba para sí una estabilidad ilusoria en el seno de un universo en transformación”⁸.

Mientras que en el siglo XVII España desfallece por la onerosa carga de las guerras, la dolorosa experiencia de los levantamientos internos, las invasiones externas, la depresión económica y el decaimiento de una sociedad cada día más pauperizada⁹, la Nueva España gozó, en cambio y sólo si se compara con la metrópoli, de una relativa estabilidad entre 1590 y 1700, aunque no se pueden pasar por alto las múltiples insurrecciones indígenas o las invasiones piráticas que mermaron su tranquilidad. Los días de gloria habían pasado para España, que se enfrentaba ahora a una realidad poco alentadora para mantener los intereses imperiales de grandeza y de hegemonía europeas. La hija colonial posee características que la unen a las de la península, pero, lo interesante en ella, fue que la propia circunstancia americana plasmó rasgos que la hicieron única y distintiva.

En contraste, los novoiñgleses en el siglo XVII no tenían mucha experiencia en el ámbito colonial. Apenas en 1619-20 se había poblado esa zona específica con éxito, formándose la primera colonia de disidentes ingleses en este lugar. Esto fue posible gracias a que se contó con un instrumento nuevo de expansión, desconocido por los españoles, la compañía por acciones, que aceleraría una forma de penetración más rápida. España afianzó su poder sobre los dominios americanos de manera centralista y absolutista; Inglaterra, en cambio, dió bastante margen de auto gestión. Una Carta Real, concedida por el rey Carlos I en marzo de 1629¹⁰, fue el inicio de la aventura del pequeño grupo de disidentes que se dirigían rumbo a América, deseosos de levantar una plantación donde pudieran cumplir con las ordenanzas de la Biblia y practicar libremente su confesión. La idea utópica de levantar una ciudad de santos para glorificar el nombre de Dios tuvo un antecedente directo en Ginebra cuando la dirigía Juan Calvino. Un deseo de igualar a la Roma protestante vivía en las esperanzas de los ilustres fundadores ingleses, quienes al cruzar el Atlántico rumbo al exilio en 1630, imaginaron la primigenia traza de la Boston novoiñglesa en la cumbre de un promontorio.

Entre 1630 y 1642, alrededor de 21,200 personas emigraron a Nueva Inglaterra¹¹. Este éxodo motivó la creación de nuevas fundaciones: Salem, Roxbury, Concord. Estos grupos eran blancos, pertenecientes a la baja *gentry* (burguesía), los *yeomen* (pequeños terratenientes), los artesanos y sirvientes escriturados. Todos, excepto los últimos, serían propietarios de sus tierras y se considerarían iguales ante la ley. La migración continuó, estimulada por la necesidad de mano de obra y por la especulación de tierras.

Aquellos puritanos que desembarcaron del *Arbella* y sucesivamente de otras naves, así como sus descendientes, forjaron las bases de la teocracia congregacionalista, mediante la cual, a través de un "pacto" o convenio, la comunidad se organizaría civil, política y religiosamente guiada por los ministros a través de una asamblea electiva, bajo las leyes inglesas y con autoridad de un gobernador seleccionado a través de la Compañía de la Bahía de Massachusetts, organismo privado responsable de la fundación. En la práctica se tenía bastante autonomía para ejercitar las formas de culto deseadas en sus propias iglesias, e igualmente se gozaba de libertad para elegir representantes en una asamblea general¹². En lo comercial y legal dependía, en cambio, de la Corona inglesa, que realizaba entonces una vertiginosa carrera hacia la modernidad y hacia el logro del poderío económico.

La Nueva España era un espacio geográfico-histórico en vías de consolidación, dependiente de un estado autoritario y monolítico, que registraba el crecimiento y transformación de pueblos y la fundación de nuevas ciudades, la definición de un carácter urbano para la capital, una rica vida cultural y social, una vigorosa expansión territorial del comercio interno y ultramarino, y una situación económica nueva fundamentada en la minería y la ganadería. La crisis de la Península orilló al gobierno metropolitano a dar mayor libertad a las colonias americanas. Esto fortaleció a las corporaciones, a las órdenes religiosas y a otros grupos de poder, lo que causó que Nueva España consiguiera la definición de su propio espacio. En contraste con la capital europea, en México pervivió la idea de elección y de superioridad que había caracterizado al primer empuje criollo a finales del siglo XVI.

Por otro lado, la Nueva Inglaterra comenzaba su experimento en América, con la convicción de recrear un nuevo paraíso en la tierra, también a través del pueblo elegido de Dios, tan sólo un selecto grupo, para prosperar su gloria y la de la nueva fe reformada. Este

es, a *grosso modo*, un panorama del mundo que cobijó a Sigüenza y Góngora y a Cotton Mather. Estos son los ambientes generales y las circunstancias históricas que forman el contexto de su pensamiento. A lo largo de este trabajo, se intentará que sean ellos mismos los que nos narren algo más de las características de su entorno y de los hechos históricos que presenciaron.

2. El "ser" barroco y el puritano¹³

Aún existe un punto importante que puede servir de fundamento para la comprensión de nuestros personajes y es adelantar algo sobre los conceptos de barroco y puritano, sin los cuales no podría aprehenderse la religiosidad y la visión del mundo de estos hombres. Sin duda, culminaría en América la religiosidad reformada que daría carácter a las dos entidades antes abordadas, Nueva España y Nueva Inglaterra. En el seno del movimiento Reforma-Contrarreforma nacieron dos fenómenos culturales de amplios alcances y rico legado histórico. Se trata de lo que en nuestro siglo se definió como barroco, y del puritanismo, que ya en el siglo XVII tenía esa connotación. A simple vista parecerían dos términos absolutamente antagónicos, imposibles de relacionar y, más aún, de comparar. El barroco es utilizado, primero, para definir meramente un estilo artístico, entre el Renacimiento y el Neoclásico, basado en la complicación estilística, en el exceso de ornamento, en lo desmesurado y extravagante, en la riqueza y el brillo. Luego, trasladado al plano literario, apunta a la aparente distorsión formal, a las frases rebuscadas, a los giros audaces determinados por un fondo erudito y una forma artificiosa, al ingenio a través de la metáfora, la estilización acentuada de rasgos y refleja, en última instancia, la tensión entre la vida y el espíritu.

El puritanismo es una corriente religiosa radical, un movimiento ideológico iniciado durante el reinado de Isabel I de Inglaterra, donde se exigía una completa reforma calvinista de la iglesia anglicana. Sus partidarios consideraban la Biblia como la verdad absoluta y como el único código de organización social y política y aspiraban a crear una entidad puramente religiosa de acuerdo con el Evangelio.

Tanto el barroco concuerda con la cultura hispánica, como el puritanismo con la inglesa, ¿Cómo conciliar entonces, lo que parece tan ajeno? Y de llevarse a cabo, ¿Qué finalidad se persigue al contraponerlos? Para subsanar estas dudas debe aclararse, primero, que aquí se toman estas manifestaciones humanas como fenómenos históricos y culturales que tienen una amplia trascendencia y cuya definición no se constriñe a lo meramente literal, rebasan lo estilístico o lo religioso y se proyectan en un sentido vital, espiritual. Dicho de otro modo, tanto el barroco como el puritanismo llegaron a ser dos formas de vida, dos maneras de entender el mundo, dos actitudes o filosofías hacia el universo, dos medios de explicar una realidad. Este es el punto de contacto, aunque inmerso éste en un mar de diferencias insuperables. El hecho de que hayan sido fenómenos históricos surgidos en una misma época y resultantes ambos de un proceso conflictivo los lleva, necesariamente, a compartir raíces comunes. La lucha ideológica que entablan Inglaterra y España (s. XVI-XVII) por hacer triunfar sus valores vitales da su matiz a la modernidad. Aún dicho lo anterior, puede resultar temerario incurrir en este tipo de análisis comparativo, pero bien vale la pena correr el riesgo en aras de llegar a una posible solución que empalme dos procesos históricos para proceder a su estudio y comprensión. He tratado de reducir el problema a ciertos puntos:

Primero, además de que, como fenómenos culturales se proyectan en un sentido vital, tienen también un carácter histórico. Se heredan patrones de Europa, pero indudablemente la experiencia americana les da un sello especial que los distingue y caracteriza, de tal suerte que tienen su clímax y florecen espectacularmente en las sociedades coloniales. Segundo, como formas de vida que son, determinan un sistema de creencias y de costumbres, así como un código de valores y una *Weltanschauung* particular. Tercero, son formas de aprehender al cosmos y de darle una explicación coherente.

Visto así, el barroco y el puritanismo tienen mucho que ver entre sí, pues comparten elementos comunes que hunden sus raíces en la historia del siglo XVI y XVII, como la religiosidad exacerbada, que a veces deriva en fanatismo, en dogmatismo o en intolerancia; ambos son expresión vital de una época; los dos flaquean ante el rebuscamiento, la angustia espiritual, la complejidad y el contraste. La vida del hombre barroco y la del puritano está permeada de dramatismo existencial, movimiento, energía e intensidad. Se descubre en ellos -aunque no es la generalidad- un espíritu negativo, morboso, que contrasta con el

entusiasmo sobrenatural por la fe. Estas figuras se sintieron abrumados por el peso del pecado y sobrecogidos por lo milagroso o lo portentoso. Estaban convencidos de que Dios manejaba sus vidas y poco podía hacer la voluntad del hombre en ese universo tan imponente, tan lleno de misterio. Ambos, por último, se inclinaron por la cultura y el aprendizaje y dieron entrada a la razón humana, unida estrechamente con la fe, aunque ello resulte a simple vista paradójico.

Tanto el barroco como el puritanismo derivan del humanismo y surgen como hijos entrañables del proceso Reforma-Contrarreforma. Además, afirmaron un sólo tipo de religiosidad, la católica o la calvinista, mientras negaban la libertad de conciencia para otras confesiones. Florecen igualmente en sistemas autocráticos, jerárquicos y autoritarios. Aunque de repente recaen en gustos o prácticas escolásticas y en ideas medievales -al fin y al cabo surgen de la descomposición interna de la Edad Media- a pesar de la utopía del evangelismo puritano comunitario y no obstante la profunda dependencia en el providencialismo, los dos se apuntan como un modo de ser del espíritu moderno. Creo que atinadamente lo han presentado Edmundo O'Gorman y Jorge A. Manrique, cuando hablan no de una, sino de dos modernidades americanas, la protestante y la católica. La primera, sustentada en una religiosidad individual, en el éxito como marca de predestinación o elección divina, en la nueva orientación económica hacia la ganancia. La segunda, apoyada en la religiosidad colectiva, en el libre arbitrio, en la participación fundamental del hombre para lograr su propia salvación, en el énfasis de las obras y de los sacramentos, etc¹⁴.

En el barroco se tocan sutilmente la teología y la experiencia mística; en el puritanismo la teología se liga a la vida metódica, al pragmatismo. Ambos movimientos son muy radicales, pero la energía se encauza en distintas manifestaciones: la exuberancia del barroco contrasta con la sobriedad puritana. El exceso, en el primer caso, el esplendor, su pintoresco boato, la profusión de detalles, el exagerado ceremonial, la desmedida devoción por las imágenes diverge del rechazo puritano a las cosas mundanas y al placer de la belleza sensual. El desbordamiento barroco por el arte contrasta con el culto simple y la negación de un vivo sentido estético del puritano. El carácter barroco es más flexible, entusiasta y triunfalista; el puritano es rígido, frío y severo. Según Perry Miller, la fuerza del

puritanismo descansa en su realismo, y tanto éste como el barroco se fundamentan en la yuxtaposición de lo emocional y lo espiritual¹⁵.

Viene nuevamente al caso mencionar la dicotomía que caracteriza a estos dos mundos opuestos. Al decir de Bolívar Echeverría, lo barroco se refiere a “un mundo histórico que existió conectado con el intento de la iglesia católica de construir una modernidad propia, religiosa, que girara en torno a la revitalización de la fe, planteada como alternativa a la modernidad individualista abstracta”¹⁶, es decir, añado ahora, a la del protestantismo, pero, a la vez, éste se comprometió en cuerpo y alma en una cruzada implacable para expandir la Reforma a todo el mundo y acabar con el reinado del anticristo así como de sus seguidores. La utopía está insita en ambas definiciones. El fracaso de las mismas, el desencanto de ver que eran irrealizables, fue también un común denominador del barroco y del puritanismo. La modernidad, tanto en Europa como en América, pudo ser posible por la lucha constante de la Reforma y la Contrarreforma.

En suma, es posible hablar de un “espíritu” barroco y uno puritano, en el sentido literal del término espíritu: un carácter, un talante, una vitalidad que anima a los hombres de este tiempo, ya sea desde el mundo colonial novoinglés o en el novohispano y que le inyectó a éstos una disposición para legar una impresionante aportación a la cultura americana. Este trabajo de investigación es tan sólo un pequeño ejemplo, que se da a través de dos figuras históricas representativas de uno y otro movimiento, de los muchos que puede haber en todo el hemisferio.

El barroco ha impreso su huella en las naciones hispanoamericanas, quizá sobre todo en las manifestaciones de la piedad popular acentuada en lo sentimental, en lo ilógico, en lo espontáneo y, por supuesto, en las formas de culto que no han sucumbido al paso del tiempo: las procesiones, la beatería, la milagrería, la inclinación por todo aquello que causa fervor, que despierta afectos, en el amor por lo variado y lo profuso, etc. Ni que decir del puritanismo, que ha conformado la identidad “americana”, ahora estadounidense, para mejor decir, así como la vida, el pensamiento y las formas de expresión de este pueblo. Ha dado también su sello a lo emocional e intelectual y ha pesar de su rigidez, ha dejado un legado en el deber ser moral para todas las acciones humanas y ha fomentado el desarrollo de la conciencia individual autónoma y del pragmatismo. Por último, ha favorecido el sueño de

redención de América así como su manifiesto destino y ha contribuido al espíritu de superioridad basado en la elección o en la predestinación.

¹ R. Villari, El hombre barroco, p. 13.

² L. Bentez, La idea de historia en Carlos de Sigüenza y Góngora, p. 39.

³ J. A. Ortega y Medina, Destino Manifiesto, p. 24.

⁴ E. O'Gorman, México el trauma de su historia, p. 5.

⁵ A. Lira, "el siglo de la integración" En Historia General de México, pp. 371-470. Estudios colonialistas recientes hablan de "reacomodo", "estabilización", "hibridación", "absorción cultural" e "integración" para definir el rumbo que tomó la sociedad novohispana en esta centuria.

⁶ Agregaremos a esto, la consolidación gradual del poder; la conquista del Norte, que da tono a la época y hace surgir un nuevo espíritu de aventura en pos de la plata y de la tierra. Nace un renovado afán conquistador y misionero en tierras inhóspitas, que ponen a grupos humanos en contacto con indígenas aguerridos en una nueva e interminable frontera. Hay también una definición artística y cultural propia de la Nueva España. Es la época de la construcción de grandes obras arquitectónicas, del crecimiento de poblados mineros del surgimiento de la hacienda como unidad económica y de la fundación de nuevas ciudades.

⁷ I. Leonard, La época barroca en el México colonial, p. 12.

⁸ I. Leonard, Op. Cit p.p 88 y 63. Agrega más adelante que la Nueva España fue "un regimen neomedieval que surgió y sobrevivió como un anacronismo", p. 58.

⁹ España se veía debilitada por las guerras. Perdió los Países Bajos y se enfrentaba contra Francia. Las huestes españolas batallaban en escenario italiano y en el imperial germánico. La ruina financiera, aunada a la incapacidad de retener la riqueza metalífera que llegaba de América por la falta de una infraestructura industrial, produjo la bancarrota. Además, había una creciente despoblación rural, baja demográfica causada por la mala situación de la agricultura. El gobierno de los Austrias, empeñados en la centralización del poder y en la explotación intensiva de las posesiones coloniales, no pudo superar la crisis del reino. Véase A. Salita, Guía crítica de la historia moderna, p. 132. Los dominios españoles eran una vasta región codiciada por sus enemigos, lo que los convertía en escenarios de convergencia de distintos intereses y ambiciones imperialistas de las potencias occidentales. Esto dará un toque de actividad, no de inmovilidad, pues la metrópoli y la Nueva España tuvieron que hacer frente a los embates del exterior. En América, esto junto con la labor misional, fue lo que causó el empuje colonizador hacia las fronteras septentrionales.

¹⁰ La congregación puritana había obtenido una carta distinta a la otorgada a los padres peregrinos que llegaron en el Mayflower que fundaron Plymouth en el invierno de 1620. Véase Charles Andrews, The Colonial Period of American History, Vol I, p.p. 365- 368. Durante el reinado de Carlos I como 60,000 emigrantes dejaron las costas de Inglaterra, de éstos, 1/3 fue a Nueva Inglaterra. R. Lockyer, Tudor and Stuart Britain, p. 418.

¹¹ B. Bayliu, The peopling of British North America, pp. 24-25. Dice también el autor "la migración a la Norteamérica británica fue una extensión del patron de la movilidad doméstica a los territorios ultramarinos, que resulta de la máxima importancia", p. 28.

¹² "Los puritanos -explica nuevamente Andrews- desearon establecer un estado propio independiente de todo control extranjero, no sólo de la Compañía principal en Inglaterra, sino también del rey y del parlamento inglés" *Op.Cit.*, I, p. 372.

¹³ Las reflexiones de este apartado fueron formuladas a partir de la lectura de I. Leonard, La época barroca en el México colonial; P. Miller, (comp) The Puritans; Christopher Hill, Los orígenes intelectuales de la Revolución Inglesa, B. Echeverría, *et.al*, Modernidad, Mestizaje Cultural y Ethos Barroco; H. Tuckle, "Reforma y Contrarreforma", R. Villari, El hombre barroco, W. Haller, The Rise of Puritanism., S. Bercovitch The Puritan Origins of the American Self. (Ver referencia completa en bibliografía general.

¹⁴ E. O'Gorman, *Op. Cit. passim* y J. A. Manrique, "Conversaciones acerca de unas conversaciones sobre lo barroco", en B. Echeverría (comp) Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco, p. 238.

¹⁵ P. Miller, The Puritans, p. 59. I. Leonard, El mundo barroco..., p. 13-14.

¹⁶ B. Echeverría, *Op. Cit.*, p. 29.

PARTE SEGUNDA

DOS HOMBRES



Carlos de Sigüenza y Góngora.

CAPITULO I

Carlos de Sigüenza y Góngora

(1645-1700)

1. El hombre, su espacio y su tiempo¹

El investigador de nuestro tiempo no debe mostrarse ufano, ni seguro de sí mismo, cuando incursiona en el ayer en busca de respuestas para llegar a una mejor comprensión de su propia realidad. Sencillamente, como expresa el filósofo español José Ortega y Gasset "la forma misma de vivir era otra"², y podríamos añadir a esta aseveración, que era, también, muy diversa. En este caso, trescientos años después y a una distancia secular considerable, se quiere penetrar en los intrincados corredores del mundo colonial novohispano, tan cargado de religiosidad, de barroquismo, tan matizado por vaivenes y contrastes y, finalmente, compuesto por líneas históricas que ahora nos resultan ajenas. Más difícil aún es elegir de esa etapa tan remota y distante, un tema en particular, que en este caso es un personaje de la época, hombre forjador de historia, protagonista de hechos relevantes y, a la vez, un ser que aportó su cultura, su esencia misma y su legado intelectual a la posteridad.

El siglo XVII, la Nueva España y Carlos de Sigüenza y Góngora componen un triángulo de complejas dimensiones. Entender al ser humano es de suyo complicado, mas aún si nos separa una larga brecha temporal. Pero se debe responder al reto para lograr comprenderlo en su tiempo y en su circunstancia histórica, y bien vale la pena hacer el esfuerzo de aprehensión.

Del siglo XVII, el historiador José Orozco y Berra ha dicho que en él impera la inmovilidad, mientras que el también polígrafo mexicano de la pasada centuria José Riva Palacio, encuentra, por su parte, que por momentos parece ocurrir en él nada relevante o digno de mención³. Casi por lo general, se observa en la historiografía anterior, que los estudiosos han preferido coronar con laureles triunfalistas a una época mas heroica, como

es el siglo XVI, y darle loas y vítores a la epopeya conquistadora y colonizadora. Mas si ocurre como afirma de nuevo Ortega y Gasset, que a una época heroica le sigue una sensata, entonces el siglo XVII destila por ello esa grandeza. Para los fines de esta investigación, es tan sólo suficiente para estudiarla que en ella haya aparecido la figura de Carlos de Sigüenza y Góngora.

En el siglo XVII y en el ámbito particular novohispano ve transcurrir su existencia el sabio polígrafo mexicano, cuando la colonia experimentaba una activa vida cultural. Según el ya citado Riva Palacio, “no volvió a haber en la Nueva España tanta multitud de doctos y eminentes varones [debe incluirse también a Sor Juana] nacidos aquí o llegados de otras partes”⁴.

En realidad la Nueva España era, como lo barroco, un mosaico multicolor de tradiciones, etnias y costumbres, y se ceñía, como la madre España, a los valores del pasado. Empero, en ese espacio y tiempo, no todos sus moradores fueron absolutamente conservadores ni mantuvieron imposible resulta pensarlos idénticas líneas de pensamiento. En este mundo esplendoroso y culturalmente agitado del barroco mexicano, con su tono sobrenatural y triunfalista nació en la Ciudad de México, hacia el 20 de agosto de 1645, Carlos de Sigüenza y Góngora⁵. Fue hijo de español, Don Carlos de Sigüenza y Benito, nacido en Madrid (1622-1695) y de una mujer andaluza, oriunda de Sevilla “de larga e ilustre ascendencia”, doña Dionisia Suárez de Figueroa y Góngora, emparentada, además, con el ilustre escritor del Siglo de Oro, don Luis de Góngora. De sus padres habla brevemente en su *Paraíso Occidental* (1684), con gran admiración y respeto: “A quienes no doy los elogios que, por lo heredado de sus mayores, y por sus propios merecimientos se les deben, porque me lo estorba el modesto motivo de ser mis padres”⁶. Carlos fue el primer varón, pero el segundo hijo de aquel matrimonio, y tuvo 9 hermanos. La familia era “de nombre y prosapia”. Su padre había sido preceptor del príncipe Baltazar Carlos, hijo del rey Felipe IV, quien murió joven (1629-1646) y tras concluir sus labores tutorales, salió al Nuevo Mundo en busca de mejor posición social. A los 18 años aprovechó la partida de la comitiva que acompañaba al nuevo virrey don Diego López Pacheco duque de Escalona y marqués de Villena para embarcarse. Don Carlos, el padre, quien fue un hombre muy longevo, llegó entonces a la señorial cabecera del reino en ultramar donde se convirtió en

servidor público a las órdenes de diferentes virreyes por cincuenta años. También se desempeñó como contador y escribano real e igualmente como secretario en los ramos de gobernación y guerra⁷. Brindó a sus hijos una temprana educación y a Carlos lo inició desde el hogar en todos los campos del saber, lo que seguramente fue decisivo para despertar en el pequeño un agudo sentido de la curiosidad y un espíritu abierto y tolerante.

La familia Sigüenza residía en el centro de la ciudad, es decir, en la parte contigua a edificios de importancia, a iglesias y conventos. No debe haber tenido memoria nuestro personaje, entonces un niño pequeño, de los sucesos turbulentos que en esos días vivía su patria, que dejarían una huella de tensión en las relaciones políticas de la Colonia. En 1647 se dió la acalorada pugna entre el virrey-arzobispo Juan de Palafox y los jesuitas que agitó a la Nueva España y puso de manifiesto las enconadas pugnas que existían entre los grupos más poderosos. A pesar de su corta edad, Sigüenza se interesó por el personaje ya que posteriormente se expresaría de él como "venerabilísimo y excelentísimo en santidad". Al año siguiente, el gobierno virreinal hizo frente a una insurrección de indios tarahumara en la sierra de Chihuahua y cuando Sigüenza tenía diez años de edad, las fuerzas navales de Inglaterra intentaron una osada conquista de las Indias Occidentales (1655), proyecto que frustró la armada española y, por lo tanto, el Protectorado inglés tuvo que conformarse con la toma de Jamaica. En 1659 tuvo lugar el suceso de Guillén de Lampart, un irlandés quemado por la Inquisición por conspirar a favor de la independencia de las colonias. Poco ha de haber notado aquel infante que en su tiempo se vivía un conflicto de autoridad entre los distintos poderes en la Nueva España, destacándose las pugnas entre el clero secular y el regular, entre el arzobispo y el virrey, entre éste y los inquisidores, entre los españoles peninsulares que detentaban los privilegios y los criollos deseosos de ganar posiciones y entre las diferentes etnias y razas, que ponían en peligro el *status quo* de la colonia⁸.

Su padre tenía entonces buena posición social y económica, según informa uno de sus notables biógrafos, Francisco Pérez de Salazar. Sigüenza era criollo, rasgo importante si consideramos que se vivía en una época de definición socio-cultural, donde la situación del individuo estaba determinada por su nacimiento. Pertenecía a una minoría que se sentía superior a quienes descendían de grupos étnicos resultantes de otras mezclas raciales que no fueran de españoles, es decir, mestizos, indios y castas. Sin embargo, en la escala social

ocupaba un puesto inferior al de los españoles peninsulares a los que se les reservaba exclusivamente los altos cargos de la administración colonial. El siglo XVII se caracterizó por el impetuoso empuje criollo que pugnaba por una mayor participación en la toma de decisiones y en los cargos públicos. Estos eran, casi por lo general, los hombres cultos, detentadores de la riqueza; se consideraban asimismo herederos de la doble tradición cultural hispana e india. Sigüenza tuvo que plegarse a los modelos de esa sociedad estática de orden rígido, que abría pocas posibilidades a su grupo para ascender, y vió abiertas las puertas del sacerdocio y de la universidad. El joven optó por ambas.

2. Formación intelectual e influencia jesuítica

La verdadera punta de lanza de la Contrarreforma fue la Compañía de Jesús que llegó a la Nueva España en 1572 y se convirtió en la fuerza más renovada y activa de la evangelización en el siglo XVII. Su férrea disciplina, aunada a su dinámico espíritu proselitista que se volcó en la educación y en la catequesis, rindió frutos inmediatos. Unirse a uno de sus colegios pudo significar la mejor opción para un estudiante afanoso, por sus métodos modernos y avanzadas técnicas pedagógicas (*Ratio Studiorum*) y por sus logros en la labor apostólica y civilizadora. Según Pérez de Salazar, “la educación cristiana que le dieron sus padres, el ambiente clerical de su tiempo y una vocación probablemente sincera ... le inclinaron a seguir la carrera sacerdotal, única en que por otra parte podía refugiarse en esos tiempos un espíritu amante del estudio y de las letras”⁹.

En mayo de 1660, el joven Carlos, de 17 años, ingresó en el colegio de Tepotzotlán para estar bajo la tutela de los jesuitas. Cursó también algunos estudios en el Colegio del Espíritu Santo en Puebla. Destacó por sus múltiples conocimientos, adquiridos desde la niñez por los afanosos empeños de su sabio padre, y se esmeró en la educación humanística, fundamentalmente en filosofía, literatura y teología. Como expresa Irving Leonard “esta preparación en los años formativos de su vida ejerció una influencia inmensa sobre su posterior carrera y sus hábitos de pensamiento”¹⁰. Efectivamente, la educación que adquirió en los siete años que perteneció al colegio fue decisiva, como lo reconoció él mismo. “Por lo mucho que debo a tan doctísima y ejemplarísima religión desde mis tiernos

años, en que de la benignidad de los muy reverendos padres de esta mexicana provincia, mis amigos, mis maestros, mis padres, merecí tan singulares favores como siempre publico". Todavía al final de su vida expresaba que "amo y venero a la Sagrada Compañía de Jesús como a mi madre santísima"¹¹. Trascendió en el alumno el nuevo misticismo practicado por los militantes de Loyola y sin duda también sus ejercicios de disciplina y de piedad hicieron mella en aquel pupilo. A través de la Compañía de Jesús, otra vez "gravísima, florentísima, ejemplarísima", que formó en la Nueva España un clero competente y activo, se le fomentó a Sigüenza el pensamiento y vida cristianos. El 15 de agosto de 1662 profesó "votos simples" (castidad, obediencia a los superiores, liga al Papa, pobreza) y ese mismo año parece que escribió también la que conocemos como su primera obra poética: Primavera Indiana, en honor a la virgen de Guadalupe, que fue publicada hasta 1668¹².

La separación de la Compañía de Jesús por la que sentía gran devoción fue, por mucho tiempo, tema de polémica entre sus biógrafos. Leonard explica que su temperamento altivo e impetuoso no se ajustaba a las rígidas normas físicas y educativas impuestas por los padres. Una de tantas veces escapó en la noche "para probar el fruto prohibido de nocturnas correrías por las calles de la ciudad", pero fue descubierto y expulsado el 15 de agosto de 1668¹³. Este mismo biógrafo añade que lo anterior parece haber ocasionado un profundo remordimiento. Reiteradas veces solicitó su readmisión, hasta que fue concedida poco antes de morir.

Tras ese revés, Carlos de Sigüenza fue aceptado para cursar teología en la Real y Pontificia Universidad, perseverando en su vocación, con el fin de ingresar al sacerdocio. Cabe recordar que el siglo XVII significó el periodo de consolidación del poder y riqueza de la iglesia y hubiera resultado difícil para ese muchacho desprenderse de la influencia de esa institución. También por esas fechas se manifiesta su gran interés por las matemáticas. Dentro de las aulas del afamado recinto había una profusa actividad intelectual orientada a la apertura a nuevas ideas que provenían de Europa, lo que rompía con los esquemas cerrados ortodoxos y tradicionales de la escolástica. Aún así y a pesar de su marcada inclinación científica, Sigüenza "nunca dejó de mostrar profunda y sincera devoción a las

enseñanzas de la iglesia y reverencia a la doctrina teológica, que no se quebrantó por su ulterior contacto con filósofos seculares”¹⁴.

También alrededor de 1668, escribió el Oriental Planeta Evangélico, que fue publicado después de su muerte por su sobrino Gabriel López de Sigüenza, a quien también se debe amplia información sobre su célebre tío. La obra es un panegírico al mártir jesuita Francisco Javier, quien abrió el camino al Lejano Oriente y fue un ejemplo al mundo como pionero en las misiones evangelizadoras, que según Rojas Garcidueñas, Sigüenza realizó para responder al desagravio por lo acontecido poco antes en el colegio. Quizá el autor deseaba manifestar su propia admiración por los logros de los jesuitas, pues exaltó la disciplina y el espíritu de sacrificio de los miembros de la Compañía.

Por esos años comenzó a reunir su biblioteca y a coleccionar valiosos documentos sobre antigüedades indígenas, fuentes indispensables que servirán a otros eruditos en la reconstrucción de sus historias, muchas de las cuales sí han llegado hasta nosotros. Sigüenza probablemente puede catalogarse como el primer anticuario mexicano¹⁵.

El profundo interés de este novohispano por la historia mexicana lo llevó a ahondar en el pasado de las culturas antiguas y en el aprendizaje de las lenguas indígenas, a la par que cursaba derecho canónico en la universidad. El 20 de julio de 1672, ganó por amplio margen el concurso de oposición para impartir la cátedra universitaria de matemáticas y astrología, que quedó vacante al fallecer el viejo titular y amigo suyo don Luis Becerra Tanco. Su extraordinaria capacidad de abstracción, su gran conocimiento de los astros y su mente abierta a nuevos enfoques científicos lo capacitaría para la interpretación de los fenómenos naturales y cósmicos, donde dejaría a la posteridad valiosas interpretaciones¹⁶.

En 1673 Sigüenza y Góngora se ordenó sacerdote, como él anotó “soberano y santísimo estado que indignamente profeso”, culminando así con las expectativas que se le perfilaron en el entorno familiar. Se ejerció asiduamente en este campo cuando llegó a ser capellán y limosnero. Además de ser un miembro activo del clero secular, con su estrecho contacto con los fieles en diarias y fatigadoras tareas de cura de almas, visitas pastorales y sermones cotidianos este personaje se nos presenta también como un hombre de estudio e introspección, de incansable sed por aprender y exteriorizar por escrito sus interpretaciones. Este “sediento estudioso” -como le llama José Rojas Garcidueñas- se formó

individualmente en el campo de la historia con una clara intención de reconocer los elementos que lo forman y lo constituyen como criollo mexicano. Sigüenza fue un intelectual en el sentido más amplio; ensimismado y solitario, ese lector incansable, auxiliado por aquellas simpáticas gafas, imprescindible tesoro para el infatigable, aunque miope escritor, penetraba en los corredores del saber y de la reflexión. Como afirma esta vez Jaime Delgado, otro de sus biógrafos, fue la suya “una vida entregada al estudio, a la investigación y a la docencia, es decir, a lo que constituye la plenitud y perfección del ejercicio intelectual”¹⁷. Don Carlos fue un hombre muy influyente en los círculos seculares y eclesiásticos y las autoridades acudían a él en busca de información y apoyo.

Han llegado a nosotros dos obras que escribió en 1680, que reflejan la síntesis del conocimiento de la historia de México vista desde la lente de ese criollo orgulloso, en busca del sentido que la experiencia pasada tenía sobre su “patria”. Son Glorias de Querétaro y Teatro de las Virtudes Políticas. La primera es un cuadro descriptivo de la vida novohispana que resultó de su visita a la ciudad de Querétaro¹⁸, invitado por su amigo y devoto Guadalupano don Juan Caballero y Osio, para participar en la celebración del suntuoso templo de la Congregación, erigido en honor de la virgen. Sigüenza plasma por escrito las festividades en las que se trasluce la manera en que todo el pueblo, sin distinción de clase, se vuelca en honor y regocijo por la virgen de Guadalupe y manifiesta su vitalidad a través de las tradiciones cotidianas. A su regreso, el Ayuntamiento le encomendó la tarea de dirigir el arco triunfal que se levantaría para conmemorar la inauguración del nuevo virrey don Tomás Antonio Manrique de la Cerda conde de Paredes y marqués de la Laguna que llegó a fines de 1680. Para ello escribió el Teatro, donde refiere las virtudes que deben engalanar a un príncipe cristiano. Sigüenza es ahora un hombre de 35 años, que ahora nos parece joven, pero se consideraba entonces que ya había entrado a la madurez. Se ha creado una imagen propia de su entorno, y empieza a adquirir plena conciencia de aquellos elementos que lo forman, así como un concepto claro y personal sobre la posición de su continente frente a Europa.

3. "Un extraordinario cometa con una espantosa cauda de 50 leguas de largo"¹⁹

El hecho de que surcara los cielos un cometa de extraordinario tamaño a fines del año de 1680 significó un reto para la vida intelectual de la Nueva España. Motivó un debate académico que puede definirse como uno de los discursos científicos de mayor riqueza en la historia colonial de América. La actividad de Sigüenza, "ávido y piadoso hombre de ciencia" -como lo definió Leonard- en torno a este suceso, muestra las grandes manifestaciones del espíritu moderno que también hicieron acto de presencia en la Nueva España, a pesar de considerarse a los herederos de la misoneísta España como tradicionalistas y herméticos y en franco rechazo a las nuevas tendencias de pensamiento.

El cometa fue visible desde noviembre de aquel año, en intervalos temporales distintos en casi todo el mundo occidental y se cuenta con reportes, descripciones e interpretaciones de su aparición²⁰. Esto abrió por otro lado, un espacio en la vida de Sigüenza, quien fue honrado con el nombramiento de cosmógrafo real por orden del rey Carlos II. Su testimonio, que es una interpretación científica muy calificada para su época, rompió las barreras del tiempo y llegó hasta nosotros. Con merecida razón sus conclusiones le valieron el reconocimiento de otros sabios del Viejo Mundo y él mismo exclamó: "lo que de matemáticas he escrito y mis observaciones, no cabiendo en lo poco que bogan las lagunas de México, se han esparcido por todo el orbe, donde no deja de consolarme el que se sepa mi nombre..."²¹.

El cometa fue tomado por el común como un signo de futuros y negativos presagios. En ese mundo barroco tan desmesurado y extravagante, no podía pasar desapercibido aquel espectacular fenómeno celeste, al que se relacionaba con los hechos políticos. La apoteósica entrada del marqués de la Laguna, justo ese mes, las sublevaciones de indios en el Norte, los estragos de la piratería en las costas hicieron que se escucharan voces pronosticando calamidades. Sigüenza lo observó entre el 3 y el 20 de enero de 1680-81, con una mentalidad totalmente distinta a la de sus conciudadanos. Fascinado por la belleza de la cauda y con su característica avidez por explicarse científicamente el origen, la disposición y el eventual comportamiento del cuerpo errante, anotó sus conclusiones, las cuales.

después quiso mostrar a través de un tratado titulado: Manifiesto filosófico contra los cometas despojados del imperio que tenían sobre los tímidos (1681). Su primordial intención fue disipar los temores que surgieron por la ignorancia de creer que los cometas eran presagios de infortunios.

Poco después, apareció la primera e inesperada respuesta, la de Martín de la Torre, noble flamenco vecino en Campeche, titulada: Manifiesto cristiano en favor de los cometas dotados de su natural significación, y empezó la disputa intelectual. Don Carlos replicó con su Belerofonte Matemático contra la quimera astrológica de Martín de la Torre, pero decidió guardar silencio respecto a la obra de otro detractor, el doctor Escobar Salmerón y Castro, por considerarla absurda. Su explicación se fundamentaba en que los cometas estaban formados de los vapores que exhalaban los cuerpos en descomposición.

En 1681 había llegado de Europa a las costas mexicanas el jesuita tirolés Eusebio Francisco Kino, matemático, astrónomo, catedrático y futuro explorador y gran evangelizador de la Pimería. Había observado el cometa en Sevilla, antes de embarcarse y, cuando llegó a la capital del virreinato, Sigüenza le brindó su casa e intercambió conclusiones sobre el cometa. También lo puso en contacto con sus amigos de las altas esferas, le prestó mapas y otros documentos que pudieran serle útiles en su difícil travesía por el Norte. Poco tiempo después, Kino publicó el libro Exposición Astronómica del Cometa sin darle aviso ni crédito a su informante, y Sigüenza quedó sorprendido y dolido ante la ingratitud de quien había sido su afamado huésped. Tras la lectura de la obra, se decidió a la réplica, que llevó a cabo con todo orden, rigor y meticulosidad. El resultado fue la Libra Astronómica y Filosófica con la que Sigüenza se ha immortalizado. Quizá otras obras salidas de su pluma hayan estado a la altura de ésta que es su gran contribución científica e incluso la hayan superado, sobre todo, las relaciones históricas, de las que trataremos en este trabajo²². Pero algunas de éstas se han perdido y queda, pues, para la posteridad, la Libra que fue publicada una década después, en 1690, gracias a los empeños de un cercano amigo de don Carlos, don Sebastián de Guzmán y Córdova.

4. Sigüenza: "Ave, de canto grato y melodioso"

Como afirma Leonard, la vida en la Nueva España estaba lejos de ser incolora y aburrida. Así lo refleja también el propio Sigüenza en múltiples obras. Muchas veces él era igualmente partícipe de la constante algarabía, celebraciones, diversiones públicas y privadas con motivo de días de fiesta cívicos y religiosos. Eran frecuentes en México las "pomposas ceremonias propias del ingenio barroco". La canonización de un santo, la investidura en los obispos, festejos conventuales, noticias alentadoras sobre el destino imperial de España, nacimientos, matrimonios, bautizos de clases altas, eran los motivos principales. Había también un gusto especial por los espectáculos teatrales, las mascaradas y ¡cómo no! por los gallos y los toros.

De todas estas fiestas, la que importa ahora referir es la de los certámenes conmemorativos o "justas poéticas" en los que participó Sigüenza. En febrero de 1682, muerta su madre durante los festejos a la virgen el devoto escritor se apresuró a recordar a la Inmaculada Concepción a través de unos poemas que resultaron premiados en el aula general de la Universidad. Como observa J. Pascual Buxó, en Nueva España la poesía cumplía con la función de difundir dogmas y convicciones oficiales, celebrar el misterio de la religión o un acontecimiento eclesiástico. Ello se realizaba para el disfrute intelectual de las clases privilegiadas, aunque nunca se olvidó satisfacer el gusto de las clases populares²³. Fue también a través del verso como el criollo novohispano, a quien se le negaron los accesos a las más altas jerarquías en su propia patria, quiso trascender y ganar distinción. Sigüenza manejó el estilo culterano, tan en boga en la Nueva España en aquella época, con sus frases rebuscadas, sus palabras exóticas o de propia invención, su carácter artificioso y complejo y con su desbordante sentimentalismo²⁴. Como el gobierno civil y el clero daban gran estímulo a las letras, en esos días se reunía, para escuchar las disertaciones, lo más selecto de la sociedad novohispana, que se mezclaba con la gente común para glorificar a la virgen, símbolo ya entonces, de unión y estandarte del pueblo mexicano. Siendo él mismo juez calificador en el certámen literario, Sigüenza otorgó también premios y congratulaciones a los autores de otras poesías de barroca creación, entre quienes estaban su

hermano Diego al igual que la monja Sor Juana Inés de la Cruz, quien bajo un pseudónimo, conquistó con su femenino y metafórico ingenio las preferencias del jurado.

Sigüenza describió con todo detalle en su gran obra, Triumpho Parthenico, aquel magno evento que no duró un día ni dos, ni siquiera una semana, sino meses de preparativos, procesiones y festejos que culminaron en el referido certámen y otra vez al año siguiente, continuaron los homenajes a la virgen, donde se unió el ingenio y la opulencia, o como dijo barrocamente Sigüenza, "se vió el ingenio rico y la riqueza ingeniosa".

De alrededor de 1680 data la amistad de nuestro escritor con la célebre monja poetisa. El la admiró profundamente y la visitaba con frecuencia en el claustro de las madres jerónimas. La mujer más excepcional de la historia colonial, también limitada por los hábitos y los votos conventuales, dotada no sólo de belleza física, sino de superior inteligencia, cautivó a muchos de los que la conocieron. El sabio polígrafo pasaba largos ratos en amena conversación, intercambiando opiniones y conocimientos con Sor Juana, quien en sus versos le reciprocó con el epígrafe "dulce cánono, cisne mexicano", a tono con la cultura literaria del barroco²⁵. Por su espíritu crítico, ambos "barruntaron el advenimiento de la edad moderna en México y en Hispanoamérica" -según expone Irving Leonard en su magnífico trabajo sobre el mundo barroco en el México colonial- donde también concluye que ellos sin lugar a dudas fueron los precursores del racionalismo en este hemisferio²⁶. Ciertamente Carlos de Sigüenza y sor Juana saltaron las vallas de la escolástica y de la ortodoxia tradicional tan anquilosadamente establecidas en las mentes de la época y orientaron la mirada hacia las ideas más revolucionarias que provenían de Europa. Vencieron los obstáculos que imponía la superstición y la intolerancia, rebasaron el dogmatismo rompiendo así con lo que supuestamente caracteriza a la psique hispánica y a la generalidad de la población colonial²⁷. Sigüenza fue, junto con su contraparte femenina, al mismo tiempo expresión vital de la complejidad barroca de su época y ejemplo prematuro del pensamiento especulativo y de la Ilustración. A pesar de las restricciones ideológicas, ellos lucharon por ejercer el libre pensamiento, característica inseparable de la modernidad.

En ese año de 1682, "fecundo en acontecimientos notables relativos a la vida de nuestro biografiado", según apunta Francisco Pérez de Salazar, Sigüenza fue nombrado capellán

del Hospital del Amor de Dios, por lo que mudó su residencia a los recintos del nosocomio, que sería su hogar por el resto de su vida. Era don Carlos un hombre de 37 años. Por su relación con la clerecía, por cumplir con los votos solemnes, y quizá también por su propia templanza física, se consagró, según se nos informa, con gran diligencia y amorosa dedicación a su trabajo y fue también designado limosnero del arzobispo Francisco Aguiar y Seixas (1682-1698), hombre de notoria piedad aunque de difícil y explosivo carácter. Al sabio mexicano le unió una gran amistad con el prelado. A pesar de que en una ocasión Aguiar y Seixas asestó un fuerte golpe en el rostro de Sigüenza que le hizo sangrar, tras una discusión, ese incidente, sin embargo, no minó aquel sentimiento de amistad y respeto entre ambos varones.

También por aquellas fechas data la relación que tuvo Sigüenza con la familia del célebre historiador Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, a quien Sigüenza calificó como “el Cicerón de la lengua mexicana”. Esto le dió la satisfacción de ser el depositario del rico acervo bibliográfico reunido por el insigne escritor, en poder de los descendientes y que le fue obsequiado. Sin embargo, también tuvo por ello ciertos sinsabores, ya que por su generosidad y servicialidad se comprometió a arreglar algunos negocios de don Diego el sucesor, encargo que le dió no pocos dolores de cabeza.

El salario que acumulaba como profesor universitario, como capellán y limosnero era destinado casi íntegramente a aumentar su colección de antigüedades. El estar más holgado económicamente, tener casa y sustento seguro, le dió tiempo para dedicarse a sus escritos y a ahondar en sus estudios. Aunque la mayoría de sus obras se han perdido, sabemos que no se daba tregua para ejercitar la pluma, y de haberse éstas conservado, contaríamos ahora con poco más de medio centenar de ellas. Algunos manuscritos que no han llegado hasta nosotros son: el Fénix de Occidente, sobre la presencia de Santo Tomás en América; el Año Mexicano, sobre los antiguos indios, su origen e historia; Imperio Chichimeco, ritos, costumbres y desarrollo de esta nación; Teatro de las grandezas de México, que se refiere a la historia de su ciudad natal; Historia de la Universidad Real y Pontificia; Historia de Texas; además de lunarios, escritos sobre la catedral metropolitana, el elogio fúnebre a Sor Juana y biografías de ilustres personajes. Algunas no se conocen por no haber sido publicadas, por faltarle a don Carlos editores interesados o dispuestos a costear los gastos

“y así probablemente morirán conmigo”. asentó en su prólogo al Paraíso Occidental (1684), que es la crónica del convento de Jesús María, como de hecho, desafortunadamente, ocurrió. Sin embargo, este no fue el destino del Triunfo Parténico, que data de 1683, obra de la que Manuel Toussaint opinó que era “el documento más valioso para la literatura mexicana durante el siglo XVII”. Pienso que así lo aseveró el erudito historiador quizá por su exaltación sublime del sentimiento y del vivir barroco, por ser, tal vez, recreación de esa “época sosegada, amante de lo variado y de lo solemne”; quizá, por su valor para la crítica estética, o por último, por que refleja “el espíritu polifacético que la produjo”, según añade José Rojas Garcidueñas²⁸. En la obra, Sigüenza dejó para la posteridad precisamente el relato de esos torneos de poesía con que iniciamos este apartado, el ya mencionado de 1682 y el siguiente de 83, destinado, este último, a conmemorar la remodelación del gran salón de conferencias de la universidad de México, que, no como alumno, pero sí como destacado profesor de este recinto, podía considerar su *alma mater*.

5. Expansión, defensa y el tumulto

En 1683, Sigüenza y Góngora veía transcurrir tranquilamente su existencia llevando a cabo sus quehaceres intelectuales y sus servicios comunitarios en la Ciudad de México. Salió poco, no fue un incansable viajero. Querétaro, Puebla y Valladolid habían sido cercanos destinos. El mismo comentó al respecto: “no he salido a peregrinar otras tierras -harto me pesa”²⁹. A gran altura, y enclavada en el centro del virreinato, la ciudad capital se mantenía protegida y aislada, sin ser perturbada por las andanzas de los enemigos de España, que visitaban frecuentemente los inermes litorales. El 17 de mayo de ese año, una incursión de piratas saqueó Veracruz, sometiendo a los habitantes a gran tormento, asesinando y destruyéndolo todo a su paso. Todo el año merodearon las costas los terribles corsarios y pusieron en jaque a la Armada de Barlovento y a las autoridades virreinales. También llegaban noticias sobre las expediciones al Norte: Otondo a California (1683), el padre Kino a Sonora y a la Península de Baja California (1683-87), Diego de Vargas a Nuevo México (1686). A pesar de la decadencia de la Vieja España, desde la Nueva aun no se agotaban las

posibilidades expansionistas, y se intentaba la colonización de las regiones aún inhóspitas con nuevos métodos, a la par que se buscaba frenar la penetración extranjera, sobre toda la francesa, que pusiera en peligro la seguridad de los dominios. Para ello, se requería de gente capacitada en todos los campos, en la milicia, en la evangelización, en la fundación de presidios, en fortificaciones, artillería, en geografía, etc. En 1688, por ordenes del virrey de la Monclova, Sigüenza, quien para entonces era además de cosmógrafo, profesor y contador en la universidad y examinador de artilleros, elaboró un mapa general del reino, que según Miguel A. Lamago fue el primero hecho en México por un mexicano, lo que convierte a Sigüenza en el primer cartógrafo científico de este país³⁰. Mantuvo gran interés en la posición de la Nueva España frente al exterior, que dió frutos concretos cuando salió el virrey de la Monclova a Perú y fue sustituido en funciones por Gaspar de la Cerda Sandoval y Mendoza conde de Galve (1688-1695), quien se convertiría en el gran protector de don Carlos y sabría aprovecharse de sus conocimientos. Sigüenza tuvo la oportunidad de dar su opinión respecto a la posición del reino frente a otras potencias en el continente americano, lo que apeló al profundo interés de Galve por la conquista, pacificación y evangelización del Norte.

En 1689, elaboró un Memorial en que propuso que España centrara su atención en la región del Golfo de México y se llevara a cabo un establecimiento permanente en la Bahía de Panzacola para impedir la avanzada francesa, que fue constante desde que La Salle irrumpió en la región del Mississippi en 1682. Esto tuvo efectos muy importantes, como veremos.

No resulta ilógico que por esas fechas, en que el peligro francés resultaba amenazador y cuando, por otro lado, se abría una nueva frontera contra indios hostiles hacia Nuevo México y Texas, Sigüenza rescatara a la figura de Hernán Cortés, el gran conquistador, el que había puesto los cimientos de la colonización española en América. La Piedad Heroica, escrita entre 1690 y 1693, recuerda con admiración al célebre medellinense en su faceta como dadasivo y caritativo fundador del hospital de la Inmaculada (después de Jesús), como era la manera más propia en que un hombre religioso como Sigüenza podía aprehenderlo: a través de la piedad. Empero, debe haberle sido imposible separarlo

completamente de su otra y más sobresaliente característica, como genial militar y estratega.

A fines de 1690, Sigüenza celebraba el triunfo de la Armada de Barlovento sobre los franceses, que nuestro autor exalta y realza como si se tratara de una victoria comparable a la española en Lepanto. Es, como se recordará, una época que busca lo grandioso para contrarrestar la hecatombe que vivía España, cuyos días de gloria habían pasado. Se quería volver, aunque fuera idealmente, a una etapa dorada de plenitud y poderío imperial, como el de antaño, aunque lejos estaba la hazaña de los lanceros en Santo Domingo de parecerse a la de los tercios en Africa durante el reinado de Carlos V. Las reflexiones de Sigüenza en torno a este hecho se concretaron en 1691, cuando escribió La Relación de lo sucedido a la Armada de Barlovento y el Trofeo de la Justicia española ... en el castigo de la alevosía francesa, un claro homenaje, recargado de alabanzas, al virrey Galve, principal promotor de la expedición. Poco antes, en 1690, había escrito otra obra, Infortunios de Alonso Ramírez, que se ha descrito como un trabajo ponderado y elegante. Es una narración de aventuras que muchos han considerado como la precursora del relato periodístico o de la novela mexicana, y otros, Héctor Azar entre ellos, como la continuación de la picaresca³¹.

Sigüenza conoció personalmente al infeliz viajero Alonso Ramírez, cuando éste arribó a la ciudad de México tras años de tristes avatares. Como hombre piadoso, mucho le impresionó al polígrafo la versión de Ramírez como trotanundos, así como su precaria condición, e insistió ante sus amistades más influyentes para que se le otorgara una pensión vitalicia, que le fue concedida.

El virrey Galve mantuvo ocupado a Sigüenza solicitándole sus consejos en diversas áreas. Durante todo el año de 1691 y subsecuentemente, hubo quejas en la universidad por su ausentismo, o en ocasiones, no se presentaba el profesor en todo el periodo escolar³². Nuestro sabio se encargaba también de dirigir la limpieza de los canales, porque en tiempo de lluvias se tendía a restañar el agua, problema que no se había podido resolver, a pesar de la intervención de destacados ingenieros y especialistas. Según se refleja en la obra del citado Agustín de Vetancurt, compatriota contemporáneo, don Carlos fue un ser desinteresado y generoso, que prestaba sus servicios allí donde sus conocimientos podían requerirse. Le preocupaba, efectivamente, el asunto de las inundaciones. Sobre ello cuenta

Vetancurt que “el catedrático de astrología, hombre juicioso y curioso en investigar las antigüedades de esta tierra y acertado en los pronósticos del cielo, ha ido varias veces con canoas de porte y pequeñas con seis y cuatro días a sondear esta laguna, y a ver si hay rastro de sumidero alguno, [pero] no le ha encontrado”³³. Tras llevar a cabo sus tareas con seriedad, aconsejó construir una asequia que corre de Puente de Alvarado a Chapultepec donde circulara el líquido con fluidez.

A Sigüenza le tocó ser testigo de una revuelta social que puso en serio peligro la estabilidad de la colonia. El motín del 8 de junio de 1692, desafortunadamente, es un suceso poco documentado por la escasez de fuentes, mas Sigüenza, como historiador y testigo de los hechos, da una amplia narración de éste en una carta que dirigió el 30 de agosto a su amigo don Andrés de Pez. Ocurrió aquel día, según lo informa, que se congregó un grupo de personas en la alhóndiga para surtirse de grano de maíz necesario para elaborar el alimento. Por haber sido tiempo difícil para la agricultura, no estaban abastecidos los almacenes y la muchedumbre se agitó ante la negativa de darles lo requerido. Se oyeron voces que culpaban a las autoridades de monopolizar el alimento; se inflamaron los ánimos y la agitación se convirtió en pandemonio. Indios, negros y mestizos marcharon enardecidos contra la sede del gobierno, lanzando piedras e insultos a viva voz contra el virrey y sus cercanos funcionarios. Aporrearon las puertas y terminaron por incendiar el palacio de gobierno y las casas del ayuntamiento. El virrey buscó refugio en el convento de San Francisco, librándose así de un linchamiento seguro. José Rojas Gracidueñas imagina que así debe haber sorprendido la revuelta al sabio mexicano:

Sigüenza estaba en su aposento del hospital del amor de Dios ocupado en sus libros y papeles como era ordinario en él; vagamente había percibido ruidos y vocerío en la calle pero a nada prestó atención hasta que, según él mismo cuenta, entrando un criado casi ahogando, se le dijo a grandes voces: ¡Señor, tumulto! Corriendo salió rumbo a la plaza distante a penas dos cuadas el erudito capellán y atónito se quedó ante los gritos, las piedras que llovían sobre el Palacio y el terrible alboroto nunca visto hasta entonces desde los ya remotos tiempos de la Conquista³⁴

Sigüenza presencié, entonces, el asalto y mientras la turba se daba al saqueo, viendo nuestro ilustre clérigo que se perdían entre las llamas valiosos documentos, manuscritos y

otros tesoros del cabildo, reunió a unas personas que de buena voluntad se prestaron a socorrer, pagó de su propio bolsillo a otras para que le asistieran y de manera temeraria, retó al fuego y sacó todo lo que pudo rescatar.

El motín, por un lado, da muestra del temple y del carácter humanitario de Sigüenza, por ese generoso gesto que tuvo para la posteridad, así como también su gran amor por el patrimonio intelectual. Por otro, refleja la circunstancia que vivía la Nueva España, con todas esas tensiones adormecidas que sólo se manifestaban ocasional y fugazmente³⁵, pero que finalmente se acumularon. De momento sólo aguardaron el tiempo para estallar definitivamente poco más de un siglo después. Las cosechas mejoraron al año siguiente y el compás de espera de la hambruna y el descontento se prolongó en la época que vivió Sigüenza y Góngora.

A fines de 1692 regresó el Almirante Andrés de Pez a la Nueva España con ordenes expresas de la corte en Madrid para ocupar la bahía de Panzacola. Sigüenza había solicitado su jubilación de la cátedra de astrología, pero ésta le fue concedida hasta 1696. No obstante, todo quedó dispuesto y arrancaron los preparativos. Sería el primero y único viaje que realizaría don Carlos fuera de los límites de la Nueva España. El 25 de marzo de 1693 se embarcó con su amigo Pez y 120 tripulantes. Arribaron el 8 de abril a Panzacola, a varios cientos de kilómetros de la caudalosa desembocadura del Mississippi en el Golfo de México. Sigüenza se ocupó de registrar un diario de sucesos y de hacer un mapa de la bahía a la que los expedicionarios bautizaron con el nombre de "Santa María de Galve" en homenaje al patrocinador. Una de las partes de tierra salientes de la zona fue nombrada "Punta Sigüenza" en honor a nuestro insigne cosmógrafo e historiador mexicano. La agrupación regresó a Veracruz en mayo e inmediatamente Sigüenza rindió su informe al virrey Galve. Aprovechó también para analizar la situación en que se encontraban las obras de fortificación de San Juan de Ulúa en el Puerto y emitió un dictámen seguro y contundente que resultó de sus amplios conocimientos en ingeniería y matemáticas. Cuatro años después del viaje de Sigüenza, desde la Nueva España como punto de avanzada hispánica hacia el Septentrión, fue fundado el fuerte de Panzacola, poniéndose así un enclave importante de la civilización ibérica en los inhóspitos terrenos de la Florida.

6. Sigüenza: intelectual barroco, americano e hispano

Tras la salida del virrey Galve en 1695 rumbo a España, tomó posesión por corto tiempo Juan Ortega y Montañez (feb-dic 1696), lo que coincidió también con la muerte del hermano de don Carlos, Francisco, de sor Juana Inés, su entrañable amiga, y de su anciano padre, por lo que tuvo que ayudar a sostener a su familia. Sigüenza, ya también enfermo y cansado, se entusiasmó con la llegada a la Nueva España del viajero italiano Francisco Gemelli Carreri, quien se hospedó en su casa temporalmente en 1697 y rompió con la cotidiana monotonía de esos meses. También con aquel erudito intercambió sabiduría y conocimientos. El italiano seguramente le relató sus correrías por el mundo y don Carlos, siempre generoso, le facilitó grabados y material diverso que Carreri utilizó para escribir sus obras Giro del Mundo y Las cosas más considerables de la Nueva España (1698), él sí, dando siempre el crédito debido a su informante. Así refiere el napolitano sobre su relación con el afamado profesor mexicano:

Siendo él muy instruído y afable, pasamos bien el tiempo tratando de varios asuntos. Después de haberme mostrado muchos escritos y dibujos notables, tocantes a las antigüedades de los indios me dió...un libro escrito por él, impreso con el título de *Libra Astronómica*³⁶.

Sigüenza aportó también múltiples datos sobre historia mexicana a fray Agustín de Vetancourt y a Francisco de Florencia, historiador jesuita, quien escribió sobre el Marianismo en la Nueva España. Al final de su vida, Sigüenza mantenía amplia correspondencia con sabios europeos de gran talla, como Kircher, Cassini, Flamstead y otros.

Más importante para Sigüenza sería la gestión del conde de Moctezuma, 32avo virrey de la Nueva España, muy interesado en continuar la presión civilizadora hispánica sobre las fronteras, labor fomentada por sus antecesores, de la Monclova y Galve. El nuevo gobernante concedió licencia a los jesuitas para ir a California y ordenó después a Sigüenza que se embarcara nuevamente a Panzacola (abril 1699) para desmentir las acusaciones que en su contra hizo el Almirante Andrés Arriola, fundador del fuerte en esa región. Lo culpaba de incurrir en errores al momento de describir la zona, que en su parecer era

también inadecuada para la colonización y le achacaba al famoso cosmógrafo de ser el provocador de la avaricia de los franceses por sus exaltadas descripciones del lugar.

No fue necesario para el respetado erudito emprender tan cansado viaje dado a su precario estado de salud ya por esas fechas, aquejado por problemas renales que pronto segarían su vida. La defensa escrita que preparó en mayo de 1699 bastó para que el virrey de Moctezuma se convenciera de su indiscutible autoridad y sobre la veracidad de sus informes.

Ya muy enfermo y sufriendo de terribles dolores, el 9 de agosto de 1700 el "humanista mexicano", como lo define Leonard, dispuso su testamento, dejando sus bienes³⁷ y su biblioteca a los jesuitas del Colegio de San Pedro y San Pablo, para morir el 22 de ese mes, a los 55 años de edad, en la plenitud y madurez intelectual. Ordenó su propia autopsia para que los cirujanos estudiaran las causas de su enfermedad y de su muerte "para el bien público". Quedó, según su deseo, sepultado en el seno de la Compañía de Jesús.

La definición que da Jaime Delgado de Sigüenza como un intelectual barroco, americano e hispano bien integra el perfil completo de nuestro personaje. Uno de los motivos de su grandeza, como lo refiere este biógrafo, es ser uno de los primeros frutos concretos de la cultura americana en la historia³⁸. Sigüenza ha despertado el interés de los intelectuales desde hace muchos años. Clavijero, Veytia, Boturini, Humboldt (aunque no lo cita), Ramírez, Chavero, Pérez de Salazar, O'Gorman, Burrus, Benítez, Trabulse y los historiadores ya citados a lo largo de este apartado que nos han regalado preciosas biografías. Todos ellos, valiéndose de su profunda erudición, trataron de develar el espíritu y la esencia de don Carlos y de imaginarlo en su tiempo y su espacio. Mucho nos llevaría revisar la reseña historiográfica de lo que cada uno escribió e interpretó sobre el celebrado compatriota que les precedió siglos atrás. Es difícil superar las más abultadas obras que sobre él se han escrito, no porque piense que no pueden descubrirse nuevos datos sobre el personaje, lo que es posible dada la gran cantidad de manuscritos perdidos o desconocidos que posiblemente aún se encuentran esparcidos por el mundo, atesorados en las grandes bibliotecas. El reto descansa en tratar a Sigüenza y Góngora con la devoción y el amor profesional que le dedicaron sus más tenaces biógrafos, Pérez de Salazar, Rojas Garcidueñas y Leonard principalmente, quienes lograron esculpir su propio Pígalión con

la amorosa destreza del historiador quien en su labor intelectual rastrea y admira a los grandes hombres del pasado que le dan significado a su propia vida en el presente. Irving Leonard ha afirmado, con razón, que "en todo el virreinato de la Nueva España no abundan hombres de cultura comparable". Todos los autores que lo han tratado coinciden en exaltar su espíritu independiente y su curiosidad insaciable, y en las páginas de Rojas Garcidueñas se dibuja "al hombre de recta conciencia, de talento brillante y de una inquietud intelectual nada común en su época; trabajador infatigable, pasó su vida en constante anhelo de superación"³⁹. Mucho, repito, podría decirse de lo que se ha interpretado, pero no queda ahora más que delinear al Sigüenza que resulta de esta investigación, que dicho sea de paso esta vez se mira a través de la lente de quien esto escribe, con la perspectiva de otro tiempo, con la subjetividad que nuestra propia visión del mundo impone y con la pretendida humildad que se exige al historiador para moverse con cautela en terrenos que ya han sido muy estudiadas.

En el año 2000, ya muy próximo, se celebra el 3er centenario de su muerte. Quizá lo más asequible para nosotros sea recordar a Sigüenza y Góngora como un ser de espíritu incansable e impaciente curiosidad para develar los misterios ocultos en la ciencia y en la historia del mundo, que en aquel tiempo, con los instrumentos y datos de entonces, apenas afloraban para hacerse perceptibles a los ojos de los afanosos inquisidores. Fue él un hombre muy comprometido con el quehacer intelectual, un alma que mostró grandes posibilidades de pensamiento y acción. Un ser magnánimo es aquel que se muestra cabal, firme en sus convicciones, fiel a sus ideales y tenaz en la defensa de sus verdades. Sigüenza fue un hombre muy completo en este sentido, casi dibujado por los lineamientos del Renacimiento por su gran versatilidad, por haber abarcado todos los campos del saber de su tiempo. Sentimentalmente explosivo y, a la vez, de juicio racional y ponderado, se trasluce también como un hombre moderno, un depurado producto de la circunstancia histórica resultante del proceso de reforma católica cuya herencia, como vimos, le precede por más de un siglo. Al decir de Roberto Moreno "Sigüenza rompió con la tradición y puso la primera piedra de una nueva era en el pensamiento colonial mexicano"⁴⁰.

Carlos de Sigüenza, ensimismado y meditabundo, se muestra también como hombre de carácter fuerte, pero bondadoso; poeta, filósofo, matemático, historiador, astrónomo,

anticuario, lingüista, talento literario, maestro universitario, agrimensor... No es difícil simpatizar con una persona de mente amplia, que se abrió paso en una generación que no presentaba, casi en general, estas cualidades, que sí serían catalogadas como excelsas virtudes por la generación posterior de la centuria dieciochesca.

A pesar de haber transecurrido su existencia en el climax del barroco, la vitalidad de sus acciones no se agotó en cosas triviales. No hubo, al final de sus días, desencanto o desilusión ni parece que le embargó un pesimismo fatalista, propio de la psique hispánica de esta centuria. Sigüenza no fue un estoico, un hombre inmóvil o cerrado a ideas nuevas. Liberó su genialidad en medio de un ambiente rígido, dogmático, de ignorancia, temor y superstición.

Resulta en Sigüenza su universalidad, su trascendencia y su actualidad. Sus vastos conocimientos nos sorprenden; sus ideas sobre el sustrato cultural mestizo de México fueron retomadas por Clavijero, por Alamán y grandes eruditos de nuestro siglo; finalmente, parecemos escuchar el eco de su profundo amor a la patria cuando a mediados de la década de 1970 Edmundo O'Gorman se fija como meta el mismo impulso que animó al sabio mexicano que lo precedió muchos años atrás⁴¹.

Hombre honesto, parco, frugal, acaso nos recuerden estos atributos a los que el sociólogo alemán Max Weber propuso para el asceta protestante, pero este personaje, católico contrarreformista y novohispano, también hizo gala de ellos. Todas las épocas han admirado al sabio. Ya Platón hablaba en boca de Carmides que la sabiduría consistía en hacer todas las cosas con moderación y medida, y Sigüenza se perfila como uno de los mejores prototipos del modelo presentado en los célebres Diálogos. Basta imaginar su mundo, su hogar, su persona. Consideraba su biblioteca como su mayor fortuna y su principal legado. Guardaba la mandíbula fosilizada de un mamut en una preciosa caja de madera ¡Un invaluable tesoro! Este espíritu osado, burlaba, incluso, el fino olfato del Santo Oficio para darse a la lectura de todo tipo de obras, empezando por Copérnico. Los cajones de su habitación estaban repletos de papeles que, entonces y ahora, son la envidia del coleccionista y del anticuario. En la pared seguramente tenía recargados sus instrumentos de estudio: grandes mapas, el cartabón y el compás. A la luz de la vela, aferrado a su pluma y sentado en el escritorio de aquella habitación que le servía de hogar en el Hospital del

Amor de Dios, pasaba las horas Sigüenza. Allí el afanoso polígrafo medita sobre los astros y lunarios, sobre el indio y el criollo, sobre sí mismo y su doble herencia, la española y la novohispana, sobre su amada ciudad de México y sobre el continente. Se “ejercita rápidamente en el alma”, “trabaja en vista de lo bello y de lo útil”, como refiere nuevamente el platónico consejo. Allí prepara loas y discursos para agradar al virrey Galve, compone poesía para mostrar a Sor Juana y discurre en el glorioso pasado de su patria, sin ser turbado por el fantasmagórico aleteo de la tenue llamarada de la vela. En su cuarto, lleno de luz y sombra, como el barroco, como la propia personalidad de Sigüenza escribe las obras que por una trágica decisión del destino se han perdido. Quedan tan sólo unas líneas que se han salvado del tiempo y también un rostro, pues aún pervive en el retrato esa delgada faz que aflora de la negra muceta, la cara de un hombre serio y meditabundo, cuya mirada apacible se asoma tras las redondas lentillas... ¿Serán suficientes estas manifestaciones que el tiempo perdonó para aprehender la esencia y captar el espíritu?

¹ Advertencia: En el curso de esta investigación, en el caso de Sigüenza, cuando se trata de citas textuales, he modernizado la ortografía. En el de Mather, se han traducido al castellano todas las citas y lo mismo ocurre con todas las demás obras de otros autores en inglés. Los títulos dados a los subtemas siempre se relacionan directamente a frases de los propios autores o hacen alusión a su vida y su pensamiento.

² José Ortega y Gasset, *Tríptico*, p. 67.

³ Manuel Orozco y Berra, *Historia de la dominación española en México*, Cap III. V. Riva Palacio, *México a través de los siglos*. T. II, p. 611. En contraposición a estos argumentos, el erudito historiador José Rojas Garcidueñas en su incomparable biografía sobre Carlos de Sigüenza y Góngora, afirma que “la tranquilidad y paz del reino de Nueva España no debe en rigor considerarse como una total ausencia de acontecimientos que perturbaran la quietud de una vida casi inmóvil. No puede haber -concluye- una vida estática ni una absoluta quietud viviente”. En *Don Carlos de Sigüenza y Góngora. Erudito barroco*, p. 105.

⁴ V. Riva Palacio, *Op. Cit* p. 740.

⁵ Como dice José Rojas Garcidueñas, la fecha rigurosamente precisa no ha podido ser asegurada. Me he basado en la fecha que da Francisco Pérez de Salazar en “biografía”, Carlos de Sigüenza y Góngora, Obras. Rojas Garcidueñas también concuerda con la del 20 de agosto, tomando en cuenta su registro de bautizo, ese mismo día.

⁶ C. de Sigüenza, *Paraíso Occidental*, p. 36. (BNFR).

⁷ En 1689, el padre escribió al rey Carlos II diciendo que tenía más de 60 años de edad, 9 hijos y muchos nietos y que había servido a los intereses de Su Majestad en este reino, por lo que pedía ayuda económica. Véase Dorothy Schons “Dos documentos inéditos relativos a Sigüenza”. En *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, pp. 248-251.

⁸ Dice J. Israel: "Entre las diversas tensiones y esfuerzos que afectaron en el siglo XVII a la sociedad mexicana, el de mayor importancia fue el conflicto que enfrentó, por una parte, a los colonizadores españoles y sus aliados -obispos y clero secular- con las burocracias española, indígena y del clero regular por la otra, conflicto en que los contendientes se disputaron el control, especialmente económico, de la población indígena ... México estaba sujeto a una batalla entre el mundo oficial y el mundo empresarial, muy semejante al que a principios de la era moderna tuvo lugar en muchas otras sociedades europeas o dominadas por Europa". *Razas, clases sociales...*, p. 136.

⁹ F. Pérez de Salazar, *Carlos de Sigüenza y Góngora. Obras con una biografía escrita por...*, p. XIV.

¹⁰ I. Leonard, *Don Carlos de Sigüenza y Góngora un sabio mexicano del siglo XVII*, p. 23.

¹¹ *Cit.* en F. Pérez de Salazar, *Op. Cit.* p. XIX, y C. de Sigüenza, *Anotaciones críticas a la obra de Bernal Díaz*, p. 13. mss (BL).

¹² *Primavera Indiana. Poema Sacro-Histórico. Idea de María Santísima de Guadalupe de México. Copiada de Flores. Escribiólo D. Carlos de Sigüenza y Góngora.* 1668. (BNM). Sobre el poema dice Rojas Garcidueñas, "ciertamente es un poema artificioso, no muy rico en rimas ni en ideas, con trozos descriptivos bien pobres, pero también allí hay fragmentos del brillante gusto barroco". *Op. Cit.* p. 38. Aquí no interesa tanto destacar la pieza desde el punto de vista de su valor literario. Se aborda desde los diferentes ángulos que permitan comprender su idea del mundo y su conciencia histórica. Desde este punto de vista, la considero de primera importancia.

¹³ I. Leonard, *Don Carlos de Sigüenza...* p. 23. Rojas Garcidueñas concuerda con el estadounidense y advierte que fue un incidente no muy extraordinario ni anormal en la vida de un joven de 22 años y de un colegio que mantiene severa disciplina. *Op. Cit.* p. 21. Pérez de Salazar no creyó que hubiera sido corrido por algo deshonesto, sino "despedido" por otras causas hasta su tiempo, ignoradas. *Op. Cit.* p. XIV-XVII. Edmundo O'Gorman ha dejado claro que sí fue expulsado por esas "correrías nocturnas". Véase "datos sobre don Carlos de Sigüenza y Góngora" en *Boletín del AGN*, XV, 4, México, 1944, pp. 600-612. Allí dice O'Gorman, "don Carlos fue en su día un joven dispuesto a correr nocturnas aventuras. No fue siempre el grave erudito hombre de estudio a que estamos tan acostumbrados" p. 596-597. Queda claro en uno de los documentos compilados por O'Gorman que "bien despedido está el H. Carlos de Sigüenza, estudiante que también salió de noche varias veces, estudiando en el Colegio del Espíritu Santo en Puebla... Mereciendo [penitencia] muy rigurosa por sus desórdenes y salidas nocturnas".

¹⁴ I. Leonard, *Ibid.*, p. 23.

¹⁵ Esta faceta de Sigüenza es para Ernest J. Burrus lo que hace a este personaje trascender. "sin lugar a dudas - expresa- don Carlos juntó la más completa agrupación de libros originales, manuscritos, mapas y pinturas referentes a la vida nativa antes de la llegada de los españoles, que nunca antes ha sido reunida". Véase "Clavigero and the Lost Sigüenza y Góngora Manuscripts" en *Estudios de Cultura Náhuatl*, I, México, UNAM, 1959, p. 61. Ya en esa época, fray Agustín de Vetancurt, cercano amigo de don Carlos, afirmaba que él era "un amoroso investigador de papeles antiguos y deseoso de que se descubran y publiquen las grandezas de este Nuevo Mundo". Al referir las fuentes consultadas para la elaboración de su magna obra, *Teatro Mexicano*, anota a Tezozomoc, a Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, a Chimalpain, a Alonso Zurita y a otros "que tiene originales y me ha prestado mi compatriota y amigo Carlos de Sigüenza y Góngora". Véase "Catálogo", en la citada obra, s/p.

¹⁶ Don Carlos escribió dos lunarios en 1671 y 1672 y todavía en 1700 su sobrino Gabriel hacía solicitudes a la Inquisición para publicar los que había hecho antes de morir. Véase año 1700 Vol 543. Exp 45, f 1. Ramo Inquisición. AGN.

¹⁷ J. Delgado, prólogo y biografía en Carlos de Sigüenza y Góngora Piedad Heroica de Fernando Cortés, p. XLVIII.

¹⁸ Un estudio muy interesante sobre la ciudad de Querétaro en aquellos días es el de Wigberto Jiménez Moreno. Estudios de Historia Colonial Mexicana. Véase pp. 95-96 para lo referente al viaje de Sigüenza y su participación en los festejos.

¹⁹ Así describió al cometa Charles Bertie, enviado del elector Palatinado a Heidelberg, a Sir Elias Ashmole. Colonia, 17 de enero, 1681. MSS Ashmole Manuscripts 1131, fojas 342, 345, 348. (BLO). Si bien Sigüenza y Góngora no vió al fenómeno con terror, sino desde un punto de vista científico, la cita demuestra la superstición que imperaba entonces en torno a estas ocurrencias.

²⁰ Sigüenza pensó que "el cometa de los referidos años de 80 y 81 no pudo observarse perfectamente en Europa, así por su gran declinación austral, como por el crepúsculo". *Cit.* en F. Pérez de Salazar, Op. Cit., p. XXXVI. Pero por lo visto en el manuscrito encontrado en la Biblioteca Bodleiana de Oxford, también se vió claramente en Europa y asimismo lo reporta Bayle, Halley e Increase y Cotton Mather.

²¹ *Cit.* en F. Pérez de Salazar, Op. Cit., p. XXXVIII.

²² Irving Leonard reúne la bibliografía tanto impresa como inédita de Carlos de Sigüenza y Góngora en su útil trabajo titulado Ensayo Bibliográfico de don Carlos de Sigüenza y Góngora.

²³ J. Pascual Buxó, Arco y certámen..., p. 20-21. Véase también la recopilación de la poesía de 1621 a 1721 que hace Alfonso Méndez Plancarte en Poetas Novohispanos.

²⁴ Hay severas críticas al gongorismo mexicano por su extrema artificiosidad y elaborada forma. Para la influencia de Luis de Góngora en la Nueva España, véase J. Pascual Buxó Góngora en la Poesía Novohispana. Incluso el benévolo biógrafo de Sigüenza, Irving Leonard, desprecia su obra poética y la define como "pomposa, afectada con un pesado bagaje de alusiones clásicas y mitológicas ... y una sintaxis martirizada, de un significado difícil de decifrar, si es que tiene alguno". Carlos de Sigüenza y Góngora. A Mexican Savant... p. 34.

²⁵ Sigüenza, por su parte, alabó a la monja jerónima con grandes elogios. "No hay pluma -escribió en su Teatro de las virtudes políticas- que pueda llevarse a la eminencia donde la suya descuella, cuanto, y mas atreverse a profanar la sublimidad de la erudición que la adorna ... prescindir quisiera el aprecio con que la miro, de la veneración que con sus obras granjea, para manifestar al mundo cuanto es lo que atesora su capacidad en la Enciclopedia y universalidad de sus letras ... en un sólo individuo goza México lo que en los siglos anteriores repartieron las gracias a cuantas doctas mujeres son el asombro venerable de las historias". p. 24. Y en el Trofeo de la Justicia Española... dice de ella que es "Fénix de la erudición en la línea de todas las ciencias, emulación de los más delicados ingenios, gloria inmortal de la Nueva España" p. 196.

²⁶ I. Leonard, La época barroca, cap XIII. El profesor Leonard agrega que el racionalismo puramente formalista dominó la vida intelectual durante el barroco. Las obras de este historiador norteamericano destacan no sólo por su erudición, sino también por el sentido cálido con que este estudioso se acerca a los elementos que son tan contrarios a la visión histórica y a los valores del pueblo norteamericano. El pudo ver con gran tolerancia al barroco, aunque no consiguió, como vimos, por su misma esencia estadounidense, tomarle el gusto al estilo culterano ni comprendió tampoco el sentido de los "milagros" en la explicación histórica de Sigüenza.

²⁷ Para Julio Zárate, autor de un pequeño libro sobre Sigüenza, la característica más sobresaliente en él fue haber superado obstáculos impuestos por un gobierno despótico. En Don Carlos de Sigüenza y Góngora, p. 33.

²⁸ M. Toussaint, "prólogo" a Carlos de Sigüenza y Góngora, Triunfo Patético. J. Rojas Garcidueñas, Op. Cit. p. 60. Añade éste último que en la obra don Carlos se va revelando en sus aficiones intelectuales, sus preferencias de gusto y en su ubicación en el barroco del siglo XVII.

²⁹ Carlos de Sigüenza y Góngora, Alboroto y Motín de la Ciudad de México 8 de junio de 1692, p. 109.

³⁰ Miguel A. Sánchez Lamago, El primer mapa general de México elaborado por un Mexicano. Dicho mapa fue el mejor de la colonia hasta fines del siglo XVIII y sirvió de base para que posteriormente se elaboraran otros. El de Sigüenza no llegó a imprimirse y sólo circuló en copias. No se ha podido encontrar el original. El padre Beaumont tenía el manuscrito. Orozco y Berra vió la copia. Lamago reproduce el mapa de Beaumont "que puede ser considerado como copia fiel de Sigüenza" p. 24. También Elías Trabulse habla del mapa, pero hace también referencia a que no fue uno sino seis los que realizó Los manuscritos perdidos de Carlos de Sigüenza y Góngora. p.

³¹ Rojas Garcidueñas opina que "los infortunios ... es una de las obras más atractivas de don Carlos de Sigüenza por la viveza del relato y de la acción, así como por su estilo llano y suelto, sin caer en la monotonía ni la vulgaridad". Op. Cit. p. 145. La opinión de Azar fue transmitida en una plática.

³² Sigüenza sintió el compromiso moral de escribir la historia de la universidad "en satisfacción y enmienda de la poca asistencia que por culpa mía, o falta de estudiantes tuve en la lectura de mi cátedra..." Cit. en F. Pérez de Salazar, Op. Cit., p. LXXI. Por salir a Panzacola, abandonó también el cargo de contador. Sobre su prolongado ausentismo, véase, "la Real Universidad de México" en Documentos inéditos de Carlos de Sigüenza y Góngora recopilados por I. Leonard, p. 17 y p. 39.

³³ A. Vetancurt, Op. Cit. p. 33.

³⁴ J. Rojas Garcidueñas, Op. Cit. p. 112.

³⁵ Se registraron levantamientos en Tlaxcala y en Guadalajara, y en 1695 durante el efímero gobierno de Juan Ortega y Montañez se reportó otro motín en la Plaza Mayor por carestía de víveres, sin consecuencias. Véase V. Riva Palacio, Op. Cit., p. 654.

³⁶ J. F. Gemelli Carreri, Las cosas más considerables... p. 133.

³⁷ F. Pérez de Salazar afirma que nunca fue rico Sigüenza, pero tampoco careció de lo necesario. Con holgura pudo sostener decorosamente a su familia numerosa, pudo adquirir su rica biblioteca que se estimaba en más de 470 libros con un valor de más de tres mil pesos de aquellos tiempos. Op. Cit. p. LXXXII. Rojas Garcidueñas dice que en su madurez su condición económica fue "bastante comprometida" Op. Cit. p. 82. Aunque como linosnero y capellán pudo asegurar "aunque limitadamente" su subsistencia. Por lo que se deja ver en su testamento, Rojas Garcidueñas afirma que no fue pobre en los últimos años, si también se considera que dejó no poco dinero para las misas por el descanso de su alma. Clementina Díaz de Ovando refiere el legado de Sigüenza al Colegio de San Pedro y San Pablo. En El Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, pp. 30-33.

³⁸ J. Delgado, Op. Cit. p.p. XIII-XIV.

³⁹ Rojas Garcidueñas, Op. Cit. p. p. 126, 169.

⁴⁰ Véase "prólogo" a Carlos de Sigüenza y Góngora, Teatro de Virtudes Políticas... p. XXXIV.

⁴¹ E. O'Gorman, "Del Amor del historiador a su patria". Palabras pronunciadas al recibir el Premio Nacional de Letras, 1974.



Cotton Mather
(Cortesía del American Antiquarian Society)

CAPITULO 2

Cotton Mather

(1663-1728)

1. *Cottonus Matherus*

Aparece en las galerías de la American Antiquarian Society de Massachusetts, entre otras invaluable reliquias, el retrato de un hombre maduro, de gran talante e imponente presencia; un ser de enigmática sonrisa y aire melancólico, de impassible rostro varonil que no pierde masculinidad a pesar de la vistosa peluca, a usanza de la época; un ser en la plenitud de la vida... Este se exhibe con orgullo patrimonial junto a otros rostros famosos que igualmente penden de los muros de las amplias estancias, mas a él se le reconoce por el nombre que ostenta la dorada placa: *Cottonus Matherus*.

El grabado representa físicamente a un hombre robusto, de naturaleza exuberante y viril. El ilustre varón esconde su figura entre los negros vuelos de una amplia toga y sólo revela el misterio de su rostro, immortalizado en la mezzotinta, la única que de él existe, que le hiciera en 1727 el artista Peter Pelham. Así se le introduce al investigador curioso a uno de los pilares de la cultura puritana en América. Pero el rostro es sólo parte de la esencia humana y quedan por descubrir aún los intrincados corredores del alma, del carácter, del pensamiento. Por fortuna, este hombre tuvo una gran capacidad para plasmar por escrito su visión del mundo, sus ideales y conceptos, proporcionando así una importante contribución a la posteridad. Lo hizo a través de más de 400 obras¹, además de cartas, manuscritos, pequeños sermones y un diario extenso, que es el registro del acontecer cotidiano más completo en las colonias inglesas.

Si resulta fascinante el análisis del legado de Cotton Mather a la historia, no menos interesante es el estudio de su personalidad, campo en el que sería temerario incursionar, so pena de incurrir en un inútil desafío con los especialistas en el terreno psicoanalítico. Sin embargo, no es difícil percibir que la conciencia íntima está también presente en la manera

de actuar de un personaje en el discurrir de su vida, y nos revela el lado humano y pues histórico, de quien contribuyó a forjar los intrincados caminos de la historia colonial novoinglesa.

Hombre de compleja personalidad, de facetas contradictorias en su carácter y conducta, lo mismo se le recuerda como un gran defensor del jurado que condenó a muerte a 19 personas sospechosas de brujería, que como promotor de los primeros experimentos de la inoculación como medida preventiva contra las epidemias que azolaban cíclicamente al mundo de entonces. Cotton Mather ha sido estudiado por más de 300 años en su lugar de origen, quizá desde que su propio hijo, el también ministro Samuel Mather escribió en 1729 la biografía² de su ilustre padre para presentar a sus contemporáneos, a esa generación que hizo la Independencia, que coronó ideales seculares y los trasplantó a una nueva realidad política, la imagen de un hombre piadoso, erudito y ejemplar que les precedió inmediatamente. Desde entonces, ha figurado en la historiografía norteamericana, a veces visto de manera negativa como un fanático, mojigato e intolerante teólogo, otras como un personaje de gran talento y de amplios conocimientos, “la primera figura americana en la historia colonial”³.

Siguiendo su propio consejo, “uno no puede escribir la historia de una vida sin escribir la historia de los tiempos”, y es gratificante hacerlo ahora de él, aunque sea, brevemente. Cotton Mather nació el 12 de febrero de 1663 en Boston, Nueva Inglaterra, la ciudad más grande de las colonias inglesas en América, donde vió transcurrir toda su vida. Muy pocas veces traspasó los límites urbanos y lo hizo por necesidad mas que por gusto. Dos apellidos ilustres se fundieron para formar su nombre: fue bautizado en honor de sus abuelos John Cotton y Richard Mather, personajes muy prominentes en la historia temprana y formativa de la Nueva Inglaterra⁴. Se crió en el rígido ambiente del puritanismo. La base doctrinal de esta confesión es absolutamente indispensable para entender la vida de Mather y para poder seguir las pistas metodológicas e interpretación de su obra. Los antepasados de Mather, incluyéndolo después a él mismo, se sintieron orgullosos habitantes de una “Nueva Jerusalén”, en imitación de la antigua ciudad sagrada, en proceso de constante reforma, de una región elegida de Dios en los desolados confines del Nuevo Mundo.

Cotton Mather fue el mayor de 10 hijos de Maria e Increase Mather. Hijo y nieto de ministros puritanos, formaba parte del núcleo más elitista, el de los *divines*, dirigentes y rectores de la sociedad. Poco se sabe de su niñez. La figura paterna fue imponente para Cotton, no sólo en estos años tempranos, sino durante toda la vida. Recordaba a Increase como un ser grave, temeroso de Dios, rígido consigo mismo y estricto para la enseñanza de la disciplina de Dios. En su libro *Parentator* (1724), homenaje póstumo a su progenitor, lo describe como un hombre verdaderamente santo. Le impresionaba su incomparable erudición, que él mismo llegaría a superar, y su enorme presencia. “Mi querido padre, llegó a decir, es alguien a quien reconozco entre mis placeres más enriquecedores”. En 1705, le vino a la memoria Maria Mather a quien describió como “una mujer gentil de mucha bondad en su temperamento, una santa, humilde y piadosa dama que dedicaba días completos a la oración y a entrevistarse secretamente con el Cielo”. Cuando murió en 1714, la definió como “una madre piadosa, amorosa y tierna”⁵.

Parece que la constitución física de Cotton era débil y en ocasiones se llegó a temer por su vida. Siguiendo la tradición paterna⁶ y cumpliendo con las exigencias de la élite novoianglesa, a los 11 años ingresó en la Universidad de Harvard, convirtiéndose en el más joven pupilo en gozar la admisión de la entonces pequeña y sencilla casa de estudios en Cambridge. El alumno se destacó de inmediato, gracias a las labores pedagógicas de su padre y a los empeños del propio prodigio, por su fluidez en el manejo del latín y del griego. Durante el curso de sus estudios, se les preparaba en hebreo, lenguas clásicas, lógica, ética, metafísica, matemáticas, retórica, oratoria y teología. Desde entonces, Mather dió muestras de su habilidad para combinar la piedad puritana, original resultado de la Reforma, con el aprendizaje humanístico.

Había grandes planes para el joven estudiante, sobre todo orientados hacia un futuro en la profesión ministerial, que respondía a una añeja tradición familiar, en la que descollaba Increase, pastor en la North Church de Boston y guía espiritual de 1500 almas. Sin embargo, por su extraordinaria juventud en relación a los otros compañeros de aula, por su precoz sabiduría y por los problemas políticos que comprometían a su padre en los asuntos internos del colegio⁷, los años escolares fueron para Cotton difíciles, solitarios y de tremenda presión. Desarrolló desde entonces una gran sensibilidad a la crítica y un espíritu

competitivo que manifestaría por el resto de su vida, mas peor aún, reflejó un impedimento físico que amenazó por echar por tierra los brillantes proyectos. Tenía una inhabilidad para hablar fluidamente. La tartamudez pudo haberle ocasionado inseguridad unida al desasosiego y al nerviosismo que Mather mostró toda su vida⁸. El defecto, imposibilitaba la práctica religiosa desde el púlpito, por lo que Cotton tuvo que cambiar de rumbo e iniciarse con ahinco en el estudio de las ciencias (filosofía natural como se llamaba entonces), en particular la medicina. Grandes habrían de ser los frutos de su curiosidad en este ámbito.

Los estudios en Harvard fueron interrumpidos temporalmente por la terrible y cruel "Guerra del Rey Felipe" (1675-76), conflicto anglo-indio que dejó efectos catastróficos en la Nueva Inglaterra y en la mente de Mather también fue decisivo para forjar su visión del indio. Dos episodios trágicos siguieron a este hecho. Poco tiempo después de la guerra, un sector de Boston quedó completamente envuelto en llamas, lo que ocasionó la pérdida del hogar⁹ en uno de los más devastadores incendios de la historia colonial. El mismo año en que se graduó en Harvard (1678) se desató también una de las peores epidemias de viruela del siglo, que le hizo caer enfermo, pero al sanar, creó sin duda anticuerpos que lo harían resistente para tolerar subsecuentes epidemias que, en cambio, segarían la vida de cercanos seres queridos.

Para 1680, Cotton era hijo del hombre más prominente de la comunidad, de un patriarca de enorme prestigio e influencia, un modelo redivivo del puritano ejemplar. El mismo era una joven promesa. Había demostrado que con mucha fuerza de voluntad, con ejercicios de oratoria y dicción y, sobre todo, con el canto, que siempre le entusiasmo, había podido vencer el tartamudeo. Asistía ahora a su padre en los servicios de la iglesia y se había convertido en un "desapasionado agente del pietismo, que ya estaba dedicado a empeñar sus recursos más ingeniosos en organizar formas para hacer el bien"¹⁰.

Su curiosidad científica no había cesado, y a pesar de las tareas que como amanuense de su padre ocupaban gran parte de su tiempo, se las ingeniaba para el estudio de la naturaleza. Con un microscopio que le facilitaban en Harvard, pasaba largas horas extasiado reconociendo microorganismos. Con un telescopio de las instalaciones del recinto universitario, pudo observar el mismo cometa que impresionó tanto a Sigüenza, que su

padre interpretó, desde el púlpito y por escrito, como una señal de malos presagios para la Nueva Inglaterra. Cotton llevó a cabo una descripción de éste en su *Boston Ephemeris* (1683)¹¹ y más tarde publicó su *Ensayo sobre los cometas* (1744).

El joven Cotton deseaba casarse, asistía a sociedades intelectuales y religiosas, oraba y estudiaba con ahinco cuando se dejaron sentir en la Nueva Inglaterra las primeras manifestaciones de tensión en sus relaciones con la Corona, cuya política colonial buscaba mayor intervención en los asuntos de ultramar.

Tras graduarse en Harvard y completar posteriormente una maestría en Artes, en 1684, Cotton se ordenó como ministro en una sencilla ceremonia que apadrinó John Eliot, el venerable y respetado anciano evangelizador de los indios. En adelante, habría de observar gran celo en el cumplimiento de su profesión, que ejerció con entusiasmo y amor filantrópico hasta la víspera de su muerte. Incluso, por su desinterés y piedad, por su entrega y devoción, llegó a superar en este campo a su propio padre, quien se mostró como un inconforme en el exilio, y que a pesar de haber nacido en América, añoraba a la madre patria, renegaba del nuevo suelo y se quejaba de los retos ministeriales. Al año siguiente publicó su primer sermón, *El llamado del evangelio* (*The Call of the Gospel*), con motivo de la ejecución de James Morgan, un reo acusado de homicidio, a quien escoltó hasta el paredón, lo que le mereció gratos encomios¹². Iniciaba así una productiva carrera como escritor, que competiría con sus logros como incansable y generoso predicador. También en 1686 contrajo matrimonio con Abigail Phillips, quien sería su inseparable compañera por dieciseis años.

La vida temprana de Cotton Mather se ubica en un contexto interesante de la historia de la Nueva Inglaterra. Él perteneció a la tercera generación de ingleses en habitar el Nuevo Mundo. Como criollo, su actitud presenta un sesgo original que lo distingue de los emigrantes, pues su pensamiento transmite una novedosa reflexión en torno al continente y ofrece una importante visión del futuro de América. Mather representa un puente comunicante entre dos etapas distintas de la historia angloamericana. Su vida se debate entre el mundo espléndidamente utópico que construyeron idealmente los fundadores de la Nueva Inglaterra, que siempre trató de conservar y otro más real y secular que se abrió camino paulatinamente hasta entronizarse en el siglo XVIII. Entonces, finca su herencia

ancestral en el legado de los antepasados; se empeña en el compromiso por sostener y encumbrar la tradición puritana más ortodoxa, que le era suya en esencia, mas también él influyó con su modelo de piedad, erudición y conocimiento científico a la siguiente generación de ilustrados, que sintetizó a su vez el legado anterior y lo amoldó a los nuevos retos impuestos por las circunstancias y corrientes históricas. Comparto la opinión de David Levin, el biógrafo de su etapa temprana, cuando afirma que “para entender su vida y aún su niñez, debemos imaginar la profunda seriedad y el significado cósmico de esa congregación para sus miembros, aún cuando luchaban en un mundo de negocios y política, y aún cuando el poder de la iglesia gradualmente declinaba”¹³.

2. *Istoria y Thaumatografía*

El algodón y la madera aparecen en la Biblia -tomando como ejemplo el libro predilecto de los puritanos - como elementos muy apreciados, pero esencialmente contrarios. La fina y suave textura del algodón contrasta con la dureza de la madera con la que Salomón, según los textos sagrados, edificó y adornó el templo en honor de Yavé. Traducidos al inglés, algodón y madera componen el nombre del personaje que aquí se estudia, mas sabemos que así se le llamó en honor de sus gloriosos ancestros y pues, éste no le viene de las Escrituras. Sin embargo, parece que el símil bíblico revela también una faceta de la vida y de la personalidad del famoso novoinglés. Su nombre reúne dos características que se reflejan igualmente en su espíritu: la suave y fina sensibilidad del historiador, del hombre bueno, piadoso, del *homo religiosi*, del predicador, en fin, del virtuoso cristiano, así como del cariñoso padre y esposo. Por otro lado se asoma la dureza del implacable y radical teólogo calvinista contra los disidentes religiosos, principalmente los cuáqueros y los católicos, los enemigos personales, las víctimas de posesión diabólica o los indios que asolaban las fronteras. Su interpretación de los hechos históricos (*istoria*) y de los fenómenos del mundo invisible (*thaumatografía pneumática*), como él los llamó, también es ambivalente. Veamos la conjunción de ambos en la vida de nuestro personaje.

Sucesos de gran trascendencia entre 1688 y 1693 cambiaron el rumbo de la Nueva Inglaterra y en ellos participó Cotton Mather como figura protagónica. La libertad que

jurídicamente habían obtenido del rey los novoiñgleses mediante la Carta Real de 1629, en la que se les concedía cierta autonomía, de facto había llegado demasiado lejos. Kenneth Silverman lo expresa bien al decir que “bajo los términos de la Carta, los puritanos se las habían arreglado para vivir y pensar en sí mismos como un pequeño e independiente estado-iglesia, un Israel americano purificado y separado de un Viejo Mundo corrompido”¹⁴.

El dominio de Massachusetts era entonces prácticamente independiente. Acuñaba moneda, decidía sobre cursos legales y legislaba en torno al sufragio. Llevaban también su propio comercio con otras regiones americanas y con orgullo ostentaban su nombre de República (*Commonwealth*). Habían jurado obediencia a la Corona, y sostenían el compromiso con la madre patria, pero atesoraban más las bases por las que la colonia había sido fundada. A principios de 1679 comenzaron las amenazas a la aislada Sión americana por parte del monarca Carlos II, empeñado en incorporar a las provincias de ultramar en los destinos del naciente Imperio Británico¹⁵ y para beneficio general de éste. La intervención real se llevó a cabo a través de diferentes enviados para investigar e informar sobre la situación, quienes llegaron acompañados por tropas y sin esconder los fines de reestructuración interna planeados desde la metrópoli para sus gobiernos independientes. La crisis se agudizó al arribar el nuevo gobernador asignado por la corona, Edmund Andros, el 20 de diciembre de ese mismo año. Pronto se abolieron las asambleas, se reestructuró la Corte General, se reforzaron las actas de navegación para regular el comercio, se permitió la erección de iglesias anglicanas y se abolieron los títulos de tierra otorgados por la Carta de 1629. A estos acontecimientos siguió un nuevo estallido de la guerra india generalizada que azotó ininterrumpidamente las provincias por espacio de diez años.

En abril de 1688 Cotton Mather ayudó a su padre a burlar a las autoridades y, disfrazado, Increase pudo salir de Boston rumbo a Inglaterra para pedir a la corte la defensa de los anteriores privilegios y que las antiguas libertades de los novoiñgleses fueran salvaguardadas. Los bostonianos pensaban que la restitución de la Carta significaba la supervivencia del protestantismo en América. La misión del líder puritano duró cuatro años y su ausencia significaría un parteaguas en la vida de su primogénito, quien tuvo que entrar de lleno en los asuntos políticos de la provincia. Cotton dirigió la iglesia por sí sólo, desde

el púlpito atacaba al absolutismo real representado por el intransigente gobernador Andros y se reunía con los principales caballeros de la ciudad para discutir sobre los acontecimientos.

En Julio de 1688 el príncipe calvinista Guillermo de Orange desde su natal Holanda preparó la invasión a Inglaterra para tomar el trono, la que se llevó a cabo en noviembre, para defender la sucesión protestante contra el establecimiento de la autocracia católica de la monarquía de Jacobo II¹⁶. El 18 de abril de 1689, tras conocerse en la Nueva Inglaterra la proclama de los nuevos monarcas Guillermo III y María (1689-1702), los colonos en Boston se levantaron en una revuelta que logró la destitución del gobernador Andros, en la que Cotton Mather, a los 26 años, tuvo, como veremos, una activa participación.

La Revolución Gloriosa (1688-89) dio fuerza al constitucionalismo inglés frente al absolutismo regio y en el terreno religioso significó la apertura al principio de tolerancia. Igualmente proporcionó libertad a Inglaterra en todos sentidos, empezando por el jurídico, lo que sirvió de base para su poderío. En Massachusetts, también fueron amplios sus efectos. Se emitió una Declaración¹⁷ de 12 artículos de carácter político en que se dieron las razones por las que se depuso a Andros. Es una apología de los derechos ingleses, defendidos con ahinco aún allende el Atlántico. Aunque no hay pruebas contundentes para atribuir el texto a la pluma de Mather, éste apoyó con entusiasmo la "vuelta a la legalidad", así como el hecho de que los puritanos retomaran el control político a través de un gobierno interino, en espera de nuevas instrucciones desde Inglaterra. En 1692, Mather afirmó abiertamente que "un hombre tiene derecho a la vida, a la propiedad, a la libertad y a su familia"¹⁸. La iglesia congregacionalista de los santos pretendió representar al pueblo de la Nueva Inglaterra mejor que cualquier otra corporación. Podría pensarse, quizá de forma aventurada, que al ponerse fin a los planes absolutistas de los últimos Estuardo, la Revolución Gloriosa aplazó la Revolución Americana hasta 1775.

En mayo de 1692, Increase Mather finalmente regresó de Londres acompañado del nuevo gobernador real William Phips, líder que destacó en la campaña contra los enemigos franceses e indios en el Canadá, además de ser un criollo muy allegado a los Mather. El resultado de las gestiones de Increase como enviado había sido la obtención de una nueva Carta Real para el gobierno de Nueva Inglaterra donde el rey daba libertad de conciencia a

todos los credos protestantes y comisionaba al gobernador, proclamando a Massachusetts *de jure*, una posesión real. A cambio, se restitufan los títulos de tierras y la asamblea de representantes podía elegir a todo el concejo del gobierno, dándose así una transacción moderada entre la colonia y la metrópoli y un término medio en las exigencias de ambas partes. La Nueva Inglaterra entraba a formar parte más estrecha en el concierto general del Imperio y gravitaba ya para beneficio de éste más que para la Sión independiente y cerrada imaginada por los padres fundadores. Dejaba de ser una pequeña provincia aislada exclusiva de puritanos congregacionalistas, lo que será decisivo para entender el rumbo que tomó el pensamiento de Cotton Mather. Él hizo frente a la oposición política interna de los defensores a ultranza de la vieja carta de 1629, entendiendo que era la última concesión posible hecha graciosamente por el soberano, dadas las nuevas circunstancias mundiales y la posición de la Gran Bretaña como potencia europea. Defendió también el papel que había jugado su padre como enviado en Londres en representación de los puritanos, del que hizo siempre una apología¹⁹.

Si la participación de Cotton fue relevante en los hechos históricos de trascendencia para la Nueva Inglaterra, no menos lo fue su actuación en lo relativo a los portentos “praeternaturales” que se manifestaron en la provincia desde el verano de 1689 y con mayor magnitud en 1692. Me refiero al famoso caso de la invasión del mundo invisible “Thaumatographia pneumática”, utilizando las palabras del propio teólogo bostoniano, o de los sucesos de brujería, aunque en ello Cotton Mather no tuvo una experiencia afortunada.

En febrero de 1692, la vecina población de Salem cayó víctima de una masiva y hostil invasión demoníaca, evidenciada por la posesión del cuerpo de personas cuyos hogares fueron atormentados por la maldición de la brujería. Siguió a esto la acusación, aprensión y juicio de los culpables en lo que sería una de las mayores histerias colectivas de la historia. Tras la crisis política, el “joven Mather”, como se le llamaba entonces, llegó al climax de su popularidad y se convirtió en uno de los líderes más conspicuos de la comunidad. No le resultaba a él extraño, como tampoco a sus contemporáneos, que los diablos y las brujas, siguiendo las ordenes de Lucifer, se hicieran presentes para hostigar a la Ciudad de Dios americana y acabar con ella y con los elegidos del Señor. Ya Mather había participado, mediante una tenaz cura espiritual, para vencer al satánico enemigo que años atrás había

penetrado en los cuerpos de las niñas de una respetable familia bostoniana (casos Goodwin). Ahora la comunidad volvía a pedir explicaciones y la élite dirigente, que lo era no sólo en el campo político, sino como rector de las ideas dominantes, tenía que darlas satisfactoriamente.

La creencia en la brujería no surgió en la Nueva Inglaterra. Es una tradición muy antigua que pasaría a América junto con los inmigrantes, que acompañaba a las prácticas populares y que además no fue negada por el calvinismo²⁰. Mather se basaba en “la experiencia de la humanidad al igual que en los testimonios de las Escrituras” para probar la existencia del diablo y sus agentes. Si se revisan los casos de los acusados, se notará que, junto con las pruebas sobrenaturales, salen a relucir también enemistades con vecinos, querellas por ganado o problemas entre propietarios de tierras. Se descubre en algunas de las víctimas un claro sesgo de rebeldía, mofa e incluso de desafío hacia los jueces, representantes, claro, de la dirigencia puritana. Parece ser una afrenta al mundo que todo ello representaba, un ataque a la rigidez y a la represión de la libertad de expresión y de acción. El profesor Silverman considera que se veía en espíritus malignos la inquietud interna de una generación que no se ajusta ya a los cánones establecidos por el puritanismo²¹.

Cotton Mather no formó parte del jurado que declaró culpables a 19 personas, quienes fueron colgadas en septiembre de 1692 por brujería. Sin embargo, conocía bien a los jueces. Eran, como su padre y su abuelo, altos dignatarios y hombres probos. El no dudaba de la existencia de las brujas, como ya se dijo, y estaba convencido del complot del Diablo para acabar con Nueva Inglaterra, pero no creía en la evidencia espectral como prueba de posesión y prefería sostener su juicio en una confesión creíble²². Le incomodó la situación en Salem y llegó a cruzar por su mente la posibilidad de que se estuviera enjuiciando a inocentes. En su *Magnalia Christi Americana* (1702), con cierta sorpresa comentaba que todas las personas culpadas se habían declarado inocentes del crimen de brujería ante los tribunales. Sin embargo, se vio cercado por su propia posición en la rígida sociedad de su tiempo y acabó por justificar, si bien no del todo aprobar, la decisión final del jurado. Su fallo histórico estuvo a favor del grupo dominante.

A fines de 1692, la brujería se extendió a otros poblados y las cárceles estaban repletas de acusados que llegaban a incluir ahora a gente reconocida. A ello se aunó el desgaste de las

guerras fronterizas y la pobreza general que se reflejan en las páginas del diario del caritativo Mather. La población, exhausta, empezó a descalificar los procedimientos de la corte y las justificaciones de los teólogos, lo que obligó al gobernador Phips a poner fin al proceso que terminó definitivamente en enero de 1693 al liberarse a más de 800 personas sospechosas²³.

Pero volvamos un poco atrás. En octubre de 1692 Cotton escribió un libro titulado Maravillas del mundo invisible (Wonders of the Invisible World), con los documentos y el material reunido sobre los procesos²⁴. Además de que la obra intenta probar la existencia del diablo, su carácter, comportamiento y naturaleza, también a través de ella se da el sermón moralizante, donde se explica que la presencia del demonio en la Nueva Inglaterra se debe a la pecaminosidad de sus moradores. Allí se concluye, asimismo, que efectivamente se enjuició a brujas reales, lo que entendemos por el afán de este hombre de acabar con toda la influencia de Satanás sin importar los medios, pero ello le hizo caer como presa fácil de sus no pocos enemigos. En especial, batalló con el comerciante Robert Calef, un hombre semi letrado y de escasa cultura, pero de aguda y objetiva percepción de la realidad, quien en su irónica contrarréplica Más maravillas del mundo invisible (More Wonders of the Invisible World) asestó las más duras críticas a su oponente por lo inconsistente de su relato y absurdas conclusiones metafísicas. Calef sí defendió a las víctimas y no tuvo inconveniente en culpar a la dirigencia teocrática, pero fue más fulminante contra Mather, el teórico que se había cobijado al amparo de la historia, la suya además de tinte muy providencialista, para justificar sus conclusiones. Acusó a su compatriota de dar mayor ánimo para proceder en esos "métodos oscuros", por escribir libros de brujería sin explicar la parte doctrinal y por pretender saber más de lo que se puede conocer por medios humanos. Para él, no eran las brujas, sino "un cielo gobernado por la ceguera y la pasión, guiado por precedentes" lo que había precipitado a la comunidad "a más amplias perversidades"²⁵. Los incansables embates de Calef fueron una pesada carga para Cotton, un hombre tan frágil a la crítica, quien sin embargo, siguió fiel a su creencia de que existía ese mundo invisible tan perturbador capaz de liberar la maldad sobre los mortales²⁶, en especial, contra los más fieles y allegados aliados del Señor en los confines de América.

3. *Libra Elephantina*

Mather poseía una intrínseca genialidad para inventar epígrafes y frases. La magia de su cultura se traslucía siempre en su lenguaje y éste se vertía finalmente en el escrito. El anterior título es tan sólo un ejemplo de ello, y con él quería referirse a los libros que, por voluminosos, resultaban demasiado costosos para su publicación. Particularmente me referiré a tres de sus obras que superaron las expectativas reales del momento en materia editorial y que resultaba no sólo caro, sino laborioso, sacarlas a la luz. Ellas tienen también un profundo valor biográfico y colocan a Mather como uno de los grandes personajes de la historia colonial de este continente. El Angel de Bethesda, la Magnalia Christi Americana y la Biblia Americana²⁷, fueron sus mayores producciones, las más abultadas y que mayor tiempo requirieron hasta lograr su versión final. La última no ha sido aún publicada desde que fue escrita hace más de 300 años y el Angel de Bethesda sólo hasta finales de este siglo pudo ver la luz. La trilogía aquí seleccionada significa el esfuerzo portentoso del autor por asumir su identidad como criollo, por cubrir muchos aspectos de la historia de este hemisferio y relatarlos al mundo, así como por interpretar el conocimiento universal de la manera más amplia posible. Refleja asimismo la esencia del mismo Mather en sus múltiples quehaceres: como hombre de ciencia, como historiador y como teólogo u hombre religioso. Por último, es visible en él una insaciable manía por publicar cualquier trabajo, lo que motivó a Peter Gay a decir sarcásticamente que prefería perder su alma que colocar mal un manuscrito²⁸

En 1693 concibió y empezó a escribir las tres obras. En mayo, expresó en su diario que deseaba ser "más útil a mis vecinos en sus aflicciones, no sólo aliviando al pobre, sino al enfermo, para lo cual -continúa- reuniré remedios para todas las enfermedades y las publicaré al mundo, para que, por mi mano, se hagan cosas que los ángeles adoran hacer"²⁹. Este fue el punto de partida de su gigantesco tratado, cúlmen de su interés en el ramo científico-médico, que probablemente comenzó en su juventud, cuando se había inclinado por la medicina a raíz de su tartamudeo. Para nosotros es uno de los ejemplos más preciosos de la piedad reformada, protestante, llevada al ascetismo pragmático, *intramundaneamente*,

como explicaría el sociólogo alemán Max Weber³⁰. El tratado, que resulta de la meta trazada por el genial novoienglés para dedicar su vida a “hacer el bien”, da una serie de medidas para preservar la salud, acompañadas de ciertas curiosidades, siempre terminando en una moraleja religiosa. Es, en opinión de su último biógrafo: “su más importante logro individual para la ciencia; el único trabajo comprensible de todo el periodo colonial en [los Estados Unidos de] América”³¹.

En esos meses anota también en su memoranda cotidiana su intención de llevar a cabo “un servicio singular a mi malagradecido país”, con lo que hace eco del cúmulo de críticas y desaveniencias que tenía que soportar como resultado de su participación en los últimos acontecimientos. Había quedado insatisfecho por su desempeño en los casos de brujería y exactamente un año después de los sucesos, en septiembre de 1693, escribió que pretendía llevar a cabo “la historia completa de la brujería y las posesiones ... pues dicha preservación sería en un tiempo de singular beneficio para la iglesia, y para el mundo que me lo solicitó”³². Este es, curiosamente, el origen de la *Magnalia*, pero lo que resultó de ella fue algo mucho más prometedor y edificante para la posteridad. La obra superó las primeras expectativas, rebasó el límite temático señalado por su autor, de girar en torno a la historia de la iglesia congregacionalista de la Nueva Inglaterra, y resultó una *summa* de múltiples sucesos importantes empezando por lo más general que fue la historia de los protestantes en América. A lo largo de sus páginas uno encuentra datos reveladores sobre la vida de Mather, ocultos en biografías de otros “santos” como se les llamaba a los divos puritanos, o en los avatares de la azarosa vida de la universidad de Harvard o bien, por último, en los recuentos que el autor hace como testigo presencial de las guerras hegemónicas continentales. El resultado fue, según lo anotó su primer biógrafo,

Un libro repleto de conocimiento, excelentemente calculado para el avance de la verdadera religión...un libro en el que está consignado en honor a la posteridad el buen nombre de más de ochenta valores quienes por la causa de Cristo vinieron a esta tierra desolada; un libro en el que hay un fiel relato de las acciones y sufrimientos de nuestros padres, junto con una verdadera relación de muchas providencias extraordinarias de la fundación de esta tierra, sus iglesias, colegios, escuelas y habitantes. En una palabra, es un libro en que los designios de una historia de la iglesia están exquisitamente acomodados³³

Al finalizar el verano de aquel mismo año, Cotton Mather registró en su diario que había comenzado “una de las obras más grandes que he emprendido en mi vida”, y que se había dedicado cada mañana a “escribir una porción de la Escritura, algo que tenga de ilustrativo en ella, algo curioso”³⁴. Veinte años después habría de decidir que ya estaba terminada y lista para las prensas, pero fracasó repetidamente para encontrar un editor, y hasta la fecha aquel portentoso esfuerzo ha quedado sumido en la oscuridad y en el olvido³⁵.

No es casualidad, o producto de una mera recreación, el que Mather haya decidido aportar su propia interpretación de las Escrituras, supuesto que era el libro que los puritanos leían y releían diariamente buscando entablar la comunicación directa y constante con Dios, así como la interpretación de sus designios. Un buen protestante se convertía en un verdadero experto capaz de saber de memoria los capítulos, o la posición exacta de pasajes y versículos. No se olvide que el libre examen propuesto por Lutero era una condición *sine qua non* para descubrir la vocación personal intrínseca en las líneas del Sagrado Texto, al que se consideraba asimismo como la fuente principal de inspiración, el código que reglamentaba la vida y la organización de la sociedad. Así lo entendía él mismo al afirmar que la Biblia era “el libro de la vida, las máximas doradas del vivir en Dios”³⁶.

La Biblia Americana revela el sentido de la profecía para Cotton Mather y sus nociones milenaristas³⁷. Creía en la segunda venida de Cristo y esperaba como señal de ello la destrucción de la tiranía papista de Roma, la caída de la monarquía de Luis XIV y la conversión del pueblo judío. Después de las terribles conflagraciones descritas por los oráculos divinos, pronosticaba la creación de una nueva tierra, de un nuevo paraíso colmado por la bondad y las bendiciones de Dios y destinada sólo para los elegidos. Mather pensó que Boston era el lugar señalado para la teocracia bíblica, pero con gran alarma veía que su generación se alejaba de la perfección exigida a los hombres de fe y encontraba que la comunidad tenía más bien a la vida disipada (al menos según los canones puritanos), al empuje irrefrenable por hacer negocio, al gusto por los objetos materiales y a la ostentación de la riqueza. En la asamblea eclesiástica y por escrito, Mather combatió los vicios que amenazaban las virtudes puritanas, el ocio, el alcoholismo, el no observar el día del Señor, la bigamia, el adulterio, la blasfemia, el lenguaje soez, la falta de piedad en las familias y el

quebrantamiento del "pacto"³⁸. Su ideal del mundo paradisiaco se le escapó de las manos frente a una nueva oleada de ideas e intereses que el propio ámbito americano presentó como resultado de su desarrollo histórico.

En el terreno de las amistades Cotton no amasaba fortunas, pero sí cosechaba grandes logros intelectuales. Una falsa modestia es perceptible en estos años de glorias y triunfos académicos. En 1697, a los 34 años, afirmó "he publicado más que cualquier otro hombre en América", lo cual era cierto y para 1706, anotó en su bitácora "no tengo apego de ninguna manera al aplauso y al honor en este mundo", pero deseaba vehementemente que su obra fuera leída "no sólo en todas las colonias de América, sino también en Europa". En efecto, su *libra elephantina* estaba ya rindiendo frutos y haciendo al bostoniano una figura de renombre internacional. Sin duda, fue Mather un prolífico escritor que al final de su vida, según informa su hijo Samuel, había publicado alrededor de 382 obras, quizá en respuesta a un mejor propósito que el de "ganar aplauso"; uno que él mismo transmitió de esta manera: "todos tenemos un trabajo que hacer para nuestra generación antes de expirar"³⁹.

4. *La Fe del Christiano*

El fracaso de la utopía aislacionista de la Jerusalén novoinglesa se reflejó también en el espíritu de Mather. Al aproximarse el fin de la década que precedía al nuevo siglo, él dió crecientes muestras de una más amplia visión del mundo que rebasaba las fronteras inglesas y que daba un sentido ecuménico a su pensamiento. A ello seguramente coadyuvó no sólo su situación como criollo, sino también su madurez como historiador y como teólogo, así como sus expectativas religiosas y ministeriales. En el año de 1696, expresó en su diario que sentía "una fuerte inclinación por aprender la lengua hispana, y en esa lengua transmitir catecismos y confesiones ... y otros vehéculos de la religión protestante a las Indias españolas"⁴⁰. Ello respondía, entre otras cosas, a su creencia de que el milenio estaba próximo, según vimos y pues, la Reforma debía avanzar de una vez por todas sobre el continente y triunfar plenamente en los países bajo la égida católica en América.

El pronóstico, según su interpretación de las Escrituras, era que el reino del Anticristo, en aquel entonces bajo la figura del Papa InocencioXII, sucumbiría en 1697⁴¹ y la proximidad de la centuria le hacía creer que una nueva reforma más completa que la de 1517, se debía llevar a cabo no sólo en Europa, sino sobre todo en América⁴², y tocaba a los puritanos, por mandato vocacional, ser los principales promotores de ésta.

El enorme empeño del tenaz e incansable teólogo puritano rindió frutos inmediatos y en tres semanas se jactaba de “escribir muy buen español”. Pensó que su habilidad lingüística era agradable a los deseos de Dios, con lo que se cumplía el llamado de su voluntad. Así, en 1699, compuso finalmente, en español, dos tratados breves sobre el credo protestante: La religión pura y la fe del cristiano, “con el deseo de mandarlos por todos los medios a mi alcance, a varias partes de la América española” para hacer un “servicio especial” a Dios⁴³. Ambos catecismos son escritos sencillos, sin gran envergadura temática, que explican la doctrina calvinista de manera simple, comprensible. Sin embargo, su importancia histórica es enorme. Representan el único documento escrito en español en las colonias angloamericanas en el siglo XVII⁴⁴ y reflejan también un deseo temprano para tender un puente comunicante con la otra América, con el afán de implantar en las vecinas regiones los valores del mundo protestante. Sería, en suma, el primer intento de penetración anglosajona sobre territorio hispano mexicano, en su primera modalidad ideológico-religiosa.

La suerte que corrió el documento en la Nueva España abrió una nueva línea de investigación en el presente trabajo. Había que penetrar en los intrincados y voluminosos archivos coloniales para descubrir el destino que corrieron los escritos de aquel bostoniano en México. La Inquisición, poderosa guardiana de la pulcritud ideológica en las posesiones hispánicas de ultramar, resguardó la ortodoxia católica sin dificultad. Junto con otros tratados religiosos, instrucciones teológicas y epístolas heréticas, seguramente los esfuerzos de Mather quedaron sepultados también en las galerías de la omnipresente institución novohispana⁴⁵. Al igual que “Zwinglio, Lutheró, Munstero, Erasmo, Castalio, Pelicano y Calvino”, autores prohibidos “por transformar el contenido de los libros cristianos”, el herético catecismo en español del novoinglés, si es que efectivamente llegó, fue expurgado en el Índice, según lo instruido por las altas autoridades del Santo Oficio por la única

obligación de “defender, mantener y resguardar la pureza de nuestra sagrada religión de los horrores con que los herejes enemigos de ella procuran incesantemente insicionarla por todos los medios posibles como se reconoce en este que ahora intenta su diabólica astucia... y porque en orden al mismo fin han introducido en estos reinos traducidos al castellano unos libros con título de catecismos”⁴⁶.

Un año después de haberse promulgado el Edicto de prohibición en las colonias españolas (1709), Mather de alguna manera percibió el fracaso para hacer extensiva su propaganda religiosa allende las fronteras inglesas del mundo colonial. Escribió a su amigo el juez Sewall, otro entusiasta promotor de la propagación del protestantismo al continente, que “La Fe del Christiano y la Religión Pura aún no pueden operar en las Indias españolas ... sin embargo, debemos lanzar el anzuelo y esperar”⁴⁷. Empero, a pesar de que siempre mantuvo gran interés por el destino del avance de la Reforma en el mundo, después de esta fecha y hasta el final de su vida no volvemos a encontrar referencia alguna sobre el destino de los opúsculos, lo que hace pensar que Mather dejó de insistir al ver que las Indias hispánicas serían un fuerte baluarte de la ortodoxia católica en América, y dirigió, en cambio, su atención a las posesiones orientales.

Como en España, en las colonias la influencia de la Contrarreforma y las disposiciones de Trento habían creado una barrera ideológica inexpugnable capaz de repeler cualquier forma de pensamiento contraria a la religión del Estado o a las teorías científicas revolucionarias. Además, la población era en esencia, profundamente católica, religiosidad que formaba parte de su identidad, y tendía espontáneamente a manifestarse, casi por lo general, contra la herejía, sobre todo si provenía de naciones enemigas. En ese entonces, la Nueva España tenía la fortaleza y los medios para contener las presiones externas, como fue el caso de los primeros embates que sobre su territorio comenzaban a hacer las 13 colonias anglosajonas, cuyo crecimiento, a no ser por el respaldo del Imperio británico del que formaban parte aún no resultaba amenazador. Por todo ello, el catecismo cayó en terreno árido en éstas regiones.

El afán de Cotton Mather por expandir la religión reformada a todo el continente chocó con obstáculos en su propio país, además de que pasó por tiempos difíciles en su vida privada. Experimentó una creciente pérdida de influencia en asuntos políticos, motivada por

el desplazamiento del grupo ministerial en el gobierno, acentuada después del *affaire* con las brujas. Sir William Phips había partido rumbo a Inglaterra en 1694, para no retornar jamás, por lo que Cotton perdió a un cercano amigo y al vínculo que lo unía con los intereses internos de la colonia. Si bien se le encargó a él el discurso de bienvenida del nuevo gobernador Richard Lord de Bellomont, quien desembarcó el 2 de mayo de 1699 en Boston para un breve periodo, no logró que el noble personaje le diera la misma injerencia, y en cambio, vió encumbrarse a sus enemigos y los de su padre. El golpe final para Cotton le vino al tomar posesión como gobernador en enero de 1700 Joseph Dudley, hombre *non grato* para la familia Mather desde tiempo atrás, que cerró definitivamente las aspiraciones del ministro puritano para entrometerse en las altas esferas.

Por otro lado proliferaban las iglesias contrarias al congregacionalismo, lo que rompía con la unidad religiosa tradicional de la Nueva Inglaterra⁴⁸, así como con los modelos eclesiásticos establecidos por los fundadores y continuaba amenazador el peligro del papismo en las fronteras, que se recrudeció nuevamente con el estallido de la guerra de sucesión española (1701-1714). A todo ello se unió la alta mortandad traída por las epidemias, el hambre y la sequía que preocupó al teólogo bostoniano. No faltaron las desgracias personales. En diciembre de 1702 murió su esposa de cáncer, unos cuantos meses después de que Cotton había recibido la excelente noticia de la publicación de la *Magnalia* en Londres. En un mundo provinciano como lo era entonces la Nueva Inglaterra, un hombre destacado y prominente era el blanco de una sociedad que buscaba el morbo y la noticia, que esperaba encontrar defectos en los santos inmaculados. En 1703 escribió "tengo el inconveniente de ser una persona en que están los ojos y los chismes de la gente". Tras un largo periodo de pesares, de cargas hogareñas que implicaban el cuidado de sus hijos ahora huérfanos de madre, de "tentaciones carnales" y angustias, contrajo segundas nupcias con Elizabeth Hubbard Clark, una sobria y respetable viuda. El matrimonio duró 10 años, hasta la muerte de la gentil y virtuosa dama puritana, en la terrible epidemia de sarampión de 1713 que en unas pocas semanas cobró la vida de varios miembros de su familia. En julio de ese mismo año, tras meses de amistad y cortejo, volvió a casarse, a los 52 años, con Lydia Lee George.

5. *Decenium Luctuosum*

Esa frase la inventó Mather recordando la década de guerra india que asoló la Nueva Inglaterra de 1688 a 1698. Diez años de luto cubrieron a la provincia por las agresivas y crueles pugnas entre pielesrojas y blancos, más también en la vida de Mather la última década de su existencia se ajusta a ese epígrafe suyo pues lo fue de penalidades, sufrimientos y constantes pruebas de la voluntad de Dios. El había decidido, según lo refiere en su diario, “ser rico en buenas obras y de una manera feliz, cada día, hacer una gran variedad de servicios”. Su hijo destacaría más adelante, no sólo la gran erudición de su padre, sino precisamente sus “altos grados de piedad y la vida tan activa en hacer el bien”.

En febrero de 1717 escribió en su diario: “Mi corazón está excesivamente conmovido con tantas comodidades e inmerecidos disfrutes en mis condiciones domésticas. Escasamente -añadió- puedo desear encontrarme mejor en ello. Una consorte amigable, agradables niños, habitaciones cómodas, una abundante mesa, el respeto de amables vecinos y un auditorio creciente...” Parecía no haber duda de que los logros de Mather eran una clara muestra del favor divino vertido generosamente sobre uno de sus elegidos. Pero si lo hemos de ver a través de otra lente, dichos logros habían rebasado lo aconsejado por la máxima griega del *aurea mediocritas*, el término medio áureo que los sabios antiguos recomendaban para asirse a la felicidad permanente. Se instaba a no subir demasiado, no destacar y no adquirir mucho pues de llegar una desgracia, de darse un revés en la fortuna, la caída sería dolorosa. En mayo de 1718, con gran angustia volvía a anotar en sus notas privadas: “las cosas se me presentan como si Dios se acercara a tomar una terrible venganza en mí contra, por los pecados que han llenado mi vida; sí, como si mi muerte estuviera próxima, moriré en malos términos con el cielo...”⁴⁹.

Cotton veía con tristeza y decepción que su primogénito, Increase Jr, no cumplía con las expectativas creadas desde su nacimiento para orientarse a un brillante futuro al servicio de Dios. El muchacho tenía, igual que su padre, un nombre ilustre al cual responder para no defraudar la brillante carrera de toda su ascendencia, pero llevaba una vida disipada, sus inclinaciones eran más bien mundanas y frecuentemente se le veía al joven “Cresy”

divertirse licenciosamente rodeado de mala compañía o envuelto en escándalos femeninos. A pesar de las constantes exhortaciones del abuelo y del padre para orientarlo a la piedad y al recogimiento, o por lo menos a actividades productivas aunque fuera lejos del ministerio, en el comercio o en los negocios, él no mostraba señales vocacionales.

Por otro lado, estaba la relación con su nueva esposa, de la que se había enamorado profundamente. Con su discreta coquetería y sus atractivos, Lydia había sabido despertar en su marido la parte sensual que formaba física e íntimamente su esencia y que por años había sido un impulso reprimido. La correspondencia de aquellos años no muestra a un hombre maduro en busca de amigable compañía y estabilidad, sino a un aturdido adolescente flechado por un ideal. Pero a diferencia de las anteriores, ésta no era una mujer sumisa, callada y obediente. Su carácter era explosivo e independiente. Quizá también ella se rebeló contra los rígidos cánones del puritanismo, que permeaban en las costumbres íntimas de la pareja, o por lo menos ese parece haber sido el caso del matrimonio entre Lydia y Cotton Mather. Los desenfrenados ataques de locura que él describe de ella en su diario, eran la reacción de una mujer histérica o furiosa, quizá en contra de la excesiva atención que él prestaba a su trabajo, a las obras de caridad y visitas pastorales o bien a sus labores introspectivas y de estudio, que le ocupaban por largas horas. Ella competía con el mismo Dios por el amor, el fervor y el tiempo de su marido. Por lo que haya sido, el "carcinoma", como el atribulado Mather le llamó a su compañera, era en el fondo una mujer inestable, deprimida e insatisfecha que trataba de llamar la atención del esposo con su trato cotidiano negativo y con su falta de fervor hogareño.

Otra carga pesada que le trajo el matrimonio con Lydia fue la administración de los bienes del finado esposo de ésta, de la que Cotton se hizo el responsable. Onerosas fueron las deudas contraídas por el difunto y, para saldarlas, Mather quedó en la bancarrota e incluso tuvo que desprenderse de su amada biblioteca. La comunidad veía a un hombre que al parecer había caído en desgracia ante los ojos de Dios, el éxito de antaño se le había escapado de las manos. Así lo refiere nuevamente en su bitácora:

Me hallo en una condición de considerable pobreza. Lo poco que tenía de propiedad ha sido vendido y el dinero destinado al pago de deudas. No cuento ni con un pie de tierra en este mundo. Mi salario no es suficiente para

mantenerme cómodamente. Me encuentro con muchas miserias y tensiones.
En mi dieta, mucho; en mis hábitos, más⁵⁰.

El año de 1721 equilibró medianamente los pesares familiares. La India Christiana, un importante libro sobre la situación de los pielesrojas y su relación con los colonos vio la luz. También salió de las prensas el Filósofo Cristiano (The Christian Philosopher), del que se exclamó en Europa que era “la gloria de la Nueva Inglaterra y la admiración de la Vieja”, un amplio tratado descriptivo de la ciencia del momento y una de las obras más representativas del autor. El periodo de mayor aflicción personal coincidió con el de mayor productividad y de satisfacción intelectual. En 1710 se le había otorgado un grado de doctorado en divinidad por la universidad de Glasgow en Escocia que con aparente humildad había aceptado, pero en la intimidad lo había hecho sentir muy orondo y lleno de orgullo, y en 1713 había sido admitido como miembro a la Real Sociedad de Londres por sus contribuciones científicas (Curiosa Americana). Al recibir la noticia, dijo que esto era “un maravilloso favor del cielo hacia mí, un sorpresivo favor que me impulsa mucho y me fortifica en mis ensayos para hacer el bien”. Desde 1701 había participado activamente en la fundación de la universidad de Yale y recibía correspondencia de los grandes intelectuales europeos, incluyendo a Sir Isaac Newton⁵¹. Era el hombre más conocido en las colonias inglesas y el angloamericano más famoso en el Viejo Mundo. Sin embargo, en su ciudad natal, era atacado y vilipendiado por sus propios compatriotas. Había desaparecido la utopía creada por los fundadores, fíncada en el aislamiento, en la unidad absoluta del congregacionalismo y en la entronización de los teólogos o ministros como dirigentes de la sociedad y rectores de las costumbres. Mather no pudo aceptar esta realidad, aunque la palpaba y se encerró en los últimos días en la amargura y el desconsuelo frente a lo que consideraba una comunidad hostil y malagradecida.

Lo anterior fue evidente en una ocasión que significó para Mather un reto personal, y para la historia, un regalo para la posteridad de aquel hombre al que se le acusaba de retrógrado a pesar de sus grandes atisbos de modernidad. En 1721 la viruela volvió a cundir en Boston y Mather, a través de años de lecturas, de estudio y por el testimonio que le dio su esclavo Onésimo sobre las prácticas profilácticas en el Viejo Mundo, concluyó

que para salvar vidas había que recurrir al método de la inoculación. Al ver la creciente mortandad (más de 850 muertes dejó la epidemia), junto con el médico Zabdiel Boylston con quien había intercambiado pareceres, se decidió a llevarlo a cabo. Sin embargo, encontraron fuerte oposición de casi toda la población así como de destacados especialistas, e incluso Mather fue víctima de aientados para acabar con su vida. No obstante informó sobre el método en varios escritos que desafortunadamente se han perdido, y envió sus conclusiones a Londres. Boylston llevó a cabo por su parte una verdadera campaña de vacunación, de carácter totalmente experimental, que trajo excelentes resultados. Cotton, a su vez, inoculó secretamente a su hijo Samuel que por ello salvó la vida.

Esta fue otra de las grandes oportunidades que tuvo Mather para trascender en la historia y quizá su contribución en este terreno haya sido la más gloriosa, por tratarse de la preservación de la vida humana. El fue uno de los grandes precursores del avance científico en América. La vida de su hijo Samuel, prodigioso ministro, biógrafo y apoloquista de su padre, fue el primer fruto de esa recompensa.

1723 fue un año aciago, lleno de inquietantes y paradójicos significados. Separados por pocos meses, murieron su padre y su hijo mayor. El anciano fue venerado y homenajeado en una concurrida ceremonia fúnebre, que aún recordaba la influencia que ejercía el octogenario ministro en la sociedad. En agosto, el disoluto Cresy, de 24 años, cuya ausencia de Boston lo había salvado de la mortal epidemia, se perdió en el mar. Cotton Mather se deterioró moral y físicamente con estas pérdidas, que sumaron tres al morir poco después su hija Liza y al negársele por tercera vez la presidencia de Harvard⁵². En octubre de 1727 se sintió en su ciudad natal un fuerte movimiento telúrico, que él tomó como un mal presagio y en diciembre de ese año predicó por última vez. La enfermedad de las vías respiratorias le impidió tener actividad aquel invierno y en sus labores ministeriales fue sustituido por un colega, el reverendo Webb y posteriormente por su ahora único hijo varón, Samuel. En ese año escribió su *Ignorantia Scientifica*, reflexiones en torno a la muerte y misterio de la hora final.

Mucho del *pathos* católico, del sentido trágico de la existencia tiene la vida de Cotton Mather. Estaba convencido de que Dios lo había creado para cumplir con un propósito providencial. Sin embargo, la suya fue una verdadera peregrinación por lo que semejaba

más un valle de lágrimas que un paraíso en la tierra, cargando sobre sus espaldas una pesada cruz que significó perder a sus seres queridos (13 de 15 hijos murieron antes que él), soportar la humillación y la vergüenza del fracaso, por la mala administración de los bienes familiares; tolerar a los enemigos en los puestos públicos y académicos; y ceder su mundo ideal fincado en el pasado, que languidecía frente a una sociedad más dinámica, materializada y secular. También quedó exhausto, según dijo, por vengarse constantemente del diablo a través de sus buenas obras, en la creencia de que era un instrumento de Dios para avanzar su gloria en el mundo.

Mather fue un hombre de gran bonomía y espíritu caritativo que apreciaba los momentos de soledad a pesar de que no sabía estar sólo. Un hombre de familia y de amor del que su hijo expresó que “nunca claudicó en los días de adversidad”. En realidad, su vida fue la puesta en práctica de los valores de la Reforma. Practicó las virtudes que este movimiento había impreso en la conducta y en el pensamiento de los contemporáneos: frugalidad, honestidad, rigor. Además, Mather añadió la generosidad, la largueza y el espíritu de servicio que resultaron de la diaria alabanza a Dios. Hay muchas formas en que la dinámica de la modernidad opera en Cotton Mather. Se asoma a través de su piedad secularizada, en sus conclusiones científicas, en su afán erudito y en su formación humanista.

El 13 de febrero de 1728 murió resignado y tranquilo Cotton Mather, el más sabio y prolífico escritor de la Nueva Inglaterra. Aquel que había dejado a la posteridad tan sólo su pensamiento vertido en más de 400 obras, y en su testamento, el único bien material que poseía de valor, la biblioteca personal más grande de las colonias inglesas y probablemente de todo el hemisferio. Fue incansable, con una voluntad férrea y una sincera inclinación para hacer el bien, servir a la humanidad y glorificar eternamente a Dios. Quizá después de todo y a pesar de sus defectos, tantas veces antepuestos a sus virtudes, haya cumplido cabalmente lo que en 1717 dijo que era su meta, su máxima preocupación en el mundo: “buscar un lugar en la vida y hacer respetar mi nombre”⁵³.

¹ T. J. Holmes en Cotton Mather, a Bibliography of His Works afirma que sus obras impresas conocidas eran 444, además de fragmentos que dan un total de 468. De ellas, 28 han desaparecido y 15 títulos no pudieron publicarse.

² Samuel Mather, The Life of the Very Reverend and Learned Cotton Mather. Sería muy extenso dar una revisión bibliográfica de todas las obras que tratan directa o indirectamente de Mather. Las que hemos utilizado naturalmente están citadas en la bibliografía general. Como ejemplo de lo mencionado en el texto, sobre el hecho de que ha sido un personaje muy estudiado desde su muerte, basta mencionar, además de la referencias que Benjamín Franklin hace de él en su autobiografía, la de W.O. Peabody, Cotton Mather (1836) y Barret Wendell Cotton Mather The Puritan Priest (1891) (WH).

³ K. Silverman, The Life and Times of Cotton Mather, p. 426.

⁴ Una interesante genealogía de estos notables puritanos puede verse en David Hackett Fischer, Albion's Seed, p. 140.

⁵ C. Mather, Parentator, p. 24 y Diary, p. 21.

⁶ La figura de Increase fue clave para moldear desde temprano la personalidad de Cotton. El padre determinó su formación religiosa y teológica; le mostró en carne propia que la humillación y el temor ante Dios eran las principales vivencias de un buen cristiano, y los ejercicios ascéticos así como las obsesiones del propio Increase deben haber creado una profunda impresión en el pequeño. Sin embargo, hubo una extraordinaria relación padre-hijo, marcada por el respeto y el amor, aunque no exenta de cierta competitividad. La cercanía personal, política y ministerial duraría 40 años.

⁷ Increase tuvo gran injerencia en los asuntos internos de la universidad. Llegó a ser presidente o rector de Harvard de 1685 a 1701. En opinión de Samuel Eliot Morison, fue uno de los presidentes que menos beneficio dió a la universidad. En toda su obra, Morison da juicios negativos del padre y de Cotton pues, en su opinión, veían a Harvard meramente como un seminario para *divines* congregacionalistas ortodoxos. Three Centuries of Harvard, p. 60.

⁸ Véase el interesante artículo de Carol Gay, The Fettered Tongue: A Study of the Speech Defect of Cotton Mather. En American Literature, Vol 46, p. 451-464.

⁹ Mather vivió en Chickley House, luego en Bredan, casas descritas en *et. al.* Architecture in Colonial Massachusetts. pp 9-13 (AAS).

¹⁰ David Levin, Cotton Mather The Young Life of the Lord's remembrancer, p. 75.

¹¹ C. Mather, The Boston Ephemeris. An Almanack. véase la última parte "A Description of the late Comet".

¹² Sobre este y otros sermones por ejecución, véase a Daniel E. Williams (edit) Pillars of Salt. An Anthology of Early. El autor refiere que los Mather fueron los creadores de la "nota roja" en Boston, con esta literatura criminal que difundieron. C. Mather escribió la obra Pillars of Salt, sobre los criminales ejecutados en Boston, de donde Williams extrajo el título de este reciente estudio. Sin embargo, el primer sermón que escribió fue Pure and Peaceable Wisdom, a los 16 años, pero fue publicado hasta 1724. T. J. Holmes refiere también que un poema a Urian Oakes (1631-1681), presidente de Harvard, fue probablemente su primer trabajo publicado.

¹³ D. Levin, Op. Cit. p.6. Es constante en Mather la denuncia por la falta de piedad de la comunidad, por el creciente goce de los elementos materiales. Censuró la extravagancia en el vestuario, símbolo de derroche y despilfarro, el desatender los sermones, no cumplir con el sábadó, la falta de oración familiar, el baile promiscuo, el afán de lucrar con las tierras, etc.

¹⁴ K. Silverman, *The Life and Times...*, p. 60.

¹⁵ Realmente se habla de "imperio británico" con la unión de Inglaterra y Escocia en 1707, pero ya Cotton Mather utiliza ampliamente el término mucho antes.

¹⁶ Para buscar referencias a estos sucesos véase Lockyer, *Tudor and Stuart Britain*, p. 359. El profesor Perry Anderson analiza en su libro *El Estado Absolutista*, pp. 110-141 las características *sui generis* del absolutismo inglés, "el más débil y de mas corta duración" de Occidente.

¹⁷ *Declaration of the Gentlemen Merchants & Inhabitants of Boston & The Country Adjacent*. (IH). K Silverman comenta que este documento "marca un cambio secular en el pensamiento político de la Nueva Inglaterra del tratamiento teológico y providencial de los asuntos, al constitucional y legal, y de una concepción comunitaria de derechos pertenecientes a los elegidos de Dios a una concepción de los derechos de ingleses". *The Life and Times...*, p. 70. En su opinión, aquí se inicia una tradición revolucionaria en la Nueva Inglaterra que culminaría en 1776. T. Holmes atribuye la Declaración a la pluma de Cotton Mather. Ver *Op. Cit.* prefacio. También sobre el papel que jugó Mather en la redacción de los puntos véase Samuel Mather, *Op. Cit.*, p. 44 quien también agrega "Me dijo (mi padre) que él siempre prefería la paz, el amor y la sumisión a un gobierno legal". No es que Mather haya sido un visionario liberal, creo más bien que se trata de un impulso conservador el haber destituido a Andros, para mantener fundamentalmente el *status quo* de antaño.

¹⁸ C. Mather, *Optanda. Or Good Men Described*, *passim*.

¹⁹ Si bien el diario de Cotton ha perdido la parte correspondiente a estas fechas, y pues, se sabe de su participación por fuentes secundarias, la *Magnalia Christi Americana* ofrece una interpretación personal de los hechos históricos relativos a la Revolución ya en retrospectiva y da igualmente una apología de la gestión de Increase así como del valor de Phips como hombre idóneo para ocupar el cargo de gobernador. Véase Libro 2, Vol. 1, pp. 197-206.

²⁰ Esto no es privativo del mundo católico o del protestante. La intolerancia empezó hacia el siglo XII con juicios por hechicería herética en Francia. La brujería fue considerada herejía. Su climax fue en 1600 y finaliza hacia el siglo XVIII. Véase el prefacio de Russell Hope Robbins, *Witchcraft and Demonology*.

²¹ K. Silverman, *The Life and Times...*, p. 90.

²² Esto se ve reflejado en su carta a John Foster, agosto 17, 1692, donde asegura que los espectros y apariciones no son suficiente prueba para condenar a una persona de brujería. En Paul Boyer, S. Nissenbaum (edit) *Salem Village Witchcraft*, pp. 118-120. Mather personalmente refiere que él descubría a una bruja por sus ojos alargados, por el hecho de que no lloraban, por que tenían marcas, por sus antecedentes ancestrales, por que sus cuerpos sangraban al ser tocados, por los testimonios de los embrujados, por maldecir y rechazar a los demás y por su modo de vida lascivo y atrevido. *Wonders of the Invisible World*, pp. 27-32.

²³ Las brujas nunca más fueron llevadas a juicio en la Nueva Inglaterra. En la madre patria, la última ejecución ocurrió en 1712. Para la posición "ambivalente" de Mather en el caso de la brujería véase S. Foster *The Long Argument. English Puritanism and the Shaping of New England Culture 1570-1700*. Pp 256-259.

²⁴ Nuevamente tomando a Silverman como apoyo, él opina que este conjunto de sermones, cartas y testimonios es una verborrea tediosa y que el libro en conjunto "semeja un gigantesco tartamudeo" *Ibid.*, p. 115. Agrega que el "pecado" de Mather o su "crimen moral" fue no haber hecho algo para detener los juicios.

²⁵ R. Calef, More Wonders of the Invisible World, pp. 312-316. Marion Starkey, autora de The Devil in Massachusetts, dice que lo que dañó a Mather frente a sus compatriotas fue revelar verdades a medias sobre los juicios y su credulidad. pp. 232-247.

²⁶ Mather interpretó la muerte de su hijo recién nacido ocurrida en marzo de 1693, no obstante habersele practicado una autopsia en la que se revelaron problemas intestinales, como la maldición de un espectro sobre su esposa embarazada, en venganza por su participación en los sucesos contra el demonio. Véase Cotton Mather, Diary Vol I, p. 164.

²⁷ Los títulos son The Angel of Bethesda. An essay upon the common maladies of mankind. Introd y notas de Gordon W. Jones, Barre, Mass-AAS-Barre Publishers, 1972. 384 p. Hace alusión a la fuente curativa de Bethesda relatada en la Biblia Juan cap V, donde aparece un ángel que cura las enfermedades graves. La Biblia Americana se encuentra en MSS (MHS). Agradezco el permiso para revisarla y para citar pequeños pasajes de ella. La Magnalia Christi Americana, Boston, 1702. Nótese la fuerte alusión al mundo americano que presentan los títulos. También en relación al Ángel de Bethesda, véase el interesante trabajo de Otho T. Beall Jr. "Cotton Mather the First Significant Figure in American Medicine". En Bulletin of the History of Medicine. V. 36, Marzo-abril 1952. Pp. 103-116. (AAS)

²⁸ P. Gay, A Loss of Mastery, p. 59.

²⁹ Cotton Mather Diary, vol I p. 163.

³⁰ M. Weber, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, p. 98-128.

³¹ K Silverman, The Life and Times... p. 406.

³² Cotton Mather, Diary, Vol I, p 171. Nótese el carácter justificatorio. Ahora bien, su inconformidad quedó manifiesta en noviembre de 1696 cuando expresó en su diario que "me afligí la noche anterior con pensamientos descorazonadores como si marcas inevitables del enojo divino fueran a caer sobre mi familia por no haber actuado con el suficiente vigor para detener los procesos de los jueces cuando la inextricable tormenta del mundo invisible asaltó al país" Vol I, p. 216.

³³ Samuel Mather, Op. Cit., p. 69.

³⁴ Cotton Mather, Diary, Vol I, p, 169.

³⁵ Conté con la fortuna de mirar este material, que me prestó amablemente la MHS de Boston y pude extraer de él algunas citas importantes. Al verlo, comprendí que se antoja imposible transcribirlo y ordenarlo. Significa un reto para el investigador el poderlo descifrar. Todo intento ha resultado, hasta ahora, una tarea desgastante de interminable dimensión. W. Chauncey Ford, escritor del prefacio al diario de Cotton Mather, en 1911, con toda razón expresó que "los seis volúmenes en folio ... son una gran masa indigesta de material extraído de varias fuentes, sin evidencia de contar con un proyecto establecido para ella". Sin embargo, continúa, "la Biblia Americana es una de las producciones más características de la pluma de Mather". Véase Diary, vol I, p. 170 n. Puede ser también consultada en microfilm MSS P 207, vol 1-6 (MHS).

³⁶ Cotton Mather, Biblia Americana, Appendix Vol 6, (MHS), parte final.

³⁷ C. Mather Theopolis Americana, p. 47. En su tesis doctoral en Filosofía, titulada An authentic edition of Cotton Mather's unpublished manuscript Triparadisus (1726) Penn State University, 1987, (AAS), el profesor Reiner Smolenski estudia con profundidad el tema del milenarismo en Cotton Mather. Según lo cree, Mather superó la idea de que la Nueva Jerusalén estaba confinada a la Nueva Inglaterra y trascendió sus confines. P. viii. Eso lo vemos aquí reflejado cuando se trata de involucrar a todo el continente en su esquema escatológico.

³⁸ Se hace mención del "pacto" en la Institución Cristiana de Calvino, pero el covenant, llevado a la práctica es la adición puritana al calvinismo (teología federal). Este era sagrado para los fundadores de Massachusetts, no sólo importaba por ser el elemento de cohesión social, sino que tenía un profundo significado religioso, con el que Dios y su pueblo elegido mantendrían siempre la unión y la fidelidad. Para Mather el pacto era "un vínculo que une a los hermanos entre sí ... y por el que están obligados a mantener la paz entre ellos, y una unión de corazones necesaria para conservar dicha paz." Véase Biblia Americana, Vol 6, cap IV, (Efesios). También C. Mather, Bonds of the Covenant, *passim*.

³⁹ Véase Diary p.p. 228 y 560. También Successive Generations, p. 26.

⁴⁰ Cotton Mather, Diary I, p. 206.

⁴¹ En la Biblia Americana, Cotton Mather da sus cálculos de cuánto habría de durar el imperio del Papa. Las fechas de 1260 a 1335 años son confusas al no saberse el parámetro del punto de partida, sobre todo si se toma en cuenta que los protestantes no aceptaron la reforma del calendario juliano (1583) hecha por Gregorio XIII hasta 1775. Véase Vol 6, Appendix (Expectantes).

⁴² Así lo expresa él en Eleutheria. Or An Idea of the Reformation... "Eleutherians" eran los amigos de la Reforma. En América, se llevaría ésta a cabo con mucho mayor ímpetu que en el siglo pasado. También en otra obra suya, A Midnight Cry, dice "Espero firmemente que comience una nueva reforma; una más gloriosa, más celestial, más universal que la que ocurrió en la pasada centuria; junto con mayores desolaciones enviadas por el cielo hacia los que incurablemente retienen una antipatía hacia ésta". p. 63.

⁴³ C. Mather, Diary, vol I, p.p. 285 y 293. Escribió también en francés un catecismo Une Grande Voix du Ciel a la France, Boston, MDCCXXV (1725) para ser enviado al Canadá con los mismos propósitos que la Fe del Cristiano. (AAS) Allí le asegura el incansable Mather que Dios es temible con la iniquidad, que la religión protestante es la verdadera, que supriman la idolatría, las supersticiones y los errores del Anticristo. pp. 4-17.

⁴⁴ Así lo asegura el propio Mather: "He estado muy comprometido en súplicas, tanto en privado como en público, para que el Señor abra un camino, para el acceso de su glorioso Evangelio en las vastas regiones de la América española, y no se de otro ministro más que yo que lo haya hecho". En Diary, I, p. 420. También K. Silverman comenta sobre la característica exclusiva del documento. The Life and Times of Cotton Mather, p. 170.

⁴⁵ AGN. Inquisición. Edicto dado en Madrid 19 de octubre de 1707. Vol I, f 24-25. El nombre de Mather no figura en los documentos consultados así que cabe la duda de que no se trate de su obra. Llevé a cabo una búsqueda minuciosa en el AGN y en otras bibliotecas en México que guardan manuscritos extranjeros, junto con un entusiasta grupo de alumnos seminaristas de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, y no sólo no se encontró el título exacto de sus obras, sino que tampoco hay referencias a su persona. Queda abierta la posibilidad de que aparezca en otro ramo el nombre de nuestro personaje.

⁴⁶ El siguiente documento, que a continuación transcribo, y el rango cronológico en que aparece, hace sospechar que efectivamente se trata de su catecismo. (AGN), Ramo Inquisición, vol 759 f 140.

Ilustrísimo Señor:

Por despacho de diez y siete de marzo del año próximo pasado, me manda Vuestra Señoría Ilustrísima que vele y que esté con todo cuidado sobre la introducción de el libro catecismo de los ingleses enemigos de Nuestra Santa Fe Catholica impreso en lengua castellana y tengo por cierto que dicho catecismo no habrá llegado, gracias al Señor, a estas islas [Filipinas], por no haber tenido la menor noticia el comisionado de V.S.I de dicho libro, habiendo estado con cuidado; y de haber llegado dicho catecismo a manos de alguno de los zelosos christianos en materias de la fe, que lo son casi los mas españoles de estas islas, maxime europeos

sin duda que se hubiera denunciado al presente comisionado dicho catezismo y en adelante estará también con cuidado el comisionado de V . S . I y suplicará siempre al Señor conserve a V . S . I y guarde muchos años para el mayor bien de su iglesia.

Hospital de San Gabriel Extramuros en Manila, Julio 12 de 1709 años. Ilustrísimo Señor, Joseph Vilar.

⁴⁷ C. Mather, Theopolis Americana, introd.

⁴⁸ Mather estuvo en desacuerdo con la fundación de la Brattle Church y costó trabajo también a su congregación aceptar el "Half Way Covenant", que proponía un cambio en la manera de admitir a los fieles como miembros de la iglesia congregacionalista. La idea original era que sólo podían ser bautizados y admitidos los hijos de padres que habían experimentado la regeneración en Cristo y dado muestras de la gracia selectiva, según el modelo de elección propuesto por el calvinismo. Se recomendaba, en cambio, después del Sínodo de 1662, el bautizo y admisión de los hijos de cristianos virtuosos en general que desearan obtener el estado de gracia durante el transcurso de su vida. En febrero de 1694 la North Church aceptó el Convenio. Por otra parte, Mather tuvo la necesidad de abrirse a la tolerancia respecto a otros grupos protestantes y propuso una hermandad con los presbiterianos. Predicó la tolerancia exepcto con los católicos romanos y los cuáqueros.

⁴⁹ Ambas citas en C. Mather Diary, Vol II, p. 397 y 534.

⁵⁰ Diary, Julio 1721, p. 630.

⁵¹ De 5 o 6 mil que escribió, le sobreviven más de 600 cartas, la mayoría compiladas por el profesor Silverman Selected Letters of Cotton Mather. Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1971 y es la colección de cartas más grande de un puritano.

⁵² En cambio, eligieron a John Leverett. Véase John L. Sibley, Biographical Sketches of Graduates of Harvard, Vol III, p. 18-19. (HH)

⁵³ C. Mather, The Greatest Concern in the World, p. 22.

PARTE TERCERA

DOS AMERICANOS, DOS PENSAMIENTOS

CAPITULO I

El despliegue de la religiosidad: protestantismo y catolicismo

Convertirse en un ser religioso es una virtud, sin importar los medios por los que llegue a ello.

Paul Bunyan

The Pilgrim's Progress

1. Homines religiosi

Protestantismo y catolicismo son, según José Luis Aranguren, formas de existencia. El filósofo español además agrega algo fundamental: "la religión que se cree y vive, aquella en la que se crece, madura y muere, conforma al hombre con más fuerza que cualquiera otra condición, que ninguna otra influencia"¹. El talante, la personalidad, el espíritu de un hombre religioso se transmite en manifestaciones vitales que muchas veces trascienden en la historia. No es errado decir que tanto en Carlos de Sigüenza y Góngora como en Cotton Mather, la íntima religiosidad constituye la parte más importante de sus experiencias individuales, se traslada al plano externo, vital, y merece, por tanto, darle atención por ser una característica que determina fundamentalmente su actitud frente al mundo.

Si se recuerda el espacio que dedicamos a las biografías, se verá que ambos hombres vivieron una fervorosa actividad en el ámbito espiritual. Fue Sigüenza un joven novicio de la Compañía de Jesús, en un momento en que la orden influía grandemente en las conciencias novohispanas. Luego se destacó como sacerdote, capellán y limosnero. Cotton Mather fue un ministro puritano, activo pastor de la iglesia congregacionalista y teólogo calvinista. Si bien la religiosidad será un elemento que comparten, la diferente esencia del protestantismo y del catolicismo los contrasta. Los dos se formaron respectivamente bajo la

influencia de la Reforma y de la Contrarreforma, sin embargo, también la circunstancia americana heredó patrones distintivos, que de acuerdo a la propia experiencia de cada individuo en su ambiente colonial, hizo que se conformara en ellos un particular vivir religioso. Asimismo, las condiciones generales de la época, sobre la que tratamos ampliamente en los capítulos anteriores, influyeron de manera determinante.

En Nueva España, la iglesia era la institución dominante, en perfecta mancuerna con el Estado centralista. Sigüenza había pertenecido primero a la Compañía de Jesús, organización no conventual relativamente nueva (1538), que había llegado a las colonias hispanoamericanas en 1572. Después de dejar la orden, se incorporó precisamente al sacerdocio y pasó a formar parte del mundo privilegiado e influyente. En sus escritos, don Carlos no se dedicó a exaltar una forma religiosa un tanto caduca y utópica, basada en los preceptos del cristianismo primitivo de pureza evangélica. El movimiento erasmista de la *Philosophia Christi*, tendiente a una reforma, a purificar al hombre en la imitación de Cristo y, finalmente, a practicar una manera más libre de religiosidad individual, había sido vencido por la ola contrarreformista y por la fuerza arrolladora de la militancia de la iglesia post-tridentina. En el preámbulo de su libro Paraíso Occidental, Sigüenza hizo la debida protesta sobre su filiación cuando dijo "a la católica iglesia me postro y humillo como su hijo". En efecto, como demuestra Jacques Lafaye², él se mantuvo siempre en la ortodoxia, respetó las disposiciones exigidas por su tiempo y además, sinceramente, se abocó a las formas esenciales del culto católico: exaltó con todo amor a la virgen, propagó la gloria estética del barroco, veneró a los santos, creyó en los milagros, exacerbó su piedad las imágenes y admiró los sufrimientos y privaciones de quienes practicaban la vida conventual. Esto no debe verse como un aspecto negativo en su carácter, según ha transmitido falsamente el estereotipo de intolerantes y oscurantistas con que se caracterizó a los súbditos de España en ese siglo, y eso no le impidió tampoco dedicarse a temas seculares e históricos o abrirse a los nuevos horizontes científicos más abundantes que los de índole teológica en su gran producción.

En el caso de Cotton Mather, él se define históricamente como puritano, según la confesión de Westminster³, es decir, es parte de esa grey que abrazó el protestantismo, en una de sus facetas más radicales. En él se manifestó el orgullo por pertenecer a una nueva

organización eclesiástica, cuyo experimento se materializó en América y de la que se esperaba un éxito inmediato como propagadora de la Reforma desde el Nuevo Mundo. En una ocasión apuntó que “todos debemos coincidir en revivir el cristianismo primitivo tanto como podamos”. Se refería a los valores de sobriedad, templanza, rectitud, moderación, modestia, humildad, disciplina y una vida santa que caracterizó a las iglesias primitivas⁴. Por eso, su actitud religiosa fue bastante más combativa que la de su homólogo novohispano. “La iglesia congregacionalista -explicó el bostoniano- es por la institución de Cristo parte de la iglesia militante visible, que se compone de una compañía de santos por vocación reunidos mediante un convenio sagrado, para el culto de Dios”⁵. Curiosamente, en el caso de Mather, y de una buena parte de los puritanos de la Nueva Inglaterra, se quiso realizar la reforma re-creando los sustratos originales de la religión cristiana en un primitivo evangelismo apostólico. Por eso, su religiosidad hunde sus raíces en la utopía. El mismo, a pesar de reflejar al hombre “hacedor de mundo”, no pudo aceptar que la sociedad de su tiempo avanzaba a pasos agigantados por el sendero que marcaba la secularización de la vida, hacia una transformación material que incluía en su proyecto futuro los nuevos valores de lucro y comercio impuestos por la naciente burguesía angloamericana, hostil a las trabas religiosas del puritanismo y a su exacerbado y rígido moralismo. Para contrarrestar esto, Mather fijó sus esfuerzos en la Jeremiada, en el sermón y en la amonestación, para exhortar a sus conciudadanos a llevar una vida piadosa y cristiana, mientras realizaban sus negocios⁶.

Tanto Mather como Sigüenza, como se puede apreciar, fueron, histórica y religiosamente hablando, hijos de la modernidad, porque los modelos tanto del protestantismo como del catolicismo de la contrarreforma (particularmente y sobre todo el jesuitismo) se originaron por las exigencias de la nueva época. Los dos conciliaron el humanismo y la fe cristiana; buscaron en la Biblia las claves para entender la historia y su propia esencia, pero rescataron también al mundo antiguo. Insertaron a América, su domicilio cósmico, en ese novedoso contexto, ajeno totalmente a la tradición medieval que había experimentado Europa. Aprendieron las lenguas clásicas. Mather fue un excelente hebraísta, latinista y experto en griego, mientras que Sigüenza se quejó de no haber podido saciar su intención de aprender hebreo, “por falta de maestros que me lo enseñaran”; pero dominó el latín. Los

escritores greco romanos y las alusiones a los hechos de la antigüedad clásica fueron apoyo para sus escritos, pero la síntesis con las circunstancias del entorno americano fue prodigiosa. Por ejemplo, el *Triumpho Parthénico*, además de estar cuajada de frases latinas, parece tener un rebuscado título barroco, pero si bien se mira, hace alusión a la griega parthenós, la triunfante doncella Atenea, intacta y divina musa del gran Fidias, que don Carlos utiliza como recurso para aprehender a la católica imagen de la virgen María, victorioso y esplendente símbolo del cristianismo en América. El himno triunfal de Sigüenza en honor a la inmaculada madre de Dios, su barroco e hispanoamericano triunfo parténico, remite, o por lo menos recuerda a la clásica Niké Parthenós, o la virginal Delos del mundo griego.

Habrán muchos más elementos de la modernidad encasillados en la religiosidad de nuestros personajes, que se irán describiendo a lo largo de este estudio. Pero aunado a estas influencias externas debe también tomarse en cuenta que ellos, individualmente, manifestaron su potencialidad espiritual y en múltiples ocasiones dejaron traslucir muestrarios originales de religiosidad, que abarcaron desde elementos milenaristas, apocalípticos y mesiánicos, hasta los más vanguardistas, como el pietismo y el racionalismo. Por esto, ninguno puede caer en el estereotipo del que ya se ha hablado. Resultaría fútil encasillar la vida humana en patrones preestablecidos, cuando ésta es, tomando nuevamente prestadas las palabras a Aranguren "alegría y tristeza, paciencia e impaciencia, sosiego y prisa, invidencia y fe, tedio y diversión, amor y odio, desesperación y esperanza, angustia y confianza, paz y desgarramiento interior"⁷. La vida es movimiento, es historia, en suma.

Entremos a los ejemplos. Cotton Mather no fue pura lógica, racionalidad y frialdad, como el riguroso Calvino, de severa gravedad y tan cierto de su propia salvación. En todo caso, el novoiinglés se acerca más al carácter sensual y angustiado del sentimental Lutero, tan necesitado del cariño familiar y del contacto con el prójimo. En su Diario, puede cotejarse como se ve solitario, desesperado y apesadumbrado por esas cíclicas crisis religiosas que hacían mella en su atribulada alma, en busca siempre de las señales de salvación. Guiado por la teología protestante y por una buena dosis de lectura de una obra famosa, la *Imitación de Cristo*, de Tomás Kempis (†1491), Mather pretendió la santidad en

vida, tratando de llegar a ella más como católico, que como reformado, mediante la mortificación, el ayuno, penurias y rezos, animado por el eterno objetivo vital que impulsó siempre al *Benedictus* novoiángles: el *do good*, o el hacer el bien. "Amense los unos a los otros -dijo- sacrifiquen sus pasiones para el bien común"⁸. Es obvio que Mather no logró la santidad en la tierra, debido a su condición humana, perdónese el bien intencionado sarcasmo, pero lo importante es que lo intentó, y ese impulso le confirió a esa generación de puritanos una fuerza interior, acompañada de gran empuje moral, que ha permanecido como un *leit motiv* intrínseco en la cultura anglosajona en los Estados Unidos de América.

Por su parte, Sigüenza y Góngora, su contemporáneo, aunque ya entrado en años cuando Mather gozaba de la juventud, también vió pasar su existencia en medio de un ambiente religioso, pero el de la Nueva España era cuasi-medieval, tradicional y escolástico. El, individualmente, superó esos horizontes y se afanó, igual que el novoiángles por imitar a Cristo, quizá por la misma vía literaria que animó a Mather, que fue asimismo predilecta de los jesuitas⁹. Nos referimos, naturalmente, al libro ya referido de Kempis. En los Ejercicios Espirituales de Ignacio de Loyola, viene este interés. Allí se dice que "el hombre disponga su corazón para seguir el auténtico espíritu de Cristo. El fin es "imitar a Cristo y configurarme más efectiva y auténticamente con él. Se sabe que San Ignacio fue un asiduo lector de Kempis. Don Carlos no fue, como dije antes, el hombre típico de la Contrarreforma: grave, reservado, solemne, intolerante y privado del goce sensorial. Se vió libre del espíritu inquisitorial -cosa curiosa en un hombre que fue revisor de la Inquisición- y de la mojigatería. Ni aún el retrato de su rostro tiene tinte sombrío o tenebroso; su mirada es más bien la del ser de interiorización, la del puro intelectual en pleno ejercicio de introspección, tan característica del pensamiento jesuita, tan propia del hombre moderno.

En suma, cada uno de estos *Homines religiosi* aportó algo nuevo a su propia religiosidad. Los factores psicológicos están presentes en los vaivenes de las biografías. Falta resaltar los elementos teológicos. Su extraordinario dinamismo y ascesis son un notable ejemplo de esa originalidad. Curiosamente, ambos esgrimieron las mismas virtudes para lograr una vida santa: frugalidad, negación del ocio, honestidad, diligencia y piedad. Por los diferentes caminos que apuntalaban sus diversas conciencias, llegaron a exaltar valores muy similares. Veamos cómo se dió este proceso.

Abrumado por el peso de la doctrina predestinatoria formulada por Calvino¹⁰ y heredada intacta al puritanismo, Cotton Mather estuvo de paso por la vida buscando las señales de su favorable elección, causa exclusiva de la salvación. Mas él bien sabía que ésta sólo era posible por el designio absoluto de la voluntad divina, que otorgaba a los elegidos, una pequeña minoría de seres humanos, el privilegio de la gracia santificante, su amor e incondicional ayuda. A los réprobos, los asignaba a la eterna condenación, negándoles, también voluntariamente, su gracia infinita. Empero, el hombre desconoce los resultados de este plan providencial doblemente predestinatorio, que es irreversible y trágico, pues aún antes de venir al mundo la criatura, ya lleva consigo la marca de la elección o de la condena, y nada puede hacer ésta para cambiar ese designio, que también es hereditario a las generaciones sucesivas. Nadie sabe, pues, con absoluta certeza, si es salvo, sólo se tiene la esperanza, la confianza, la fe en que será regenerado. Así se expresó Mather:

Es por la infinita y estupenda gracia de Dios bendito que El se ha fijado en mi alma. ¿No hay acaso miles de seres abandonados para perecer eternamente bajo la ira de Dios?... creo que soy un elegido y el Señor derramará su misericordia hacia mi y me llenará de la gloria eterna¹¹.

Este fue un desplante de seguridad, pero había otros casos de profunda angustia por la duda. Su estado anímico sufría constantes altibajos al debatirse entre la certeza y la incertidumbre de estar entre los elegidos. "¡Debo ser, debo ser yo parte de la salvación!", apuntaba en su Diario, mientras batallaba denodadamente contra sus propias flaquezas, que lo degradaban y humillaban ante Dios. El orgullo, su afán por ganar fama y reconocimiento, su falta de modestia, su impaciencia frente a otros menos dotados, su sentido de superioridad adquirido naturalmente por sus grandes conocimientos, preparación y carisma; las pasiones, constantemente reprimidas, fueron sus más temibles defectos. Su vida fue *Perpetua censura*, al decir de su hijo y biógrafo, Samuel.

El ministro puritano aceptó lo que señalaba Calvino tajantemente, que el hombre es pecado¹². Su naturaleza es sucia, pecaminosa, corrupta. Como resultado de la Caída, toda la humanidad sufre esta condición. La gracia general de Dios limita la corrupción de la naturaleza. La misión en la vida es limpiarse diariamente haciendo el bien, pero sobre todo esperando ser uno de los señalados por Cristo para la regeneración, con la expectante

esperanza de ser salvo. "Pobres, depravados y tontas creaturas somos ... peor que perros". Y también "que cosas tan malditas y viles son los humanos en su condición de mortales. Cuánto nos avergüenzan nuestras necesidades vitales" En 1717, Mather anotaba "los dos puntos más comprensibles de nuestra corrupción son una ambición de grandeza secular y un afecto por los placeres sensuales. Mi alma debe estar profundamente comprometida en proseguir la cura de estos dos males"¹³.

El mundo católico, en cambio, rechazó el *Decretum horribile* de la predestinación calvinista. Sobre todo, la corriente jesuítica hizo énfasis en que el hombre no es pecado, sino pecador, comete errores, pero siempre cabe la posibilidad de enderezar el camino. Apreciaron la naturaleza humana y entendieron que las pasiones podían canalizarse en sentido positivo, al servicio de ideales morales. Además, los ángeles y los santos interceden por la criatura, que debe contemplar siempre el "me arrepentiré y propondré corregirme"¹⁴. Protestantes y católicos, por igual, pensaron que fueron creados para aumentar la gloria de Dios, pero mientras que para los primeros esto sólo era privativo de los elegidos, en los segundos la salvación quedaba abierta a todo el género humano, sin distinción. Al siervo arbitrio protestante, que defiende la sumisión de la voluntad humana a la divina, antepusieron los católicos, desde la *Philosophia Christi* crasmiana hasta la jesuítica responsabilidad individual y el examen de conciencia, la plena libertad humana.

Lo curioso del caso es que ambos conceptos, por antagónicos que parezcan, se desprenden del humanismo, porque los dos credos parten del conocimiento profundo del hombre, de sus debilidades, flaquezas, virtudes y potencialidades. Para las dos corrientes, el hombre era la más noble y excelente de las obras de Dios, pero el calvinismo creyó que por el pecado original éste se había deformado y corrompido. Para el católico, la restauración se lograba por los sacramentos, las obras buenas y la imagen de Cristo.

Tanto protestantes como católicos, a pesar de las grandes diferencias sobre el albedrío, asumieron plenamente, aún a contrapelo, la vida temporal, secular. lo que permitió al hombre moderno, reformado (desde la atalaya de ambas religiones) un acentuado dinamismo en el mundo. Basta verlo a través del título de esta sugerente obra de Mather. En el Trabajo (*Faith at Work*) y de esta otra cita, que evoca el *laborare est orare* luterano:

“Cuando tomas el arado o el hacha, o bien si utilizas los nervios y el cerebro en tu ocupación, o cualquier cosa que hagas, hazla por la gloria de nuestro señor Jesucristo”¹⁵

Parecería paradójico que los protestantes, basando sus creencias en el concepto de que el hombre es pecado, y aceptando la indiscutible voluntad de Dios sobre la del género humano, hayan reportado un avance social, material y cultural significativo, mientras que su contraparte, el mundo católico, concediendo la libertad plena al hombre y la igualdad de todos sus hijos, se haya quedado a la zaga económicamente hablando, respecto a los cánones del septentrión europeo y angloamericano, vistos, claro, unilateralmente, tras la lente de los valores de la burguesía nórdica. Hay que buscar la causa, no únicamente en la explicación de la ética religiosa, sino en múltiples determinantes históricas que, en conjunto, complementen la visión del problema, y se sustenten en circunstancias históricas de índole mundial (procesos económicos, políticos y culturales), que por el momento no tocaré, por no ser de interés primario para este tema.

En Carlos de Sigüenza y Góngora se refleja, tanto en su prosa como en sus versos, a pesar de no estar libres de los retruécanos del barroco, mucha más libertad; el desembarazo del hombre que espera tranquilo, despreocupado, a que llegue la salvación. “Maravilloso es Dios en los que le sirven y aman -exclamó- premiándolos no sólo en la muerte con su eterna gloria, sino aún retomándolos en la vida con muchas mejoras”¹⁶. Al novohispano siempre le quedó el recurso, como veremos, de asirse a las imágenes, especialmente a la de la virgen santísima, para buscar consuelo y refugio espiritual. Incluso, don Carlos sacrificó el retiro, propio de su condición sacerdotal, para escribir temas seculares.

Para Sigüenza no contó la predestinación; la humanidad toda, occidente y oriente, se salva por la vía del cristianismo. Tal es el mensaje e importancia de su Oriental Planeta Evangélico¹⁷. Fue el mérito del jesuita Francisco Javier, “flamante lucero oriental”, el haber propagado la luz del Evangelio a la oscuridad remota en el orbe desconocido. Así canta el poeta mexicano el triunfo ecuménico de su amada religión.

Ese, que a la memoria
Dulce es trofeo, mármol levantado
Altamente se atiende consagrado
No a efímero esplendor, no a leve gloria
Cuando es a la triunfante

Religión siempre amante
Bien que corto sitial de un sol ardiente
O auge de luz, o eclíptica luciente

Rompió la ardiente llama
Por la puerta que abrió tu ardiente zelo
Y a despecho del Mauro inculto yelo
Su activa luz intrepida derrama
Donde la idolatría
En densa niebla fría
Ignorando celestes esplendores
Tartareos mendigó torpes horrores.

Todo el Oriente, todo
Lo que el Ganges bañó, y el Indo riega
Se inunda de esta luz; ya no se aniega
De Gentilicio, torpe, inmundo lodo.
Estos que asombrosos fueron
Los cielos escribieron
Con las que son en selvas de alabastros
Eternas flores, no caducos Astros.

El espíritu de libertad encarnado en el jesuitismo llega a tal grado, que es posible incluso el “regateo” para hacer que la divina majestad se apiade de los hombres. Las mortificaciones y penitencias, la oración continua y la veneración a imágenes sagradas *sirven* para llamar la atención de Dios y hacerle clemente. Así, por ejemplo, describe el católico Sigüenza como “*para más obligar a la majestad poderosa de Dios se trajo en procesión a la catedral la devotísima y milagrosa imagen del Santo Cristo de San Andrés ... se prosiguieron las plegarias y rogativas con fervorosas lágrimas y lo que es más digno de que se sepa, con confesiones y comuniones*”¹⁸.

No estuvieron cerca ambos americanos en cuanto al despliegue del celo religioso, que fue exacerbado en Mather, discreto y ausente de fanatismo en Sigüenza. Irving Leonard descubre una veta de misticismo en la obra del novohispano, y es fácil concordar con él, pues ¿no es acaso la afirmación de la mística una de las notas esenciales del catolicismo? En cambio, en ciertos escritos de Mather es fácilmente perceptible, como en la obra de Calvino, una combinación de sobriedad y *superstitio*, demasiada exageración de lo

religioso, y de terror. El peso del pecado descansa sólo en sí mismo y sólo a él competía la cura. Según David Levin, la nota distintiva del carácter de Cotton Mather fue "su metódica determinación para tejer toda acción de su vida con el hilo religioso"¹⁹. Curioso nos resulta que encontremos también en el bostoniano una inclinación por hacer que sus rezos tengan eficacia para mover las decisiones divinas en algún sentido, supuesto que para el protestantismo, la máxima voluntad está en Dios y se niega la validez de las obras para lograr la salvación. Es éste un elemento que lo acerca mucho al mundo católico que tanto ataca.

Sigüenza también nos sorprende cuando en ocasiones logra descubrirse del velo religioso y entrar en materia científica, o referir alguna crónica sin el menor atisbo de la carga espiritual que pesó siempre sobre los hombros de su contemporáneo novoiuglés. A excepción de sus poemas sacros, de sus escritos en honor a la virgen y, sobre todo, de su Paraíso Occidental, obra incandescente por su fervor religioso, el resto de la producción del "segundo Góngora", como él ufánamente se bautizó, responde más a la conciencia histórica, mientras que el sermón, o jeremiada, con un sentido totalmente moralizante, domina los escritos del angloamericano.

Tanto Sigüenza como Mather fueron expertos en teología, muy devotos de sus creencias y profundos conocedores de la Biblia. Para ambos, el mejor invento de los últimos tiempos había sido la imprenta, por hacer posible el que llegaran las Sagradas Escrituras al conocimiento de un mayor número de gente. La aproximación a la palabra divina se dió desde diferentes cauces, de acuerdo a la visión del mundo que pernicaba sus mentes. El puritano buscó íntimamente en la Biblia los mensajes vocacionales (*calling*) que le allanarían el terreno hacia la salvación. El ejercicio de la lectura individual propuesto por Lutero se hacía obligatorio para los protestantes pues sólo así se alcanzaría la libertad espiritual y se descubrirían entretanto los misteriosos caminos de la salvación personal. El llamado eficaz casi de hecho implicaba la perseverancia final. Mediante una confianza humilde en los mensajes bíblicos, el creyente se asegura del positivo decreto. Mather le llamó a la Biblia "el almacén de mis consuelos"²⁰.

Por su parte, Sigüenza también consideró a la Biblia como la autoridad máxima. En su Piedad Heroica proclamó que "de las historias humanas cabe engaño, de la Divina

Escritura no puede haberlo” y agregó que además era fuente de toda erudición²¹. Cabe recordar que las disposiciones del Concilio de Trento prohibían a la gente común a recurrir individualmente a la lectura del libro sagrado, pues se había visto que las diferentes interpretaciones de éste conducían a errores importantes, como había sucedido con Lutero. Sólo los eclesiásticos debían hacer llegar el mensaje al pueblo. Sigüenza, ya lo habíamos visto poco antes, pertenecía a ese grupo privilegiado, que podía tener libremente acceso a la Biblia. Tanto para Sigüenza como para Mather, ésta fue la fuente de toda verdad, pero además, para el puritano también constituyó la base de la organización social, incluso por encima del estado, lo que ya había granjeado a sus antepasados los odios y persecuciones de la Inglaterra isabelina y estuardiana, obligándoles a buscar libertad religiosa en América. Para ellos, las Escrituras fueron la única vía para conocer y comunicarse con Dios con lo que se hacía obsoleta la antigua jerarquía eclesiástica y perdían validez gratificante los sacramentos. Mather comentó que la Biblia era “la norma suficiente para la fe, el culto y las maneras del pueblo de Dios. La Palabra escrita -agregó- debe ser considerada como la más perfecta y única regla de nuestras vidas”²².

Ambos personajes se vieron favorecidos, por una parte, por la apertura intelectual lograda a partir del Renacimiento, que dió al hombre la libertad para inquirir por sí mismo, aún sobre aspectos del dogma, y por otra, por la máxima del libre examen que llegó al mundo latino por la vía erasmiana y al sajón por la luterana. A pesar de los esfuerzos sistemáticos de la Contrarreforma por avasallar al erasmismo, quedó la semilla de la libertad espiritual propuesta por el sabio de Rotterdam y sus discípulos españoles (los Valdés, Vives, Quiroga, Zumárraga, etc). Entraron también en juego los elementos que aportó el jesuitismo, como el concepto de interiorización espiritual, disciplina y fuerza de voluntad. Por la influencia de ambas corrientes, hombres como Sigüenza lograron adentrarse por los caminos del saber con un espíritu individualista, burlando en ocasiones, la mirada vigilante de las autoridades inquisitoriales²³.

Irving Leonard afirmó que Carlos de Sigüenza y Góngora profesaba una forma práctica e ilustrada de cristianismo. Sin duda, esa característica que el historiador estadounidense aplicó al sabio mexicano puede hacerse extensiva también a Cotton Mather, por compartir ambos un espacio generacional común. A pesar de que los poemas de don Carlos refuerzan

el dogma de la virgen inmaculada y su Paraíso Occidental hace énfasis en el carácter milagroso de santos o monjas ilustres, reliquias y sucesos sobrenaturales, como capellán y limosnero practicó también una forma de religiosidad más abierta y renovadora. Incluso llevó a cabo en el Hospital del Amor de Dios, en cuya capilla ejercía su ministerio, importantes reformas administrativas, tendientes al bienestar de los enfermos, casi todos de condición muy humilde. Por su parte, Mather, pese a su monomanía por las brujas y demonios del mundo sobrenatural que lo mantenía ocupado, también hizo lo suyo en su ciudad natal, y llevaba a cabo constantes visitas a los pobres, a los enfermos, viudas, huérfanos y otras almas en desgracia. Regalaba una parte de sus ahorros y, eso sí, en cada casa dejaba un sermón impreso, cuyo tema se refería a lo que dictaba la ocasión²⁴. Fue la de ambos hombres, del hispanoamericano y del novoinglés una mística unida a una empresa activa, de acción y reformación.

Hemos expuesto cómo nuestros personajes siguieron las bases teóricas del protestantismo y del catolicismo respectivamente, lo que sirve para marcar la pauta que conduce al conocimiento de la conciencia religiosa más íntima. Empero, lo más importante aquí es considerar que dichas fórmulas espirituales, aderezadas con las circunstancias generales de la época y del espacio en el que vivieron, se tradujeron en una fuerte, sincera y profunda convicción religiosa, más trascendente de lo que puede imaginarse nuestro propio tiempo. Esa devoción que conforma la esencia de nuestros personajes está presente en su conducta, en su pensamiento y, finalmente, en su legado. Su religiosidad, la cualidad más destacada, es un ejemplo de la renovación religiosa iniciada con la Reforma, tanto la protestante como la católica, que vino a reactivarse y a fructificar en América.

2. La piedad reformada

El más amplio despliegue de la religiosidad de estos dos hombres famosos se manifestó en la práctica de la piedad, que refleja de mil maravillas la nueva actitud espiritual, moderna, ante el mundo, la que surgió a finales del siglo XV en Europa. Ambos la practicaron desde el púlpito, por escrito y con el ejemplo diario del vivir cotidiano, haciéndose representantes de la nueva ética y de novedosos elementos, ya secularizados, que afloraron de la gran

pugna histórica Reforma-Contrarreforma. Los dos combinaron el ejercicio espiritual -al fin y al cabo uno era sacerdote católico y el otro ministro puritano- con la actividad intramundana (recuérdese la famosa frase acuñada por Weber), lo que dió frutos extraordinarios. Sin duda, el ascetismo calvinista y el jesuita tuvieron muchos patrones comunes. La idea de conjugar pensamientos devotos y oraciones a la actividad cotidiana y a la profesión, el negar el ocio, suprimir lo excesivo, ejercitar la piedad para llegar al dominio de uno mismo, doblegar la parte sensible a la razón y a la voluntad, el énfasis puesto en la educación y tener como fin glorificar a Dios, son puntos de acercamiento²⁵.

Ignacio de Loyola, el fundador y primer "general" de la Compañía de Jesús, inventó los llamados "ejercicios espirituales" que describe como "cualquier forma de examinarse la conciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal o mentalmente, y a cualquier otra clase de actividades interiores del hombre"²⁶. Las formas de proceder eran, por ejemplo, "una contemplación en la mañana al levantarse, otra antes de comer, una repetición a media tarde y una aplicación de los sentidos antes de la cena. Reflexionar sobre qué voy a hacer y delante de quien voy a estar. Al final del día me arrepentiré y propondré corregirme". Podemos casi asegurar que Sigüenza en algún momento llevó a cabo dichas prácticas con asiduidad, siendo novicio de la Compañía en Tepozotlán y en Puebla. Pero sólo es en el Paraiso Occidental donde las refiere y no específicamente en su propia persona, sino a través del ejemplo de las madres del Carmen descalzo, también una orden, como la jesuítica, surgida por el ímpetu de la Contrarreforma, pero a diferencia de ella, esta sí conventual y mística. A lo largo de dicha obra, Sigüenza habla del gran fruto que tuvieron los ejercicios espirituales entre las monjas. Constantemente hace eco de su propia disposición a la frugalidad y de otras virtudes francamente similares a las dispuestas por los miembros de la Compañía, cuando asienta que "con los tocados curiosos, las pulseras, los anillos, y semejantes adornos fantásticos se afean las almas". Critica además, las excesivas "diversiones, la pérdida de tiempo, chismes y pesadumbres", se debe "menospreciar lo terreno y anteponer el alma" y finalmente proclama airoso, casi oímos los ecos de Loyola, "la buena vida se reduce al ajuste de la conciencia".

Del lado protestante, ya Calvino había impulsado la idea de que la vida del cristiano debía ser de meditación en el ejercicio de la piedad, pues estaba llamado a la santificación.

El reformador francés había aconsejado cierto tipo de ejercicios para la fe y la purificación del corazón antes de emprender la oración. El creyente debía sobrecogerse, inflamarse, en el deseo de buscar a Dios y preparar debidamente su disposición y voluntad²⁷. Este es otro punto de estrecho contacto, sin duda, entre los dos credos. Por ello Cotton Mather realizó también una serie de ejercicios para acrecentar la piedad, templar la voluntad y llegar a un profundo conocimiento de sí mismo, que se semejan mucho a los de sus mortales adversarios, los jesuitas. Los católicos padres dividían los ejercicios en 4 semanas; Mather los hacía en 14 sesiones. Su experiencia mística se tradujo en su Diario (1681-1725) y en muchas de sus obras, entre ellas el Christianus Per Ignem, donde se ve una organización metódica del día -la seguiría Ben Franklin a pie juntillas un siglo después²⁸. El día empieza con el temor y el servicio a Dios. El siguiente paso es negar los vicios y pensamientos deshonestos, leer una porción de la Biblia con afecto y atención, luego, tomar los negocios que sean aprobados por Dios y que sean prósperos, esperando contar con su bendición. Además, se debe estar siempre pendientes del llamado y prometer éxito en los asuntos que se desempeñen durante el día. En el tiempo que queda libre, no dejar de pensar en la providencia divina y procurar no mantener la mente disipada. El punto de contacto entre la sociedad de Jesús y los puritanos está en la sugerencia de orar mientras se realiza una actividad, cualquier menester que sea, y al final de la diaria jornada, antes de descansar, se reza y se medita en cómo ha sido el comportamiento durante el día, si se ha sido "santo, útil y diligente" y proceder al arrepentimiento. Esto acrecenta la fe y prepara al hombre para la muerte. Dejemos a Mather hablar sobre ello:

Dios me enseña -decía- cómo gastar mi tiempo sacando mayores ventajas que antes, me hace muy diligente en mis estudios, me ayuda a realizar abundantes servicios, me hace más orante, más fructífero, más alerta. Sonríe a mis acciones públicas, su luz brilla en mi tabernáculo²⁹.

A continuación dos ejemplos en los que se ve cuán cerca de poder entenderse estaban dos seres de mentalidad contraria, al exaltar virtudes similares. Mather meditaba, siguiendo horarios preestablecidos, con una rutina drástica que incluía varias horas de reclusión, ayuno y vigilia. En 1702 escribió:

Me retiré a mi habitación, y pasé gran parte de la noche postrado en el suelo, con la menor cantidad de ropa posible, para hacer que mi estancia allí fuese dolorosa para mis huesos... me deshice en lágrimas y mi alma fue transportada con éxtasis del amor de Dios, y el amor y el goce de Dios me embelezó tanto, que prontamente consentí a él, a que si el servicio e interés por Dios requería que yo fuese aniquilado o miserable, así debía ser entonces"³⁰.

La cita que a continuación aparece, esta vez de Sigüenza, no se aplica tampoco a su propia persona, pero le causó tanta admiración ver los sacrificios en la devota y sufrida monja Marina de la Cruz, que lo plasmó como un ejemplo de virtud y de piedad.

Ciñose los pechos y espalda hasta el día antes de morir, que se la quitaron, con una cadena de hierro nudosa y gruesa, y lo que le restaba de las piernas, brazos, cintura y muslos lo condenó también a un perpetuo cilicio de mordientes rallo. En todo este tiempo ni se vistió camisa, ni se calzó zapatos, viando sólo de unos chapines que le duraron casi 10 años, porque sólo le servían para ir al coro. Siempre durmió recostándose en un tablón y reclinada la cabeza sobre una piedra y sin que jamás se le viese extendido el cuerpo, así porque la aspereza de los cilicios se le estorbaba, como por los incesantes y vehementísimos dolores que padecía"³¹

Las dos relaciones tienen algo en común, a pesar de que fueron escritas por un protestante y por un católico, esgrimen virtudes semejantes: la degradación corpórea del hombre, la importancia de cultivar el alma, imitar a Cristo en su sufrimiento y el dominio de uno mismo. Esta forma de flagelación espiritual tenía que traer, tanto para el asceta puritano como para la penitente monja, éxtasis desmedidos que producían en ocasiones angélicas o demoníacas alucinaciones. La creencia en lo milagroso, en el catolicismo y de lo portentoso en el protestantismo, a veces, se confunde. Mather refirió que en dos ocasiones se le apareció un ángel que se dirigió a él y le llevó mensajes consoladores. En una ocasión anotó en su diario sobre la aparición de un muerto en Boston "algo tan bien fundamentado, que no puede haber lugar a dudas".

Sigüenza, por su parte, cuenta lo que a él le refirieron varios testigos, las apariciones del diablo mortificando a las santas "con sus alaridos desentonados", derramándoles su chocolate y dándoles traspies para que tropezaran. Para él, el

demonio era bien real, “bastaba a cualquiera el ponerse sólo en el camino de la virtud para que desde ese punto se le declare por su enemigo cruel”. También describe visiones entre las monjas de compañeras muertas que venían a sanar a las enfermas y creía que muchas de ellas eran milagrosas. El mismo conservó, a la muerte del arzobispo Aguiar y Seixas, “el sombrero que usaba el Ilustrísimo y Venerable Señor, con cuya aplicación han experimentado algunos enfermos salud en sus achaques”. Finalmente, don Carlos legó la extraordinaria prenda al oratorio de San Felipe Neri, donde el desinteresado capellán creyó que daría mayores beneficios. Aunque daba crédito a estas narraciones y a pesar de su creencia en milagros, sobre todo relacionados con la devoción a la virgen, “el arcaduz por donde desde el cielo se nos comunica todo lo bueno”, nunca pudo jactarse de ver a la santísima madre de Dios, con sus mortales ojos.

Cotton Mather afirmaba con insistencia que la mejor manera de preservar la verdadera religión entre los novoiñgleses era “cultivando una piedad real y vital”. Durante toda su vida, fue un incansable promotor de la Reforma. Organizaba reuniones privadas, de gente religiosa, jóvenes, mujeres y familias puritanas para preservar y revivir ejercicios y prácticas sagradas³². También habla de “ascetismo cristiano” que lo hacía procurar un crecimiento hacia la perfección de la santidad en el temor a Dios. Su conducta fue *Ratio disciplinae*: leer la Biblia, tres o cuatro veces al día, orar, predicar, vivir en Dios y en la fe en Cristo, y sobre todo trabajar, expresando “amor a la vida”. Lo importante era ser piadoso y a la vez útil, es decir, buscar el llamado, cumplir con la vocación impuesta y, una vez descubierto el *calling*, llevar a cabo la oración diaria del trabajo, lo que era, de suyo, un ejercicio piadoso. “Un cristiano -concluyó- con su piedad, sigue su profesión”.

Mather tomó de la “sagesse”³³ calvinista las máximas de su vida. Sigüenza incorporó a la suya las disposiciones jesuíticas. Por esos conductos, las virtudes de paciencia y fortaleza de espíritu subyugaban a los vicios de apatía, tibieza y pereza. Así, también en *Paraíso Occidental*, lanzó don Carlos su propia arenga religiosa: “Se debe llegar al profundo conocimiento de uno mismo y de la bajeza y fragilidad de la naturaleza humana” para salir adelante en este difícil tramo que es la vida. Ciertamente,

Sigüenza admiró la vida contemplativa, mística, de encierro, de las menesterosas monjas carmelitas, pero prefirió imitar la vida activa jesuita, inmerso en el mundo, y así lo hizo como administrador de los bienes eclesiásticos (limosnero y capellán), profesor de matemáticas, ingeniero y explorador. Comunicó "no haber venido a la religión a contemplar sino a obedecer", con lo que hacía clara alusión al voto adicional de los soldados de Loyola.

Los ejercicios ascéticos que practicaron nuestros personajes prueban que se vive una transformación hacia una era socio-cultural distinta, cada vez más alejada de los patrones medievales de conducta religiosa. Jacques Lafaye observa que en la Nueva España triunfaban "padres con mentalidad secular" como Sigüenza³⁴. A Mather le costó más trabajo aceptar la nueva realidad. "Nuestro país crece, está lleno de gente y lleno de negocios", observó, "pero decae la piedad real y vital"³⁵. Ninguno de los dos hombres que aquí nos ocupan pertenece a un mundo aislado, sino por el contrario, su vida transcurre en uno que resulta de la comunicación mundial que se dió a partir del Descubrimiento de América. La vida puramente contemplativa no les ofrecía, por lo menos a ellos, una solución y su propia religiosidad debía buscar caminos distintos, los de la *praxis pietatis*, punto de arranque de la tesis de Max Weber³⁶. Su actitud sería pujante, activa, vital. Sigüenza se hizo a la mar en la aventura atlántica que lo llevaría a Panzacola. Mather, aunque rara vez salió de Boston, tenía la fuerza anímica del colonizador, que era la modalidad de sus paisanos. "Es tiempo para todos -dijo- de hacer algo extraordinario, buscar y probar maneras y mirar siempre al Señor".

Quizá en la asimilación religiosa de las perspectivas renacentistas se halle nuestra respuesta para buscar, en ambos credos, la secularización de la piedad. En Mather, los lineamientos de su ascesis descansan también en los fundamentos de la religión protestante, tan acentuada en lo abstracto, en lo intelectualizado. Se basa en el cumplimiento de la vocación por mandato divino, en la conducta moral intachable, en el activismo ético-religioso y en la austeridad del comportamiento. En el caso de Sigüenza, la mundanización renacentista lo condujo a la actividad, o como refiere Francisco Pérez de Salazar él "aprovechó la vida sin desperdiciar momento". Por su lado, José L. Aranguren, explica cómo la piedad de la Contrarreforma es también

nueva, "conjuga el dogma con la naciente conciencia de la libertad y la responsabilidad personal, y con la necesidad de asumir plenamente la vida temporal"³⁷. Empero, mientras que el puritano rechazó las devociones tradicionales como el culto a los santos, a la virgen, la postración ante imágenes sagradas, procesiones, etc. por considerarlas inútiles gazmoñerías, el católico, cuya mente estaba totalmente permeada de los elementos plásticos, sensoriales del barroco contrarreformista novohispano, se acercó con ahínco a todos los dictados de la iglesia institucional hispánica para acrecentar la piedad. En el Concilio de Trento, se había dispuesto sobre la necesidad de poner énfasis en el culto a las imágenes, fomentar devociones a santos y reliquias y la creencia en los milagros, para contrarrestar los ataques protestantes a estos símbolos. Naturalmente, las disposiciones tridentinas, que ya no se tomaban simplemente a la letra, pues se seguían por convicción y aprehensión de las mismas, se adecuaron inconscientemente a la configuración de la mente barroca de los novohispanos. Sigüenza afirmaba que las imágenes se habían instituido para excitar la devoción y con un fin didáctico, ya que servían como libros de enseñanza, para despertar los afectos y los ánimos, lo cual fue muy atacado por los protestantes, sobre todo por los calvinistas³⁸.

La religiosidad figurativa de Sigüenza se trasluce varias veces. Bastan algunos ejemplos: La plasticidad contenida en la Primavera Indiana, el poema que honra a la virgen, se transmite con gran fuerza expresiva, a través del realce de imágenes que dejan al lector *oliendo* el perfume primaveral, *tocando* flores y *viendo* la hermosura de la flamígera silueta de María Guadalupe. El candor virginal se compara metafóricamente con la inocencia en flor de la primavera, con lo que el poeta roza las fibras más finas de la sensibilidad humana, tal como Loyola aconsejó hacerlo en sus Ejercicios. En el apartado siguiente -a fuerza de no caer en repeticiones- se podrá apreciar la barroca adjetivación de la reina de las flores. En las Glorias de Querétaro, se muestra la conjunción entre religión y arte, en el Paraiso Occidental, se explaya sobre las fiestas religiosas con motivo de la inauguración fastuosa del convento de Jesús María, en el Triunfo Panteónico, corren sus gongorinos versos en honor a la virgen, así como las descripciones estéticas del entorno universitario y del capitalino.

En fin, él insistió en que las imágenes eran motivos formales para darles adoración con singular devoción y cariño. Con ello hace eco una y otra vez de la disposición que también animaba a los jesuitas hacia lo corpóreo-espiritual, que a su vez excitaba el sentimiento por medio de prácticas ascéticas combinadas con visiones plásticas e imaginarias. Los jesuitas, se recordará, utilizaban todos los resortes de la psique humana y el tan eficaz de los sentimientos.

No es que incorporemos a raja tabla al hombre Sigüenza con la vertiente jesuita, o a fuerza lo queramos allí encasillar, sobre todo si consideramos que apenas brincó del noviciado, pero esto fue suficiente para dejarlo marcado de por vida. Concuero con Jacques Lafaye cuando apunta que el pensamiento de don Carlos, aunque original, representa la mentalidad jesuítica³⁹.

Los jesuitas pusieron énfasis en “alabar los templos materiales y ornamentos, lo mismo que las imágenes y su respectiva veneración”. Sigüenza sobrepasó con creces esta exigencia y su espíritu sucumbió totalmente a las manifestaciones del arte. La frugalidad manifiesta en su vida personal no le impidió apreciar las atractivas riquezas artísticas del mundo barroco. Dejó admirado a don Carlos el boato de la decoración del convento de Jesús María y es amplio su inventario de los magníficos retablos, láminas, relicarios, tronos, lámparas, candeleros, vasos, las hermosas pinturas de Luis Juárez, de las obras de arte que fueron posibles por las rentas, limosnas, donativos de los ricos mercaderes de la ciudad y dinero para las misas u obras pías. Las fiestas por motivo de la remodelación del edificio (1674) duraron ocho días “en que se compitió la grandeza con el decoro, y con la devoción, el gasto”⁴⁰. Ocurre lo mismo en el *Triumpho Parthenico* (1683) donde describe con detalle los altares de la capilla de la Imperial Academia: esta vez son zócalos de orden toscano, pilastras con collarines y capiteles, nichos, primorosas molduras con pinturas de Concha, Arrué, el “divino” Herrera y los Echave. El acto virginal de María motivó a cuatro días de celebración en la capital del virreinato. Así corren las quintillas del *Triumpho*:

Marcial acento se oía
de pífanos y de trompas,
y la asonancia que hacía
el fuego en brillantes pompas
hizo a todos armonía

•

Por las naves superiores
de la capilla brillaban
faroles con mil primores,
y en un mar de resplandores
muchas velas navegaban

•

Hubo algazara valiente,
que causaba confusiones
a quien del calor se siente
cuando por quemar hachones
la gente andaba caliente⁴¹

Por su parte, Cotton Mather, muy atento de las noticias que llegaban sobre la esplendidez del mundo hispánico, criticó estas “llamativas, pomposas y teatrales galas” y antepuso el ejemplo protestante de la sobria Boston, donde “existen modestas y elegantes casas apropiadas a la simplicidad del culto cristiano y a la alabanza de Dios”⁴². El despilfarro en el adorno de un templo era riqueza mal invertida y la suntuosidad, el fausto y el desperdicio eran pecado. Otra vez Mather, como buen calvinista que era, hizo alarde de templanza, modestia y humildad.

Mather abominó de la práctica “papista” de adoración a las imágenes y veneración a los santos, por ser una conducta “tonta y mojigata”. En su obra *Iconoclastes*, se descarga precisamente contra España por su gran idolatría, lo que consideró ser “el peor crimen de la humanidad”⁴³. Se burla de la costumbre hispana de poner el nombre de los santos a sus poblaciones. Propone en sus escritos un “catolicismo sin papismo”, volver a los lineamientos de la *eklesia* cristiana universal, apegada a los

preceptos evangélicos más prístinos, sin la corrupción con que la iglesia "babilónica" manchó los más sencillos reglamentos. Nada podía interponerse entre el hombre y Dios y sólo Cristo podía fungir como el único y verdadero mediador. Con la negación de los santos, Calvino había privado a sus seguidores de sentirse acogidos en el seguro puerto de la intercesión sobrenatural y de otras formas de consuelo para el pobre y desamparado pecador, que debía buscar alivio espiritual tan sólo en su conciencia interior y en los mensajes bíblicos. Así lo refleja Mather cuando dice: "Debes confesar en penitencia tus pecados con remordimiento. Debes, *de la manera más particular posible*, enumerarlos con vergüenza y pesar, ante Dios"⁴⁴. El pensaba que el Señor no podía hacer el mal, que su voluntad era siempre "infinitamente sabia, infinitamente justa, infinitamente buena". Por ello, recomendó huir "de la idolatría papista [que] hace un ídolo de un pedazo de madera, de un mendrugo de pan ... revive el paganismo y lo disfraza"⁴⁵.

Otra manifestación de la piedad, también muy acentuada en ambos personajes, fue la caridad. Sigüenza catalogaba esta virtud teologal como la más importante de todas. En la *Piedad Heroica*, donde trata de la historia del hospital de la Inmaculada Concepción, exalta a Hernán Cortés, el fundador, por su "piedad insigne" y por el sentido de la caridad, a la que considera más loable aún que sus habilidades militares y políticas. Afirma que "si sobresalió más en la piedad que en el valor el antiguo Eneas es problema que tiene por una y por otra parte para su ilustración relevantes pruebas, y las mismas sirven para que en una y otra virtud se le ladee en el templo de la inmortalidad el fortísimo y piadosísimo Marqués del Valle"⁴⁶. Pero Sigüenza fue bueno para describir en los demás virtudes propias. Un día, mientras entregaba las limosnas a los pobres, por comisión del arzobispo, fue visitado por Gemelli Carreri, quien transmite su impresión:

Fui al Hospital del Amor de Dios -cuenta el famoso viajero- para obtener de Don Carlos de Sigüenza y Góngora las láminas que se ven en este libro y le encontré ocupado en repartir cien pesos a los pobres⁴⁷.

Como capellán, estaba en sus deberes el cuidar de los enfermos y confortarlos y ello también le daba al sabio novohispano la sensibilidad suficiente para poder admirar la

disposición del otro nosocomio, el más antiguo de México, que había mandado erigir Hernán Cortés hacia 1530, donde le asombraba más que nada “ser prueba de lo bien que se les asiste [el que] muy pocos se mueran”. Con los anteriores ejemplos puede apreciarse que estos hombres mostraron su fe en armonía con los dictados de la caridad y del amor cristiano. Dieron guía espiritual e intelectual al prójimo, ayudaron a los pobres y desvalidos. Don Carlos distribuyó limosnas; Cotton prefirió la filantropía. Curiosamente este último también habló de “Piedad Heroica”⁴⁸ y costó de su bolsillo una escuela de caridad para negros e indios. En ello, fueron desinteresados y nobles.

La acción de la caridad resulta, en ambos autores, de la importancia dada, o negada, a las *Obras*. Para el catolicismo, las buenas obras justifican y sirven para ganar la salvación. Sigüenza opinaba que ellas eran “medios proporcionados con que se consiguen los altos fines de los obsequios de Dios”⁴⁹. Estaba convencido que rendir culto y veneración a Dios moderaba su inmediata respuesta. Para el mundo protestante, en cambio, sólo la fe y no las obras -se recordará- justifica al hombre; Dios da la gracia santificante como un regalo benevolente a quienes El elige y, pues, lo que la persona haga no “opera” en su beneficio, para ganar la gloria eterna⁵⁰. La idea puritana era que el espíritu del hombre se inclina a sutilezas vanas, pero la providencia de Dios hace continuar el orden natural en las criaturas y las dirige a sus propios fines. Así pues, Dios inspira actividades particulares a cada uno conforme a su vocación. Entonces, la diligencia del hombre hacia el llamado, ganaba recompensa material y trascendental. La buena conducta y el acumular obras buenas no garantizan la salvación, es simplemente un *deber ser*. Esta es la teoría. Pero Mather dió muestras de más docilidad en este campo. Cuando se refiere a la caridad, el aseguraba que “no hay una población en este mundo más ejemplar para las disposiciones caritativas hacia el indigente, que [Boston], gracias le debemos a Dios por este indecible regalo”. En un sermón se dirigió a los miembros de su iglesia en estos términos: “encontrarán que las obras caritativas se convertirán en una “factura” de intercambio para el mundo celestial. El día del juicio, que se espera, misericordiosamente se

tomará en cuenta todas las obras piadosas que ustedes hayan mostrado”⁵¹. Con esto en mente, se lanzó el puritano por la vida buscando servir a los demás.

Parece que hay aquí un asombroso punto de contacto entre ambos personajes, un “deslíz” católico en las afirmaciones del puritano. Mather entendió sin más que “la voluntad del hombre no estaba en él mismo”, como también Sigüenza y Góngora lo percibió así, al decir que “Dios es el que sólo sabe lo que nos es conveniente...las disposiciones del cielo deben ser el norte de las acciones humanas”, pero ambos, sin embargo, se inclinaron a la *opera operata*. Mas para el hombre calvinista, el obrar bien es una característica inherente en el electo. La gracia de Dios lo impulsa al bien, y, en cambio, la predestinación negativa inclina al réprobo al mal. No se trata, entonces, de un pecaminoso tropiezo en el puritano. Cotton Mather lo asienta perfectamente en su *Bonifacius*: sólo el regenerado es capaz de obrar bien. Aquí está la unión de calvinismo y pietismo. Su incansable labor altruista, se tradujo en sincera filantropía. Para Sigüenza, en cambio, como católico, hay una normal aceptación del libre albedrío: hacer el bien porque sí, y como manera para ganar el cielo. En esto bien encaja lo que refería Vicente Riva Palacio cuando observaba que en Nueva España, la caridad era llevada hasta el heroísmo⁵². Quizá repetía el historiador positivista las alusiones del propio Sigüenza contenidas en el título de *Piedad Heroyca*.

El Renacimiento fue culpable de bajar a Dios al plano humano, o si se quiere, de encumbrar al hombre a la esfera divina. La santidad visible fue considerada como una virtud para los dos personajes, mas difieren en la concepción de ésta. El parámetro lo vuelve a marcar -parece asombroso- la visión protestante y la católica del mundo. Calvino había dictaminado que el fin y la meta de la elección era la santidad en vida, pero Mather llegó a los extremos. En su diario, apunta que el fin de su vida es ser tan “santo como Dios”. Es bueno para nosotros -agregaba- glorificarlo o aceptar y exhibir su gloriosa perfección”⁵³. Para él, el “santo”, el *divine* u hombre virtuoso es el que se muestra intachable en sus costumbres morales; aquel que es sobrio, piadoso, honesto, frugal e industrioso, alejado de la pereza y del descuido. No importaba cuál fuera su profesión, bastaba que se manifestara el éxito en la actividad, lo que se consideraba

como una bendición. No era necesario tampoco ser seglar o clérigo, aunque el mejor ejemplo fue para Mather, sin duda, el del ministro, quien además de tener estas cualidades unía a ellas el gran conocimiento y habilidad para interpretar las Escrituras, es decir, para comunicarse con Dios.

También Sigüenza y Góngora, por su parte, consideraba que los mejores ejemplos de piedad y santidad se encontraba en el ámbito religioso. La exaltación de la vida conventual que lleva a cabo en el Paraíso Occidental -considérese bien la trascendencia del título- responde asimismo al énfasis de la Contrarreforma de enaltecer este aspecto tan vilipendiado por la reforma protestante. Con admiración reseña que en el interior de los claustros “se remontan las monjas en busca del amado con las alas de la oración, a que deben el desprecio de lo caduco del mundo, el retiro de la comunicación y trato de seculares, el ejercicio de los rigores y penitencias con que maltratan sus carnes, y en que se les pasan las noches, sirviendo infinitas veces los golpes de la disciplina”⁵⁴. Estas, que Sigüenza considera elevadas virtudes monásticas, habían producido más de siglo y medio atrás, una escalofriante angustia al fraile agustino Martín Lutero y lo habían conducido a la conocida crisis espiritual que desató la tremolina teológica del siglo XVI. Al no poder sanar la agonía causada por el peso de los pecados sólo con los ejercicios de penitencia, el reformador teutón había concluido que no se necesitaban las obras para ganar la salvación, que bastaba la *sola fides*. Los ecos de su ataque pueden verse aún en Mather, fiel portavoz del heredado estereotipo. “Los votos monásticos papistas de celibato perpetuo, declarada pobreza, y obediencia están tan alejados de ser grados de alta perfección, que son trampas supersticiosas y pecaminosas, en las que ningún cristiano se debe enredar”⁵⁵. Mientras que para Sigüenza y Góngora las monjas son “ángeles en la pureza e integridad de la vida, las vírgenes que habitan el cielo de la clausura”, y admira la “excelencia del estado virginal”, el puritano vitupera contra los “votos temerarios de continencia” que se llevan a cabo en los conventos y monasterios, esos “sucios seminarios del anticristo”⁵⁶.

Mather había leído en la obra de Calvino una dura crítica a los conventos y monasterios. Allí se asentaba que:

No hay clase de hombres más corrompida con todo género de vicios. En ninguna parte reinan más facciones, los oídos, las pendencias y ambiciones. En pocos monasterios se vive honestamente, si se ha de llamar honestidad a reprimir los apetitos carnales lo suficiente para no ser recriminado públicamente de infamia; y sin embargo, a penas hallaréis un monasterio entre diez que no sea más bien un burdel que un tabernáculo de castidad⁵⁷

Las rancias monomanías de Mather contra todas las manifestaciones de la cultura hispánica no le permitieron apreciar que desde Calvino hasta su propio tiempo (dos siglos) había un camino por donde el mundo latino había transitado con sonado éxito hacia la reforma y la renovación de sus instituciones⁵⁸. En el caso particular de España, se dió una depuración interna desde la época de los Reyes Católicos, en el siglo XV, antes de que aparecieran bajo los cielos europeos las afrentas amenazantes de Lutero. Esta se había llevado a cabo bajo la disciplinada y vigilante guía de Francisco Jimenez de Cisneros, quien con fervorosa eficacia había limpiado los conventos y monasterios de vicios, corrupciones, falta de moralidad e ignorancia. Después la reforma católica hizo lo suyo; como expresa José Miranda, “no hace falta ser zahorí para descubrir a la renovación dentro de la Contrarreforma”⁵⁹. El movimiento inyectó nuevo vigor a la vieja tendencia, de tal manera que todavía escuchamos al propio Sigüenza y Góngora hablar de la reforma de los conventos, en su Paraiso Occidental. También Jacques Lafaye observó en su estudio que “los conventos de Nueva España fueron los principales sitios de actividad espiritual dentro del marco de la ortodoxia católica”⁶⁰.

Mather, aunque era una persona inteligente y perspicaz, tenía la visión nublada por su propia perspectiva protestante. En sus obras, Monica Americana, Pensamientos al Despertar del Sueño de la Muerte y Victorina, antepone las virtudes y el carácter de la gentil-dama (gentlewoman) puritana, del “sexo temeroso” como le llama al femenino, menesterosa y afanosa, obediente y disciplinada, retrato de piedad y comunión con Dios. La mujer debía ser humilde, tenaz y contentarse dulcemente con su condición. Ella era el pilar de la sociedad novoinglesa, no sólo por su importancia en el seno de la economía hogareña, sino, más que nada, como madre de familia, por su dedicación a la formación de los hijos y, especialmente, por su empeño para enseñarles a leer,

desde temprana edad, los pasajes bíblicos y ayudar a los infantes a buscar en ellos los primeros mensajes vocacionales⁶¹. Existen similares virtudes entre las monjas biografiadas por Sigüenza y Góngora, y las matronas puritanas de las relaciones hechas por Cotton Mather, como son la devoción, la dedicación a los menesteres diarios, la humildad, la resistencia a los sufrimientos, paciencia, tolerancia, el “callar y sufrir”, el recato, la moralidad, la piedad, la obediencia y la disciplina.

Los ejercicios de la piedad reformada como la ascesis personal y comunitaria, la búsqueda de la santidad, las buenas obras, el trabajo honesto, las diferentes formas de devoción religiosa, etc. lograron permear la vida de estos dos hombres con una extraordinaria carga ética que se manifiesta en su obra escrita y en su vida. Pensaba Sigüenza que para conseguir los agrados de Dios no había medio más poderoso que las virtudes. Viene a la mente su gran preocupación por probar a sus contemporáneos su honesto proceder al realizar las descripciones topográficas de Panzacola, cuando fue acusado por el capitán Arreola de haberlo hecho incorrectamente. También se trasluce en la Libra Astronómica y Filosófica un trasfondo ético y un afán por mostrar a quien asistía la razón científica, la probidad académica y el compromiso personal.

La cantidad de obras que contienen admoniciones es innumerable en Cotton Mather. Aún su más grande obra histórica, la Magnalia Christi Americana, tiene una fuerte carga apologética y una inclinación al sermón moralizante.

En suma, el que hayan asumido esta forma de religiosidad les permitió transitar por la vida con la moralidad siempre auestas, determinando su pensamiento y su acción. Ellos se convirtieron en verdaderos campeones de las virtudes que esgrimieron, en cómplices de la modernidad.

3. El pueblo elegido: Tepeyac y la new Jerusalem

La religiosidad moderna y el ejercicio de la piedad tuvieron dos frutos concretos en el pensamiento de nuestros dos autores: En el católico Sigüenza, la veneración de la

virgen del Tepeyac y en el puritano Mather la exaltación del sueño novoiñglés de la redención de América en la *New Jerusalem* bostoniana. Veamos el primer caso.

Era Carlos de Sigüenza apenas un niño de tres años cuando los "evangelistas" guadalupanos, Miguel Sanchez y Luis Lasso de la Vega⁶², empezaron a darle forma consistente al "milagro". Durante toda su infancia, desde el hogar y luego en el ambiente religioso de su entorno novohispano, se le ha de haber remachado constantemente que aquellos días del 9 al 12 de diciembre de 1531 "se apareció la virgen al indio Juan Diego en el cerro del Tepeyac y le mandó dijese al obispo de México, don Juan de Zumárraga, que le erigiese un templo. Dudó el obispo y pidió una señal al indio mensajero, el cual, por orden de la Señora, cortó rosas y flores del lugar y las llevó al prelado, admirándose los dos de que, al abrir la capa en que las llevaba envueltas, apareciese milagrosamente pintada una imagen"⁶³. Mientras el pequeño escuchaba el relato con atónitos ojos debe haber visto a través de su ingenua mente infantil aquellas "hermosísimas flores de varios y singulares olores y colores" como referían parte del portento en aquel tiempo. Marcado para siempre quedó Sigüenza por esa experiencia de la infancia, y desde entonces la virgen tuvo en él al hijo devoto que la admiró siempre. "O, el tiempo llegue, que en sucinta suma sean sus hechos rasgos de mi pluma" -exclamó el entonces novicio de la Compañía de Jesús. Podemos ahora entender por qué el primer tema que escribió en la juventud fue, precisamente, una loa amorosa a la virgen Guadalupe y por qué también poco antes de morir, don Carlos dedicó también a ella sus últimos apuntes. Para 1699, apenas un año antes de que le sobreviniera la muerte, aún imaginaba como "entre músicas y resplandores celestiales vió Juan Diego a la virgen; quien le habló varias veces, que llevaba recados suyos al arzobispo para que allí en Guadalupe se le edificara templo; que en prendas de la verdad halló coronadas de flores"⁶⁴.

Es cierto que Sigüenza nada nuevo inventó respecto al culto, que sólo contribuyó a la "mexicanización" del mismo, como refiere Francisco de la Maza⁶⁵, pero no es la intención aquí llevar a cabo una reseña historiográfica sobre el tema ni ahondar en la crítica histórica del mismo, que ya han tratado con profunda erudición grandes historiadores de nuestro país y de otros. Pero sí interesa ver cómo fue para Sigüenza,

como hombre, como americano, el sentir guadalupano y qué significó en su pensamiento.

La religiosidad de Sigüenza y el guadalupanismo tienen algo en común. Ambos son, tomando prestadas las palabras de Edmundo O'Gorman, "luminosa inicial floración novohispana de la contrarreforma"⁶⁶. Sin este movimiento de tanta trascendencia histórica, que elevó el nivel moral e intelectual del clero, no hubiese surgido un hombre de las características de don Carlos y, por otro lado, sin el énfasis en los milagros, en las reliquias e imágenes sagradas, no hubiese aparecido el estandarte de la virgen de Guadalupe. Naturalmente, no pueden perderse de vista otros elementos de suma importancia, como el despertar de la conciencia criolla o el sincretismo de los elementos hispánicos e indígenas.

Para Sigüenza, como católico, lo exterior y corporal fue expresión y símbolo de la realidad interior, espiritual. Excepto en el terreno científico, su aproximación a las cosas se dió a través del pensamiento figurativo, a diferencia del camino abstracto, puramente racional, que recorrieron los protestantes para tener acceso a la divinidad. Ya he mencionado en el apartado anterior la fantasía plástica de su primera obra Primavera Indiana, poema sacro histórico. Idea de María santísima de Guadalupe de México, copiada de flores (1668). La primavera evoca el sentido florido, cálido y de gran colorido, pero también alude al tiempo en que una cosa está en pleno vigor y hermosura (¿acaso la nación?). Lo indiano es el término con que los españoles definieron al criollo, para diferenciarlo de lo peninsular e indio. La conjunción de ambos temas puede referirse a lo que Lafaye llama "la utopía criolla de la primavera indiana"⁶⁷, la noción del paraíso americano, o concretamente, mexicano. Así vierte Sigüenza en la cadenciosa rima los símbolos de la imagen:

O Tu, que en trono de diamantes puros
Pisando estrellas vistes del sol rayos,
A cuyo lustre ofrecen los coluros
Brillantes luces de su obsequio ensayos

El novohispano hace alusión por primera vez a la victoria de la bella María, gloria del cielo y "del Letheo espanto", como doncella, que habrá de tratar con soltura años

después en el Triumpho Parthenico, aprovechando las ceremonias conmemorativas en honor a la madre de Dios, como se recordará. Con la virginidad de María empieza el poema y con ella también termina. Se pone énfasis en los gustos tridentinos por destacar el carácter de la Inmaculada. “A María de mancha preservada toda era gracia, cuando el mundo nada”.

El poeta recurre a imágenes plásticas, como ya se dijo, como recurso para exacerbar la piedad. Cada línea apela audazmente a los sentidos: “Bella a la vista, y al olfato bella”, mientras la descripción se mece entre el frío invierno y la cálida primavera, la sombra en el promontorio y la luz de la aparición, el día y la noche, etc. A continuación una de las estrofas más bellas que sólo el ingenio barroco de Sigüenza pudo crear.

Se exala el sitio con fragancias bellas,
Si el campo vive con color suave,
Gozando en cada flor crespas centellas
Que el cielo todo en Guadalupe cabe:
Mendigad de esta luz claras estrellas.
Que mejor que vosotras nadie sabe
La luz, que el centro habita de este monte
Del mayor esplendor sacro remonte

A través de metáforas se despliegan las simbologías. María se aparece en diciembre, colmando a su alrededor con bellas y primaverales flores, lo que de por sí ya es milagroso. Aparece la mención del elemento pagano y del astrológico que se subyugan al elemento totalizador del cristianismo, o de la idea cósmica de la imagen guadalupana. Sagitario, Acuario, el Olimpo y las Cibeles “vegetan sin influjos de sus giros florales de Tierra, embidia a sus zafiros”.

La virgen se aparece al indio en los escollos de las peñas del pagano Tepeyacac, donde anteriormente a la Conquista se veneraba a la diosa madre Tonantzin. Allí se revela, como un regalo del cielo, “el embrión florido de la luz más pura” (cristianismo), que vence a la “ursa fría” (paganismo). Aquel recinto prehispánico era antes “fúnebre albergue de la noche”, las “densas nieblas” de la idolatría cegaban los

ojos ignorantes. El pagano subyugado, “la inculta greña” le llamará Sigüenza, se purifica y beneficia cuando “renuncia alegre religión ingrata”. Esta mezcla de historia y milagro es lo que distingue a su patria de las demás. El mismo explica que la virgen es “del Mexicano emporio espejo hermoso”, pues el portento ocurre solamente en el “occiduo placido hemisferio”, pero particularmente en México, “el Americano Guadalupe”. La virgen es “el orgullo mexicano” que pisa con sus plantas “la alfombra de su imperio”. El suyo es, de cierta manera, el pueblo elegido de Dios y ejemplo al mundo. “La gran reina de flores colorida” ha seleccionado amorosamente a la joven nación mexicana para ser el depósito de sus grandezas.

Tras la Conquista y en llegando el cristianismo, el máximo elemento justificador de la misma, se abre para Sigüenza un nuevo horizonte meta-histórico. Según O’Gorman, y así lo entendemos hoy, el guadalupanismo fue una general exigencia de la contrarreforma para exaltar la devoción mariana y vencer el poderoso, seductor y atractivo culto prehispánico a la diosa madre, pero a los ojos de don Carlos, hace más de 300 años, fue realmente el milagro del cristianismo triunfante que desterró las formas antiguas del culto pagano. Para Sigüenza, aceptarlo fue sólo cuestión de fe, pues inútil era querer indagar la razón y los medios de su ocurrencia. Menester era creerlo, sentirlo, saberlo: “Pues será si pretendes, este hermoso prodigio, investigar irreverente, querer escudriñarle al oro venas, al cielo rayos, o a la mar arenas”. Al final de sus días, Sigüenza confirmó su absoluta certeza en la ocurrencia milagrosa y expresó: “lo que intento tratar no es manera alguna probar la verdad o que sea verdad el portento, porque todo cuanto hay en la Santísima Imagen o es milagro o cosa que al juicio humano le parece ... para certificar de ello no es menester mas que llegarse a mirarlo”⁶⁸.

Un mundo fenece en el invierno, otro se ilumina con las diáfanas auras de la Verdad. Sólo entonces puede hablarse, aunque sea de manera primaria, de nación, la cual ha surgido al aceptar la “nueva forma sagrada [que se] le destina”. “Amante subes O, México, a ser solio preeminente” cuando toma por estandarte a aquel “signo de concordia eterna”, única esperanza para los pueblos indígenas vencidos, pero no aniquilados, del Anahuac, y única posibilidad también para el criollo de encontrar

raíces sustentantes en su propia tierra, de la que es por nacimiento, legítimo dueño. Y al hablar Sigüenza de concordia se nos antoja pensar en ese símbolo guadalupano que aún hoy en día unifica a todas las razas de México y que nuestro sabio novohispano atinadamente percibió hace tres siglos⁶⁹.

Sigüenza hace el canto descriptivo de todo el milagro en bellísima métrica barroca. El se imagina como testigo presencial e invoca la misteriosa aparición, pero tanto más, comparte con el lector la vivencia de ver a la virgen físicamente, auxiliado por los subterfugios poéticos.

Organiza del aire mas lucido
Un armonico cuerpo el Angel Bello,
Embidas del Abril era el vestido
Emulación del Tiber el cabello
Un volante de luces embestido
Aprisiona en el terso eburneo cuello,
Dando en su rostro albergue placentero
Al rojo mayo, y al nevado Enero

Así reseña Sigüenza el momento cumbre del milagro; ya se le ha aparecido al inocente indio en el "vasto Tepeyacac", utilizando el nombre pagano del lugar, se le ha manifestado suavemente, en metro armonioso y éste ha corrido presuroso a ver al arzobispo. Entonces ...

Al descoger la manta,
Fragante lluvia de pintadas rosas
El suelo inunda, y lo que mas espanta
O maravillas del amor gloriosas!
Es ver lúcida entre floresta tanta,
A expensas de unas líneas prodigiosas
Una copia, una Imagen, un Traslado
De la Reina del cielo mas volado.

Para Sigüenza, ella sintetiza lo cósmico y lo terreno; la imagen ofrece a la vista los matices más variados, el verdor y el colorido de las flores, la femineidad de la luna, la fuerza solar, el despliegue infinito de las estrellas en el azul del celeste manto. Una y otra vez vuelve Sigüenza, pero ahora más como artista que como poeta, a perfilar las líneas estéticas que brotan del lienzo. Y hacia el final de la obra, la esplendorosa

vírgen⁷⁰, ahora tangible, plásticamente eterna por virtud del milagro, hecha realidad para todos los mexicanos, se convierte en "alcazar patrio", que presagia la unión de las razas del orbe antes del final de los tiempos. La imagen reflejaba ahora la protección del cielo; la patria se torna en algo sagrado por el "efecto prodigioso" cuya ocurrencia fue parte de un "divino dictamen". "Alto don", sin duda inmerecido, habiendo tantas naciones, tantas que, sin embargo, han caído en la perfidia y la herejía.

Ahora que el Danubio proceloso
Entrega al mar Hereticos raudales,
Siendo veneno lúgubre horroroso
Los que primero cándidos cristales,
Y el Aguila Alemana, al luminoso
Planeta de la Fe, niega Imperiales
Obsequios, mendigando entre pavores
Funesto horror en vez de resplandores

Ahora que el Francés Lilio florido
Negado a la Esmeralda, que lo adorna,
Se matricula al culto fementido
del Heresiarca Vil, que la abochorna:
Si con vanos sofismas solo a sido
Con lo que el Atheismo te soborna.
Misera Francia teme pues se muestra
Del horror armada la invencible diestra.

Ahora que a la Hidra venenosa
El caudaloso Támesis esconde,
Y al padrón de la fe siempre gloriosa
Con pervertidos dogmas corresponde:
Esfera fuiste donde victoriosa
La piedad albergó, y eres hoy donde
Ay dolor donde azicalan atropadas
Contra la ciega fe, ciegas espadas.

México, en cambio, "quedó de esta gloria inmersa", cubierto, y aquí descansa la idea de elección que como bien se mira, aparece constantemente en el mexicano del siglo XVII, en el católico y contrarreformista. Sigüenza hará eco de la idea que abundaba en los criollos quienes, como él, pensaban que nunca a ningún otro pueblo la

Providencia había otorgado tantos beneficios como a México, que incluso se diferenciaba ya de la propia España. Es este, un histórico revés para los protestantes americanos que orgullosamente ostentaban para sí la elección única y privativa, a nivel individual y nacional (Destino Manifiesto).

Sigüenza nunca olvidó a la virgen. La veneró en Querétaro (1680) donde fue invitado para hermosar poéticamente su templo. Allí hizo un nuevo panegírico a la immaculada, aquel "bello asunto, a quien en más venero" y colmó de adjetivos a su pétrea morada terrenal. Volvió a hacer alusión al Indiano Guadalupe, todo esto ante el españolísimo virrey Payo Enríquez de Ribera, quien escuchaba impávido cómo el erudito invitado, sin sonar irreverente, transportaba a las alturas con orgullo, su alma criolla.

Sigüenza es uno de los primeros críticos de fuentes guadalupanas. Amasó documentos importantes y fue él quien atribuyó la paternidad del Nican Mopohua, la relación histórica guadalupana mas antigua de las apariciones, al sabio indígena Antonio Valeriano (1545-1550), que después de mucho debate. Edmundo O'Gorman ha señalado como seguro autor del mismo⁷¹. Además, mantuvo una muy cercana amistad con eruditos de la talla de Luis Becerra Tanco y de Francisco de Florencia, devotos especialistas del sacro tema y éste último, en opinión de don Carlos, "uno de los mayores hombres doctos que han producido las Indias". Su poesía encontraría antecedentes en contemporáneos como Solís Aguirre (1652) y Juan Correa (1648). El mundo intelectual de la Nueva España hizo gran gala de guadalupanismo y, según apunta el multicitado Lafaye, gradualmente cobró forma una conciencia nacional que se refleja en los escritos de Sigüenza, a quien el autor francés designa como "el Petrarca mexicano"⁷².

Para muchos, las comparaciones pueden resultar odiosas. Para los fines de este trabajo, se utilizan como resortes metodológicos para ilustrar las formas de pensamiento de dos contemporáneos. Dicho esto, se puede afirmar con mayor libertad que no existe paralelo en la cultura novoinglesa puritana del símbolo milagroso guadalupano. Sería contradictorio a la esencia protestante el venerar otras instancias que Dios. El hecho de que surgiera en la Nueva España y no en

Angloamérica el culto a la virgen se debe a un singular circunstancialismo histórico. El fenómeno del sincretismo religioso, aunado a los valores específicos que el Estado-Iglesia contrarreformista quería implantar, originaron el culto a Guadalupe, lo que tuvo como consecuencia indirecta, fomentar el espíritu nacionalista.

La Nueva Inglaterra, en cambio, no contó con una institución eclesiástica equivalente, ni de carácter tan monolítico que rigiera de manera tan determinante una creencia. Además, la colonización no había generado una variedad racial tan compleja como en Hispanoamérica, donde las distintas mezclas crearon una sociedad heterogénea, de complicada estructura. El milagro guadalupano se dirigió a esta colectividad con un afán unificador, en torno a un interés común. Conjuntamente, aligeró el peso de la conquista que cargaban los grupos perdedores y le dió al mismo tiempo un estandarte lleno de significado al criollo en ascenso. En las colonias inglesas septentrionales predominó la raza blanca, que desbancó al indio. No hubo miscegenación, como le llaman nuestros vecinos, pues el elegido del Señor no podía mezclarse con el réprobo. Tristemente, fracasó el mestizaje desde que Calvino condenó el sincretismo a nivel dogmático e impuso un racismo teológico por el cual no todas las creaturas pueden aspirar al reino de los cielos.

Esa sociedad tan individualista, como la novoinglesa puritana, no requirió de una invención milagrosa, ni le estaba permitida espiritualmente hablando. Casi no aparece el tema de la virgen en los escritos de Cotton Mather. Ella tan sólo fue para el bostoniano parte de la *thaumatographia christiana*. Sin embargo, su exégesis le brindó la posibilidad de descubrir otras formas para concretar su religiosidad y para ello recurrió a la historia, a simbolismos bíblicos y a los individuales recursos del protestantismo para alentar la devoción. "La gente -aseveró- debe proponerse glorificar a Dios como su fin principal y como el primer ámbito de todo lo que se hace". Por ello, criticó acremente las formas devocionales practicadas en el mundo hispánico:

Es muy cierto que la religión papista está llena de idolatrías, opresiones y tonterías que propician la más abyecta sumisión de la humanidad a estas pesadas cargas del hechizo, que podemos mirar con nuestros propios ojos y que

no podrían ocurrir sin el tremendo juicio de Dios. El papismo -finaliza- hace que sus naciones esclavizadas sean miserables y ridículas⁷³.

Mather contribuyó a crear un tipo de "hagiografía", es cierto, pero sus "santos" eran seres de carne y hueso. Las biografías que realizó sobre notables puritanos como los Winthrop, Eliot, los Cotton, etc. son el despliegue de otro tipo de culto, totalmente secular, a los divos visibles a quienes había que imitar por su vida ejemplar y contribuciones a la comunidad. El inventó héroes novoingleses para llenar las aspiraciones de sus compatriotas. Después de todo, ellos fijaron las bases de la nueva Sión americana, territorio que antes de la llegada de los blancos era como el Tepeyacac pagano, "desconocido, desolado y desierto". Allí se fijó, desde entonces, "el lugar del *milagro*"

El punto de contacto entre el novohispano y el bostoniano descansa en la noción de que el suyo es el pueblo elegido de Dios, porque el Todopoderoso ha mostrado, a través de símbolos, su preferencia y distinción respecto a otros. En Mather, si es que había una labor unificadora que perseguir, esa era la de incitar al pueblo elegido de Dios en la Jerusalén novoinglesa, para que con sus promesas vocacionales glorificara a Dios en la tierra, enfrentara a las legiones enemigas (franceses, españoles, indios y holandeses), v. gr. al demonio, y triunfara sobre las penalidades que implicaba la conquista de un continente inhóspito que era, pese a todo, la nueva tierra prometida, tal como lo habían hecho los fundadores. Si la Nueva Inglaterra está con Dios -exclamaba el bostoniano- ¿quién está contra ella? "Nosotros seremos auxiliados con prontitud, pues El está con nosotros". Ese fue, según vislumbró el ferviente ministro puritano, el "camino de la prosperidad"⁷⁴. En otra de sus obras, *El hombre servicial*, Mather hace un llamado a la unión y a la armonía entre los novoingleses para evitar "ser víctimas de las águilas papistas"⁷⁵.

El preclaro historiador Samuel Bercovitch profundiza en el carácter épico de las biografías matherianas, y observa que a través de ellas Cotton puso la virtud del patriotismo al servicio de Dios. Según él, "las biografías reformadas saltan de lo

individual a lo universal, mientras que las hagiografías católicas empiezan y terminan con lo extraordinario y lo único”⁷⁶.

Para Mather, lo más portentoso fueron los designios de Cristo en América, como reza el elocuente título, *magnalia christi americana*, pero éstos no se manifestaron a través de sucesos milagrosos, apariciones luminosas y lluvias florales, sino en portentosos hechos históricos llevados a cabo por los diligentes puritanos, actuando como instrumentos de su divina voluntad, prestos a edificar la ciudad de Dios en la tierra. Al decir de Bercovitch, “la Magnalia de Cotton Mather engloba una visión que permanece como uno de los elementos más poderosamente unificadores de la cultura [esto es] el persistente significado redentor de América”⁷⁷.

Es bien cierto que los puritanos no plasmaron artísticamente, ni en lienzo ni en piedra, sus preferencias doctrinales, pues como apunta el propio Mather, “la satisfacción de un alma racional no se encuentra sino en Dios infinito”⁷⁸. Cotton nunca se hubiera podido dar el lujo de transmitir sentimentalmente lo que en una ocasión señaló Sigftenza al quedar conmovido por “una singularísima pintura de Cristo Nuestro Señor agonizando en la Cruz acompañado de preciosas reliquias”. Para Mather, ciertamente Cristo fue el centro, el único mediador para que el pecador lograra su regeneración, pero no fue visto como emblema ni adorado como ícono, sino que se aprehendió por la *sola fides*, como ejemplo espiritual. Esta cristología fue la imagen buscada del héroe -en contraposición a la heroína novohispana- y, en el caso de Mather, la consigna fue imitar a Cristo, hombre-santo⁷⁹.

Huelga decir, por lo que hemos visto, que la idea de elección nacional surge también en el puritanismo, y asimismo por la vía religiosa. La predestinación calvinista hablaba de naciones enteras de elegidos y otras de réprobos. Entre los mexicanos, la virgen fue símbolo de elección al dar Dios un precioso regalo divino sólo a ellos y negárselo al resto de las naciones. Para los ingleses de América la benevolencia divina emanaba de la pura gracia y se reflejaba en el éxito de su plantación y en la propagación de las iglesias reformadas en el septentrión. “Dios ha elegido a ciertos hijos suyos, decía Mather, para ser atraídos a la felicidad eterna, no por los méritos del elegido, sino por la bondad infinita de quien los elige”. El favor

providencial se concretaba en el "pacto" (covenant), sellado entre el pueblo elegido y Dios, una "gloriosa adopción", que tiene su símbolo en la Nueva Jerusalén bostoniana, donde "se viviría el cielo, mientras se vive en la tierra"⁸⁰.

Los dos hombres hacen eco también de su herencia europea. Podemos rastrear antecedentes pre coloniales de la idea selectiva, religiosamente hablando. Quizá Nueva España concretó en el siglo XVII el ideal mesiánico que la nación española empuñaba en la época de Carlos V. Posiblemente Mather, por su lado, hizo gala de la idea de predestinación con la que se enorgullecía la Inglaterra isabelina.

La vida de nuestros personajes transcurrió en la segunda mitad del siglo XVII, cuando el desarrollo de la identidad colonial iba cobrando forma, trasladándose a un plano nacional. El auge del culto guadalupano, en el caso de México, fue a la par del desarrollo de la nación mexicana, como observa el historiador Ernesto de la Torre. Al mismo tiempo, el *American dream*, o el "mito de América" vive ya en las páginas de varias obras de Cotton Mather, como apunta Samuel Bercovitch⁸¹ La gran patrona de Hispanoamérica sería Santa María de Guadalupe, mientras que Cristo salvaguardaría a la colonia novoinglesa. Tepeyac y la nueva Canaan eran los baluartes de la historia de la salvación. América, no Europa, sería la sede del milagro de la redención, el paraíso redivivo. La maduración de este sentimiento "nacionalista" incubaría el siglo siguiente y haría explosión, finalmente, cuando ambos pueblos, por diferentes vías, buscaron su independencia.

4. La renovada cruzada: Reforma y Contrarreforma

Una de las finalidades de este trabajo es exponer que ni la Reforma ni la Contrarreforma fueron fenómenos específicamente europeos, pues el antagonismo se trasladó al Nuevo Mundo ultramarino, objeto de la competencia de las naciones de Occidente, sobre todo del litoral atlántico. Este proceso histórico tuvo en América una asombrosa continuidad y alcances originales. Sigüenza y Góngora y Cotton Mather son sólo dos ejemplos de la vigencia de ese conflicto ideológico en este hemisferio. Hacia 1693, notaba precisamente nuestro sabio novohispano, llegaban "hasta la

América las centellas de los incendios marciales con que se abrasa Europa”⁸². La religiosidad de los dos personajes fue combativa, en favor de la iglesia militante que ambos clérigos representaban. Recordemos a José Luis Aranguren cuando afirma que “el contrarreformador lucha con el alma y la vida contra el protestante”⁸³. Pero definitivamente este proceso también se da a la inversa. Basta ver la afirmación del propio Mather al respecto: “los paganos y papistas son nuestros enemigos declarados, los peores detractores son todos los que quieren destruir o frustrar los grandes fines por los que esta plantación fue erigida primeramente”⁸⁴.

La moderna rivalidad nacional, que surgió en el siglo XVI entre España e Inglaterra, predeterminó la idea que cada uno se forjó sobre el otro, previamente a la experiencia del contacto. El antagonismo religioso campeó profundamente sobre las mentes de europeos y sus hijos americanos. En Sigüenza y en Mather existían los heredados patrones históricos. Sin embargo, el parecido generacional los hizo compartir ciertas metas. Ambos creían en el próximo fin del mundo; su mente aún estaba permeada de milenarismo, sentían que su visión debía prevalecer, que América sería el escenario de un nuevo paraíso. “Occidental virgíneo paraíso”, le llamó Sigüenza, al sitio donde debía triunfar el bien y la verdad, abanderados por la religión única: protestantismo vs. catolicismo. Quien sostuviera un argumento distinto estaba equivocado y era el enemigo al que se debía derrotar, haciendo alusión, en ambos casos, a los ejemplos del pueblo de Israel⁸⁵. América fue el nuevo teatro de esa competencia. Así describió Mather su presencia en el continente:

Las colonias inglesas en América, que se distinguen con el nombre de Nueva Inglaterra, se formaron por el glorioso designio de erigir iglesias para que la reforma sea llevada a cabo, en un grado mayor de pureza evangélica primitiva, que lo que puede realizarse en estos tiempos en Europa, que no se ha recuperado de la apostasía anticristiana⁸⁶

Por otro lado, también la Primavera Indiana de Carlos de Sigüenza y Góngora contempla en una de sus octavas el conflicto Reforma-Contrarreforma:

Ahora cuando el Aquilon friolento
En cismas arde, que fomenta el vicio
Y que intentan romper con fin violento
Del alto cielo el diamantino quicio:

Rigiendo el orbe con furor sangriento
Protervas mentes con errado juicio,
Y esta maquina exhausta, en lento fuego
Vuela en cenizas, por el viento ciego.

Sigüenza critica la “falsa secta” de Calvino y a los reformadores Lutero y Bucero los considera “las dos mortalisimas pestes del universo”. Atribuye al protestantismo la causa de que el “opulentísimo reino de Inglaterra” sea “digno objeto de los rigores divinos”, con lo que el sabio novohispano quería referirse, quizá, a los conflictos internos que precedieron a la Gloriosa Revolución, supuesto que esto lo anotó en el año de 1684 en su conocida obra Paraíso Occidental⁸⁷. Después de condenar a los heresiarcas viles “astutos y vanos”, antepone los ejemplos piadosos de su propia patria. “Sube, México, pues, sube que dina tu inocencia!” Sigüenza estaba convencido -así lo probaba la historia de la conquista y de la colonización- que Dios favorecía a los católicos en su persuasión de los herejes, y refiere inclusive un curioso milagro, que él creyó a pie juntillas. En el Hospital del Amor de Dios se encontraba grave de viruela en cierta ocasión un paciente que aseguraba ser de origen irlandés y de religión católica, pero se había descubierto que era protestante inglés. En una alucinación febril, Timoteo, que así se llamaba el enfermo, había contemplado a la virgen, que lo persuadió a la conversión diciéndole que lo había visto a él, a su familia y a su nación despedazándose en el infierno. Pidió con desesperación el bautizo y poco después, murió. La narración nada tiene de extraordinaria; el ramo de Inquisición está repleto de falsas conversiones, pero lo que llama la atención es cómo aflora en el subconsciente del caritativo capellán novohispano, rector del nosocomio, el recelo a la herejía, e igualmente salta su inocencia cuando dice haber visto cómo, tras haber recibido el sacramento, desaparecieron las llagas del rostro del inglés, y agrega Sigüenza, “consta el que a penas se purificó su alma por el bautismo cuando el intolerable hedor con que se inficionaba la sala se convirtió en una celestial fragancia”⁸⁸.

La justa estaba ya declarada en el vasto torneo ideológico emprendido por estos dos personajes, dos contemporáneos, que no llegaron a conocerse y que tan sólo

continuaron la pugna iniciada por sus antepasados. Sigüenza atribuía el triunfo de las armas españolas en el continente (1690-91) contra sus opositores al "mérito de la religión y piedad de los que arbitran en su gobierno". Mather sostenía por su parte que Dios favorecía a la Nueva Inglaterra, la *Terra Beata*, donde "la gente común está más familiarizada con la religión que en ningún otro país en la faz de la tierra"⁸⁹. Arremetía, con gran furia, contra "los tontos, mojigatos papistas" y estaba convencido de que todo el mundo bajo la égida religiosa del Papa, "el cerdo epicúreo", estaba pronto a desaparecer. En Las maravillas del mundo invisible, afirmó que el Anticristo, es decir, el Pontífice, había empezado a claudicar con la Reforma y que era agradable ver como perdía su imperio en Europa.

La epopeya de la historia del cristianismo no había terminado aún, y así lo interpretaron nuestros dos autores. América era un mundo abierto que debía ser conquistado espiritualmente en toda su magnitud por la verdadera religión. La *Magnalia* de Mather es la saga "del progreso del cristianismo", mientras que la poesía de Sigüenza alaba al Eterno Fénix, la "triumfante religión siempre amante", "auge de luz y eclíptica luciente" que va conquistando al orbe pagano por la labor entusiasmada y el celo de sus "religiosos prometeos", dicho sea, por los jesuitas, la fuerza evangelizadora renovada del siglo XVII⁹⁰.

La propagación del protestantismo y del catolicismo fue considerada como una empresa semejante a una cruzada religiosa. Había que acabar primero con el hereje infiel, principal obstáculo para llevarla a buen término. Para ello Mather propuso estrechar los lazos entre todos los protestantes del mundo, expandir la reforma y derrotar a las huestes de la Babilonia romana, sobre todo a España, la campeona de la defensa católica en Europa, y a la Nueva España, en América. Él estaba seguro de que "La reforma en breve se revivirá con más pureza que nunca. El reino del Anticristo experimentará la destrucción que tanto hemos esperado y el reino de Satanás se terminará". Arengaba desde el púlpito con sus dilatados sermones moralizantes y propagandísticos a los bostonianos: "¿Quién está del lado del Señor? ¿Quién por Jesús contra Satanás? ¿Quién está por la religión verdadera del cristianismo

protestante contra el papismo y el paganismo? Hagan su elección, mis queridos compatriotas; allá afuera no hay cabida a la indiferencia”⁹¹.

El abrirse paso en una nueva tierra y labrarse un propio camino en terrenos difíciles debía llevar consigo una buena carga de optimismo. En la competencia, se tenía necesariamente que exaltar lo propio y superar las acciones del contrario. Aquí la cercanía entre Mather y Sigüenza es asombrosa. Como el puritano en la *Magnalia*, también a Sigüenza y Góngora se le ocurrió historiar sobre la “gloriosísima hazaña del cristianismo en América” e hizo lo suyo cuando trató de mostrar que “Nueva España es un catálogo de santas e ilustres operaciones de evangélicos padres”. Alaba a España por ser la primera nación en establecer una iglesia en el Nuevo Mundo (febrero 1519) “el cenáculo de Sión, primer templo de la iglesia católica”. Nueva España en el siglo decimoséptimo hereda el impulso y lo continúa. El presenta orgullosamente como existen en su patria,

gran número de señores, arzobispos y obispos, luces por quienes Dios nos ilustra; tantos generosísimos príncipes como han gobernado a la Nueva España, sus catedrales, universidades y colegios, que han producido tantas razones eminentísimas en las letras y en la virtud”⁹².

Ni qué decir en el terreno de lo seglar, de los propios conquistadores. Fue Cortés el gran héroe de Sigüenza, católico capitán e instrumento de Dios para el impulso evangélico. Destruyó adoratorios paganos e ídolos y los suplantó por la cruz y las sagradas imágenes. Clérigos como Juan Díaz y Alonso González bautizaron a los indígenas y fueron los primeros ministros espirituales de las Indias. Por ello, todos hicieron “a Dios y al Rey uno de los más relevantes servicios que han pasado por el registro del sol...memoria dignísima de encomendarla a la posteridad, una de las excelencias del estado clerical de la Nueva España”. Difícil es ver cuál de los dos atletas religiosos salió más airoso en la contienda, si el autor de la *Magnalia* o el del *Paraiso*.

Por su lado, Cotton Mather arremetió contra la labor civilizadora de España en América. Aunque no pudo negar “el celo extraordinario de los misioneros papistas que abarcaron mar y tierra para hacer prosélitos”, sólo logró ver en las vecinas

colonias de hispanoamérica lo que el estereotipo de la época cromwelliana le había heredado: que en las Indias Occidentales había más oro que en toda la cristiandad y que la colonización ibérica se había dado por la avaricia, la sed de riqueza y otros fines bastardos e ilegítimos. Como el resto de sus compatriotas, también él quería que los ingleses tuvieran la primacía, y antepone a las labores de clérigos y seglares españoles la de los primeros plantadores de Nueva Inglaterra, que en su opinión eran realmente "los primeros predicadores del puro evangelio a las Américas". Mather aseguró que para los bostonianos, "no es el oro ni la prosperidad lo que hace que Dios sea nuestro Dios". Intimamente, sabía bien que también los colonos británicos se inclinaban demasiado a la prosecución de la riqueza y que la ambición se desataba con fuerza en las colonias inglesas: intercambio con los indios, comercio de pieles, adquisición de armas, tráfico de ron, compra de tierra, etc, pero sobre esos problemas internos ya el ministro puritano se encargaría de regular la moral desde su iglesia. Empero, externamente, era menester llevar al mundo la información adulterada sobre los logros hispánicos y exponer los mejores ejemplos de la empresa británica. Los protestantes, concluyó, harían una labor de reconquista en América "diez veces más gloriosa que la realizada por Cortés", pues buscarían primero el reino del Señor, y los bienes materiales vendrían por añadidura. El europeo, en general, hallaría en el Nuevo Mundo la forma de superar su condición y de prosperar, pero la Reforma marcaba la diferencia justificatoria para la expansión. En opinión de los protestantes, ésta había comenzado en Ginebra, en tiempos de Calvino, quien había prometido que "Dios permanecería siempre en Jerusalén y no se apartaría nunca de ella", y ahora se había trasladado al otro hemisferio donde se esperaba un éxito rotundo. Antes que nada, debían abatirse las idolatrías y engaños con que los papistas torcían las mentes del prójimo. "Dios impida -exclamó Mather- que un sacerdote papista supere a un ministro protestante en su profesión ... ¡la pena de algo semejante sería insoportable!"⁹³.

Los vaivenes de la rivalidad católico-protestante se dejaron sentir con mayor fuerza en el plano religioso. Mather no toleraba la competencia con los jesuitas. Desdeñaba los métodos del casuismo y del laxismo con que los miembros de la Compañía

adecuaban la religión a la medida y capacidades de sus catequizandos, los indios iroqueses. Cotton pensó que “los papistas, en su idolatría, han depravado y alterado de una u otra manera cada uno de los artículos [de la religión cristiana].” Para contrarrestar los catecismos jesuitas que llegaban a los indios, Cotton escribió Otra lengua traída para confesar al gran Salvador del mundo⁹⁴. Quiso anteponer a ello que “pocos pastores entre la humanidad han tenido tantos dolores al catequizar como los *divines* novoingleses”, quienes persiguieron los más excelsos y nobles fines y merecían por tanto el derecho de posesión continental, que inmerecidamente descansaba en manos españolas. Según P. W. Powell, fueron precisamente los colonizadores ingleses en América los que llevaron los frutos más amargos, más intolerantes y violentos de la pugna protestantismo-catolicismo. El profesor estadounidense agrega que “el proceso colonizador se nutrió por el odio a España y por el deseo de destruir el monopolio español en el Nuevo Mundo”⁹⁵. Los ejemplos de la propaganda justificatoria versan así: “Es sabido para todo el mundo -exclamó Mather- que la reforma de la iglesia y la pureza de su administración interna, fue el designio de nuestros padres cuando siguieron al Señor en estas regiones inhóspitas”. Por eso, concluye, las proezas de los primeros peregrinos exceden o “por lo menos igualan” a las de los españoles. Las diatribas por parte del puritano novoinglés podrían ser interminables.

La furia de las combativas iglesias reformadas, sobre todo de las puritanas, y la pugnacidad del colono anglosajón que se abría paso rápidamente y a mansalva por el septentrión, pronto despertó la inquietud de las vecinas colonias hispanoamericanas. Una de las razones que Sigüenza y Góngora esgrimió en su Memorial (Junio 1689) para la colonización de la zona adyacente a la Florida era “que los ingleses de San Jorge puedan penetrar con sus dogmas a los indios cristianos”⁹⁶.

El Paraíso Occidental (1684) de Sigüenza y la Magnalia Christi Americana (1702) de Cotton Mather son obras que, comparadas, muestran bien el espíritu combativo de la Reforma y la Contrarreforma. Además tienen otros paralelismos. El primero, sería la recreación del paraíso americano en las respectivas colonias, segundo, el fin laudatorio que ambas conllevan, alabanza religiosa que tiene como objetivo exaltar al

cristianismo, a través de dos caminos diferentes, naturalmente, el reformado y el contrarreformado. Mather refiere que su historia “expresamente intenta hacer un servicio a la religión” y Sigüenza lleva a cabo la explicación de sus fines cuando da fe de los asuntos suscitados en los indianos conventos, y concluye que “esta verídica narración puede servir ... de estímulo eficazísimo para avivar el espíritu”. Metodológicamente, los dos libros descansan en el género de las biografías, a través de las cuales se transmiten ejemplos de virtud, moralidad y el deber ser del comportamiento según los esquemas de la época y de las costumbres impuestas por las instituciones dominantes. Ambos pueden entrar en los filones de la crónica religiosa y puede muy bien afirmarse que contribuyeron a fijar las bases de una conciencia histórica nacional.

Por último, sólo falta hacer referencia a la apoteosis de la cruzada religiosa, Reforma-Contrarreforma. *Suspiria victorum*, fue el anhelo de victoria del puritano Mather, que tuvo como resultado sendas críticas contra el mundo hispánico. El climax de la pugna ideológica se trasluce en la Leyenda Negra. Su fobia por el ámbito católico o “papista”, como el prefirió decir, lo hizo dibujar de manera maniquea un contraste entre los mártires protestantes y los verdugos católicos. La tiranía del Anticristo, a través de la Inquisición, torturaba y ejecutaba a inocentes cuyo único crimen era practicar la verdadera fe. El Santo Oficio fue el blanco principal de sus ataques y triquiñuelas, y por la manera en que Cotton arremete contra éste, haría sonrojarse a otro bostoniano, pero del siglo XIX, el también historiador de los horrores inquisitoriales, John L. Motley, quien igualmente liquidó con la furia de su pluma los valores del mundo hispánico⁹⁷.

El odio a España, heredado históricamente, los mitos y monomanías, le impidieron ver a Cotton Mather lo que ofrecía en realidad el vecino país. México era, pese a la decadencia de España, un lugar donde destacaban figuras en las ciencias y en las letras de la talla de Sor Juana y de Sigüenza, de Diego Cisneros, Baltazar de Medina, Matías de Bocanegra, Diego Ribera, Juan de Guevara, Agustín de Vetancurt. Curiosamente así parece ser el destino, si lo hay, los vaivenes de la vida o los diferentes caminos circunstanciales de la historia, si se prefiere: ambos hombres,

cristianismo, a través de dos caminos diferentes, naturalmente, el reformado y el contrarreformado. Mather refiere que su historia "expresamente intenta hacer un servicio a la religión" y Sigüenza lleva a cabo la explicación de sus fines cuando da fe de los asuntos suscitados en los indianos conventos, y concluye que "esta verídica narración puede servir ... de estímulo eficazísimo para avivar el espíritu". Metodológicamente, los dos libros descansan en el género de las biografías, a través de las cuales se transmiten ejemplos de virtud, moralidad y el deber ser del comportamiento según los esquemas de la época y de las costumbres impuestas por las instituciones dominantes. Ambos pueden entrar en los filones de la crónica religiosa y puede muy bien afirmarse que contribuyeron a fincar las bases de una conciencia histórica nacional.

Por último, sólo falta hacer referencia a la apoteosis de la cruzada religiosa, Reforma-Contrarreforma. *Suspiria victorum!*, fue el anhelo de victoria del puritano Mather, que tuvo como resultado sendas críticas contra el mundo hispánico. El climax de la pugna ideológica se trasluce en la Leyenda Negra. Su fobia por el ámbito católico o "papista", como el prefirió decir, lo hizo dibujar de manera maniquea un contraste entre los mártires protestantes y los verdugos católicos. La tiranía del Anticristo, a través de la Inquisición, torturaba y ejecutaba a inocentes cuyo único crimen era practicar la verdadera fe. El Santo Oficio fue el blanco principal de sus ataques y triquiñuelas, y por la manera en que Cotton arremete contra éste, haría sonrojarse a otro bostoniano, pero del siglo XIX, el también historiador de los horrores inquisitoriales, John L. Motley, quien igualmente liquidó con la furia de su pluma los valores del mundo hispánico⁹⁷.

El odio a España, heredado históricamente, los mitos y monomanías, le impidieron ver a Cotton Mather lo que ofrecía en realidad el vecino país. México era, pese a la decadencia de España, un lugar donde destacaban figuras en las ciencias y en las letras de la talla de Sor Juana y de Sigüenza, de Diego Cisneros, Baltazar de Medina, Matías de Bocanegra, Diego Ribera, Juan de Guevara, Agustín de Vetancurt. Curiosamente así parece ser el destino, si lo hay, los vaivenes de la vida o los diferentes caminos circunstanciales de la historia, si se prefiere: ambos hombres,

Mather y Sigüenza, tenían no sólo similares experiencias vitales, sino más que nada también compartían semejantes intereses científicos, filosóficos y aún espirituales que pudieron haberlos acercado. Muchas fueron las vías de comunicación que ambos criollos mantuvieron con otras personalidades, pero casi siempre mirando hacia Europa, dando la espalda a otros sabios de América, que los había bastantes, y de quienes ignoraron que existían. Paradójica resulta la sentencia de José L. Aranguren: "en el proceso de combate Reforma-Contrarreforma, se acercan y se ponen en contacto protestantes y católicos". Pese a la riqueza temática de sus obras y a los paralelismos vivenciales y de pensamiento, tristemente, no pudo entablarse un diálogo comprensivo y tolerante. Las barreras impuestas por los tiempos, por la época misma y por la ideología dominante, eran insuperables.

¹ Ya se ha hablado de su magnífico libro: Protestantismo y Catolicismo como formas de existencia. Para éste y los subsecuentes títulos véase la referencia completa en la bibliografía general. La cita, en la página 25.

² J. Lafaye, Quetzalcoatl and Guadalupe, *passim*.

³ Mather fue fiel a la confesión por lo menos nominalmente. Los puntos son: 1. Aceptar la voluntad de Dios por encima de la voluntad del hombre. 2. La voluntad de Dios determina todo lo que acontece. 3. La salvación del alma se da cuando la gracia divina se invierte al espíritu natural. 4. Se defiende la idea de la predestinación. Expiación limitada. Sólo unos pocos se salvan. 5. La salvación se da por la fe y por la regeneración. 6. La Escritura es la fuente de toda verdad. Todo lo relativo a la salvación está contenido en ella. 7. Certeza de la gracia en el elegido (*certitudo salutis*) Mather se refería a los novoiñgleses como "calvinistas". Puritanism, p. 76.

⁴ C. Mather, The Good Old Way, p. 5 y 90-91.

⁵ C. Mather, Magnalia Christi Americana, II, p. 213. A pesar de que los miembros ingresaban voluntariamente a la iglesia congregacionista, a través del pacto, la autoridad suprema eran los *elders* (los mayores), elegidos por la comunidad pero no se daba cabida a mujeres.

⁶ Hay varios escritos de Mather que tratan de dar una dirección moral a las actividades temporales. Destacan: The Way to Prosperity (1689), The Serviceable Man (1690), A Christian at His Calling (1701), Mare Pacificum (1705), Lex Mercatoria (1705), The Best Way of Living (1713), Verba Opportuna (1715), The

Stone Cut out of the Mountain (1715), Fair Dealing Between Debtor and Creditor (1716), Instructions to the Living (1717), Parentator (1724), Manductio ad Ministerium (1726), Ratio Disciplinæ (1726), Some reasonable Advice Unto the Poor (1726). Dice Bernard Bailyn, "los puritanos se encontraban tratando con hombres cuyas empresas necesariamente vitales parecían en ocasiones amenazar la integridad del orden establecido, al que no podían controlar por hacerlo menos útil". Ver The New England Merchants in the XVIIIth Century, que es la historia del crecimiento del intercambio comercial en la Nueva Inglaterra.

⁷ J.L. Aranguren, Op. Cit., p. 20.

⁸ Véase C. Mather, Bonifacius, Essays to do good. Boston, 1710. La obra tuvo 18 ediciones. Mather cita a Kempis en Parentator, p. 187 y en su Diary, p. 582. En Christianity to the Life, insiste en que el hombre se salva por la fe, no por las obras, pero menciona también que "sin la imitación de Cristo todo el cristianismo es algo inexistente" pp 16-17. Benedictus, es el nombre de una obra de Mather que habla sobre el hombre bueno y del parecido del hombre regenerado con Dios, P. 20. La cita en Seviceable Man, p. 50. Según su biógrafo, Kenneth Silverman, el escrito es un producto representativo de la cultura americana y uno de los frutos primarios que da inicio al pietismo americano. The Life and Times of Cotton Mather, p. 232. El propio Mather habla sobre su pietismo americano. Diario, p. 23. También P. Miller en From Colony to Province habla sobre el pietismo en Mather, p. 410. Mather creía que a todos les estaba cerrada la puerta de la vida eterna hasta que eran regenerados, y esto se traslucía en la fe, en el amor de Dios, en la caridad con el prójimo y en el deseo de vivir santa y justamente, tal como lo había recomendado el mismo Calvino. Institución de la religión Cristiana, I, p. 1865. El hacer el bien para Mather implicaba estar dignificado y gratificado a los ojos de Dios, mediante la gracia y la piedad interna. Bonifacius, p. 29. Su objetivo fue reformar modales, distribuir libros piadosos, dedicar parte de las ganancias para obras pías, exhortar a las familias a ser piadosas, aliviar a los pobres, proveer a los huérfanos y, claro está, propagar la reforma para "ayudar a la humanidad". ¿No son acaso estas, me pregunto, las bases de la filantropía burguesa? El mismo Mather llamó a su labor religiosa un verdadero pietismo americano. Véase Diary II, 23. Max Weber trata sobre el carácter de los pietistas: emoción, intensidad, religiosidad que se inclina a una forma de histeria, estados de semi-conciencia, de éxtasis y periodos de cansancio nervioso. The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, p. 130.

⁹ Véase Ejercicios Espirituales, p. 115, 116 y 135.

¹⁰ Sobre la doctrina de la predestinación véase J. Calvino, Op. Cit., II p. 723. *passim*. Dice Calvino "de la voluntad de Dios depende el que a unos les sea ofrecida gratuitamente la salvación y que a otros se les niegue". Más adelante agrega "llamamos predestinación al eterno decreto de Dios por el que ha determinado lo que quiere hacer de cada uno de los hombres. El no los crea a todos con la misma condición, sino que ordena a unos para la vida eterna y a otros para condenación perpetua" p. 729.

¹¹ C. Mather, Diary, I, p. 6 y I, p.34.

¹² J. Calvino, Op. Cit. "el hombre no es mas que podredumbre y hediondez" I, p. 5. Mather describe esto en A Christian Cynick, p. 18 y Advice From the Watchtower, pp 6-13.

¹³ C. Mather, Diary, I, p. 357 y 451. Calvino había llamado al hombre "perro rabioso que profiere contra Dios" en Op. Cit., I, p. 748., "animales que de continuo nos arrastramos por el suelo, fijos siempre en las cosas carnales" II, 1008.

¹⁴ I. de Loyola, Op. Cit., p. 80-88.

¹⁵ C. Mather, A Christian At His Calling, p. 69.

¹⁶ C. de Sigüenza y Góngora, Paraíso Occidental, p. 120. Utilicé la edición de 1686. Cuando terminé este capítulo apareció la nueva edición de la Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, la cual revisé y estudié el prólogo.

¹⁷ C. Sigüenza y Góngora, *Oriental Planeta Evangélico*, en *Poemas*. I. Leonard (comp). Madrid, 1931. pp. 121-145.

¹⁸ Las cursivas son mías. C. Sigüenza y Góngora, "Trofeo de la Justicia española en la alevostá francesa", en *Obras Históricas*, p. 149.

¹⁹ D. Levin, *Cotton Mather ...*, p. 60.

²⁰ Para ver la explicación que da Mather sobre el *calling* o llamado véase *Echo of Devotion*, p. 87. También *Diary*, II, p. 643.

²¹ C. de Sigüenza y Góngora, *Piedad Heroica*, p. 66.

²² C. de Sigüenza y Góngora, *Paraiso Occidental*, p. 107.

²³ Hubo una ocasión en que la Inquisición rondó demasiado cerca. Se consideró que un pasaje del *Triunfo Parthénico* molestaba la memoria de San Agustín. F. Pérez de Salazar. "Los concursos literarios en la Nueva España y el Triunfo Parthénico" en *Revista de Literatura Mexicana*, Año 1. ·2, México, Oct.- Dic. 1940. pp. 290-306.

²⁴ Seguramente de allí salieron obras tan importantes como *Some seasonable advice to the Poor*, *Frontiers Well Defended*, *Mare Pacificum* y otras. K. Silverman afirma que el protestantismo de Mather fue benevolente y de interés social. *Selected Letters*, prólogo, xii.

²⁵ Para encontrar estos elementos en Mather véase *A Christian at His Calling*, p. 70. C. de Sigüenza y Góngora, *Paraiso Occidental passim*.

²⁶ Por la misma época un dominico, Melchor Cano, también realizó una obra con fines muy parecidos a los ejercicios jesuítas, de nombre *Tratado de la victoria de sí mismo*. Véase José Gaos *Historia de Nuestra idea del mundo*, pp. 98-109. Esto sin duda responde a la cuestión de que se concretaban todas las aspiraciones de Reforma. Para la cita véase I. Loyola, *Op. Cit.*, p. 47.

²⁷ Agregó Calvino: "Todo el que se prepara a orar ha de aplicar a este propósito todos sus sentidos y entendimiento y no dejarse distraer con fantasías y pensamientos ligeros". En *Institución de la Religión Cristiana*, II, p. 667.

²⁸ C. Mather, *Christianus Per Ignem*. Allí habla sobre meditación, p. 7-16. Su objetivo, dice, es "avivar el fuego interno del cristiano". También trata ampliamente sobre las 40 meditaciones o ejercicios que lleva a cabo *passim*. La liga entre Cotton Mather y Benjamin Franklin puede verse en M. Breitwieser, *Cotton Mather and Benjamin Franklin: The Price of Representative Personality*. Otro autor, F. Cole, asevera que Franklin fue un vínculo viviente entre cinco generaciones de la familia Mather. Como muchacho, escuchó los sermones de Increase en la vieja capilla del Norte. Los *Ensayos para hacer el bien* de Cotton influyeron positivamente en su pensamiento. Tuvo estrecha correspondencia con Samy durante la era revolucionaria. Finalmente, como embajador en París, recibió al joven artista Mather Brown tataranieta de Increase. Ver *Mather Books and Portraits with Biographical Sketches*.

²⁹ C. Mather, *Diary I*, p. 501. Mather es un fiel reflejo del calvinismo. El reformador francés había establecido que el deseo y el esfuerzo del hombre no servían de nada por sí mismos si la gracia de Dios no los bendecía y hacía prosperar. Calvino, *Op. Cit.* II, p. 763. Cotton pensaba que Dios siempre favorecía a los hombres piadosos, aunque éstos pasaran por momentos difíciles. Ver *Lampadarius*, p. 20. Sobre la piedad como la mayor virtud, véase *Utilia*, *passim*.

³⁰ La citas en C. Mather, Diary I, 436 y 501. Sobre la fe implícita en los ejercicios véase C. Mather, Mens Sana, p. 14.

³¹ C. de Sigüenza y Góngora, Paraiso Occidental, p. 107.

³² C. Mather, Manductio ad Ministerium, p. 130. La piedad fue un tema recurrente en la obra de Mather. Véase su Princely Convert, p. 13; su Ujilla, donde manifiesta que la piedad es la mayor de las virtudes; su Resort of Piety pp. 33, 39., para las sociedades de jóvenes reunidos en la piedad temprana, el Parentator, 181, Ratio Disciplinae 65, 89 y Private Meetings Animated and Regulated, pp. 4-22.

³³ Calvino recomendó desechar la pereza, rechazar el placer y el deleite, y engendrar el odio y descontento hacia el pecado. Op. Cit., I p. 224. También insistió en "quitar lo desmedido del deseo, quitar la vanidad y la arrogancia" e inclinarse a los dones de Dios. Antepuso siempre la moderación y la templanza. II, p. 657.

³⁴ J. Lafaye, Quetzalcóatl and Guadalupe, p. 81.

³⁵ C. Mather a Sir William Ashurst. Dic. 24, 1714. en K. Silvermann, (comp) Selected Letters, 157, 158. y C. Mather a Robert Wodrow, Junio 15, 1725 en Ibid, pp. 406, 407. A pesar de que la comunidad trabajaba sin descanso, le quedaba a Mather el alivio de ver que se respetara el sábado. Ver The Day Which the Lord Hath Made.

³⁶ M. Weber, Op. Cit., p. 130.

³⁷ F. Pérez de Salazar, prefacio p. LXXXVI, Obras y J. L. Aranguren, Op. Cit., p. 156.

³⁸ Sigüenza y Góngora, Anotaciones críticas ..., cap. 7 Sigüenza sigue la tradición contrarreformista. Los ejercicios jesuítcos especifican claramente que se debe "alabar la oración a los santos y la veneración de sus reliquias a los templos, la peregrinación a los santuarios, las indulgencias, los jubileos, las costumbres de encender velas en las iglesias y otras cosas que ayudan a la devoción y a la piedad". I. Loyola, Op. Cit., p. 199. Contra esto, Calvino escribió que "representar a Dios con imágenes es corromper su iglesia" y criticó también que las imágenes sirvieran de libros. "Todas las figuras inventadas para representar a Dios -insistió- son falsas y perversas. Las pinturas o estatuas de los santos son dechados de una pompa disoluta". Op. Cit., I, p. 49, 53, 54, 55. Mather se hizo partícipe de esta creencia.

³⁹ J. Lafaye, Op. Cit. p.p 60 y 189.

⁴⁰ C. de Sigüenza y Góngora, Paraiso Occidental, p. 34.

⁴¹ En I. Leonard (comp) Carlos de Sigüenza y Góngora, Poemas.

⁴² C. Mather, Ratio Disciplinae, p. 5.

⁴³ C. Mather, Iconoclastes, p. 1.

⁴⁴ Las cursivas son mías. C. Mather, The Greatest Concern in the World, p. 18. Mather fue muy afecto a la meditación personal y secreta, así como al retiro o la "religión del armario", como tituló uno de sus opúsculos.

⁴⁵ La primera cita en C. Mather, Mare Pacificum, p. 11. La segunda en Iconoclastes, p. 12.

⁴⁶ C. de Sigüenza y Góngora, Piedad Heroica, p. 27. Añade que Cortés "abrá de darle su valor (siendo tan grande) a su piedad religiosa el lugar primero" p. 27.

- ⁴⁷ F. Gemelli Carreri, *Las cosas más considerables vistas en la Nueva España*. La cita en pg 37.
- ⁴⁸ *Heroic Piety*, lo anota en 1718 en su *Diary*, p. 500.
- ⁴⁹ C. de Sigüenza y Góngora, *Paraiso Occidental*, pp. 29, 30.
- ⁵⁰ Recordamos nuevamente a Calvino: "el cumplimiento de la misericordia de Dios no depende de las obras de los fieles, sino que él cumple las promesas de salvación con los que responden a su vocación mediante una vida recta". *Op. Cit.* p 628.
- ⁵¹ C. Mather, *Verba Opportuna*, pp. 26 y 28. Calvino ya había advertido que Dios animaba e incitaba al elegido a obrar bien prometiendo que no dejaría sin recompensa y satisfacción ninguna obra buena que hiciera. en *Op. Cit.*, II, p. 645.
- ⁵² V. Riva Palacio, *México a través de los siglos*, II, p. 733.
- ⁵³ C. Mather, *Triumphs over Troubles*, p. 6. En esto Mather sigue a Calvino quien aseguró que en la iglesia no había vocación ni dignidad más excelente que la del ministerio del Evangelio. *Op. Cit.* II p. 839. También *Diario*, 1683, p. 61.
- ⁵⁴ C. de Sigüenza y Góngora, *Paraiso Occidental*, p. 38.
- ⁵⁵ C. Mather, *Magnalia* II, p. 201.
- ⁵⁶ C. de Sigüenza y Góngora, *Paraiso Occidental*, p. 29. C. Mather, *Frontiers well defended*, p. 16. No está de más presentar la contrapropuesta jesuita. Dicen los Ejercicios: se debe "aprobar y elogiar mucho el estado religioso y darle preferencia al celibato o a la virginidad sobre el matrimonio". También "Alabar los votos de pobreza, castidad y obediencia perpetuas juntamente con otras obras supererogatorias que llevan a la perfección". Los votos ayudan a la perfección evangélica. Calvino, en cambio, consideró que los frailes y las monjas eran paradigmas del ocio y del vicio. *Op. Cit.* II p. 997.
- ⁵⁷ J. Calvino. *Op. Cit.* II, p. 1001.
- ⁵⁸ Dice Charles Guignebert, "el clero se depuró, mejoraron sus costumbres, se avivó su celo, se hizo más segura y más amplia su competencia sacerdotal; volvió a adquirir gran influencia en los laicos y se esforzó por tenerlos en sus manos, imponiéndoles la práctica de la confesión frecuente y de los ejercicios piadosos regulares. *El cristianismo medieval y moderno*, p. 224.
- ⁵⁹ José Miranda, "Renovación cristiana y erasmismo en México", en *Iglesia y religiosidad*, pp. 17-42.
- ⁶⁰ J. Lafaye, *op. cit.*, p. 227.
- ⁶¹ Además de las obras mencionadas en el texto, para ahondar en el gobierno familiar en la sociedad puritana y en la propia experiencia piadosa de Mather en este ámbito, véase P. Greven, *The Protestant Temperament*, pp. 30, 53, 66 y 67. También D. Hackett Fischer, *Albion's Seed* habla sobre modos familiares, pp. 68-75 y E. Morgan, *The Puritan Family*, p. 90.
- ⁶² Sobre ellos véase Francisco de la Maza, *El guadalupanismo mexicano*, pp. 54-72. Sigüenza llegó a tener el escrito de Sanchez cuando pasó a sus manos la biblioteca del historiador Alva Ixtlilxóchitl, junto con documentos históricos de gran valor como éste. Además, Sigüenza tuvo en su poder la obra relativa a la virgen, el *Nican Motecpana* como él mismo lo asienta: Miguel Sanchez, primer escritor de Guadalupe, 1648 "pasaba este entre otras preciosas escrituras en el estudio del famoso Don Fernando de Alva". En

Anotaciones críticas, MSS, cap 17. Véase también "Nican Mopohua comentarios al..." en Xavier Escalada, Enciclopedia Guadalupeña, Vol. III p. 573.

⁶³ Así lo relata Francisco de la Maza. Op. Cit., p. 9.

⁶⁴ C. de Sigüenza y Góngora, Anotaciones Críticas... MSS, cap 16.

⁶⁵ F. de la Maza, Op. Cit., p. 69.

⁶⁶ E. O'Gorman, Destierro de sombras, p. 140.

⁶⁷ J. Lafaye, Op. Cit., p. 54. Nota también Lafaye que el título "sacro-histórico" se refiere a la salvación de la humanidad en el cristianismo. p. 64.

⁶⁸ C. de Sigüenza y Góngora, Anotaciones..., cap 15.

⁶⁹ Ernesto de la Torre se ha preocupado por reseñar el papel de la virgen en el desarrollo espiritual de México. Hace referencia a Guadalupe como el emblema de la nacionalidad mexicana. Para él, el culto fue "catalizador de la población novohispana...apoyo singular a la labor unificadora". En torno al Guadalupeñismo, p. 20.

⁷⁰ No sólo fue esplendorosa, sino apocalíptica. La iconografía presenta la túnica estrellada, la luna, luces solares irradiantes del cuerpo. Dice el libro del Apocalipsis, "Apareció en el cielo una señal grandiosa. Una mujer, vestida del sol, con la luna bajo los pies y en su cabeza una corona de doce estrellas". Apocal, 12: 1.

⁷¹ E. O'Gorman, Op. Cit., p. 44n y 60n. Véase también X. Noguez, Documentos Guadalupeños, p. 139. Don Antonio Pompa y Pompa asegura también que "el manuscrito de Valeriano pasó a su muerte a poder de don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl quien hizo una versión de su contenido, la cual facilitó Sigüenza y Góngora al padre Florencia para su Estrella del Norte". Tanto el original en lengua náhuatl como la versión castellana pasaron a ser propiedad de Sigüenza quien la legó al colegio de San Pedro y San Pablo, de donde más tarde fueron llevadas a la universidad. Album del IV Centenario Guadalupeño, p. 30.

⁷² J. Lafaye, Op. Cit., p. 60. Dice de él también que fue "el gran alquimista que presidió las transmutaciones mitológicas e historiográficas que produjeron una nueva mentalidad, la mentalidad de la minoría colonial orgullosa de sus raíces recién descubiertas en suelo mexicano". p. 67. Para los poetas mencionados líneas atrás, Solls Aguirre y Correa, véase Album Conmemorativo del 450 Aniversario de las Apariciones de Nuestra Señora de Guadalupe. *passim*.

⁷³ C. Mather, The Stone Cut Out of the Mountain, p. 9.

⁷⁴ C. Mather, The Way to Prosperity, pp. 8, 15.

⁷⁵ C. Mather, The Serviceable Man, p. 49.

⁷⁶ S. Bercovitch, The Puritan Origins of the American Self, p. 8.

⁷⁷ *Ibid.* p. 87.

⁷⁸ C. Mather Victorina, p. 9.

⁷⁹ Véase C. Mather, Mens Sana, p. 10-14. También Sigüenza habla de su intención de imitar a Cristo, Paraíso Occidental, p. 85.

⁸⁰ C. Mather Old Paths Restored, p. 2. Metafóricamente Mather relaciona el *covenant* con un esponsorio. En The Glorious Espousal habla ampliamente sobre su significado. Posiblemente, muchas de estas ideas igualmente se desprenden de la utopía que flotaba en el ambiente intelectual de Inglaterra. Sólo por citar un ejemplo, el de la Nueva Jerusalén que algunos puritanos esgrimieron hacia 1648, donde se anhelaba "una sociedad de superhombres morales, de santos" guiados por la jefatura de los elegidos. J. C. Davis, Utopía y la sociedad ideal, pp. 142-169.

⁸¹ E. de la Torre, Op. Cit. p. 12. S. Bercovitch, Op. Cit. p. 132.

⁸² C. de Sigüenza y Góngora, "Trofeo de la Justicia española..." En Op. Cit. p. 21

⁸³ J. L. Aranguren, Op. Cit. , p. 159.

⁸⁴ C. Mather, The Serviceable Man, pp. 30-31. Con esto, Mather sólo trasluce las viejas sentencias de Juan Calvino quien había declarado que el papado no era la iglesia de Dios y que "Jesucristo no tiene enemigos mayores que el Papa y sus seguidores" Op. Cit. II p. 830.

⁸⁵ Mather hace referencia a ello en casi toda su obra. Incluso asegura que "toda la Biblia está llena de la venganza que cae sobre todos los enemigos del pueblo de Dios" Ibid. p. 38. En el caso de Sigüenza, véase Teatro de las Virtudes... p 113.

⁸⁶ C. Mather, Ratio Disciplinae, p. 1.

⁸⁷ C. Sigüenza y Góngora, Paraiso Occidental, p. 53.

⁸⁸ C. de Sigüenza y Góngora, Piedad Heroica, p. 36.

⁸⁹ C. Sigüenza, Teatro de virtudes... p. 114. C. Mather Ratio Disciplinae, p. 195. y Terra Beata, que fue el título de un opúsculo.

⁹⁰ Véanse los cantos del Oriental Planeta Evangélico. Op. Cit.

⁹¹ C. Mather, Stone Cut out of the Mountain, p. 12C. Mather, The Present State of New England, p. 38. Sobre el Papa como Anticristo, ver Christopher Hill, Antichrist in XVIIth Century England, p. 184.

⁹² C. de Sigüenza y Góngora, Anotaciones críticas, MSS, cap. 14 y 16.

⁹³ Para la referencia bíblica de Calvino, Op. Cit. II, p. 806. El francés tenía puesta la esperanza de la propagación del calvinismo en la unidad de la iglesia en todo el mundo. Había pensado, incluso, en América como un sitio necesario para la colonización y fue él, personalmente, promotor de una expedición fracasada. Para la referencia de H. Cortés véase Theopolis Americana, p. 49. La última cita en Frontiers Well Defended, p. 50.

⁹⁴ Cotton Mather habla ampliamente de estos catecismos en la Magnalia, VI, p. 62.

⁹⁵ P. Powell, Trees of Hate, pp. 73 y 102.

⁹⁶ San Jorge, como se sabe, es considerado patrono de Inglaterra. C. de Sigüenza y Góngora, Memorial Junio 2, 1689 en Documentos inéditos de... p. 62.

⁹⁷ John L. Motley, The Rise of the Dutch Republic, 3 vol, London-New York, J.M. Dent & sons, 1942.

CAPITULO 2

CONCIENCIA HISTORICA E HISTORICIDAD

1. *La idea de la Historia*

a. Las distintas rutas del conocimiento histórico

Hemos tratado ciertos aspectos de la vida y del pensamiento de nuestros personajes en función de su experiencia religiosa, pero el centro de las ideas no sólo descansa en ésta, y es menester abrir otras rutas de comprensión. Carlos de Sigüenza y Cotton Mather vivieron una época compleja, resultado de múltiples cambios, que se vió condicionada por los diversos hechos históricos ocurridos en los siglos XVI y XVII. Una enorme gama de corrientes ideológicas llegaban de Europa y se fusionaban con las circunstancias americanas. Por ello, el modo en que estos hombres interpretaron la realidad fue bastante ecléctico y respondió, precisamente, a la variedad de influencias que tuvieron fuerte impacto o renovada vigencia.

El campo que se refiere a la interpretación histórica es tan vasto, tan variado y de tanta trascendencia en el pensamiento de nuestros dos personajes, que obliga necesariamente a abrirle un mayor espacio en la presente investigación. Este capítulo y el siguiente se han confinado a tratar diversos aspectos de su quehacer y de su sentir histórico, así como a la manera como estas figuras resolvieron conocerse históricamente.

Su idea de la historia está determinada fundamentalmente por tres factores: 1. Por la vertiente del humanismo renacentista, 2. Por las ideas derivadas del proceso de Reforma y 3. Por su situación como criollos americanos. Veamos el primero. El Renacimiento había dado un giro radical al pensamiento occidental y sus resultados se dejaron sentir en una nueva concepción del mundo, que se fraguó lentamente. Nuestros dos protagonistas, aún siendo hombres del siglo XVII, se nutrieron de humanismo. Ellos no se desarrollaron en

el terreno laico, sino en el de la clerecía y caló hondo la vitalidad del movimiento que les antecedió siglos atrás. Por ejemplo, su pensamiento tuvo una tendencia francamente universalista. Conjugaron la actitud teológica con una orientación hacia los estudios humanísticos. En sus obras, las actitudes y hechos humanos destacan tanto o más que los prodigios divinos. Basta recordar la predilección en ambos por las biografías, como reflejan el Paraíso Occidental y el Triumpho Parthenico de Sigüenza y la Magnalia de Mather, que se detienen minuciosamente en el estudio de personalidades y de experiencias individuales, aunque se les dote de un tinte hagiográfico y se les revista de carácter religioso. Mather resume este interés cuando afirma que:

la humanidad no ha encontrado una historia más útil y más grata, que la dada a través de las vidas de hombres que se han distinguido por un espíritu excelente ... la pluma del historiador no puede emplearse mejor que reportando el temperamento virtuoso y las acciones humanas que han mostrado las mismas virtudes de nuestro bendito redentor¹.

También Sigüenza alabó a los biógrafos, al expresar de ellos lo siguiente: “memoria se debe a los que en sus escritos han procurado perpetuar las heroicas acciones de nuestros antepasados”. Tanto en Sigüenza como en Mather hay un afán por examinar fuentes del mundo antiguo, hecho que fue posible gracias a su vocación filológica, lo que queda de manifiesto de nuevo en la Magnalia del bostoniano, así como en la Libra Astronómica, en el Triumpho Parthenico y en el Teatro de Virtudes políticas del novohispano, obras totalmente repujadas con frases latinas y alusiones clásicas. Fue introducida también la novedad del mundo americano, pues al lado del latín, del griego y del hebreo, destaca en ambos el conocimiento y el uso de lenguas indígenas, que igualmente dota de un halo de originalidad a los textos.

Los dos americanos que nos ocupan fueron sabios connotados, muy reconocidos en su tiempo, tanto en su propio continente como en el exterior. Fue objeto de admiración su conocimiento enciclopédico, que abarcó la historia de la humanidad, las autoridades bíblicas y el mundo científico y natural. Este afán por el saber vino por la ruta del Renacimiento, pero sin duda también se anunciaban a través de ellos los albores de la Ilustración². Coquetearon con nuevos modelos, como el inductivo y aquel que se basaba en

la duda crítica. Sigüenza abrió las puertas al cartesianismo e introdujo el método matemático para el estudio histórico, como él mismo lo afirma en Paraiso Occidental³. También se valió del silogismo, del que, en cambio, su contemporáneo en Boston renegó abiertamente, criticando sus intrincados callejones sin salida. Mather tampoco comulgó totalmente con el modelo filosófico de Descartes, aunque sí reconoció que éste era revolucionario⁴.

La misma idea de la historia de estos americanos fue universal, ecuménica. No se constrictó al ámbito regional, exclusivo, sino que insertaron con gran maestría su propio entorno en los confines espaciales y temporales del orbe, con plena capacidad para registrar puntillosamente los hechos, pero también y sobre todo, para interpretarlos. Los dos historiadores hacen la relación de los levantamientos de Boston (1689) y de México (1692) con cuidadoso detalle en las causas, explicando además el hecho histórico mismo y sus consecuencias. Esto se lleva a cabo con una gran visión global del problema y permanecen hoy como fuentes primordiales para el estudio de los procesos de cambio en el siglo XVII. En el siguiente capítulo se hablará con mayor extensión de la visión que cada uno tuvo de estos acontecimientos.

El segundo factor que determina su idea de la historia se refiere a la influencia religiosa, pues su pensamiento histórico no podía derivar totalmente de elementos seculares. Ahora podemos entender que esto era imposible, dado al gran fervor piadoso de estos historiadores coloniales. Como apunta Fritz Wagner cuando estudia a los hombres de la transición a la historiografía moderna, en los nuestros también “la mirada analítica no logra poseer aún la fuerza necesaria para dominar por sí misma y en forma abierta, objetiva y científica la materia, y no pasa por ello de una concepción personalista y pragmática”⁵. Por tanto, el pensamiento de estos hombres está entre el cristianismo medieval y el Renacimiento. Además, a pesar de que contribuyó a entronizar la modernidad, el proceso de Reforma-Contrarreforma dió nueva vigencia a la explicación teológica de la historia y a otros elementos filosóficos de la edad anterior. Por extraño que parezca, el siglo XVII aún cargaba el peso de esta vieja tradición de Occidente. No podría, entonces, explicarse su idea de la historia sin zambullirse, primero, en las corrientes espirituales que empapaban el pensamiento de estos hombres, cuya vida estaba totalmente permeada de religiosidad. No

debe olvidarse que ambos eran profundamente creyentes, que pertenecían al estado eclesiástico y mostraban, asimismo, una fuerte inclinación trascendente para situar las explicaciones históricas dentro de los parámetros generales del cristianismo. Podría decirse que nuestros personajes están aprisionados en un interesante término medio, entre las líneas tradicionales y las modernas del pensamiento histórico, entre el providencialismo y la moderna crítica de la historiografía. En ellos se encuentra una mezcla genial del humanismo y del conocimiento del mundo clásico, de las tendencias reformadas y de influencias del pensamiento cristiano. Conjugan erudición con emotividad religiosa, examinan fuentes con meticuloso interés; Los textos grecorromanos tienen indudable valor, pero aún conceden a la Biblia el lugar primero. Las Sagradas Escrituras son la fuente insuperable. "¡Cuánto, Oh Dios mío Santo y Justísimo -exclamaba el historiador mexicano- cuán apartados están del discurso humano tus incomprensibles y venerables juicios, y cuánta verdad es la de la Escritura!"⁶.

El atribuir a la revelación bíblica la forma más segura de conocimiento histórico es un fuerte reflejo de la adherencia a los conceptos medievales. Así, la historia será la realización de los propósitos divinos a través del hombre como agente esencial que ejecuta esos designios. Si hay finalidades humanas y voluntad propia, pero el fin último es servir al plan providencial, o como sugiere Collingwood, "el deber del individuo, consiste en convertirse en voluntario instrumento para fomentar los propósitos objetivos del curso de la historia"⁷. Sigüenza manifestó que "cuando Dios quiere, para nuestro castigo que se yerre todo, aunque más discurren los hombres, nada se acierta". Tanto él como Mather pensaban que muchos acontecimientos turbulentos se debían a que Dios mandaba fulminantes castigos por cometer pecados.

Otra prueba de las reminiscencias medievales, es la importancia dada a la historia de la iglesia. Nuestros hombres, tan modernos y, a la vez, tan tradicionales, reviven esta tendencia. Decía Mather, que de toda la historia de la humanidad, la eclesiástica era la más importante, y sin duda, él logró elaborar una moderna *gesta Dei*, en su incomparable *Magnalia*, cuyo objetivo expreso era relatar la historia de las iglesias protestantes en América. Para él, la historia más importante era la del siglo de la reforma protestante. Nueva Inglaterra era el escenario de la culminación de la historia. Ni que decir de Sigüenza

debe olvidarse que ambos eran profundamente creyentes, que pertenecían al estado eclesiástico y mostraban, asimismo, una fuerte inclinación trascendente para situar las explicaciones históricas dentro de los parámetros generales del cristianismo. Podría decirse que nuestros personajes están aprisionados en un interesante término medio, entre las líneas tradicionales y las modernas del pensamiento histórico, entre el providencialismo y la moderna crítica de la historiografía. En ellos se encuentra una mezcla genial del humanismo y del conocimiento del mundo clásico, de las tendencias reformadas y de influencias del pensamiento cristiano. Conjugan erudición con emotividad religiosa, examinan fuentes con meticuloso interés; Los textos grecorromanos tienen indudable valor, pero aún conceden a la Biblia el lugar primero. Las Sagradas Escrituras son la fuente insuperable. “¡Cuánto, Oh Dios mío Santo y Justísimo -exclamaba el historiador mexicano- cuán apartados están del discurso humano tus incomprensibles y venerables juicios, y cuánta verdad es la de la Escritura!”⁶.

El atribuir a la revelación bíblica la forma más segura de conocimiento histórico es un fuerte reflejo de la adherencia a los conceptos medievales. Así, la historia será la realización de los propósitos divinos a través del hombre como agente esencial que ejecuta esos designios. Si hay finalidades humanas y voluntad propia, pero el fin último es servir al plan providencial, o como sugiere Collingwood, “el deber del individuo, consiste en convertirse en voluntario instrumento para fomentar los propósitos objetivos del curso de la historia”⁷. Sigüenza manifestó que “cuando Dios quiere, para nuestro castigo que se yerre todo, aunque más discurren los hombres, nada se acierta”. Tanto él como Mather pensaban que muchos acontecimientos turbulentos se debían a que Dios mandaba fulminantes castigos por cometer pecados.

Otra prueba de las reminiscencias medievales, es la importancia dada a la historia de la iglesia. Nuestros hombres, tan modernos y, a la vez, tan tradicionales, reviven esta tendencia. Decía Mather, que de toda la historia de la humanidad, la eclesiástica era la más importante, y sin duda, él logró elaborar una moderna *gesta Dei*, en su incomparable *Magnalia*, cuyo objetivo expreso era relatar la historia de las iglesias protestantes en América. Para él, la historia más importante era la del siglo de la reforma protestante. Nueva Inglaterra era el escenario de la culminación de la historia Ni que decir de Sigüenza

y Góngora, quien no se quedó atrás. Su Paraíso Occidental es prueba de ello, además de otras obras que se han perdido, de la que cabe recordar el Teatro de la Santa Iglesia Metropolitana de México o las biografías de ilustres dignatarios del clero, como la que quiso escribir sobre el arzobispo criollo Alonso Cuevas y Dávalos⁸. Por otro lado, ellos corren por las vías de la historiografía medieval en cuanto a que ésta se destinaba considerablemente a la vida de Cristo; ahora, las acciones humanas son tan significativas, que es menester incorporarlas, aunque fuera como “los grandes hechos de Cristo en América”, en palabras de Mather. Se habla también de hombres extraordinarios y su epopeya fundadora, o de las santas esposas de Cristo en el caso del Góngora novohispano, quien, en las primeras páginas de su Paraíso Occidental, refería claramente que se trataba de una obra “de mujeres para mujeres”.

La historia cumple con una función determinada, hace un servicio, enseña. Es a la vez didáctica y anecdótica. Tiene también un fin teleológico y holista, visible en los dos autores cuando discurren sobre el Descubrimiento o la Conquista de México. El triunfo del cristianismo en América fue, para ambos, el fin último de la historia y el designio magnánimo de la providencia. Mas podemos preguntar qué hay después, una vez que se haya alcanzado la meta. Luego hay que ver que también existe una escatología ínsita en ambos. Las postrimerías de la historia están en la vida eterna. El pasado histórico y el futuro incierto, lo temporal e intemporal comulgan íntimamente y de manera constante en el devenir del mundo.

El tercero y último factor sería, según lo anunciado, su concepción criolla, que les hace registrar la historia, narrarla e interpretarla de manera especial. Se observa, en primer término, el manejo de una temática especial, según las circunstancias que impactan la conciencia de estos hombres singulares. Los elementos más conspicuos presentes en su pensamiento son América, su *ceumene* o habitación cósmica, su propia posición dentro del hemisferio, los sucesos más relevantes dentro de su cronología vital, el mundo indígena, la religiosidad y piedad reformada, la patria y otros que distinguiremos con toda oportunidad. Además, sus mensajes van dirigidos a una élite culta, no a un público común y corriente. En este sentido son bastante selectivos y no quedan fuera de manifestar una ligera pedantería. Su afán está encaminado a tomar de la historia lo que les sirve para enaltecer a América y a

los hombres que la habitan. El gran objetivo fue exaltar los valores propios, sobre todo, ante los ojos despreciativos de los soberbios europeos. Carlos de Sigüenza lo llevará a cabo a través del pasado prehispánico, mientras que Cotton Mather lo realizará a partir de la historia temprana de la Nueva Inglaterra. Ellos serán, lo veremos, ejemplos concretos, artífices de una historia nueva y gloriosa.

El historiador criollo quiso insertar su mundo en un plano de universalidad; puso su idea de la historia al servicio de los grandes, aunque incipientes, fines nacionales. Fue muy afecto a engrandecer hechos relativamente comunes y llevarlos a niveles de heroísmo. Da también atributos conmemorativos a sucesos simples y mezcla su crisis de identidad con el deseo de ubicarse. Su historiografía fue resultado de estas motivaciones y queda como producto de altibajos psicológicos, contradicciones, disparidad y de su propia complejidad de pensamiento.

b. Concepto y objetivo de la historia

A lo largo de su copiosa producción, nuestros autores expusieron muy claramente su postura respecto al concepto de la historia y del quehacer histórico. Sigüenza hizo la distinción entre la "historia" y la "relación". Descubría que la primera se fundaba en la segunda, pero que había relaciones que no llegaban al rango de la historia, porque "la relación no hace más que proponer los sucesos y la historia los propone, los examina y los cualifica"⁹. No sorprende ahora la aseveración del erudito profesor Irving Leonard cuando afirmó que "la mayor aportación de Sigüenza al conocimiento, fueron sus investigaciones históricas"¹⁰. Creo que lo mismo puede decirse de su homólogo novoiñglés, a quien, injustamente, sus compatriotas modernos le apodaron el "Plutarco patético"¹¹. Lo importante es que en ambos, las obras históricas tienen significación personal, individual; penetran en el pasado en busca de sentido. En ellas aflora la conciencia del historiador, su talante, sus creencias y convicciones. Estos hombres se comprometen, juzgan, opinan; expresan su admiración o fervor, manifiestan abiertamente su desdén y oposición. El afán interpretativo surge en ellos como algo fundamental, y consideran que es para la posteridad algo definitivamente valioso. En suma, en las obras se descubren no sólo los hechos

históricos cuidadosamente expuestos por orden cronológico, sino la íntima visión que los autores mantuvieron de los acontecimientos. Sigüenza recomendaba “desmenuzar los sucesos hasta las últimas partículas de sus circunstancias”. Su consigna era “registrar todas las individualidades, aunque parezcan nimias”. Para él, la historia debía “descender a las menores singularidades y últimas diferencias”.

Cotton Mather también recomendaba un acercamiento a la historia como uno de los logros más necesarios y útiles, pues ésta era “la narración de grandes transacciones con premios de alabanza o censura para sus actores”. La historia era, en última instancia, “la conmemoración de las extraordinarias providencias de Dios hacia sus súbditos”¹². El manifestaba haber satisfecho plenamente su vocación al escribir historia, pues así cumplía con el doble objetivo de glorificar a Dios al mismo tiempo que servir a los hombres.

Otra vez, los dos contemporáneos coinciden al postular los principales predicados de la historia: la verdad, la claridad y la censura. El fin de la historia fue el mismo para ambos, que en palabras de Sigüenza era “hacer presente lo pasado para que se sepa en los tiempos futuros lo que en el presente se observa” y en las de Mather “preservar la memoria de los sucesos mientras están nuevos y frescos... y de ciertos sucesos que hayan sido las ocurrencias más memorables” Sigüenza añadiría que “retomar periodos es lo mejor que puede darle un historiador a otro”¹³. Sin duda, estos hombres recogieron los valores de la antigüedad clásica y del Renacimiento, al considerar que la historia debía ser “útil y práctica”. Se recurría constantemente al ejemplo de Cicerón al hacer de esta disciplina una pauta de vida, maestra y luz de la memoria. Servía también a ciertos intereses y fines excelsos, y debía, sobre todo, buscar la verdad. Don Carlos afirmaba que “no hay duda que los discursos de un historiador basta que tengan probabilidad, pero los hechos han de ser indefectibles” *Solet fides historiae*, registraba Sigüenza, *Ad fidem verae Historiae*, proclamaba, por su lado, Mather¹⁴.

Para ambos, la historia informa, entretiene, edifica y enseña. Mather advertía: “aprende de lo que se ha hecho, pues es la mejor manera de aprender”, y cuando llegó el momento de plantear el objetivo de su Paraiso Occidental, Sigüenza también afirmó que éste era “publicar sucesos admirables y ponderar virtudes”, con un claro fin didáctico. También aseguró, que en lo propuesto en su Teatro de Virtudes, “hallarían los superiores y príncipes

bastante de que aprender"¹⁵. No entraña mucha dificultad recoger de las obras los muchos ejemplos de la influencia clásica. Cotton Mather dijo que se guiaba por Tucídides en su afán por ser actor y escritor a la vez; Sigüenza lo haría en su claridad de exposición y lenguaje. En la indagación de la verdad como fin, en la imparcialidad y utilidad siguieron las máximas de Luciano; en la búsqueda por perpetuar la memoria de grandes cosas imitaron al gran Tito Livio; en considerar la historia como enseñanza, al profundo Cicerón; en no mostrarse apasionados y censurar al amigo así como dar encomio al enemigo, copiaron a Polibio. En ejemplificar a través de las biografías la vida, virtudes y acciones memorables hicieron eco de Plutarco. Aún así, nuestros Plutarcos americanos, que más que figuras patéticas pueden describirse como seres complejos en busca de un sentido personal en un mundo cambiante, sobrepasaron los modelos y nos regalaron obras que no dejan de resaltar una enorme y personalísima originalidad.

c. El quehacer del historiador

Hombres de amplio saber, versátiles y polifacéticos, Sigüenza y Mather consideraron que una de sus actividades primordiales era escribir historia. Ambos pensaban que sus trabajos levantaban polvareda crítica, reproche y condena. A pesar de ello, Mather opinaba que, no obstante, valía la pena sufrir en beneficio de los intereses de la iglesia puritana, y en última instancia, de Dios. Por su parte, Sigüenza afirmaba: que se exponía a la censura por su "rudo estilo", y decía quedar mal por ser "poco noticioso o novelero", pero anteponía sus honestos fines como historiador y aseguraba que:

Los anteojos que yo uso son muy diáfanos, porque viviendo apartadísimo de pretensiones y no faltándome nada, porque nada tengo, sería en mí muy culpable el que así no fueran; con que, acertando el que no hay medios que me tiñan las especies de lo que cuidadosamente he visto y aquí diré, desde luego me prometo, aún de los que de nada se pagan y lo censuran todo, el que dará asenso a mis palabras por muy verídicas¹⁶.

Para ambos, la mayor virtud de un historiador era decir la verdad, con una profunda convicción de ser imparcial. Viene a continuación otro ejemplo de Sigüenza:

Tengo por testigo a Dios cuya infinita y sempiterna verdad sabe que no miento en lo que he referido (sobre el cometa), lo cual, repito de nuevo, por el carácter de mi sacerdotal dignidad juro, sin valerme de restricción alguna mental, que así pasó ... y si no hablo verdad Dios nuestro Señor, con la infinidad de su ira me lo demande, castigándome por ello en su tremendo juicio.¹⁷

Mather habló también de su vocación por la verdad y dijo que ésta “debe tomarse como es, y ella no lastimará a ningún buen hombre”. Aseguró que “lo que yo escriba será hecho con cristiana veracidad y fidelidad. No es un historiador -agregó- y es menos un cristiano, aquel que se apasiona”. El bostoniano desacredita a quien es parcial y está prejuiciado, y prefiere a quien sabe encontrar los asuntos de verdad y evidencias reportadas fidedignamente. Empero, reconoce la presencia de un elemento de subjetividad en todo historiador, y piensa que es difícil que dos hombres involucrados en una misma acción dieran la narración de ella sin una diferencia circunstancial. Siempre quiso demostrar que, a pesar de todo, él abanderaba la objetividad. Toca ahora su ejemplo. Cuando trata sobre el espinoso tema de los juicios de Salem (1692) asegura: “Por mi parte, no estuve presente en ninguno de ellos ni tuve jamás prejuicios personales por las personas que fueron llevadas al estrado. Pero habiendo recibido una orden para hacerlo, no puedo hacer otra cosa que relatar brevemente los principales hechos”¹⁸.

Cotton Mather habla ampliamente sobre la labor del “historiógrafo”, término que el mismo emplea, y éste debe, además de tener las características anteriores, trabajar para hacer un servicio a la verdad “con buenas intenciones”, sin tomar partido, sin relacionarse, de manera desinteresada y honesta. Cuando habla de su trabajo en la *Magnalia*, dice haber buscado “con toda conciencia la máxima sinceridad y veracidad de un cristiano y de un historiador”. Aseguraba que su obra intentaba “hacer el bien al igual que decir la verdad” y si este objetivo se alcanzaba, “eso será suficiente recompensa por todo el trabajo que costó escribirla”¹⁹. Quien hace historia, “no debe ser un abogado defensor, sino un historiador”, orientado por la fidelidad y la integridad.

Sigüenza y Góngora repetiría la puntillosa lista de Mather, y agregaría la característica de sobriedad como una gran virtud en un historiador. Defendía, como el puritano, un estilo sencillo “igual al que se usa cuando se conversa, cuando se escribe, cuando se predica”. En

términos generales podemos comprobar que ninguno de los dos polígrafos logró sus metas. Las difíciles y rebuscadas frases barrocas en Sigüenza y el exagerado uso del latín, del griego y aún del hebreo, que se juegan, incluso, la predominancia con su idioma materno en Cotton Mather, hacen que el lector no tenga una tarea sencilla. Cabe agregar que en ocasiones ambos se mostraron como apasionados historiadores y, sin duda, tomaron partido por sus causas o sus personajes predilectos y convirtieron en pilares de sal a los detractores o a los enemigos.

Pese a todo, hay en nuestros autores lo que podríamos llamar un manejo verdaderamente profesional de la historia. Si los resultados reflejan tendencias subjetivas (el historiador moderno bien sabe que es imposible sustraerse a ellas), entonces debe contarse en primer término la sinceridad y el impulso con que intentaron explicar los sucesos desinteresadamente, aunque con un fin expreso. Ambos fueron muy cuidadosos para el uso de fuentes y recurrieron a testimonios de todo tipo. Sigüenza aconsejó no basarse en conjeturas, sino en evidencias. Exhortaba a los especialistas “que se aplican en el ejercicio de escribir historias, [que] trabajen en adquirir noticias en los archivos”. Ciertamente, los documentos, cartas, relatos de testigos fueron fundamentales para reconstruir los sucesos, “para dar soporte y crédito a la historia”, según agregó Cotton Mather. Sin duda, por su rigor, el método y la crítica de fuentes, se pueden situar más en el ámbito de la historiografía moderna.

Para explicar los casos de brujería, volviendo al tema, Mather tuvo acceso a los papeles de la corte que llevó a cabo los procesos, mientras que Sigüenza se jactaba de poseer una gama enorme de valiosos documentos originales, papeles muy antiguos y hasta mapas. Él afirmaba que se debía uno valer “de los escritos de todos los autores posibles, como las abejas se aprovechan de las flores”. Le gustaba también echar mano de las más viejas tradiciones orales y de las crónicas regionales que eran necesario rescatar. “Cada provincia -pensaba- debe retener los preceptos y enseñanzas de sus mayores”²⁰. Mather, por su lado, desdeñaba las tradiciones humanas cuando se trataba de compararlas con la revelación bíblica, pero a pesar de ello, realizó un trabajo exhaustivo para documentarse.

Es notable el esfuerzo que nuestros personajes realizaron para formar sus bibliotecas, que contenían títulos de todas las nacionalidades y en todos los idiomas. Citan entre sus

posiciones a todos los clásicos, siendo quizá los favoritos Cicerón y Séneca; pero también notamos en los dos, curiosamente, una profusa utilización de autores hispánicos. Mather menciona a Acosta y a Mártir de Anglería como los más estimados, aunque también incluye a los archicatólicos Vives, Suárez y al padre Mariana, pilares de la filosofía contrarreformista, además de los humanistas más representativos como Erasmo. Era poseedor de toda la literatura reformada empezando con Lutero, Calvino y Melancton. Sigüenza, por su parte, contaba entre sus predilectos a Bernal Díaz, Fernando Alva Ixtlilxóchitl y Francisco de Florencia, amén de consultar con minuciosidad a Torquemada, Mendieta y Becerra. Al igual que el bostoniano, se basó en Acosta para el estudio del origen de los indios y de la peregrinación y coinciden, como veremos, casi exactamente, al referir estos sucesos. Ambos tomaron autoridades que les informaron sobre las fundaciones en el Nuevo Mundo, pero tuvieron el compromiso de escribir sus propias interpretaciones sobre su propia historia.

El método usado por ellos para este fin tuvo puntos comunes. Por ejemplo, recurrieron al modelo comparativo para adentrarse en la explicación de un suceso. Mather constantemente pone en el mismo plano lo ocurrido en Europa y en América en la misma época y Sigüenza asentaba las diferencias y similitudes entre indios y egipcios por esta vía comprensiva. Los dos tuvieron profundo conocimiento de las lenguas indígenas, mas sólo en el caso de Sigüenza, esto le sirvió para leer textos en idioma nativo. Los dos, por último, tuvieron un marcado interés antropológico.

Para finalizar, cabe ahora preguntarnos qué temas abordaron estos hombres y qué fue para ellos lo más impactante de su realidad. La temática de las obras responde, como no, a la circunstancia americana. El proceso de Reforma-Contrarreforma, que apuntó sus dardos ideológicos hacia el Nuevo Mundo, vino a dar nueva vigencia a los temas religiosos. Piénsese en la Primavera Indiana, en el Oriental Planeta Evangélico, en las Glorias de Querétaro, en el Triunpho Parthenico o en el Paraíso Occidental, de Sigüenza. También en el caso de Mather se nota este interés, como lo muestran todas sus obras de carácter teológico. Abrumador sería dar aquí un listado, pero la bibliografía general de este trabajo puede satisfacer una parte de esta exigencia. Ese lineamiento religioso se combina con el perfil propio de su momento histórico. Sigüenza recrea el mundo barroco del México

colonial y lo hace, no sólo desde el punto de vista ideológico, sino también estético, lo que aparece asimismo en incontables obras. A pesar de mi deseo por abrir este espacio en la presente investigación, por considerarlo abundante y fascinante, no fue posible hacerlo por los límites que deben imponerse necesariamente en todo trabajo escrito. La apreciación artística y literaria de Sigüenza da pie a todo un tratado.

Por conducto de Mather, el mundo puritano también se ofrece abierto a la comprensión histórica. El lo transmite en su obra general así como en los sermones o jeremiadas. Hay en él, ciertamente, ausencia de crítica estética y de las Bellas Artes, tan sólo la música apeló a sus sentidos, pero de ella, únicamente el canto sacro le era permitido al austero puritano, que hizo gala de una melodiosa voz. Con su *Psalterium Americanum*, se presenta como precursor de las formas musicales en el septentrión de este continente. En el aspecto literario, él se definió a sí mismo como un mal poeta.

El tema común más importante se centra en torno a América, su fuente primaria de inspiración. De este ente universal que rigió sus vidas y el rumbo de su pensamiento, por ser su tierra, su entorno, la sede de una particular y gloriosa historia, derivan otros planteamientos. A continuación trataremos de espigar algunos de ellos.

2. La visión del indio

a. Historia y antihistoria

No le cuesta trabajo al investigador encontrar la mención del indio en la obra de los autores que nos ocupa. Su presencia es real, imponente; es objeto de curiosidad, de recelo, de miedo; a veces confunde o preocupa; puede ser el blanco de los ataques, el causante de los problemas, el salvaje enemigo o el lastimero pagano. Es simplemente el otro, el que es distinto, el que no encaja. Pero de alguna manera, el criollo, tanto el sajón como el hispano, se esforzó por darle cabida a ese elemento disruptor de su americano paraíso, en su esquema histórico universalista occidental. Es precisamente en este proceso donde creo que radican las diferencias entre Angloamérica e Hispanoamérica. La distinción no descansa en

el esfuerzo comprensivo, sino en los resultados, es decir, en la adopción o en el ulterior rechazo del indígena en la sociedad colonial.

La preocupación inicial para ambos historiadores fue indagar sobre el origen de los indios, y para ello tenían que buscar esa satisfacción primero por la vía bíblica, la de la antigüedad greco-romana y la tradición judeo cristiana. Sigüenza asegura que los indios que poblaron América vinieron de la isla Atlántida, siguiendo en esto a Platón. Afirma también que Neptuno, descendiente de Noé por la línea de Cam, pobló la Atlántida y tras el cataclismo ocurrido en la isla, que se anegó, ocurrió una diáspora de sus moradores, quienes se esparcieron por varios puntos del orbe. Fueron a Cartago, a Egipto y a islas remotas y lejanas. Por ello, Sigüenza concluyó que Neptuno era el progenitor de los indios occidentales, pero, por la lejanía de las tierras, este conocimiento se había olvidado en el Viejo Mundo, “pues sólo confusamente se sabía haber tales gentes”²¹. Su amigo Gemelli Carreri, quien también se interesó mucho por estos temas, aseguró que por probar su hipótesis, don Carlos se valió de “algunos lugares de la Sagrada Escritura, de las tradiciones indígenas y de pinturas o jeroglíficos muy especiales que pasaron a sus manos”. Añade el napolitano que él no había podido encontrar imágenes semejantes en toda la Nueva España y que si pudo obtener dichas fuentes fue por “la diligencia de Sigüenza y la bondad con que me hizo donación de tan peregrinas rarezas”²².

Sigüenza hace una correlación entre los supuestos descendientes de Neptuno: egipcios, cartagineses y mexicanos. Deja fuera a los africanos, “pues si he de decir verdad jamás me han agradado estos navegantes cartagineses por varias razones cuya especificación no es de este lugar” y entonces se queda con los dos restantes. Pero don Carlos cae en las trampas de sus propios silogismos, pues se puede hacer una maliciosa reconstrucción, que se nos antoja lógica: Si no le cuadran al criollo mexicano los cartagineses y hace a los indios descendientes directos de ellos, luego entonces, ¿no le agradan los indios! El sabio mexicano compara a egipcios e indios a través de su escritura, en cuyos símbolos y representaciones plásticas encuentra similitudes, además del vestuario, sacrificios humanos, forma de computar el año, disposición de su calendario, modo de explicar conceptos por jeroglíficos, fábrica de templos y organización del gobierno. Sigüenza afirma que las suyas no son conjeturas, “puede ser que lo demostrara con evidencias”. Sabemos que Sigüenza,

efectivamente, reunía documentos, manuscritos y antigüedades, pero desafortunadamente, su colección se dispersó. Por información secundaria, se sabe que estudió con gran interés las pirámides de Teotihuacán y las atribuyó a la nación olmeca, de mucha antigüedad, que, según dice Gemelli, don Carlos databa de poco después del diluvio²³. Por otra parte, una de las obras desconocidas, la Historia Chichimeca, referida en el prólogo del Paraíso Occidental, relataba el devenir de este pueblo “desde el diluvio hasta el presente” y la Ciclografía Mexicana, también perdida, hablaba del modo de los indios de contar siglos, años y meses²⁴.

La hipótesis de Cotton Mather concordaba en algunos puntos con la de Sigüenza, por haberse nutrido de las mismas fuentes. Los indios eran descendientes de Noé, no cabía duda, pues la Biblia asentaba que éste había poblado la tierra a través de sus hijos, después del diluvio universal. Refutaba el que derivaran de una rama israelita, como muchos contemporáneos suyos, principalmente el evangelizador John Eliot, sostenían²⁵. También él refiere los viajes de los antiguos fenicios, que los condujeron supuestamente a este hemisferio, ya fuera intencional o accidentalmente. Mather, sin embargo, aporta una explicación que se acerca mucho a la teoría moderna del poblamiento americano. En la Magnalia, propone que Asia y América son contiguas por un istmo, separándolas un pequeño tramo de mar entre ellas. En esto siguió al padre José de Acosta que afirmaba que en algún punto las masas terrestres se acercaban mucho, permitiéndole que los primeros pobladores pasaran por tierra²⁶. Llama la atención que ambos autores leyeron a Acosta, ellos así lo informan, pero Sigüenza prefirió la explicación antigua, la platónica, combinada con la bíblica y se quedó con la teoría de Noé-Neptuno, mientras que Mather prefirió una más novedosa.

En su De Origine Gentium Americanum²⁷, Mather habla sobre los problemas cronológicos y fácticos que existen cuando se estudia el origen de los indios americanos. Le cabe la duda de que América fuese poblada antes del diluvio, siendo esto improbable, pero con mayor seguridad le parece que los indios derivan de una rama asiática, de los escitas, grupo humano que habitó en la antigüedad, como lo refiere el griego Herodoto, una región entre el mar Caspio y el Negro. En su Magnalia, el bostoniano había propuesto que “varios cazadores del norte de Rusia fueron llevados en pedazos flotantes de hielo, a las

regiones más septentrionales de América, que no está alejada de esa parte de Asia que cabe en el mar de Tartaria”²⁸. No era Neptuno, sino “los escitas quienes fueron, sin duda, los ancestros de los indios que primero habitaron estas regiones”. Otra prueba era el parecido físico “de complexión color de oliva”.

Una vez explicado el origen, quedaba claro que se trataba de seres humanos, cuya existencia estaba plenamente probada por la genealogía bíblica, así como por diversas autoridades. Parecería superfluo mencionar la característica de humanidad que ambos autores no dudaron en conferirle al indígena, pero se hace necesario recalcar sobre ella, pues puede el lector encontrarse con afirmaciones falsas de que la naturaleza del indio se equiparó a la de los animales. Ni siquiera el mundo puritano llegó a esos extremos, y si acaso aparece en algunos textos el adjetivo de “bestia salvaje” para referirse al pielroja, debe ser considerado como un insulto, que lo mismo se lanzaba a un blanco que a un nativo, cuando los ánimos caldeaban o las rivalidades afloraban en pleitos comunes. Una cita de Mather puede borrar toda duda al respecto: “Los paganos -dice- tienen la luz de la razón. Nosotros tenemos esa misma luz y la más brillante luz del Evangelio”²⁹.

El indígena era, pues, hombre, y los hombres tienen historia, son artesanos de la cultura, creadores de tradiciones e instituciones. Cabe formular la pregunta ¿Cómo fue visto el pasado indígena, el mundo anterior a la llegada de los europeos? Sigüenza profundizó en este tema, mientras que Mather sólo describió al indígena contemporáneo, pues, en su opinión, “poca tradición conservan que nuestra atención merezca... aunque en el campo hay una que otra roca con inexplicables caracteres labrados”. Como se verá con amplitud en este capítulo, pueden ser varias las razones por las que Mather no valoró la cultura autóctona. Una, de carácter antropológico, pues las sociedades con las que los ingleses tuvieron contacto en el norte del continente estaban menos desarrolladas que las que describen las crónicas e historias de los pueblos mesoamericanos. Segundo, Mather no incorpora al indio como parte de su propia situación de americano, ni vislumbra la integración interracial. El trasplante de los valores occidentales y del puritanismo era lo verdaderamente esencial. Por último, cabe recordar la discriminación teológica heredada del calvinismo, que dividía a la humanidad en elegidos y réprobos, lo que se trasladó a los diversos planos culturales.

Por otro lado, debe aclararse que la devoción de Sigüenza y Góngora fue precisamente por el indio histórico, no por el de su propio tiempo. Muchos de éstos le parecían el prototipo del "mal salvaje", hurtándole a la moderna historiografía indiana su calificativo, pero existió en la tradición el noble, valeroso y virtuoso indígena, el que describe en el Teatro de Virtudes Políticas, empero, quedaba en la memoria, en el pasado. Aún así, el indio prehispánico de Sigüenza fue hecho a la medida de su conciencia criolla. Lo describió como una raza superior y aventajada, en un romántico esfuerzo por saturar su ego y orgullo patrióticos de una historia autóctona, sustentante, legítimamente americana y grandiosa.

Siempre se ha considerado que el Teatro de las Virtudes Políticas es un temprano rescate histórico de los indios, y así lo es, en efecto, pues constituye uno de los primeros esfuerzos en incorporar el pasado indígena a la historia universal. Allí demostró que no era necesario recurrir a las fábulas extranjeras, ni a las heroicas sagas del mundo clásico para buscar en ellas hechos y virtudes extraordinarias, cuando la historia de México ofrecía mejores ejemplos. Fusionó la alegoría mitológica de occidente con el devenir prehispánico. Esto se repitió años después en el Paraíso Occidental, cuando trató sobre las vestales del Anáhuac, aunque reconoció que este esfuerzo lo llevaba a cabo "con la poca fortuna que nuestro nombre ha tenido, perdiendo por mexicano y doméstico lo que aquel ha merecido en todas partes por europeo...como si la bondad de las cosas no la distribuyese Dios indefinitamente a todas las partes donde llegó su poder"³⁰. Mas sin embargo, también es cierto que en el Teatro, Sigüenza exalta conceptos como la libertad, el patriotismo, la piedad, la prosperidad general, la paz y la caridad que eran ejemplos de valores criollos del siglo XVII. En otras palabras, don Carlos rescata nobles logros del pasado, pero mas aún, vierte sus propios ideales a un mundo pretérito que no los practicaba, porque los desconocía. Las suyas eran metas del mundo occidental moderno, mas que legados del México antiguo. No fue una subyugación absoluta ni amorosa la que nuestro sabio sintió por el ancestral poblador de América.

No se trata aquí de hacer una injusticia a la memoria de Sigüenza y Góngora tratando de perjudicar una de sus facetas más admiradas. El objetivo tampoco es sostener la interpretación contraria, que don Carlos sintió desprecio por el indio. No cabe duda que

manifestó gran admiración y curiosidad, si no, cómo explicar su afán coleccionista y anticuario, pero es evidente que la asimilación no fue un proceso fácil, ni rápido y tampoco ha sido definitivo. Debe destacarse en seguida que, pese a la dificultad, este criollo supo incorporar a la historia universal el pasado indígena y lo entendió como parte constitutiva fundamental de su patria. Ambas culturas fueron, para él, el fundamento de la mexicanidad. Nos queda, desafortunadamente, el hueco dejado por las obras perdidas, que, de encontrarse, quizá echen por tierra, con justicia, estas afirmaciones.

En el Teatro de Virtudes Políticas, Sigüenza deja muy claro que lo que más admira del mundo indígena es su conjunto de leyes para la dirección de los súbditos; pero en la misma obra también dice que rechaza totalmente su paganismo. En su opinión, "erraron los gentiles en el objeto, no en el culto, que era lo que les constituía la religión". Luego, en el Paraiso Occidental, se manifiesta contra "los inmundos sacrificios paganos" y hacia 1699 completa la opinión que tiene de los mismos en sus Anotaciones críticas, al asentar que son "un remedo de las llamas del infierno, una bárbara e inhumana carnicería". Exalta también el sistema calendárico, de gran exactitud, que antecedió a los del occidente europeo. Pero, inmediatamente agrega que "esta cuenta tan firme de los años no la pudieron tener estos indios tan incultos por otro medio que por el del apóstol Santo Tomás que es quien se juzga que anduvo por estas partes de que se han hallado huellas y monumentos". Añade más adelante que "bien necesitó de tanto maestro la corta capacidad de los indios para practicar la computación y calculación de los años..."³¹.

Se queda el lector perplejo: ¿Qué sería de los indios de no haber llegado el Fénix de Occidente! Por eso, uno se cuestiona qué había de valor antes del cristianismo y, si había verdadera historia, cuándo es que comenzó, si a partir de la llegada de Santo Tomás a América o con la conquista de las huestes de sus majestades católicas. No. Antes hay ignorancia, error, abominación. El estudio perdido, Fénix de Occidente³², hablaba de los elementos cristianos dejados por Santo Tomás en América, al igual que de la doble interpretación de Quetzalcóatl-Santo Tomás, que es una simbología indígena cristianizada, como en el caso de Tonantzin-Guadalupe, según observa Franklin Pease³³. Ciertamente Sigüenza hace eco de la tradición anterior, es decir, de temas que habían sido tratados ininterrumpidamente en el pasado³⁴, mas con esto se ve que él intentaba a toda costa

conectar a América en el contexto histórico europeo y esto refleja la ambivalencia personal del criollo, asunto que aquí ya se ha mencionado, cuya admiración lo orientaba al Viejo Mundo, mientras su amor por la propia tierra lo hacía cortar lazos con éste y buscar en el propio suelo la cosecha necesaria para ilustrar su historia.

Pero volvamos a hacer referencia a la Conquista, que fue para Sigüenza el punto medular del arranque de la historia de América. Anteriormente a ella, el Anahuac era, según palabras de don Carlos, "el Damasco mexicano". Viene a suplantarlo algo "superior", si utilizamos su propio adjetivo. Por ello, su devastación está plenamente justificada. Los españoles extirpan ídolos, adoctrinan a los indios, avanzan la luz de la civilización y de la verdadera fe. La línea de Sigüenza procede de la de Alva Ixtlilxóchitl³⁵. La Conquista trasciende la gesta heroica; no se trató simplemente de destruir o aniquilar. Gracias a ella "se le agregaron tan indefinido número de almas a la católica iglesia". De las cenizas de dicha destrucción del mundo pagano surge el abono fecundo para el nacimiento de una nueva nación, que ya no es indígena ni española, sino la amalgama de ambas. Será el principio de la verdadera historia, la que hace surgir, al menos idealmente, un nuevo concepto de patria, distinta de Europa. La idea final es que el indio, a pesar del alto precio que cobró la Conquista desde el punto de vista humanitario, a pesar de la tragedia y del dolor, fue incorporado al devenir hispanoamericano.

Ahora retomemos el pensamiento de Cotton Mather desde la puritana Nueva Inglaterra. Los historiadores puritanos interpretaron que el designio de Dios había sido conducirlos a América para edificar un nuevo paraíso, ajeno a la corrupción europea y alejado de las privaciones, donde pudieran practicar libremente las disposiciones del Evangelio. Pero en el camino habían encontrado un obstáculo imprevisto, "aquel desierto que conduce a la Tierra Prometida está totalmente repleto de feroces serpientes"³⁶, exclamó Mather.

En este angloamericano surgió un doble problema teórico; primero, la necesidad de explicar la presencia del indio en el hemisferio y segundo, interpretar la razón por la cual Dios lo había puesto allí. Ya vimos en parte cómo resolvió acerca del origen. Respecto al otro punto, de carácter más teológico, Mather no podía elegir la Conquista como el gran hecho histórico determinante, pues era la gloria de España, la nación archienemiga. Pero, curiosamente, eligió el Descubrimiento, y proclamó a Cristóbal Colón "el líder de todas

nuestras colonias americanas". Se las arregló para restarle mérito a España con argumentos risibles. En *Venisti Tandem*, su relación del Descubrimiento³⁷, pone al Almirante como si actuara sólo, o mejor sería decir, junto a la Providencia como única guía, y su acción fue vista como la inserción de América en las categorías cognoscitivas de Europa. Esa fue su gran contribución, pues una vez señalado el camino, al poco tiempo, los ingleses lograrían establecerse en el hemisferio permanentemente, llevando el protestantismo como bandera y su civilización como forma de vida. El Descubrimiento -nuevamente un gran hecho histórico europeo- fue el punto de partida de la historia continental americana. Otra vez el cristianismo, cuya entrada fue posible gracias a la hazaña colombina previa, pero esta vez el reformado, es la única vía para asumir, plenamente, categoría histórica. Según Mather "no debemos creer las leyendas que hemos escuchado del apóstol Tomás", pues por voluntad divina, el verdadero cristianismo no pudo llegar hasta que Europa había tenido la experiencia de la Reforma³⁸.

Pero no se ha explicado aún el designio de Dios al colocar a los aborígenes en estos confines del mundo. Era menester dar todo este marco teórico. Para Mather, el continente había pasado por un proceso de "regeneración" semejante al que el hombre elegido por Dios experimentaba a lo largo de su vida, purificándose del mal y orientándose a la gracia salvadora. Antes del Descubrimiento, el continente y sus moradores originales habían caído en manos del demonio, quien había fincado allí su último imperio maligno con soberanía absoluta. Ahora el Altísimo quería disputarle este dominio, a través de los puritanos, que abanderaban el protestantismo y las comodidades de la civilización inglesa. El empuje de la frontera era comparado con la travesía de la gente de Josué en el bíblico páramo. Antes de la llegada de los europeos, América es vista como un "horrible desierto", un lugar demoníaco, una vorágine sin esperanza de redención. En el yermo desabrigado y raso habitaban "las más desoladas ruinas de la humanidad, los objetos más lastimeros", es decir, los indios. Mather afirmó, contradiciéndose, que ignoraba cómo éstos habían llegado, pero sí podía asegurar que el demonio los había traído para evitar que llegara la Palabra de Jesucristo a sus dominios. Es esta su interpretación:

Los nativos del país que ahora poseen los novounglicanos habían sido tristes y abandonados paganos desde que por vez primera allí se establecieron. Aunque no sabemos cómo ni cuándo llegaron esos indios a ser habitantes de este

enorme continente, podemos, sin embargo, adivinar que el diablo, con su señuelo, trajo a esos miserables salvajes, confiado en que Nuestro Señor Jesucristo jamás vendría a destruir o a molestar siquiera su absoluto dominio sobre ellos³⁹

Para el ministro puritano, los indios eran molestos habitantes de estas tierras, pero había que darles forzosamente acomodo dentro del esquema metahistórico programado por Dios, que se desprendía de la visión teleológica de la historia de América. “No puedo imaginar - decía- que las bravas naciones y los jardines que llevan el hemisferio americano fueran hechos para nada”. A pesar de todo, es preferible, en terminos humanitarios, la visión de Sigüenza, la que hacía a los indios hijos de Neptuno, la cual, aunque arcaica, no llevaba la carga de condenación eterna para ellos, que la de Cotton Mather, quien los distinguía como simiente del diablo.

Ya que hablamos de Sigüenza, cuando se refiere a la peregrinación azteca, relaciona a Neptuno con Huitzilopochtli: “teniendo los primeros fundadores de México a Neptuno por guía, pudieron fácilmente salir de las incomodidades de una laguna a las seguridades de una fuerte ciudad”, y continúa diciendo que “en reverencia de su autor que fue señor de las aguas, buscaron tan ansiosamente un lugar de ellas para fundar su ciudad de México”⁴⁰. Como don Carlos, también Mather habla de la peregrinación y su explicación puede cotejarse igualmente con la del padre Acosta⁴¹, de la que es copia casi textual. Dice el historiador novoinglés:

Los indios que vinieron de lejos para establecerse en México fueron conducidos por el diablo [quien] a través de su ídolo *Vitzliputzli* gobernó a esa poderosa nación, les ordenó abandonar su país, prometiéndoles convertirlos en señores de las demás provincias compuestas por otras seis naciones de indios, y les dió una tierra abundante de cosas preciosas⁴².

Aunque Sigüenza destaca el carácter pagano de estos grupos como una característica negativa, no es tan tajante al condenarlos como el escritor puritano, para quien América era el último baluarte del diablo donde se resistiría la expansión del cristianismo. La batalla sería sin cuartel entre los elegidos del señor y las huestes diabólicas; lucharían la historia y el progreso del cristianismo, contra la antihistoria, contra los que deseaban detener la marcha de la fe y de la civilización occidental. Aquí, la explicación providencialista hizo

profunda mella. La visión maniquea, Dios *versus* diablo, se trasladó en la conciencia novoinglesa, al plano puritano-indio. El pielroja perdió de antemano, pues estaba condenado tanto histórica como teológicamente. Tal como lo entendía Mather, “despreciar y rechazar el glorioso evangelio de Jesucristo es un mal del que ningún otro es más maldito”. En su carta a los indios paganos, Mather aseguró que “la religión cristiana es algo noble, porque ennoblece a la humanidad, avanza nuestra naturaleza hacia los vuelos de la razón, la bondad y la comodidad, lo que marca la diferencia con otros hombres, tan visiblemente como al hombre de los brutos”⁴³. Concluyó que el cristianismo favorecía, enriquecía y ponía en marcha maravillosamente a la humanidad, con lo que anunciaba muchos conceptos que resultarían triunfantes en el siglo XVIII. Mather hablaba de avance y progreso, aunque sus convicciones teológicas no le permitían sustituir la “religión” por un argumento más secularizado como el de “civilización”.

En suma, para el bostoniano, antes de la llegada del europeo, el continente carece de historia; no progresa y lo que en él ocurre no tiene valor; es pura naturaleza, incluyendo en ella a los indios. Para ambos autores, al principio se dota a América de una característica negativa; va cobrando sentido al incorporarse al plan de salvación, que viene a ser lo mismo que al proyecto de cristianización. Entonces, se volverá la tierra prometida, el paraíso utópico, con evidencias de llegar a un futuro revelador. Como quiera, en la Nueva España se incluyó al indio en la historia, se le brindó la posibilidad de entrar en la utopía; piénsese en los grupos organizados por los franciscanos y sus desvelos evangelizadores, pero en el caso de la Nueva Inglaterra, lo que ignoraba Mather es qué sucedería con el ente a-histórico, con el indio. La iglesia invisible, según el calvinismo, era sólo para los elegidos. Pero la visible era para todos, pues se desconocía en última instancia quienes eran, en efecto, los verdaderos receptores de la gracia. Esto sólo era del conocimiento de Dios. Por lo tanto, los esfuerzos debían dirigirse a enseñar al indio no sólo el camino para la redención, mostrándole la Biblia e insistiendo en los llamados vocacionales, sino también el modo de vida inglés. Eso explica porqué se dió entre los protestantes de América, pese a todos los obstáculos mentales, el esfuerzo evangelizador. Empero, en el trayecto de la regeneración, se le forzó al indio a negar su propio pasado, a desechar sus costumbres, a renegar de sus tradiciones, de su forma de vida, a demostrar con ejemplos tangibles que

podía ser una criatura favorecida. Se le instó a adoptar los modelos extranjeros vitales y de pensamiento, a convertirse en lo que no era y no podía ser: un occidental, blanco, inglés y protestante.

Mather, ingenuamente, les ofrecía las mieles del cristianismo reformado, el cual conllevaba una forma nueva de cultura, de sociedad y de organización política, que los envolvería inevitablemente en las tendencias de la historia moderna. Pero por todos los caminos, esto mostró ser un imposible, pues el indio rechazó sistemáticamente la asimilación de los patrones extranjeros y el blanco también se rehusó a respetar o tolerar el modo de la "barbarie india". El hombre natural de América transitó en los jardines del Edén puritano de la historia a la anti historia; del estado de naturaleza al infierno de la persecución y de la extinción.

b. Visión, imagen, estereotipo

Más dificultad encontró el puritano que el católico para aceptar al indio dentro de su realidad, pues tuvo que luchar contra su propia conciencia, contra su propio bagaje cultural. La religiosidad de Mather condenaba *a priori* al pielroja; lo rechazaba por réprobo, por haber dado muestras -a los ojos protestantes- de carencia de gracia e imposibilidad de regeneración. El católico Sigüenza, en cambio, tuvo la posibilidad de incorporar al nativo de América por su misma conciencia religiosa, tendiente a recibir la oportunidad de salvación para toda la humanidad.

La visión de estos hombres sobre el indio está condicionada, pues, por su idea, protestante o católica, del hombre. "Sabemos que somos peor que perros", exclamó Mather, haciendo eco del calvinismo que clamaba que el hombre era eso precisamente, un perro envuelto en la perdición del pecado, totalmente manchado y corrupto. Mather también cargó sobre sus hombros la pesada doctrina de la doble predestinación, que lo impulsaba a creer en una minoría selecta y en una mayoría reprobada por Dios. Otro factor más fue la noción del cumplimiento de la vocación, orientada hacia una santidad en vida, que se traslucía en una correcta, impecable y metódica conducta que llevaba al éxito como señal inequívoca de predestinación favorable¹⁴.

Para Mather "no hay admisión de perros en la ciudad de Dios", y el indio llegó a ser definido por él como "perro rastrero". Ellos conformaban "una nación de estúpidos", lo que también significa en el pensamiento de Mather una avanzada hacia el Destino Manifiesto, que catalogaría, tiempo después, teológicamente y luego en los diferentes planos de organización, a las legiones de seres elegidos o réprobos. El alcance de la segregación llegaría a darse en el plano de naciones enteras. Al ver así al indio, Mather no trasluce, por asombroso que esto parezca, una inherente perfidia, tan sólo refleja lo que le es propio a su conformación mental histórica y religiosamente coheredadas. El indio fue la víctima inocente de la teología discriminatoria formulada por Juan Calvino en el siglo XVI. Aún sin haber mantenido contacto con los naturales de América, el francés había advertido en su Institución Cristiana, que "si se busca en alguna parte la ignorancia de Dios, seguramente jamás se podrá hallar un ejemplo más propio que entre los salvajes"⁴⁵. Mather, que sí vivía entre ellos, se había nutrido del peor racismo de todos, del trascendente, aportación calvinista al mundo moderno, que se reflejó en la desigualdad inmanente. Por eso, el bostoniano fácilmente condenó al indio en el plano espiritual, étnico y cultural.

No así Sigüenza. En el católico, en cambio, todos los hombres pueden aspirar a la salvación en Cristo. Entienden que para ese fin vino al mundo y para ello también murió en la cruz. Por ello, don Carlos debía aceptar la igualdad de todos los seres humanos ante los ojos de Dios. Ahora que también, a los ojos humanos, si bien no opera en él el racismo a la manera sajona, sí brota en su pensamiento el desprecio hacia ciertos grupos indígenas, concretamente a aquellos que rechazan el cristianismo y a los que son sediciosos y causantes de desórdenes. El mexicano habló de los indios chichimecas de la frontera como "perros, y de la más mala ralea que calienta el sol", pues eran "absolutamente bárbaros y bestiales", lo que hacía imposible su sujeción⁴⁶. Sigüenza convive con el indio aculturado, el del centro, mas no por eso deja de pensar que esta gente es "la más ingrata, desconocida, quejumbrosa e inquieta que Dios crió". Eran parte de la plebe, a la que, como intelectual, como humanista culto y sabio, como hombre educado y de maneras, desprecia profundamente. A esta "ruin canalla" la considera sediciosa y la culpa de estallidos y motines. Sin embargo, parece que el prejuicio que sintió Sigüenza hacia el indio, a diferencia de Cotton Mather, es más de índole social que teológica.

Existen características otorgadas al indio comunes en ambos americanos. Los dos insisten que son haraganes, ociosos, tramposos, mentirosos, sucios, ebrios, taimados.

Mather añade:

Una cualidad que se observa en nuestros indios siempre ha sido que no tienen un gobierno familiar entre ellos. Toda disciplina les es extraña. Otra -continúa- es que son intolerablemente holgazanes; odian el trabajo. Hacer que laboren es considerado por ellos como un castigo peor que si recibieran azotes con un látigo; elegirían mejor la muerte que la esclavitud⁴⁷.

La sociedad de la Nueva Inglaterra rendía culto al trabajo, por considerarse éste el medio para cumplir con la vocación y glorificar a Dios. Por eso no se podía tolerar el ser indulgente respecto a las labores diarias. En Nueva España, se obligaba compulsivamente al indio a desempeñar trabajos muy duros, sobre todo en la minería, mientras que otros estamentos confinaban su tiempo a otras tareas menos arduas. Aunque la encomienda estaba siendo sustituida en el siglo XVII por el repartimiento⁴⁸, el indio seguía siendo la mano de obra fundamental para el beneficio de los blancos. Con todo, Sigüenza se exasperaba ante estos hombres "mentirosos y tramposos" que "por efecto del pulque, desprecian aún su propia vida". Agregaba a éstas una falta mayor, fincada en el recuerdo de sus antiguas supersticiones, lo que reflejaba que en este siglo no se habían desterrado del todo entre los naturales las costumbres de antaño. Durante las labores que Sigüenza realizó para la limpieza del desagüe, no sólo encontró la mandíbula de un animal prehistórico que atesoró enormemente, también halló "muchísimos cantarillos y ollitas que olfan a pulque y mayor número de muñecos o figuras de barro y de españoles todas atravesadas con cuchillos y lanzas que formaron del mismo barro, o con señales de sangre en los cuellos como degollados"⁴⁹. La animadversión era recíproca.

Mather habla también del alcoholismo entre los indios, que, por lo visto, era un problema común tanto en Nueva España como en Nueva Inglaterra. La adicción al ron era fomentada por los comerciantes blancos para sacar ventajas. "Pocos hombres racionales que hay entre [los indios] se quejan amargamente ... que por la ebriedad son hechos más salvajes". A Mather le preocupaba que, por la bebida, el Evangelio era ineficaz y en sus sermones constantemente pedía cordura a los compatriotas.

A veces -clamaba- los ingleses se aprovechan de su ignorancia, su indigencia, o su anticristiano amor por la botella para hacerlos caer en deudas. Luego usan modos indirectos y opresivos para extraer una satisfacción desmesurada de ellos y los venden como sirvientes o los envían fuera de su propio país. Este comercio es un reproche a nuestra cristianidad y estoy seguro que traerá amarguras al final”⁵⁰.

Sin embargo, pese a la gran sensibilidad con que vieron estos problemas sociales, el desprecio es visible en las páginas de ambos autores. En la obra del bostoniano, para empezar, existen innumerables adjetivos condenatorios para el pielroja como “sangrientos salvajes”, “creaturas perniciosas”, “abyectos paganos rojizos”, “ángeles de la muerte”, “seres diabólicos”, “infielos obstinados”, “ruina de la humanidad”, “bestias salvajes”. Hombres eran, pero macabros, desolados, apáticos y degenerados ¡para que seguir con los ejemplos!⁵¹. En Sigüenza también afloran, aunque menos, los calificativos condenatorios, (“ingrata, traidora chusma”, “insolente indiada”) eso sí, cabe repetirlo, no por el ente histórico, no por sus antepasados culturales.

También fue más difícil para Mather que para Sigüenza conciliar su mente moderna con los logros culturales del indio de las altas latitudes del septentrion americano, que a diferencia del mesoamericano, estaba en una fase de transición del neolítico⁵². El novoinglés era calvinista ¿Cómo entender la magia, el animismo, el naturalismo, la antropofagia ritual? ¿Cómo adecuar el espíritu mercantilista, de lucro, comercio y ganancia, al de una sociedad cuyo tiempo histórico era más lento, que no se aprovechaba igual que el europeo del entorno, que no explotaba los recursos. Según Mather, el lenguaje de los indios era “exótico y tedioso”. Su vocabulario era para él “tan limitado que apenas sostienen conversación de brutos como los castores de nuestros ríos” y aún el mismo demonio era “incapaz de entenderlos”. Practicaban danzas y ritos “extravagantes y ridículos”. Tenían abundante hierro, pero eran incapaces de hacer cuchillos; abundaba la madera en los bosques, pero no sabían construir barcos; había sal en las playas, pero no podían conservar la carne...

Sigüenza, en cambio, dirigió su mirada a un mundo indígena urbanizado, avanzado en ciencias, matemáticas, astronomía, sistemas hidráulicos, amplio comercio y abasto. Llevó a cabo el estudio de los indios con calma, precisión y curiosidad. No menospreció su

lenguaje, antes bien consideró que era digno de ser comparado al de los egipcios y los chinos; trató de identificar sus jeroglíficos, "imágenes humanas, aves, peces, fieras, animalillos, plantas, llamaradas, aguas, coronas, flechas" con "otros entes visibles y familiares". Intentó decifrar su calendario y cotejarlo con el suyo. Hasta aquí es evidente que, a pesar de que los dos autores vieron a los pueblos autóctonos como grupos vencidos y subyugados, el esfuerzo comprensivo se dió más del lado del sabio mexicano que del bostoniano.

Por otra parte, ambos autores sucumbieron al estereotipo. Es muy singular que en este terreno, coincidieran admirablemente. Transmitieron patrones similares, como resultado de haber consultado las mismas fuentes: Acosta, Torquemada, Sahagún. Por ejemplo, los dos identificaron al indio con el diablo en algunos pasajes. En su Paraíso Occidental, Sigüenza y Góngora dice que el demonio "se aparecía tomando la figura de indio o de feísimo etiope, se asomaba por las ventanas haciendo gestos y visajes y causaba risa" a las monjas del convento de Jesús María. Mather atribuyó el arrobamiento brujeril de 1692 a los hechiceros indios. El bostoniano, que frecuentemente entraba en éxtasis a la hora de sus rezos y mortificaciones, dijo ver materializados a los demonios torturadores en forma de indios o de negros. Se trataba según él, de "un diablo de pequeña estatura y de rojizo color, espectros en circunstancias humanas", que, incluso, llegaban a robar su dinero a las víctimas⁵³. "El hombre negro, como las brujas llaman al diablo -concluyó- generalmente dicen que se semeja a un indio". La actuación demoníaca es constante en el siglo XVII; no es privativa de ellos. El demonio, el enemigo más antiguo del hombre, se ensañó particularmente con Cotton, tal como él lo asienta y lo torturó durante toda su vida. Mas si pudiéramos calcar en la iconografía la imagen del diablo de él y el de Sigüenza, no aparecería como un infernal monstruo, sino como diablillo travieso, burlesco personaje de la vida cotidiana, que fue representado a partir de lo que se veía todos los días en el mundo americano. El contacto inclinó las preferencias visuales hacia el negro o el indio, que desbancó a los gatos negros, los jabalíes y los cuervos del mundo europeo⁵⁴.

c. Civilización y evangelización

Civilizar y evangelizar a los indios fue considerado por nuestros autores como una *sine qua non* que debía llevar a cabo el europeo en el Nuevo Mundo para poder justificar su entrada en América. El plan providencial, evidenciado a través del Descubrimiento o de la Conquista, encargaba los aborígenes a los inmigrantes para su inclusión en la historia universal, según ya vimos. Mather refleja bien esta idea general cuando dice: "Nuestra cristiana profesión nos obliga, sí, y esa ha sido nuestra meta más explícita en estos nuestros establecimientos americanos, a civilizar y a cristianizar a los salvajes". Igual para Sigüenza y Góngora, Hernán Cortés, para él, hombre "de justicia recta y piedad insigne", aquel "fortísimo, dichosísimo y providente conquistador", había sido el instrumento o vehículo "que, movido por la providencia divina para esta hazaña", logró la extirpación del paganismo y el avance del cristianismo por el mundo indígena⁵⁵.

Sigüenza fue capellán y limosnero, tuvo contacto con los pobres y desvalidos. Su labor también se hacía desde el púlpito, como sacerdote que era, pero aquel intelectual que se "daba a sus libros", no tuvo desvelos catequizadores. No se debe olvidar que el escenario de la evangelización se había trasladado en la Nueva España del siglo XVII a la frontera norte, cuya lejanía sólo permitía a Sigüenza ser expectador, esperar noticias, que llegaban no muy prontas, y después reseñar algunos de los sucesos más impresionantes. Don Carlos se mostró siempre interesado por esta moderna epopeya y no dejó de escribir sus opiniones en algunas de sus obras. Ayudó también en lo que pudo, facilitando sus conocimientos, sus instrumentos y sus mapas, como lo hizo cuando el padre Eusebio Francisco Kino partió rumbo al noroeste, con la información que le había transmitido su entonces amigo Sigüenza. La conquista de California, de Nuevo México y de Texas debía completarse a todo trance y superar aún mayores obstáculos que la primera hecha por Cortés. En su Mercurio Volante, don Carlos relata la campaña de reconquista de Nuevo México, "en que sin gastar una sola onza de pólvora, o desenvainar la espada, y lo que es más digno de ponderación y estima, sin que le costase a la real hacienda ni un sólo maravedí, se reunieron al gremio de la iglesia católica innumerables gentes y se le restituyó a la majestad de nuestro señor Carlos II un reino entero⁵⁶". Era así como los españoles no cejaban en su

espíritu civilizador y evangelizador, por terrenos inhóspitos, fundando fuertes, presidios y misiones, lo que se convirtió para nuestro criollo mexicano en inagotable fuente temática que traería nueva gloria a la metrópoli, pero sobre todo, enaltecería el nombre de la Nueva España que seguía cumpliendo con su mesiánico compromiso.

Hacia el otro extremo, el trabajo de la evangelización puritana empezó seriamente en 1643⁵⁷, veinte años antes de que naciera Cotton Mather, quien en el transcurso de su vida fue testigo de más alcibares que almibares en este proceso de conversión de los nativos. Perteneciente a la tercera generación de puritanos en América, vivió el fracaso de este esfuerzo y las terribles guerras de exterminio que aniquilaron a tribus enteras. Pero no adelantaré conclusiones.

Cuando cumplió 35 años, fue comisionado de la compañía de la Nueva Inglaterra, organización misionera fundada en 1649 para la propagación del evangelio. Estuvo involucrado en los esfuerzos por formar una comunidad india cristianizada en Natick y en el Viñedo de Martha, donde se llevaba a cabo aún el experimento de crear una iglesia indiana o "Peantamapaug". Conoció de cerca al incansable Eliot, que como vimos apadrinó a Cotton al iniciar su vida ministerial y él, a cambio, compuso su biografía, que forma una de las partes fundamentales de la *Magnalia*⁵⁸. Por su propia circunstancia, nuestro criollo bostoniano difirió de los métodos del anciano evangelizador que apoyaba la conversión desde los parámetros de la cultura autóctona, de sus creencias y de su lengua, caso raro en la Nueva Inglaterra y tan sólo equiparable al otro gran catequizador, Roger Williams, heterodoxo calvinista fundador de Providence (Rhode Island), defensor de los indios y de su conciencia racional, de su naturaleza y del pleno derecho sobre sus tierras, de quien Mather se refirió satíricamente como un trasnochado quijote⁵⁹. El se opuso a la propuesta de reeditar la Biblia que Eliot había traducido al algonquino, portentoso esfuerzo que realizó pasados sus 80 años, fundamentando que los pielesrojas debían aprender el inglés como primera lengua y también se manifestó en contra de integrar a los naturales en comunidades aisladas. El dijo que admiraba mucho a John Eliot "por luchar permanentemente contra el diablo en lo que antes eran sus territorios", pero confirmó una sobredosis de optimismo en el viejo ministro y prefirió recomendar que se trajera a la

naciente generación de indios (?) a un entendimiento más general de la lengua inglesa y más a la manera inglesa de vida⁶⁰.

El mayor beneficio que se le podía hacer a un ser humano era acercarlo al cristianismo, pues las profecías explicaban que los gentiles volarían como dóciles palomas al reino del Salvador (*Columbanus*), al mostrarles la luz de la Nueva Jerusalén. Sin embargo, los indios no quisieron adentrarse en el camino de la salvación puritana. Además, la de Mather no fue una conversión amorosa, ni compasiva, como la de su sabio padrino, sino pragmática. Mather no fue un evangelista. Ciertamente, hablaba varios dialectos, por ser vehículos eficaces de comunicación, no por sumar a su gran erudición un cúmulo de lenguas curiosas. Su didáctica se orientó por una especie de pedagogía de férrea disciplina y duros métodos de práctica y memorización. Lo hizo a través de catecismos que él mismo escribió y predicó mediante la pura teoría, no por el ejemplo y el íntimo contacto, como lo llevaban a cabo en ese momento, con estupendos resultados, los jesuitas en el Canadá, adoctrinando a esos mismos indígenas en la fase del neolítico.

Mather veía con impaciencia como "doble trabajo se tenía, ya que debían hacerlos hombres antes de esperar hacerlos santos; debían civilizarse antes de poder ser cristianos". Les habló a los catecúmenos de la piedad, del amor de Cristo, de la elección mediante la gracia selectiva, del llamado, del infierno, de la trinidad, de la ira de Dios. Entre las lecciones les introducía exhortaciones a obedecer a los blancos, a rechazar la bebida, a evitar el ocio, a entrar en el pacto y a educar a los hijos como los puritanos educaban a los suyos, pero Cotton confió en su *Magnalia* que no podía ver "nada angelical que favoreciera su labor en pro de su bienestar eterno: entre ellos todo era diabólico. Y pensar -concluyó- elevar a tantas de estas horribles criaturas hasta las alturas de nuestra santa religión presupone, en quien lo emprendiere, o bien hondura de sentimientos o escasez de ellos".

El pensamiento de Cotton Mather respecto al indio gravitó entre un "deber ser" impuesto por la tendencia colonialista inglesa, reflejada a través de las cartas reales y patentes y su propio sentimiento hacia el pielroja⁶¹. A pesar de la concepción negativa que lo copaba, aseguró en repetidas ocasiones, que mientras viviera continuaría haciendo todo lo posible, dentro de su capacidad, por la causa del cristianismo entre los indios. Sinceramente, creía que era tarea de un buen cristiano conducir a una alma ignorante de Dios hacia el

conocimiento de la verdad, pero la carga civilizadora se hacía pesada, agobiante. En su India Christiana, Mather describió como:

Los indios vieron a esta gente rellenando los campos, con árboles y granos así como animales útiles que hasta ahora les habían sido totalmente extraños. Sin embargo, no parecen conmovidos lo más mínimo con la ambición de llegar a esas circunstancias tan deseables, ni tienen curiosidad por inquirir que religión practican. Humanizar a estos animales miserables y en alguna manera curarlos y civilizarlos era un trabajo de no poca dificultad, que significa traer a un idiota al uso de la razón⁶²

Mather sabía que la conversión de los indios a la religión protestante había sido un objetivo primordial para la corona británica desde la época isabelina, y que los primeros plantadores de la Nueva Inglaterra no podían olvidar esta exigencia. Mostrar negligencia en la cristianización de los nativos significaba traicionar los fines espirituales que conllevaba la colonización inglesa en América.

Finalmente, Mather fue testigo de los frutos positivos que los jesuitas conseguían en las vecinas poblaciones indias del septentrión y, en la competencia evangelizadora, los británicos no podían aparecer como los perdedores. En 1705, se quejaba de que los indios “afrancesados” de las regiones occidentales de la Nueva Inglaterra les negaban a los misioneros protestantes la oportunidad de cristianizarlos, y para 1726 aún manifestaba su preocupación sobre el hecho de que “los indios en la provincia de Massachusetts están cristianizados, excepto los salvajes del este que han sido anticristianizados por los misioneros papistas”. También agregó que:

Quando se les dijo [a los indios] que debían adorar sólo a Dios que hizo el cielo y la tierra y que la veneración a imágenes grabadas, crucifijos, la virgen María y otros santos le desagradaba al grande y único Dios, se quedaban atónitos, sin replicar palabra alguna. Se les dijo entonces que les enviaríamos ministros que les instruirían en el camino verdadero de la vida eterna. Pero ellos declararon que no estaban dispuestos a que nadie fuera enviado a ellos⁶³.

Mather concluyó que los indios que absorbían el catolicismo romano eran doblemente infernales. mucho más renuentes a aceptar la verdad del cristianismo que cuando eran sólo ignorantes paganos. La mezcla de paganismo y papismo “los diaboliza”, expresó el teólogo bostoniano, quien sólo podía ver que “los tramposos indios fueron envenenados por los

encantos franceses”. Mather se mostraba azorado al ver que los galos “trataban a los indios con increíble civilidad”⁶⁴.

Al final de sus días, Mather era ya testigo del fracaso de la evangelización⁶⁵ que, en su opinión, nunca había contado con la venia de la divina providencia. Quizá recordaba la advertencia de Calvino, quien aseguraba que los réprobos no eran iluminados por la fe, ni sentían la virtud y eficacia del Evangelio, como los que estaban predestinados a la salvación. En cambio, observaba el “desaprucho del cielo” al intentar la empresa, a través de mensajes celestiales como guerras fulminantes, pestes, ebriedad, desintegración, que transmitían claramente señales negativas para no proseguir con ella. Sin embargo, también aceptaba que el mal resultado igualmente se debía a que mucha gente intentaba deliberadamente arruinarla. Muy a su pesar, Cotton pudo vislumbrar la gran diferencia que existía entre la evangelización católica y la protestante. Fundamentaba el triunfo del contrario en su numeroso clero, que no encontraba obstáculos. Además, el *papista* era maestro en sacar “prodigiosos ingresos eclesiásticos” lo que “les hace muy fácil el que excedan al protestante en sus intentos por cristianizar a los salvajes paganos”. Con cierta pesadumbre, admitió que “no lo reprocho, antes bien aplaudo, su gran diligencia en este asunto y desearía que nosotros nos conmoviéramos y tratáramos de emularlo”⁶⁶. Hacia 1704 todavía refería:

Los papistas nos avergüenzan. Con qué entusiasmo sus misioneros cubren el mar y la tierra ... qué peligrosos viajes, cuántas fatigas maravillosas soportan sus fanáticos para poder ganar las almas de los hombres ¿sólo para cambiar las viejas cadenas de la muerte por nuevas? Toleran el odioso y molesto wigwam de los indios en el horrible desierto si con ello ganan a los salvajes a su superstición. No menos de 600 clérigos de esa sola orden de los jesuitas en unos cuantos años se embarcaron muchas veces para China, para convertir a esa gran nación a su cristianismo bastardo. No menos de 500 de ellos perdieron sus vidas en las dificultades de esa empresa y aún así, los sobrevivientes continúan en ello, intentando la propagación de la religión⁶⁷.

La evangelización fue un punto central en la cruzada protestante para vencer al mundo hispánico. Calvino había promovido también la predicación para que se atrajera a los hombres a la fe, se les mantuviese perseverantes y atentos para aprovechar la luz del Evangelio. Sin embargo, advertía tajantemente que no debía impedirse “la recta inteligencia

de la predestinación”⁶⁸. Mather quiso demostrar -con muchos trabajos- que sus correligionarios no actuaban con la avaricia, la falsedad y la crueldad (quizá refiriéndose a la legalidad de la “Guerra justa”) al perseguir las conversiones. “Considérese cuan imperfecto y espurio es el Evangelio que los españoles le han dado a los indios”, clamó el puritano, al criticar la evangelización católica, a la que acusó de ser parte de “una maquinaria que enriquece a los europeos con los tesoros de las Indias”. Animado, asimismo, por su odio contra los jesuitas, los acusó de avanzar muy lentamente por el Norte de México debido a que no encontraban más que regiones pobres y desoladas, ausentes de riqueza, lo que -según él- limitaba su entusiasmo. La siguiente cita es una de las muestras más reveladoras de la Leyenda Negra, insita en el pensamiento de Mather:

Nosotros no hemos usado la crueldad papista con que los nativos de América han sido tratados por otras gentes. Incluso un obispo suyo⁶⁹ ha publicado historias muy trágicas de las crueldades españolas sobre los indios del mundo occidental. Eran tales, que los indios declararon que preferían ir al infierno con sus ancestros, que al mismo cielo al que pretendían llegar los españoles. Es realmente imposible calcular las variadas y exquisitas crueldades con que los execrables españoles asesinaron, en menos de 50 años, a no menos de 50 millones de indios. Pero, por otro lado, la buena gente de la Nueva Inglaterra lo ha llevado a cabo con tanta ternura hacia las criaturas rojizas entre las que vivimos, que no adquiriría un pie de tierra en este país sin una compra justa y consentimiento de los nativos que la reclamaban, aunque teníamos una Carta Real del rey de la Gran Bretaña que nos protegía para establecernos en este continente⁷⁰

Uno inevitablemente se pregunta cuáles pudieron ser los amables tratos dados a los indios de los que Mather tanto se jacta, si los habitantes originales de la costa Este de los actuales Estados Unidos terminaron por desaparecer de la faz de la tierra. ¿En favor de quien operaba la Carta Real? No de los indios, suponemos. Pero la supuesta legalidad, entendida a la manera occidental, dejó tranquilo al ministro novoinglés, quien aseguró que su *Magnalia Christi Americana* había logrado frenar “las exclamaciones calumniosas de los católicos romanos contra las iglesias de la Reforma, por descuidar la evangelización de los naturales de las Indias”.

A quien costó trabajo convencer de los loables fines de los colonos ingleses no fue a los españoles sino a los propios indios, los seres más vulnerables a la expansión occidental, que seguramente no tuvieron la oportunidad de leer la Magnalia y sí sufrieron los embates de los *tiernos* compradores de tierra y las persuasiones de los ministros del evangelio. En su Epístola a los indios cristianos⁷¹ (1706), Mather les transmitía a los pielesrojas “lo que los ingleses desean que ustedes conozcan y que hagan para conseguir su felicidad” y quería hacerles ver a éstos cuán negativa era su decaída condición, su ignorancia, su miserable estado, su pobreza, su ceguera y desnudez. Los ingleses habían venido a rescatarlos -esa es la idea general del opúsculo- movidos por una desinteresada compasión. Llegaron para mostrarles las comodidades de esta vida y, sobre todo, el camino que les facilitaría buscar las señales salvadoras para la vida eterna. A cambio, nada pedían. “Les hemos dado un buen precio por todo...”, concluía Mather, y por ello la obligación de los indios era “ser agradecidos hacia los caritativos ingleses, que los vieron desnudos, heridos y medio muertos”.

El cristianismo operó, sin duda, como un elemento de compulsión, de sumisión, instrumentado por el hombre de mentalidad occidental. No sólo significaba la conversión y el conocimiento de la religión, sino también iba implícita la obediencia y la adopción de otra cultura desde un punto de vista totalitario. Tristemente para ambos pueblos, el indio y el inglés, no prosperó la evangelización en las colonias puritanas de América. Más dramático resulta aún, que al revisar las páginas de Mather, salta a la luz que el experimento fue posible, viable. El historiador novoienglés refiere que “los indios, de ser bestias salvajes, empezaron a congregarse en un gobierno civil en Natick”. En 1702 informó que en Nueva Inglaterra había seis iglesias de indios bautizados, es decir, integrados en el pacto, y 18 asambleas de catecúmenos. Además, 24 indios eran predicadores y contaban con 4 ingleses que hacían llegar la buena nueva en lengua india. ¿Qué sucedió, entonces?

d. Delendi Sunt Indi

La destrucción del mundo indígena es un tema que encontramos en las obras de los autores que nos ocupan. Como intelectuales, como testigos del avance colonialista, tuvieron necesariamente que emitir su juicio histórico.

La situación del indio experimentó una profunda revolución como resultado de los nuevos modelos impuestos por el contacto con el europeo. En mayor o menor grado, la cruzada bélica y religiosa del blanco produjo un cataclismo en el ámbito indígena. Este sucumbió, sobre todo, a las enfermedades traídas del Viejo Continente, ante las cuales su organismo se encontraba indefenso. Se alteró también su patrón tradicional de asentamiento y sus modos culturales ante el establecimiento de formas urbanas distintas que provocó un desajuste socio-económico y un fuerte desarraigo. La expansión colonialista tuvo efectos colaterales. Se transformó el paisaje rural por la introducción del ganado y de nuevos sistemas de cultivo. En Nueva España, por ejemplo, la población blanca y la mestiza desplazaron paulatinamente a las comunidades indígenas en el siglo XVII. Además, la expansión al Norte en pos de la plata (minería) y de la tierra (hacienda), también contribuyeron al cambio. Sigüenza se remitía al pasado y observaba que, en 1597, había ocurrido:

Una calamidad penosa por haberse anegado México, como por la grande mortandad de indios que destruyó estas provincias, causada por querer congregarlos a nuevos sitios, quemándoles para esto sus pobres casas, desposeyéndolos de sus bienes tan lastimosamente, cuanto lo publican las ruinas de sus pueblos, que no pueden ver los ojos sin que se aneguen en lágrimas⁷².

Notaba también como, a fines del siglo XVI, la población indígena en el México central había sufrido una fuerte depresión demográfica, causada por una mortífera epidemia⁷³ y por la política de congregación de pueblos indígenas. En México, la prosperidad económica (minería) determinó el fracaso de la utopía evangelizadora de los primeros años inmediatos a la Conquista. Por eso, el siglo XVII, el de la destrucción de los pueblos indígenas, produjo el desencanto en los hombres de este tiempo.

El hecho de que en las colonias hispánicas se haya incorporado étnica y culturalmente al indio, no significa que su condición fuera próspera. Esta raza tuvo que levantarse de las ruinas de su antigua civilización y asimilar las nuevas formas presentadas por el europeo. Si bien en Nueva España se limitó el servicio personal en el siglo XVII (la nueva tendencia era contratar a los indios como asalariados y sujetarlos al régimen territorial de la gran propiedad), que sólo fue permitido para el trabajo en minas y en agricultura, de hecho, continuó la explotación y el maltrato. Un grupo muy golpeado en su esencia, vencido espiritualmente, conquistado, reprimido, ese fue el indio que a Sigüenza le tocó ver. Las glorias del pasado quedaban en la memoria; ahora perduraba la deprimente imagen de una comunidad sin energía y vitalidad histórica, que aún se mostraba renuente a aceptar la aculturación. Don Carlos vuelve a transmitir en sus páginas la lastimosa condición del nativo de América:

Puedo decir el que me hallo con cierta ciencia de las idolatrías, supersticiones y vanas observaciones en que hoy entienden y de que me alegrara me mandasen escribir para su remedio. Vierase entonces ser la causa y el origen de tanto daño el detestable pulque, de cuyo uso de ninguna manera indiferente, sino siempre pecaminoso no hay instante del día ni de la noche en que no sólo se cometa lo que tengo dicho, sino infinitos robos, muertes, sacrilegios, sodomías, incestos y otras abominaciones mucho mayores⁷⁴.

Nuevamente nos remitimos a lo que se ha archirepetido en este apartado sobre el indio: la justificación de la conquista. Sigüenza sabía que mucho había sufrido el indio, pero que también “entre todas las naciones, fue siempre la mexicana la que más se dió al supersticioso culto al demonio”. Los ritos paganos eran “inútiles simulacros a hechiceros” y por eso, el “gloriosísimo héroe” extremeño había hecho un beneficio a la humanidad con su conquistadora hazaña. La destrucción de las Indias fue algo doloroso, pero necesario, justo y, a la postre, benéfico, pues lo que resultó fue el fundamento de un nuevo orden fundamentado en el espíritu cultural mestizo.

En Nueva España, el sistema colonial se estableció sobre la base de explotación del indio. La corona española lo incorporó, decretó un sistema de leyes para favorecerlo, le dió derechos al colocarlo como vasallo, sujeto a un régimen de protección. El indio fue, a la vez, sometido y acogido, pero ello logró su supervivencia, su permanencia

El caso de la Nueva Inglaterra fue totalmente distinto. También el avance blanco cargó sobre el indio, desde los primeros contactos. Tras la Gran Migración (1630-1635) ya se dibujaba el paisaje cuasi urbano en las regiones aledañas a las fundaciones de Salem y Boston. Granjas, cercados, propiedad privada; Se le convence al indio de "vender" sus tierras a través de los contratos de los que habla Mather tan ufano. Este se encontró inerme, desvalido, frente a la penetración británica, las enfermedades y los conflictos. No fue tomado en cuenta como vasallo, ni se legisló en su favor. Allí la conquista significó el exterminio y la sustitución por emigrantes blancos. La lucha con los indios -según James Axtell, sirvió para crear una identidad *americana*.⁷⁵ La frase *Delendi sunt indi*, que otro historiador, Juan A. Ortega y Medina, utilizó como subtítulo para su bella obra, La Evangelización puritana en Norteamérica⁷⁶, cuadra bien a lo que fue evidente en Massachusetts desde el principio de la colonización. El mismo autor refiere en su libro, con gran acierto, que la relación entre indios y pielesrojas fue la historia de una desilusión y de un amor imposible.

Pero no necesitamos remitirnos a trabajos modernos para ver el proceso, que no sólo preocupó a Ortega y Medina, sino a los Jacobs, Borah, Cook, Marienstrás, Jennings y otros. El propio Cotton Mather da un fiel testimonio del decaimiento del grupo indígena⁷⁷. En los primeros capítulos de la *Magnalia*, Mather refiere los contactos iniciales entre las dos razas y los define como cordiales. Repite la relación del indio Samoset que dió la bienvenida a los peregrinos del Mayflower y los introdujo con el gran cacique Massasoit. A través del legendario Squanto, quien también sirvió de intérprete por sus previos contactos con los ingleses de Virginia, pudieron los maltrechos colonizadores plantar maíz y agilizar la pesca. De aquí surge, quizá, la romántica relación de que los indios brindaron hospitalidad y alimento a los primeros plantadores, que se ha repetido hasta nuestros días en el plano literario, poético, dramático y aún cinematográfico. Pero para Mather, ellos fueron tan sólo instrumentos de Dios para hacer perseverar a los ingleses, no bondadosos, generosos o idílicos seres.

Los indios fueron, asimismo, el primer eslabón en el comercio de pieles, que unía en una gran cadena a europeos de diferentes nacionalidades y a las familias indígenas. También aquí el nativo fue explotado en provecho del blanco, con el truco desigual. Las primeras

hostilidades empezaron cuando éstos se mostraron reacios a cumplir con las exigencias de los ingleses, o cuando favorecían al enemigo extranjero en el trato peletero. Lazer Ziff, estudioso del tema, sugiere que cuando ocurrió la extinción del castor por su aniquilación sistemática -hacia 1640- y al aumentar Nueva Inglaterra su comercio Atlántico, los indios no fueron considerados esenciales para la economía y como agrega también Bercovitch, el puritano, a pesar de sus pretensiones evangelizadoras, consideró al país como suyo y a los nativos como un obstáculo para su destino como americanos⁷⁸.

Tanto los ingleses como los españoles ambicionaron la tierra, así como el oro, y saciaron su sed de riqueza de acuerdo a las circunstancias que encontraron. El español trató de recrear el sistema feudal en América, fincado en las grandes posesiones territoriales como símbolo de poder y prestigio. Encontró y agotó el oro; después halló las ricas vetas argentíferas, que fueron a la vez, motivo del auge y de la perdición de España. Con tono irónico, Mather criticaba este ensueño hispánico de grandeza e hidalguía y anteponía el carácter laborioso e individualista de los colonizadores protestantes quienes, con la fuerza de sus propias manos, salían adelante en América. Aseguraba que "el trabajo manual honesto es más honorable que el de los inútiles y ociosos hombres de honor"⁷⁹. Pese a los argumentos de la leyenda negra de que ésta fue una aspiración privativa del hombre hispánico, no ocurrió de manera unilateral ni exclusiva.

El inglés, desde los gloriosos y osados días de Raleigh, Drake, Frobisher y otros corsarios de la era isabelina, buscó El Dorado en América, mas no lo encontró por razones geográficas y físicas, por lo que tuvo que satisfacer su ambición con la tierra y otros recursos naturales a su alcance. Esto se dió en una circunstancia de coyuntura y de cambio económico en Inglaterra, cuando se declaraba la guerra contra el régimen feudal y se abanderaban las aspiraciones de lucro y ganancia de la pujante burguesía británica.

El puritano, salvo excepciones, sació su sed telúrica a costa de los naturales. La tierra fue vista como fuente de riqueza y sustento que no emplearía mano de obra indígena, sino a sirvientes escriturados provenientes de Europa. Los dos casos, sin embargo, fueron en detrimento del mundo indígena. El avance sobre la tierra americana, que se incrementaba a raíz de las constantes migraciones, fue el centro neurálgico del problema. Obligados a ceder sus posesiones, por contratos, presiones de todo tipo, convenios compulsivos, alianzas

desiguales o guerras de conquista, los indios sufrieron la avasalladora expansión de las tierras agrícolas a expensas de sus pequeñas áreas de cultivo.

Mather fue varias veces testigo de la guerra india generalizada. En su juventud, presencié la temible Guerra del Rey Felipe y en su madurez el decenio trágico de 1688-1698 que fue el azote de la frontera. Los puritanos habían tenido ya una experiencia previa cuando en 1637 aniquilaron virtualmente a la tribu Pequot y asimilaron sus tierras, lo que fue una verdadera guerra de exterminio. Pero cuando tocó el turno a los Narragansetos y Wampanoagas de Felipe, o Metacom, Increase Mather, como cronista de la guerra, llenaba de sutilezas teológicas la explicación de la pugna y los derechos novoiñgleses a ocupar las tierras "vacantes". Mucho aprendió Cotton de su padre y por eso refería él, todavía en 1705, es decir, treinta años después de transcurrida la guerra, que los indios habían "muerto maravillosamente", pues "la mano de Dios extrañamente los ha devastado". El historiador angloamericano reporta que, en efecto, el número de indios en esa tierra "no es comparable a lo que había hace 50 años"⁸⁰.

Mather expresó que los problemas en la Nueva Inglaterra, su paraíso terrenal, "habían surgido mucho por conducto de los indios". Los blancos habían sido muy ecuanímes en sus tratos de compra-venta, pues "se compró justamente a los nativos las numerosas extensiones de tierra que ahora se poseen". Con enojo, criticaba que todas las ofertas de amabilidad y cortesía habían sido "bárbaramente rechazadas por ellos con actos de la más páfida hostilidad". Una vez descubierto que el indio intentaba destruir la gloriosa plantación al servicio de Dios, no se requerían muchas justificaciones morales para liquidarlo, aunque, sin embargo, éstas abundaron. Ya lo había expresado Juan Calvino en su famosa obra, cuando dijo "todos los réprobos son hijos del diablo"⁸¹.

La nación de los Narragansettos "rehusaron las alegres corrientes de la salvación por Jesucristo, prefiriendo sus propios ritos diabólicos y sus dioses a la nueva situación que se les presentaba". Cotton se distinguió como el historiador que interpretó los hechos con una perspectiva temporal distinta, incluso a la de su padre, quien fue el cronista o testigo presencial y, no obstante, sus explicaciones se fundamentaron también en que "una fiera nación de indios erapezó la guerra contra una generación de cristianos ingleses honestos e inofensivos", tal como lo había expresado Increase, alma líder de la comunidad en ese

entonces⁸². Como todas las suyas, fue ésta una narración de la cruzada, referida muy a la manera del criollo novoinglés, del pueblo elegido de la Nueva Jerusalem contra las huestes enemigas:

Con gran valor y triunfo memorable de nuestra parte, el día transcurrió contra los infieles broncíneos. Su ciudad fue reducida a cenizas, 22 de sus jefes y capitanes fueron muertos, y no sabemos junto con cuántos cientos o miles de los indios comunes; después, una enfermedad mortal y una horrible hambruna liquidó a los restantes por lo que sabemos que quedan unos pocos de ellos visibles en la faz de la tierra⁸³.

Era seguro para Mather que en la guerra no sólo se ejercitaban las armas inglesas, sino se manifestaba también el poder de Dios. El enviaba tormentas, rayos, truenos y pestes y así “la evidente mano del Todopoderoso aparecida del lado de la gente cuya esperanza y ayuda descansaba en él, extinguió a naciones enteras de salvajes”. Pese a las manifestaciones del mundo sobrenatural, Mather, como historiador formal que era, no dejó de incorporar a todas estas explicaciones, la más sólida, la que refiere como la causa de las tensiones a la ambición de tierra por parte del blanco. La violación de los tratados que el indio llevaba a cabo, se debía a que éste volvía a sus posesiones a hacer uso de ellas y profanaba los cercos que protegían la privada propiedad, concepto ininteligible para el nativo, por lo que eran expulsados violentamente. Cotton añadía el “amor por el dinero” de los novoingleses, quienes fomentaban la bebida entre los naturales para aprovecharse así de su inconciencia y poder tomar de ellos sus pertenencias con mayor facilidad. Mather no ignoró esto, pero prefirió diabolizar al indio y en el ínter, después de la guerra, y tras haber sido Felipe ajusticiado, Cotton, personalmente, seccionó la mandíbula del cráneo de aquel “Leviathán blasfemo” y la conservó como trofeo. Después de todo, para él, la culpa del fracaso de la asimilación no descansaba en los novoingleses, sino en el torpe, malagradecido e ignorante indio. Asimismo, el vehículo para exterminarlo no provenía tampoco de los colonos, sino de Dios mismo y de su voluntad suprema, por lo que no se comprometían aspectos morales o de remordimiento. El indio estaba previamente deshumanizado y satanizado.

La Guerra del Rey Felipe ocasionó graves pérdidas para ambos grupos, muerte, desolación y un odio que se alimentaría por el resto de la centuria, imposibilitando el éxito misional. Pero no fue el único ni el más feroz conflicto que presencié Mather. Durante toda

su vida fue testigo de la pugna ininterrumpida entre pielesrojas y blancos. Todavía en 1722 el gobierno de Massachusetts, encabezado por su querido amigo y gobernador de la provincia Samuel Shute⁸⁴, declaró la guerra sin cuartel contra los Abenakis, que sufrieron las consecuencias. Mather sólo virtió este encono a sus páginas y reflejó en ellas la imposibilidad de asumir a la raza indígena dentro del desarrollo histórico de la colonia. La distinción que hizo del mundo civilizado y del salvaje modeló una faceta importante del carácter de la sociedad angloamericana. Se adelantó al juicio de la posteridad, justificando plenamente el proceder de sus contemporáneos: "Ahora me demandará [el lector] si creo que somos imputables de algún crimen relacionado con los indios que tan sanguinariamente nos destruyen. Debo decirles, libremente, que sí lo somos. Pero, al extinguirlos, se hará la justicia más excepcional del mundo"⁸⁵.

A diferencia de Sigtienza, que interpretó la conquista como el nacimiento de una nueva entidad, producto de la amalgama cultural de dos razas, para Cotton Mather, la conquista británica era la sustitución de una nueva y mejor gente a una tierra virgen, por la voluntad de Dios.

3. *La identidad criolla*

a. *Pietas in Patriam*

Dar el lugar último a la identidad criolla responde a que el tema tendrá también una secuencia ulterior en el apartado siguiente, el que trata sobre la visión que estos dos americanos tuvieron de su propio hemisferio. En conjunto, en los restantes capítulos, se tratará de dar un panorama general sobre este modo de sentir y sus repercusiones en el pensamiento de nuestros autores.

No ha pasado desapercibido para los especialistas que se han ocupado de Carlos de Sigtienza y de Cotton Mather, el gran paso que dieron éstos al cobrar conciencia de su posición en el mundo americano. Me refiero concretamente al elemento de criollismo del que ellos son notables ejemplos. La cultura criolla se deriva del colonialismo, en este caso

es netamente americana. Surge para lograr la reafirmación y encontrar un lugar específico, al asumir lo europeo y al mismo tiempo enfrentarlo, para dar razón de lo americano que le antecede y hallar una explicación coherente con la marcha del devenir y de la experiencia históricas.

Tanto en la Nueva España como en la Nueva Inglaterra, la semilla de esta conciencia germinó principalmente entre las esferas del clero. Así lo prueban estos personajes, símbolos de la intelectualidad y de la pujanza criolla de nuestro hemisferio. Vivieron en una época en que éstos adquieren fuerza y, al mismo tiempo cobran dignidad como habitantes del Nuevo Mundo. No se trató únicamente de un problema étnico, pues como afirma O'Gorman, "el criollismo es una categoría que remite a la conciencia", se refiere al "dilema de albergar en el corazón dos lealtades en principio irreductibles", la de ser hijo de Europa, al mismo tiempo que se pertenece a América⁸⁶. Todo el fenómeno reviste una gran complejidad y una rica gama de posibilidades, pero, quizá adentrándonos en estos dos casos particulares, vidas, espacios y tiempos definidos, sea más accesible el aprehenderlos.

Por todas las vías, la religiosa y la histórica, el bostoniano y el novohispano se toparon con el mismo destino: la patria. Repetidas veces encontramos en sus obras la afirmación de que son inspirados por lo que Sigüenza llamó "el amor a la patria"; *pietas in patriam*, como aderezó Mather con su impecable latín, que los mueve e impulsa a escribir para cumplir con un compromiso personal, para dar un servicio, para entenderse históricamente, para aportar ejemplos particulares al devenir universal. Alzarían a elevados horizontes lo americano y nuevo frente a Europa o lo viejo. Por ello, en sus libros destacan constantemente lo que les es propio o distintivo: valores, tradiciones, costumbres, logros científicos, cualidades filosóficas, que robustecen su contribución al pensamiento de la humanidad.

Esta toma de conciencia de su propia esencia y de las condiciones únicas de su entorno fue muy afortunada. Avivó su patriotismo para permitirles igualar los valores americanos a los europeos, e incluso, a veces con comprensible soberbia, llegaron a colocarlos en un nivel superior. Su conocimiento universalista y su inigualable erudición les permitió formularse una representación mental del paraíso redivivo, heredero de los anales bíblicos, superando las grandezas de la antigüedad clásica y con una visión escatológica del porvenir.

Desde entonces, el mundo americano tendría qué decir y qué enseñar al otro hemisferio. Empero, estos hombres, aunque coincidieron en metas y objetivos, no recorrieron el mismo camino para saciar el hambre de sentido histórico. La situación del criollo en Nueva España y Nueva Inglaterra tenía sus semejanzas, pero también no pocas diferencias. Las circunstancias de cada región y el tipo de colonización marcaron la divergencia desde un principio.

Nueva España se había fincado socialmente sobre la base de una pequeña minoría blanca que regía sobre una mayoría heterogénea y, en gran parte, resultado de varias mezclas. La situación de las personas se determinaba por el nacimiento y por la pertenencia a grupos preestablecidos. El primero en la escala eran los españoles peninsulares, que tenían todos los privilegios y al que sólo se le conferían los altos cargos. La sociedad era estática, basada en un orden rígido, donde se rechazaba la alteración del orden y de las doctrinas vigentes. Esto marcó, de tiempo atrás, un sentimiento de resquemor del criollo hacia el peninsular que fue gradualmente en aumento. Así lo percibe el viajero Gemelli Carreri a fines del siglo:

Resulta que los criollos odian tanto a los europeos que pasando alguno de estos por la calle lo burlan ... con este motivo los españoles recién venidos a la ciudad, arrebatados de cólera, algunas veces han disparado sus pistolas sobre aquellos. Llega, finalmente, a tal grado esta enemistad, que odian a sus mismos padres si son europeos⁸⁷.

Poco antes de la relación de Gemelli, hacia 1673, pero todavía en tiempos de Sigüenza, el entonces virrey marqués de Mancera, escribió a su sucesor, el duque de Veraguas lo siguiente:

Queda insinuado en su lugar la poca unión que de ordinario corre entre los sujetos nacidos en las Indias y los que vienen de España. De esta inveterada costumbre, que ya pasa a ser naturaleza, no se libran el más austero sayal ni el claustro más retirado, por que en todas partes resuenan, cuando no los ecos de la enemistad, los de la desconformidad, pretendiendo los criollos, por la mayor parte, no ser inferiores a los de Europa y desdeñando estos la igualdad⁸⁸.

El criollo podía ganar terreno en actividades económicas e intelectuales, o en la vida eclesiástica, siendo la universidad y la iglesia centros de movilidad social. Debajo estaban las capas conformadas por las mezclas raciales y los indios con pocas expectativas de ascenso.

Por otro lado, en Nueva Inglaterra, aunque siguió la afluencia migratoria después de 1689 cuando la corona protestante, triunfante tras la Revolución Gloriosa, emite la tolerancia general, ésta bajó en número, al decrecer en la madre patria la persecución religiosa. El grupo criollo aumentó su fuerza y se hizo cada vez más presente en los escenarios políticos y económicos. Basta recordar a personas como John Winslow III, Wait Winthrop, Increase y Cotton Mather, Joseph Dudley y William Phips, nacidos en América, cuya ascendencia se remontaba a los santos fundadores emigrados de Inglaterra y ahora regían el destino de la comunidad, ideológica y políticamente. A principios del siglo XVIII, la teología federal del pacto, experimentada por los padres peregrinos, dió paso gradualmente al consenso voluntario. El comercio colonial pronto sedujo a las mayorías y el seglar empezó a ganar terreno en las esferas políticas, desbancando al ministro, quien todavía tenía su pensamiento anclado en un mundo anacrónico fundado en la utopía del aislacionismo puritano y de la ganancia condicionada por la moral.

En Nueva Inglaterra se prefirió al criollo de antepasados ilustres que al emigrante inglés, tanto el recién llegado como el que descendía de individuos no incorporados a la iglesia. Las clases empezaron a determinarse por la riqueza y el prestigio, no tanto por los lazos telúricos con Inglaterra. La experiencia americana causó la diferencia. Pronto se amasaron fortunas por la adquisición ilimitada de tierra, así como por la pesca de bacalao y la prolífica construcción de barcos. La primera generación de ingleses trasplantados (1630-1645) vió en América la tierra de la oportunidad. El hermetismo fue su meta, que se cumpliría a través de la dictadura de los electos. Pero la segunda y la tercera generación forzosamente contaba ya con una dosis propia de arraigo y de amor a su tierra, ausente en los ingleses exiliados. Su mentalidad resultó de un proceso de asimilación de la situación americana.

En la Nueva Inglaterra, a pesar de la rígida autoridad de los *santos*, hubo mayor movilidad que en la Nueva España, quizá, entre otras cosas, por la presión y la oportunidad

que brindaba la frontera. Cada vez logró escalar a los altos estamentos gente que no se consideraba dentro de la minoría selecta de santos visibles, pero que había sellado el pacto a través del bautizo. Debajo estaba el pueblo, que no tenía ancestros ilustres, ni la bendición de la riqueza -muy puritanamente hablando- ni profesión ni bautismo que lo ligara internamente con la iglesia.

El criollo de 1700, lo mismo el novoinglés que el novohispano, reiteraba fidelidad y lealtad a sus respectivos centros europeos: la recién inaugurada casa de Hanover en la Gran Bretaña y la moribunda dinastía austríaca en España. Cotton Mather decía que "la gente de la Nueva Inglaterra es la más leal en todos los dominios ingleses" y Sigüenza aseguraba que se guiaba por "el celo con que debo mirar los acrecentamientos y útiles de la corona de España"⁸⁹.

No les tocó a ellos el paso definitivo que resultó de las expectativas egocéntricas adquiridas por el criollo desde fines del siglo XVI para Nueva España, y de mediados del XVII para Nueva Inglaterra. Aunque muestran ambivalencia, en su pensamiento no entró la idea de una nación independiente, libre del yugo europeo. Mather exhortó a sus compatriotas en 1690 a "mantener la debida dependencia en la autoridad de Inglaterra, y preservar y engrandecer el imperio inglés". Para Mather, bastaba que la corona protestante asegurara sus derechos a los colonos, como la propiedad, que se abriera a la tolerancia y diera libertad constitucional. Además, la representación regional se daba a través de las cortes coloniales.

Para Sigüenza, la enfermedad mortal del estado español era evidente; mas aún observaba que "España se paga bobamente de lo que dicen y hacen los extranjeros". El desastre general del Imperio, la decadencia supina, creó un complejo de inferioridad en sus súbditos que había que sacudirse y en este intento inconsciente, el criollo mexicano imaginó que podían retornar las glorias del pasado, cuando veía a la Armada de Barlovento vencer a la alevosa flota francesa en el Atlántico o al apreciar la heroica avanzada colonizadora hacia el norte de México.

La exaltación de lo propio resultó de la toma de conciencia del criollo sobre todos estos aspectos. Cotton Mather se esforzaba para hacer saber "que América puede producir grandes hombres y la Nueva Inglaterra puede dedicar una elegía al igual que una educación

a sus héroes". Mather, quien repetidas veces usa la palabra "patriota", pensó que Cristo mostraba visiblemente mayor interés hacia la Nueva Inglaterra que hacia otras colonias americanas. Dios había sonreído a esta provincia en particular, "la que bajo un gobierno natural e igualitario, y con iglesias bien formadas, ha llevado a cabo los designios del cristianismo sin paralelo en la historia". Se empeñaba en competir en logros y resultados con otras potencias y aseguraba que los protestantes angloamericanos también tenían sus mártires en estos confines del mundo.

A pesar de las reiteradas veces que manejaron el concepto de "amor a la patria", creo que no puede hablarse aún de un franco nacionalismo en el pensamiento de estos americanos de la era colonial. Como sugiere John Lynch, "el surgir de la conciencia nacional fue lento, parcial y sujeto a muchos obstáculos"⁹⁰. Si es que puede hablarse de nacionalismo, es en forma muy incipiente. Ciertamente tuvieron la noción de patria, no cabe duda, y sentían lealtad a ella; también hay que agregar la creciente conciencia de identidad y la convicción de que los americanos ya no eran españoles ni ingleses. Empero, sus intereses no fueron estrictamente regionales; se ligaron siempre con el destino de sus metrópolis y no surgió en ningún momento el concepto de nación libre y soberana, en el sentido moderno de la palabra.

El elemento de cohesión, en ambos casos, fue la religión, la católica contrarreformista en el caso del novohispano y la protestante o reformada en el del novoinglés. Esta fue el primer elemento forjador de la conciencia nacional, como lo vimos en un apartado anterior. Podría hablarse, quizá, de un "nacionalismo religioso". Así lo ejemplifica Mather en esta cita, que tiene una cercanía asombrosa con discursos modernos. Según él, el individuo se debe preguntar: ¿Qué puedo hacer yo para la casa del Señor? ¿Qué servicio puedo realizar para la iglesia de Dios? Secularizado, el mensaje semejaría a la arenga patriótica que hizo el malogrado John F. Kennedy cuando cuestionaba a los estadounidenses sobre el servicio que podían prestar a su país en la turbulenta década de 1960. Si seguimos buscando ejemplos en épocas recientes no tardaremos en hallarlos. El modo puritano no ha muerto del todo.

b. América - Europa. La eterna ambivalencia del criollo

En Europa, la cultura americana era vista como algo exótico. El continente era un mundo periférico, menos civilizado, en los márgenes distantes de Occidente. Para el siglo XVII, los americanos, en particular, los criollos, habían adquirido noción de que el suyo no era un entorno primitivo o salvaje, ni culturalmente atrasado.

En sus obras, Carlos de Sigüenza, continuamente toma el parámetro americano para compararlo al europeo y defiende con tesón lo suyo. "No tienen los mexicanos por que envidiar a Catón" -decía el sabio novohispano- ni las glorias de la historia antigua, que es lo mismo, pues América estaba totalmente saturada de grandes epopeyas. En sus escritos, cumplió cabalmente su cometido, como bien quedó inmortalizado en varios de ellos. Las Glorias de Querétaro describen la hermosura arquitectónica del templo en honor a la virgen "sin mendigar a Europa perfecciones"; el Paraíso Occidental pone a México como sede de la virtud y de la piedad renovadas; el Teatro de Virtudes Políticas, describe el arco triunfal que sirvió para conmemorar la apoteósica entrada del virrey marqués de la Laguna en 1691, con todo el juego alegórico del heroísmo indígena. La Libra Astronómica, destaca los logros científicos realizados en este hemisferio. Su seguridad en la valía de América lo hizo asegurar en esta última obra que:

Las observaciones exquisitas que he hecho de este cometa (el de 1681) -sin que en ello me engañe el amor propio- no dudo serán aplaudidas y estimadas de aquellos grandes matemáticos de Europa... desde luego aseguro que de esta septentrional América *española* no tendrán más observaciones que las mías⁹¹.

Sigüenza se empeñó en demostrar que también existían versados matemáticos fuera de Europa y con fuerte carga irónica concluyó que los había "aunque metidos entre carrizales y espadañas de la mexicana laguna"⁹².

En nuestros dos criollos americanos se da el mismo sentimiento de superioridad, combinado con una queja melancólica hacia Europa, por considerar a los de este lado del mundo como inferiores. La exaltación, a veces revestida de ciertos tintes exagerados, va casi siempre acompañada de un fuerte reclamo al Viejo Mundo por despreciarlos y

minimizarlos y peor aún, sin conocimiento exacto de las cosas que aquí se llevaban a cabo. Por ello, se rescata de entre las líneas de ambos un tono irónico, pero a veces aflora también un dolor franco, un debilitamiento, ante la insistencia de que los europeos volteaban la mirada, desairaban o ignoraban los asuntos que ocurrían o se inventaban en América. Tomemos, primero, el ejemplo de Sigüenza:

Piensen en algunas partes de Europa y en especial en las septentrionales, por más remotas, que no sólo los indios, habitantes originarios de estas partes, sino los que de padres españoles casualmente nacimos en ellas, o andamos en dos pies por divina dispensación, o que aún valiéndonos de microscopios ingleses apenas se descubre en nosotros lo racional⁹³.

Luego viene el de Cotton Mather:

Imploro que acepten algunos pequeños tratados americanos, que son nuestras últimas publicaciones. Si nuestro estilo y modo de escribir son, como dicen los historiadores, inferior al de ustedes, europeos, no obstante la piedad inculcada en lo que escribimos es tan necesaria a ellas, como a nosotros que somos tan inferiores⁹⁴.

En otra ocasión escribió con ironía "es tal el candor que se encuentra en personas de carácter superior al otro lado del ancho Atlántico, que nos admiten a nosotros, oscuros americanos, en sus correspondencias, en las que nuestras informaciones, demasiado valiosas para ser conocidas y quizá nuestras oportunidades para hacer bien en el mundo, sean muy útiles". En una carta previa dirigida a su amigo Henry Newman, en 1717, le había preguntado en qué podía ayudarle desde estos confines, pues "nuestro país produce poco para ustedes". Sin embargo, le había enviado una copia de su última publicación, Concio ad Populum, para que, al leerla, "le haga a este pobre país un servicio, al mostrarla a personas que tengan sentimientos equivocados respecto a nosotros"⁹⁵.

El reclamo viene, sobre todo, en el terreno científico. Cotton Mather fue el primer miembro de la Real Sociedad de Londres nacido en las colonias⁹⁶, F R S (Fellow of the Royal Society) nombramiento que orgullosamente ostentaba junto a su rúbrica. Pero, precisamente por ser americano, por no haber viajado a Inglaterra, no le fue conferido el honor de que su nombre apareciera junto al de los otros miembros. Así, en 1713, refirió en otra carta, esta vez a James Jurin, acaudalado médico londinense y miembro de dicha

sociedad, que había sido honrado con una imprevista noticia de su elección como miembro a la Royal Society, pero que “la única razón de que no tenían mi nombre en la lista impresa de la sociedad se debía a que estaba en ultramar, a que era un súbdito natural de aquí y, por lo tanto, no estaba capacitado para insertarme entre los caballeros de otras naciones”⁹⁷. Aún apesadumbrado por esta situación, periódicamente enviaba a la metrópoli noticias sobre cosas notables ocurridas o existentes en América, que compiladas, forman su importante colección titulada Curiosa Americana.

Hablando ahora de Sigüenza, él inmortalizó su nombre al escribir la Libra Astronómica y Filosófica, de la que nos ocuparemos con extensión en otro capítulo. El fin de la Libra era teorizar sobre el cometa, pero el objetivo velado era exaltar la ciencia mexicana y acusar de paso a los europeos por ignorar los logros americanos: “Y si es observación de la curiosidad extranjera que lo que en el Occidente se ejecuta, aunque sea notable, lo echa siempre al descuido y pereza de los que en el viven a las espaldas de la memoria”, y agrega el mexicano con desconsuelo “Nunca he sentido haber andado escasa conmigo la naturaleza, negándome la elocuencia que repartió a otros con tan franca mano”. Efectivamente, como observa José Gaos en el prólogo de la Libra, la contribución científica de Sigüenza, a pesar de que estuvo a la altura de las conclusiones de otros sabios europeos, pasó desapercibida por ser México un mundo periférico, considerado inferior culturalmente respecto al central y universal viejo continente⁹⁸. Años después, cuando escribió su Paraíso Occidental, otra de las obras más laudatorias sobre la capacidad de los mexicanos para alcanzar grandes fines, Sigüenza se queja de que, tristemente, “a lo americano lo tienen en el mundo por despreciable cosa”.

Valdría la pena detenemos en el Paraíso Occidental. En una obra previa, el Teatro de Virtudes Políticas, el autor advierte que “cuando todos nos preciamos de tan amantes de nuestra patria, lo que de ella se sabe se debe a extranjeras plumas”⁹⁹. Quizá esto marcó la decisión para que pocos años después, Sigüenza aceptara hacer la crónica de la vida religiosa de México a través de la historia de un convento y mostrarla al mundo¹⁰⁰. Sin duda, don Carlos buscó un pasado glorioso en su propia historia, mientras cumplía haciendo un servicio a la patria. Con ello, satisface una necesidad anímica del momento: toca las fibras de la sensibilidad barroca al recrear la idea de un místico edén, aquí en su propio

continente, pero fincado en bases religiosas y en parámetros de virtudes bíblicas. No se trataba de un paraíso sensual o exuberante, sino de uno trascendentalmente perfecto.

A las monjas las compara de primera instancia con las vestales indígenas del antiguo Anáhuac y se jacta de no tener que recurrir a otros ejemplos que le son ajenos a la historia mexicana. Sin embargo, Sigüenza se vale también de la tradición europea de referir la vida de los conventos, que era una forma de hacer crónica bastante de moda, como lo prueba la abundante literatura monjil de la España del siglo XVII¹⁰¹. Con ello, tomándo las palabras de Jorge A. Manrique,

La alta cultura criolla asumía como propio del mundo histórico o mitológico anterior a la conquista, y lo incorporaba a la tradición europea: aceptaba el molde occidental, pero lo enriquecía con algo tomado de la propia tierra y en ese enriquecimiento encontraba su diferencia y su orgullo¹⁰².

El Paraíso Occidental bien puede considerarse la obra cumbre de la piedad barroca mexicana¹⁰³, de la misma manera en que la Magnalia Christi Americana de Cotton Mather lo es de la puritana. Mather también realza la santidad de las personas de la época: hombres y mujeres ilustres por su piedad. Tanto el protestantismo en ascenso como la Contrarreforma requerían de héroes y heroínas populares que fueran egregios símbolos de la epopeya del Nuevo Mundo. La Magnalia es la gran *summa*, intrincada y compleja como el pensamiento mismo de su creador, que lo comprende todo: historias, biografías, sucesos memorables e increíbles, portentos, guerras indias, etc. Es un compendio que, para fortuna nuestra, no se constrañe a relatar los grandes hechos de Cristo, objetivo que prometió su autor, sino los más grandes hechos humanos, en un siglo importante para la expansión y la colonización. Por fortuna es más historia que teología. Los dos libros, el Paraíso de Sigüenza y la Magnalia de Mather fueron regalos preciosos que hicieron dos criollos a la posteridad, al escribir con tanta devoción y cuidado la historia de sus patrias para sus compatriotas.

El punzante aguijón del desprecio europeo resultó ser un fuerte acicate para que estos hombres escribieran sendos libros que hoy han dejado inmortalizados sus nombres. Lo que O'Gorman llamó "la calumnia de América" cuando estudió las diatribas de los Buffon, de Pauw, Robertson y otros, era ya una vieja práctica condenatoria y difamatoria, a la que

reaccionaron con vigor los intelectuales americanos pues la crítica, si bien se mira a través de los trabajos que aquí se analizan, era un asunto usual en la transición del siglo XVII al XVIII.

c. La educación, el arma criolla

El celo por la educación y el amor a las letras clásicas fue una herencia del Renacimiento, pero en estos casos también fue el arma de nuestros criollos contra la arrogancia europea. Ni Mather ni Sigüenza fueron poseedores de gran riqueza material, pero en lo espiritual se destacaron por su cúmulo de conocimiento y sabiduría. Apreciaron como un gran tesoro sus bibliotecas particulares¹⁰⁴, que como un bien invaluable, Sigüenza donó al colegio jesuita de San Pedro y San Pablo en su testamento, y Mather conservó para sus descendientes a pesar de que tuvo que vender otros bienes en momentos de penuria económica, ya cercana su muerte. La sapiencia de estos personajes bien podría decirse que respondía al ego de los humanistas o al perfil que caracterizaría al hombre ilustrado del siglo siguiente. Ellos fueron los más eruditos de su tiempo y llegaron a ser conocidos fuera de las fronteras continentales por grandes personalidades del mundo filosófico, científico y político del momento. Se sabe que Luis XIV invitó al sabio mexicano a formar parte de su corte intelectual, pero él rechazó la oferta. Los dos se esforzaron por tener contacto con las mentes más preclaras de la época y estaban al día en información sobre la cultura europea. Sigüenza hacía saber que aunque no había viajado, conocía bien de lo que ocurría en otras tierras “por lo en extremo mucho que he leído y puedo hacer concepto de lo que son y de lo que en ellas se hace”.

En Nueva Inglaterra, por otro lado, la mayoría de la población masculina y buena parte de la femenina, era letrada, en gran medida por que esto permitía adentrarse en la Biblia y buscar en ella los caminos de la salvación individual. Al enaltecer los valores de la educación, Mather se dirigía a los jóvenes de su país, nótese bien que se trataba de los que harían años más tarde la independencia, y los instaba sobre la necesidad de capacitarse en las letras y en las ciencias. Describió a estos juveniles angloamericanos como una generación perspicaz y precoz en sus capacidades “por encima de la mayor parte del

mundo” y creía que “con los beneficios de una educación religiosa e ingeniosa, pronto probarían ser gente admirable”. No se equivocó Mather al hablar, un siglo antes, con un sentido premonitorio de esa genial floración de criollos inteligentes y capaces en quienes cuajó la expectativa de una nueva nación, pero ahora sí, independiente de la Gran Bretaña. Mather aseguró en 1689 “nuestra pequeña Nueva Inglaterra pronto producirá a aquellos que serán los comandantes de la mayor gloria que pueda pretenderse en América”. Nunca imaginó el bostoniano que su hijo Samuel, desde el púlpito y ya muerto su famoso padre, arengaría a los fieles congregados en favor del movimiento de 1776.

Mather buscaba el camino a la prosperidad por la vía de la educación, lo que a su juicio haría que gradual, pero eficazmente, “nos desharemos de esa especie de degeneración criolla por la que observamos que se pervierte a los hijos de los más nobles y valiosos europeos que fueron trasplantados a América”. Pensó que llegaría el día en que el pequeño entorno novoinglés al que él consideraba su patria, sería el ejemplo de Europa, cuando los hombres santos, los maestros y los líderes del mundo reformado en el otro hemisferio tendrían que visitarla y aprender en ella. Después de todo, pensó que los puritanos eran los mejores protestantes, verdadera gloria de la Reforma, debido, en parte, al fermento ideológico y al mérito de los fundadores, pero también gracias al propio esfuerzo y perseverancia de los anglos nacidos en este hemisferio. El criollo había “hecho de esta tierra, que antes...era un infierno de oscuridad, un lugar lleno de luz y de gloria”. La idea misional, presente tempranamente en la historia novoinglesa, hacía pensar que el devenir de América era totalmente legible en las promesas bíblicas. Colocarla en el mapa cultural del mundo era un fin superior. “Yo imploro -decía Mather- que la Nueva Inglaterra no llegue a causar un insípido y sulfúreo resentimiento en la opinión del mundo extranjero”¹⁰⁵.

Por otra parte, la universidad fue, tanto en Nueva España como en Nueva Inglaterra, un escalafón importante en la vida del criollo, según se mencionó líneas atrás. Ofrecía oportunidad de ascender socialmente, daba prestigio y, sobre todo, abría un nuevo horizonte en el saber. Muchas teorías no muy ortodoxas se manejaban en esos recintos con más liberalidad. Tanto Sigüenza como Mather, ligaron sus vidas estrechamente con sus respectivas universidades. Ambas fueron, sobre todo, formadoras de teólogos y ellos se destacaron en esa rama. Curiosamente, nota Francisco de la Maza, que Sigüenza, a quien él

considera “el único sabio auténtico del siglo XVII”, no tuvo ningún título universitario¹⁰⁶, aunque después se destacó en las cátedras de astrología y como profesor de matemáticas. Mather si se graduó de Harvard, como vimos oportunamente en el espacio dedicado a su biografía y muy joven fungió como supervisor (*overseer*); recibió de su padre, entonces presidente del recinto, su título de maestría en artes, y años más tarde, como miembro del consejo, aspiró infructuosamente a la rectoría. Pudo influir directamente en la fundación de Yale (1701), otro centro académico importante, del que fue un entusiasta promotor

Es también muy significativo en nuestros criollos su interés por escribir la historia de sus respectivas universidades: La Real y Pontificia Universidad de México y Harvard, respectivamente. Mather dedicó un libro a su Alma Mater, fundada en 1636, la gloria de la Nueva Inglaterra. Esta historia ponía a la casa de estudios en la mira de los europeos. Mather insistía que “Nueva Inglaterra, comparada con otras partes de América ciertamente puede presumir de haber sacado adelante a muchos hombres eminentes en proporción a cualquiera de las otras”. Al exaltar a Harvard, de paso arremetía contra el mundo católico en materia de educación, acusando a la universidad de México de ser un centro de fanatismo, “seguidores de Satán”; llamándole a sus aulas “sitios de pestilencia” y a sus catedráticos, alumnos y dignatarios “gulas del Anticristo”. En cambio, Harvard era “el seminario del conocimiento, la escuela de las mentes lógicas”. No tuvo Mather empacho en afirmar que la universidad en Cambridge tenía mejores seminarios que México; que la biblioteca universitaria era la mejor de toda América (alrededor de 700,000 volúmenes). Se jactaba de que allí se había desterrado a Aristóteles “ese pagano de mentalidad enlodada”, y se acostumbraba practicar la filosofía “en un espíritu liberal”¹⁰⁷.

No se sabe con certeza si Carlos de Sigüenza y Góngora llegó a escribir finalmente su historia de la universidad de México o si lo llevó a cabo pero se extravió el manuscrito. Se conoce el dato de que tuvo problemas con las autoridades universitarias¹⁰⁸. En su *Triumpho Parthenico* (1683), nos regala datos importantes para la historia de este recinto. Allí habla de la vida de hombres ilustres, tal como lo hará Mather en la *Magnalia* años después (1702), trata de la fundación en 1551, lo que la hacía la más antigua de América, de sus cédulas, de la disposición académica en sus principales facultades, medicina, filosofía, teología, derecho civil y canónico, así como de otros temas de interés. Afortunadamente, contamos

con esos datos extraídos de la pluma de Sigüenza, uno de los hombres más preclaros y doctos de la historia mexicana, quien además fue maestro y contador de aquella magna institución.

En el citado *Triumpho Parthenico*, obra que no sucumbió a los embates del tiempo, su autor enaltece a la “mexicana Atenas”, como le llama a la universidad, “depósito de erudición, erario de las letras, emporio de la sabiduría y fuente inagotable donde beben los eruditos el néctar suavísimo de las ciencias”¹⁰⁹. Con esta bellísima referencia enmarca Sigüenza todo el espíritu que para él encierra la “excelentísima Academia Mexicana”, y de sus hombres dice con orgullo:

Floridísimos ingenios mexicanos, alumnos de Minerva, gloria de nuestra patria, erudicia de las ajenas, basta ya de silencio, llegue vuestro nombre en vuestros escritos a las naciones remotas para que, venerando en vuestras voces vuestras heroicas grandezas, vuestros estudiosos desvelos, vuestras gloriosas fatigas, le intimen a Séneca silencio¹¹⁰

También aquí le sale a Sigüenza por los poros el amor a la patria y todo lo que ella produce y como le sucede a Mather en la Nueva Inglaterra, podían igualmente extraer los mejores ejemplos precisamente de aquellos máximos centros de saber que, como se recordará, eran refugio y a la vez trampolín de esas almas ambivalentes que pugtaban por definirse y por conseguir un lugar merecido y destacado en sus sociedades.

Sigüenza proclamaba que “los estudios mexicanos en ninguna función pueden padecer la censura de quedar cortos” y, como el maestro puritano, también él refiere el nombre de muchos varones insignes “que han ilustrado gloriosamente la mexicana Atenas” para perpetuar la memoria de sus acciones y “servir de panegírico glorioso a su nación y a su Escuela, que mejorándose de día en día, con admirables progresos, en los que hoy posee, previene a la posteridad emulación generosa”.

En materia de conocimiento y en algunas actitudes, es indudable que estos hombres son precursores de la era de la Ilustración. Aunque no pertenecieron a esta corriente, ni siquiera moderadamente¹¹¹ y a pesar de que hunden más sus raíces en el seno de la cultura barroca y en el de la puritana, anunciaron otros tiempos, sobre todo en el terreno científico, como veremos en otro capítulo de este trabajo¹¹². En algún momento, hablaron de tolerancia,

sobre todo hacia el fin de su vida, pero su conducta y su pensamiento hicieron más gala de conservadurismo en este sentido, pues siempre mantuvieron los principios de la revelación bíblica por encima de la razón humana, así como la dogmática propia de sus respectivos credos. Cabría decir que aceptaron el hecho de que, para dilucidar la verdad contenida en la Palabra divina, el hombre dependía de su razón y ésta era un regalo del cielo. La razón no fue un elemento que hiciera reñir al puritano o al jesuita con su conciencia.

d. Síntesis mexicana y exclusión puritana

Así como se presentó una ambivalencia en los criollos americanos entre el orgullo y la inseguridad, así también se manifestó en ellos el optimismo y el pesimismo en la manera como miraron su porvenir. Mather veía en América la futura sede del protestantismo bajo la égida de la Nueva Inglaterra, aspiración descabellada si se toma en cuenta la fuerza, la extensión y el respaldo imperial del vecino hispanoamericano. Su teología, sin embargo, lleva insita la idea de la Reforma como *leit motiv* de la historia y es para él prioritario el hecho de “evangelizar al mundo”. Mather se preguntaba entusiasmado ¿Por qué será que tenemos tanta ayuda del cielo después de todo? Este era el llamado correcto, sin duda, que confirmaba el designio providencial, pues todos los mensajes lo evidenciaban. Pero el pesimismo le volvía a sobrecoger al ser testigo de la decadencia del ministerio puritano y del avance contrarreformista en América, sin poder dar una explicación lógica para dicha ocurrencia.

Esa doble manera de pensar que caracteriza al criollo del siglo XVII surgió también del sentimiento de inferioridad cultural frente a lo europeo al mismo tiempo que se trataba de superarlo. “Las cosas en América, insistía Mather, no son tan malas respecto a lo que ha sido hecho en otras partes del mundo” y Carlos de Sigüenza afirmaba, por su parte, “no soy tan amante de mi patria, ni tan simple que me persuada a que cuanto hay y se ejecuta en ella es absolutamente lo mejor del mundo”, pero cuando se trató de medir capacidades entre él y Eusebio Francisco Kino, el científico tirolés, observó que el mejor modo para examinarlos y averiguar la verdad era “poner al reverendo padre y su autoridad en una de las balanzas de la filosófica libra y a mí en la otra y allí se verá con evidencia quién se

quedaba en el aire, y quién hacía más peso con sus razones y autoridad". El lector se queda -al menos en materia científica- con el americano.

Para explicar la realidad americana, necesidad que debió calar muy hondo en ellos, pues su vida resultaba de la colonización europea en este continente, es decir, por haber sido producto de un hecho histórico sin precedentes, estos hombres recurrieron a la historia. Debían dotar de sentido al Nuevo Mundo e identificar ese ámbito como lo propio. Quizá en ningún otro aspecto como en este se marcaron entre ellos tantas diferencias.

Como apunta Jaime Delgado en su prólogo a la Piedad Heroyca, Sigüenza fue el primer intelectual criollo que incorporó el pasado indígena a la historia novohispana. Puede verse en todos sus escritos una gran capacidad para dar razón del ser mexicano. La máxima virtud de Sigüenza en su búsqueda de la identidad fue lograr una síntesis perfecta entre los elementos que componen la base cultural de México: el español y el indio. En su pensamiento, los dos términos no riñen, uno no elimina al otro. Los dos se amalgaman para configurar el fundamento de la nacionalidad, aunque los hombres de aquel tiempo aún no alcanzaban a verlo con tanta claridad. Como apunta Laura Benítez:

En la caracterización de América, la aportación de Sigüenza es fundamental por cuanto rescata el pasado indígena y busca consolidar esta tradición como una de las fuentes primarias en que la novedad del continente se sustenta; pero a la vez en su idea de América estará siempre presente la otra raíz, la hispana, cuya lengua, religión y conceptos le permiten insertar a la criolla nación en la cultura occidental, meollo de la tarea de integración"¹¹³.

En el Teatro de Virtudes Políticas, don Carlos exalta los valores que confiere a la sociedad indígena, a la que toma de ejemplo para ser imitada y copiada, pero es también cierto que en otra obra suya, la Piedad Heroyca, también realza repetidas veces el ser español, con lo que no excluye los factores constitutivos ya mencionados. Hace énfasis y presenta al mundo (sobre todo entiéndase a Europa), el valor propio de su patria, fíncado en la dualidad de estos elementos. Hoy sería deseable que se llegara a comprender totalmente la enseñanza de Sigüenza y se asumiera que la clave de la verdadera mexicanidad está en reunir las dos raíces que le dieron ser a esta nación. Si un hombre de la colonia lo entendió

así, con más razón debe hacerse ahora, después de transitarse por casi 200 años de vida independiente, sin descubrirse cabalmente la base natural sobre la que descansa nuestra identidad.

Mientras que en la reafirmación del sentimiento americano le ayuda a Sigüenza el asirse a la doble herencia indo-ibérica, para Cotton Mather existe una sola posibilidad: la anglosajona, en términos raciales, la británica en el plano cultural y la protestante en el terreno religioso. Esta línea resulta del trasplante, no de la mezcla; no se reviste de elementos nativos o autóctonos del continente. Así lo expresa íntegramente el bostoniano:

Que toda la humanidad se entere que *venimos* al desierto por que tendríamos a nuestra posteridad plantada bajo las puras y completas dispensaciones del Evangelio, defendidas por gobernantes que deberían ser de los nuestros y dirigentes que procederían de entre nosotros¹¹⁴.

Para Mather, fue vital la unión entre los blancos, que paradójicamente sonaba a lejana e irrealizable utopía en ese mundo tan cambiante y confuso, de disensiones, migraciones, arrebatos sobrenaturales, etc. Su llamado podía conducir a un sinuoso camino que llevaba a un apretado callejón sin salida en el curso de la historia. La unión¹¹⁵ es un término laxo; si lo vemos a la luz del desarrollo de los Estados Unidos, fomentó en ocasiones la intolerancia, en otras, ayudó a la independencia. Pero en todos los casos al excluirse al indio, se puso en peligro uno de los elementos constitutivos de lo americano, pues, le gustase o no, el hombre natural de América había transitado en este hemisferio antes que los blancos y algo de su producción cultural había heredado a los tiempos futuros, pese al exterminio sistemático del que fueron víctimas desde la llegada de los europeos.

Como vemos, Sigüenza y Mather formaron su identidad criolla por diferentes vías: la integración, en el caso del novohispano; la superposición cultural en el del novoinglés. Basta comparar el Teatro de Virtudes Políticas con la Magnalia Christi Americana. Ambos libros enumeran las virtudes que deben ser admiradas e imitadas, pero mientras que Sigüenza dirige la mirada a la historia prehispánica y materializa el ejemplo en el héroe indígena. Mather recrea puros titanes europeos, los puritanos exiliados en el Nuevo Mundo

y su supermánica descendencia. A pesar de las diferencias, los dos hombres lograron cristalizar en su pensamiento la formación de un nacionalismo incipiente.

¹ C. Mather, *Parentator*, ii. Antes había escrito que "de todas las narraciones históricas, aquellas que dan un relato fidedigno de las vidas de eminentes santos son las más edificantes". *Magnalia* I, p. 246. Es interesante el artículo de Gustaaf Van Cromphout "Cotton Mather: The Puritan Historian as Renaissance Humanist". En *American Literature* Vol XLIX, Pp. 327-337 donde se hace un extenso estudio sobre el tributo que entraña el pensamiento de Mather a los clásicos.

² Como apunta Laura Benitez, la erudición se constituye en programa metódico en la historiografía moderna. Esto es aplicable a los dos personajes estudiados en este trabajo. Véase *La Idea de historia en Carlos de Sigüenza y Góngora*, pp. 30-32.

³ Al referirse a su historia de los chichimecas, Sigüenza dice que dará noticia "no con menos pruebas que con demostraciones innegables por matemáticas" Véase prólogo a *Paraíso Occidental*.

⁴ El cartesianismo se sostiene en los siguientes predicados, en cuanto al conocimiento metódico: 1. el precepto crítico parte de la duda para eliminar los prejuicios 2. El análisis separa lo verdadero de lo falso 3. Se descubre la verdad despejando la duda. Véase L. Benítez, *Op. Cit.* p. p 55-56.

⁵ F. Wagner, *La ciencia de la historia*, p.77.

⁶ Sigüenza y Góngora, "Alboroto y motin del 8 de junio de 1692", en *Relaciones históricas*, p. 96.

⁷ R. H. Collingwood. *La idea de la historia*, p. 60.

⁸ Se sabe que este personaje fue muy admirado por Sigüenza. Nació en la ciudad de México en 1590. Fue obispo de Oaxaca, Arzobispo de México (1664-1665), doctor, catedrático, rector de la universidad, tesorero, arcediano del Cabildo de Puebla. Realizó una asidua labor de pacificación de los indios en Tehuantepec. Se le llama venerable por sus grandes virtudes. Murió en 1665. En el *Triumpho Parthenico*, Sigüenza comenta: "Don Alonso de Cuevas y Avalos [hombre de] admirables virtudes, maravillas singulares y prodigiosa vida. concediéndomela Dios, será estimable asunto en que ocupe mi pluma gustosamente". P. 244. A pesar de su interés por dicho personaje, no creo que don Carlos haya escrito finalmente esta biografía. En 1698, dos años antes de morir Sigüenza, Vetancurt refiere en su *Teatro Mexicano* que su amigo no la ha llevado a cabo y "se espera sacar a la luz con la erudición que suele". P. 25.

⁹ Sigüenza y Góngora, *Anotaciones críticas a la obra de Bernal Díaz...* MSS, cap 11. BL.

¹⁰ I. Leonard. *Carlos de Sigüenza y Góngora. A Mexican Savant...* p. 102. Germán Posada, autor de "Sigüenza y Góngora, historiador" Añade que las obras históricas de don carlos que han desaparecido eran de mayor envergadura. Si todo hubiera llegado a nosotros, tendríamos medio centenar de títulos. En *Revista de Historia de América*, No. 28, Pp. 385-

¹¹ P. Gay. *A Loss of Mastery*, p. 65. El autor define a Mather como "un mojigato entrometido; un ideólogo sin escrúpulos y un orador ampuloso", aunque reconoce que fue "un hombre cultivado, de mente buena y reputación internacional", p. 59. Para Vernon Parrington. Mather fue un provincial excéntrico, petulante e irritable. Agrega que fue un ministro pueblerino, neurótico, vanidoso y egoísta. Véase *The colonial mind*, pp. 100-116. Perry Miller cataloga a Mather como un caso psiquiátrico, que, "afortunadamente no representa el puritanismo como un todo". en *The Puritans*, p. 46. Afortunadamente, la historiografía estadounidense actual

ha rescatado más la imagen de Cotton Mather, por lo menos en un sentido más comprensivo. S. Bercovitch en The Puritan Origins... ha rebasado esa forma tan unilateral de etiquetar al famoso ministro y no lo considera en absoluto un ser patético, pues él "le da nueva forma al pasado previendo grandes cosas por venir". P. 133. Su concepto de misión americana y el hecho de que delinea un paraíso verdadero, subrayan más esta aseveración. Gustaaf Van Cromphout habla del optimismo-pesimismo en Mather en "Cotton Mather as Plutarchan Biographer". En American Literature, Vol 46, pp 465-481.

¹² C. Mather, Magnalia..., I, pp. 29 y 246.

¹³ Sigüenza y Góngora, Paraíso Occidental, prólogo; Piedad Heroica, pp. 23 y 43. También Cotton Mather, Magnalia..., I, p. 580

¹⁴ C. de Sigüenza y Góngora, Glorias de Querétaro, p. 105; Anotaciones..., p. 11. Mss. C. Mather, Parentator, v.

¹⁵ C. de Sigüenza, Paraíso Occidental, p. 183. Teatro de Virtudes, p. 101. También C. Mather, Magnalia, I, p. 27.

¹⁶ En "Alboroto y Motín..." Op. Cij., p. 99. Véase también "Trofeo de la Justicia española...", en Obras Históricas, p. 155.

¹⁷ Sigüenza y Góngora, Libra Astronómica y Filosófica..., pp. 125, 126.

¹⁸ En C. Mather, Wonders of the Invisible World, p. 91; Véase también Magnalia... I, p. 354 y II, 583.

¹⁹ Véase C. Mather, Parentator, xii, y Magnalia... I, p. 128 y II, 582.

²⁰ Véase Sigüenza y Góngora, Piedad Heroica, p. 14; Anotaciones críticas... cap 16 y 11.

²¹ Todo esto en Sigüenza y Góngora, Teatro de Virtudes Políticas... *passim*.

²² F. Gemelli Carreri, Las cosas más considerables vistas... p 67. Como muchas de las obras de Sigüenza se han perdido, puede ser útil recurrir al texto de Gemelli sobre estos temas: la fundación de la ciudad, la cuenta calendárica, los reyes indígenas y otros, pues sus conclusiones muy probablemente derivan de las cátedras personales que le dió el sabio novohispano..

²³ F. Gemelli, Ibid., p. 147. Mariano Veytia decía tener un lunario de Sigüenza de 1681 donde computaba el diluvio hacia 3985 años. Historia Antigua de México, p. 34.

²⁴ Gemelli dijo haber visto dicha obra. Ibid., p. 66. Lorenzo Boturini ya no la conoció Historia General de la América Septentrional, p. 103. El famoso jesuita, Francisco Javier Clavijero, confirmó la hipótesis de Sigüenza sobre el origen de los indios. Acepta la línea de Noé que pobló América después del diluvio y dice "no puedo omitir la opinión del doctor Sigüenza que me parece la más sólida y racional". Ver "Origen de la población de América". En la Historia Antigua de México, pp. 8-18, 27-40 y 110.

²⁵ Circulaba esa teoría en un libro de Menasseh Ben Israel, Origen de los americanos (1650), a quien el propio Mather afirma haber leído. No está de acuerdo con la defensa que de él hacía Eliot y sus conclusiones las tomaba como simples conjeturas o un deseo por parte del magnánimo evangelizador de no ver a los pielesrojas "tan estúpidos e irracionales".

²⁶ J. de Acosta Historia Natural y Moral de las Indias, I, cap 20. Su principal hipótesis sobre el origen de los indios es que "el continuarse la tierra de indias con esas otras del mundo, a lo menos estar muy cercanas, ha sido la más principal y más verdadera razón de poblarse las Indias. Libro I, cap 24.

²⁷ Es un pequeño estudio incluido en su gran obra, *la India Christiana*. (1722). Sus teorías sobre el origen están aquí contenidas.

²⁸ "Scythians" les llama Mather, guiándose por el latín. Acaso es el mismo grupo que menciona Herodoto, Libro IV. *Los Nueve Libros de la Historia*. Habitaron en la antigüedad el sur y centro de la actual Rusia. Véase C. Mather, *Magnalia*, I, p. 45.

²⁹ C. Mather, *A Man of Reason*, p. 27.

³⁰ Sigüenza y Góngora, *Paraiso Occidental*, pp. 4, 5.

³¹ Sigüenza y Góngora, *Anotaciones...* cap 17.

³² Santo Thomas Apostol hallado con el nombre de Quetzalcóatl entre las cenizas de antiguas tradiciones conservadas en piedras, en Teomixtles Tultecas y en Cantares Teochichimecas y mexicanos. Es la obra que refiere el prologuista de la *Libra* y que el biógrafo Delgado clasifica como trabajo inédito terminado. Mariano Veytia refiere que Sigüenza tenía un mapa que explicaba la creación del hombre, su pecado, el destierro del paraíso, el diluvio, la torre de Babel, la encarnación, pasión y muerte de Cristo y, sobre todo, la venida del apóstol que predicó el Evangelio en aquellos primeros tiempos". Lo tenía-dice- en su poder Carlos de Sigüenza y Góngora "sujeto muy conocido en México, donde hoy dura su fama por su grande erudición y noticia en esta materia de antigüedad de los indios". Sin embargo, añade que él no ha visto este mapa personalmente. *Op. Cit.* P. 151. A. Chavero confunde esta obra con la de Manuel Duarte, *Pluma Rica. Nuevo Fénix de América*. "Sigüenza y Góngora" En *Anales del Museo...* p. 262.

³³ F. Pease, prólogo a Gregorio García, *Origen de los indios del Nuevo Mundo*, xxi.

³⁴ Por ejemplo, se percibe una línea clara entre la aportación de Diego Durán, la historia ya citada de Gregorio García, y el relato perdido de Sigüenza. Durán, en su libro *Ritos y ceremonias en las fiestas de los dioses y celebración de ellas* (circa 1570), dice "que mandó Dios a sus sagrados apóstoles que fuesen por el mundo y predicasen el Evangelio a toda creatura, prometiendo a los que creyesen que fuesen bautizados la vida eterna, *no me osaré afirmar en que este varón (Topiltzín-Quetzalcóatl) fuese algún apóstol bendito*. Pero gran fuerza me hace su vida y obras a pensar que, pues estas eran creaturas de Dios racionales y capaces de la bienaventuranza que no les dejaría sin predicador, y si lo hubo, fue Topiltzín". Lo relaciona -en esa misma página- con Santo Tomás por que ambos se distinguieron en el arte de labrar la piedra. p. 10. La obra del jesuita y amigo cercano de Sigüenza, Manuel Duarte, *Pluma Rica. El Fénix de América*, (MSS, BLB, 297), sostiene que después del diluvio vino un hombre blanco de nombre Thomé, a predicar a aquellas regiones, hecho que reafirma la doctrina de los santos padres de que el evangelio se promulgara por todo el mundo a través de los apóstoles. Dice: "Sigüenza de todos estos argumentos que alguno de los sagrados apóstoles pasó a esta Cuarta Parte del Mundo que llamamos América a promulgar la ley de gracia". Duarte le dejó a Don Carlos la obra y un mapa (o pintura jeroglífica de los indios) antes de partir a Filipinas y él la conservó en su colección. Por ello, Elías Trabulse dice que está muy vinculado a la obra perdida de Sigüenza. Véase *Manuscritos perdidos de Carlos de Sigüenza y Góngora*, pp. 54 y 110.

³⁵ Véase Gloria Grajales, *Nacionalismo incipiente en los historiadores coloniales*, p. 34. Refiere F. Gemelli Carreri que Sigüenza contaba en su biblioteca con las cartas de Cortés a Carlos V de las que conservaba en copias impresas. *Op. Cit.* Cap IV.

³⁶ C. Mather, *Wonders of the Invisible World*, p. 53.

³⁷ La llama "Venisti Tandem or the Discovery of America", en *Magnalia* Libro I, Capítulo i. También en el capítulo I de mi libro, A. Mayer, *El Descubrimiento de América en la historiografía norteamericana*, se analiza el concepto que tuvo Mather de Colón y del Descubrimiento.

³⁸ Debe recordarse que Inglaterra logró establecer colonias permanentes en el septentrión americano desde 1607, es decir, poco más de un siglo después que España, y lo hizo tras haberse dado la Reforma en el Reino (1536), y ya con la modernidad en ciernes. Además, el sistema colonizador fue distinto al de España, que lo llevó a través de la centralización de la corona. En Inglaterra operó por la vía de las compañías o sociedades por acciones, independientes del Estado. El monarca sólo autorizaba con una patente real. Esto marcó un tipo especial de colonización

³⁹ La vida de John Eliot donde se habla de estas cuestiones está en la *Magnalia*, pp 527-582.

⁴⁰ Sigüenza y Góngora, *Teatro de Virtudes Políticas...*, pp. 32-33.

⁴¹ Jose de Acosta (1540-1600) jesuita, escribió la citada obra en 1590. Esta tuvo divulgación internacional. Fue traducida al inglés, francés, italiano, alemán, holandés y latín. Edmundo O'Gorman refiere que su utilización fue frecuentísima y se convirtió en una de las fuentes históricas más apreciadas y aprovechadas por la posteridad. El caso de Mather es un ejemplo de esto.

⁴² C. Mather, *Wonders of the Invisible World*, pp 129-130. Para referirse a Huitzilopochtli, Acosta escribe "Vitzilipuztli", *Op. Cit.* libro 7 cap 4, que Mather trata de copiar, sin conseguirlo.

⁴³ Ver C. Mather, *The Way to Prosperity*, apéndice I y *Letter to Ungospelized Plantations*, p. 10.

⁴⁴ Creo que la condena de Mather fue más de índole moral - teológica que racial. En su *Negro Christianized*, por ejemplo, habla del color de la piel de los negros en estos términos, "Han sido quemados y ennegrecidos por el sol de Africa... pero no por su color son menos valiosos para el cielo, que el resto de la humanidad... como si sólo los blancos pudieran ser favorecidos y aceptados por Dios" pp 2 y 24.

⁴⁵ J. Calvino, *Institución de la Religión Cristiana*, I, p. 8.

⁴⁶ Sigüenza y Góngora, "Mercurio Volante", en *Obras históricas*, p. 110 y "Alboroto y Motin" en *Op. Cit.*, p. 107.

⁴⁷ C. Mather a John Woodward, Octubre 1, 1724, en K. Silverman (comp), *Selected letters of...* p. 398.

⁴⁸ Encomienda es el sistema por el cual los conquistadores reciben indios que deben servirles y tributarles a cambio de darles doctrina cristiana y buen trato. Fue un sistema de tributo y servicio personal parecido al régimen de señorío. En el siglo XVII entra en decadencia como institución importante dentro de la vida novohispana. Es sustituida por el repartimiento, que es el servicio retribuido con un salario. Véase A. Lira, "el siglo de la integración", en *Historia General de México.*, pp. 424.

⁴⁹ Sigüenza y Góngora, "Alboroto y Motin", *Op. Cit.*, p. 139.

⁵⁰ Ver C. Mather, *Monitory and Hortatory Letter to those English who debauch the Indians...* p. 8 y *Theopolis Americana*, p. 23.

⁵¹ Mather creía que el negro era "la criatura más bruta sobre la tierra", pero los prefería a los indios. En sus escritos sobre la esclavitud, jamás menciona el novoinglés que éstos sean hijos del demonio y "aunque no puedan ser parte del divino Israel" su trabajo en servidumbre era generoso a los ojos de Dios y útil a la sociedad. Opinaba que "aunque desanimaba su estupidez" era menester iluminarlos con el cristianismo, *Negro Christianized, passim*.

⁵² Alvin M. Josephy Jr. *The Indian Heritage of America*. Habla en el capítulo "The white man's debt to Indians" sobre la contribución a la historia, a la arqueología, la etnología que aportaron los naturales.

capítulo 4. También para la relación entre indios y blancos, véase Philip D. Morgan *Diversity and Unity in Early North America*, p. 75.

⁵³ Sigüenza y Góngora, *Paraiso Occidental*, p. 90 y C. Mather, *Magnalia*, I, p. 206.

⁵⁴ Véase Julio Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa*, p. 65. En ocasiones, también se llegaba a describir en Europa al diablo como negro.

⁵⁵ C. Mather *Monitory and Hortatory Letter...*, p. 7 y Sigüenza y Góngora, *Anotaciones críticas...*, p. 62.

⁵⁶ Sigüenza y Góngora. "Mercurio Volante", en *Op. Cit.*, p. 115. Se refiere a la labor diplomática de don Diego de Vargas que logró el armisticio de los indios pueblo sublevados desde 1680, sin llevar a cabo la guerra. En una campaña de cuatro meses, desde septiembre de 1692, el gobernador y capitán general de Nuevo México restauró a la corona 23 pueblos esparcidos entre 10 tribus de indios. En el verano de 1693 apareció el *Mercurio Volante* que informaba de la victoriosa campaña. Para ahondar en el tema véase José Ignacio Rubio Mañé, *El virreinato*, II, p. 169-189. También David J. Weber, *The Spanish Frontier in North America*, pp. 138-139.

⁵⁷ Fue con los esfuerzos de Eliot y de Mayhew. En 1649 el Parlamento fundó la primera sociedad misional protestante, la New England Company, para convertir a los indios de la Nueva Inglaterra. En 1654, la compañía estableció el Indian College de Harvard. Para 1658 sólo se tiene el reporte de un alumno.

⁵⁸ La vida de John Eliot por Cotton Mather, que mereció más espacio en la *Magnalia* que las biografías de sus dos abuelos John Cotton y Richard Mather, es un documento de extraordinaria riqueza historiográfica. Mather se acerca mucho a los cronistas hispanos de los siglos XVI y XVII que, después de la destrucción de las Indias, se dedicaron a describir minuciosamente la forma de vida de los pueblos derrotados. Así, corren en las páginas las costumbres, organización social, gobierno, creencias, ritos, medicina, lengua, organización familiar, etc de los indios de la región de Massachusetts que, como relató el propio historiador bostoniano, desaparecieron de la faz de la tierra sin dejar aún testimonios propios. Fuera de la *Magnalia*, la vida de Eliot se relata en el libro *Triumphs Over Troubles in America. The Life of the Renowned J. Eliot*, Boston, 1691.

⁵⁹ C. Mather, *Magnalia*, II, p. 497

⁶⁰ Se esperaba que los indios se unieran en un pacto civil, religioso, que usaran ropa europea, araran la tierra, se organizaran en pequeñas comunidades y congregaciones religiosas y que aprendieran y enseñaran a los paganos.

⁶¹ Las razones políticas para sustentar el derecho de posesión no vinieron de Mather, claro está, sino de la corona inglesa. La Carta Real de 1628-9, daba la patente para el establecimiento en tierras "vacantes" esgrimiendo como primera condición que se llevara el evangelio a los nativos, que se creara una barrera contra el avance del catolicismo (jesuitas), que se aprovecharan al máximo los recursos y mejoraran las condiciones de este territorio para hacerlo redituable al hombre, dando libertad para erigir iglesias reformadas. *Magnalia* I, pp. 70, 71 Mather nunca olvidó estas condiciones "ganar e incitar a los nativos de ese país al conocimiento y obediencia del único Dios verdadero y salvador de la humanidad y de la fe cristiana, es nuestra intención real, y la libre profesión de los aventureros es el fin principal de esta plantación *Magnalia* I, 557.

⁶² C. Mather, *India Christiana*, p. 29.

⁶³ C. Mather, *Letter about the present state of christianity...*, pp. 10-12.

⁶⁴ C. Mather, *Magnalia*, I, pp. 216, 217 y II, 598. En *Good Fetch'd Out of Evil*, Mather añade opiniones sobre la influencia francesa en los indios y lo pernicioso que esto es para los ingleses. p. 2.

⁶⁵ En 1671 se registran alrededor de 70 indios llamados "rezanderos", que practicaban la comunión y 1200 en vias de catequización, lo que según F. Jennings, eran malos resultados para Eliot. *The Invasion of America*, pp. 250, 251.

⁶⁶ C. Mather, *Wonders of the invisible...*, p. 64. Los esfuerzos evangelizadores fueron arruinados por la sed de tierra, actitud que Mather condena. Asimismo, los blancos fomentaban el consumo de ron entre los indígenas, por llevar a cabo un comercio desigual. También lo atribuye a la falta de fondos desde Inglaterra. En 1723, se queja de que los misioneros son corruptos y villanos. En *Selected letters*, p. 375. Asimismo lo relaciona a la decadencia de la piedad y al éxito del avance católico. C. Mather, *Magnalia*, I, pp. 571-572. L. Ziff dice "el puritanismo fue singularmente inadecuado para la evangelización de aquellos ajenos a las formas de la sociedad europea". *Puritanism in America*, p. 169. Charles L. Cohen profundiza en el fracaso misional. Ver "Conversion among Puritans and Amerindians. A Theological and Cultural perspective" En F. Bremer (comp) *Puritanism. Transatlantic Perspectives on a XVIIth Century Angloamerican Faith*, pp. 233-256. Para el autor, las razones de la renuencia a la conversión fueron: 1. Por la complicada naturaleza de la teología reformada protestante 2. Por la insistencia del blanco a civilizar antes de cristianizar a los indios 3. Por la poca habilidad de los puritanos para adoptar técnicas evangelizadoras cercanas al folklore nativo 4. Por los malos ejemplos morales dados por muchos colonos 5. Por el apego de los nativos a sus propias creencias 6. Por la teología puritana tan alejada de la mentalidad del indio y de su bagaje cultural. K. Silverman apoya la tesis de que, a excepción de Eliot, la "manera" novoinglesa era a-evangélica. El papel del ministro no era la conversión del indio, sino el cuidado del electo. También concuerda en que el extraordinario intelectualismo de la teología puritana y la pesada dependencia de la sociedad en la vida familiar de clase media, no apelaba a los indios. *Selected Letters*, p. 91. Otro problema que obstaculizó el trabajo misional fue la dificultad de transferir fondos desde Inglaterra a las colonias.

⁶⁷ C. Mather, *The Nets of Salvation*, pp 35-36.

⁶⁸ Calvino, *Op. Cit.*, II, p. 759.

⁶⁹ Cuando habla de "un obispo suyo" se refiere al padre Las Casas. Según Phillip W. Powell, la edición de 1656 de la *Breve Relación de la Destrucción de las Indias*, se encontraba en las bibliotecas de los padres fundadores y formaba parte de su "mitología" o "demonología". *Tree of Hate*, p. 102.

⁷⁰ C. Mather, *Magnalia*, I, p. 573.

⁷¹ C. Mather, *An epistle to the christian indians...*, Boston, 1706. En el libro *Puritans Among Indians*, Alden Vaughn habla sobre el interés que tuvo Mather durante toda su vida por la conversión de los indios. p. 135.

⁷² Sigüenza y Góngora, *Paraiso Occidental*, p. 24. En Nueva España, la sociedad fue organizada en dos repúblicas, la de indios y la de españoles. Los pueblos indígenas fueron reagrupados para su conservación y doctrina y dispuestos bajo la tutela política del cabildo.

⁷³ Se calcula que, entonces, el número de indígenas en el Altiplano no llegaba a millón y medio. El desastre demográfico ocurrió entre 1574 y 1579. A pesar del carácter hipotético de las cifras, que obliga a proceder con cautela, se dice que para 1630, periodo de mayor depresión demográfica, se calcula que era de 1200000 el número. Para 1700, aproximadamente era de 2 millones, lo que demuestra una lenta pero franca recuperación en la época que vivió Sigüenza.

⁷⁴ Sigüenza y Góngora, *Paraiso Occidental*, prólogo.

⁷⁵ James Axtell *The European and the Indian. Essays in the Ethnohistory of colonial North America* (1981). *passim* También en otro libro suyo, *After Columbus. Essays in the Ethnohistory of Colonial North America*, (1988), toma en cuenta el impacto de la vida nativa en el curso de la historia temprana de Norteamérica.

⁷⁶ México, Fondo de Cultura Económica, 1976.

⁷⁷ Wilbur R. Jacobs, El expolio del indio norteamericano, 1972; Elise Marienstras, La resistencia india en Norteamérica, 1982, Francis Jennings, Op. Cit., S. Cook, The Indian Population of New England in the XVIIIth Century, 1976. W. Borah realizó el prólogo a este libro. Se estima que, en la región de Nueva Inglaterra antes del contacto, había entre 1200 y 1500 indígenas, con la cifra de 8000 como máximo. Véase James H. Brown, "America before Columbus", pp 19-45 en Indians in American History y F. Jennings, Op. Cit. p. 30-31. S.F. Cook dice que en 1610, antes del desastre de la guerra, había una población estimada de 72.000 habitantes indios en la Nueva Inglaterra y sureste de Nueva York. En la parte central y occidental de Massachusetts, alrededor de 5,300 indígenas. Op. Cit. pp. 59 y 84. W. Jacobs dice que alrededor de 15,000 vivían en los bosques de Nueva Inglaterra antes de la Guerra del Rey Felipe, los Mayhew y Eliot convirtieron a unos 2500. Expolio del indio... p. 32. La cifra de 20,000 indios en Nueva Inglaterra en el siglo XVII que da J. A. Scott es exagerada. Settlers on the Eastern Shore, p. 21. Las principales tribus en la zona del Este estaban reunidas en dos grandes familias: algonquinos y los iroqueses. Algunos de ellos eran los Abnaki, Piscatagua, Massachusetts, Nipmucs, Niantics, Pocumtucks, Pequots, Wampanoagas, Nausetos, Mohicanos, Mohawks, Narragansettos, éstos últimos constituían la más grande y poderosa de la región. No eran hordas de carácter nómada; se sostenían por combinación de pesca, caza y agricultura: con base en frijol, calabaza, tabaco y maíz. Su organización se centraba en la aldea. Contaban con creencias definidas, jefes (sachem) y médicos-brujos (powow).

⁷⁸ L. Ziff, Op. Cit. p. 90 y S. Bercovitch, Op. Cit. p. 141.

⁷⁹ C. Mather, A Christian at His Calling, p. 42.

⁸⁰ C. Mather, Carta a W. Ashurst, Boston, Marzo 1705. En Letter About the Present State of Christianity... p. 5.

⁸¹ J. Calvino, Op. Cit. I, p. 109.

⁸² C. Mather. Véase el apéndice de The Way to Prosperity y la Magnalia, II, p. 561.

⁸³ C. Mather, The Way to Prosperity, apend. 4.

⁸⁴ Samuel Shute (1662-1742) sucedió a Joseph Dudley como gobernador de Massachusetts. Llegó el 5 de octubre de 1716 y fue bien recibido por la oligarquía puritana. Sobre discurso de bienvenida que dió Cotton Mather al llegar Shute Ver Speech Made into his Excellency Samuel Shute, Boston, 1720. Allí declara su lealtad a la casa Hanover.

⁸⁵ C. Mather, Ibid. I, p. 215 y II, 664.

⁸⁶ E. O'Gorman, "Fernando de Alva Ixtlilxóchitl" en Historia de México, Salvat, vol 8 p. 1306.

⁸⁷ F. Gemelli Carreri, Op. Cit. p. 42.

⁸⁸ Cit en Riva Palacio, El siglo XVII, en México a través de los siglos, p. 669.

⁸⁹ C. Mather, The Servisable Man, p. 32 y Sigüenza y Góngora, Memorial del 2 de junio..." en Documentos inéditos de... p. 62

⁹⁰ J. Lynch "Los caudillos de la independencia: Enemigos y Agentes del Estado Nación", en Problemas de la Formación del Estado y de la Nación en Hispanoamérica, p.197. Agrega además que uno de los primeros

objetivos del nacionalismo es la independencia; el segundo, es la unidad nacional y el tercero, construir una nación dentro de un estado independiente. p. 210. Nuestros autores no presentan estas ideas.

⁹¹ La cursiva es nuestra. No sabemos si Sigüenza conoció los tratados de sus vecinos novoiingleses, pero creo que esto fue poco probable. La cita en Libra Astronómica, p. 116.

⁹² Agregó que "Sólo por ser llegado de Alemania a esta Nueva España el reverendo padre (Kino) había de ser consumadísimo matemático". En ibid., p. 2. "Kino -insiste don Carlos- "vino de la docta Alemania a enseñarnos matemáticas en la ignorante América" p. 96.

⁹³ Ibid., p. 85.

⁹⁴ C. Mather a Isaac Watts, Julio 5, 1720, en K. Silvermann (comp), Selected Letters, pp. 311-312 Nuncia Bona... p. 1.

⁹⁵ A Henry Newman, Boston 1717. Mss (BLO).

⁹⁶ Después de Mather fueron admitidos William Penn, Zabdiel Boylston, Elihu Yale, y Ben Franklin

⁹⁷ En K. Silverman (comp), Selected Letters, p. 358.

⁹⁸ J. Gaos, "prólogo" a Carlos de Sigüenza y Góngora, Libra Astronómica y Filosófica, XXV.

⁹⁹ Sigüenza y Góngora, Teatro de Virtudes Políticas, p. 34.

¹⁰⁰ No fue Sigüenza, sino las monjas del convento de Jesús María quienes, orgullosas por la historia que el pollgrafo había escrito de su morada terreno-celestial, la enviaron al rey Carlos II en 1686. Véase D. Schons, "dos documentos inéditos relativos a Sigüenza" En Revista Mexicana de Estudios Históricos, Tomo I, No. 6, 1927, Pp. 248-251.

¹⁰¹ Ver J. Caro Baroja, Op. Cit., pp. 58-66.

¹⁰² J. A. Manrique, "Del barroco a la Ilustración", en et. al. Historia general de México, p. 652.

¹⁰³ No es una obra de ágil seguimiento, sobre todo para el lector moderno, por estar cargada de flores retóricas y estereotipos. El historiador debe estudiarla en el contexto cultural, literario y artístico de la época que la produjo, sobre todo, debe comprender la finalidad y sentido del libro. Sin duda refleja el sistema de ideas y creencias que el autor tenía acerca de su realidad.

¹⁰⁴ En octubre de 1700, Mather reporta en su diario que su biblioteca contaba con 2 a 3 mil libros. Quizá no fue exagerado. Un contemporáneo suyo, John Duntan, dijo "La biblioteca del Señor Mather es la gloria de la Nueva Inglaterra, si no es que de toda América". Según K. Silverman, era la única posesión mundana que él realmente adoraba, Selected Letters, p. 6. En la American Antiquarian Society se registran algunos títulos de su biblioteca y la lista es abrumadora. Por citar a algunos autores, están presentes: Aristóteles, R. Bacon, Richard Baxter, R. Belarmino, J. Bodino, Robert Boyle, Tomás Campanella, Cicerón (todos), Comenio, Descartes, Defoe, Erasmo, Gage, Galileo, Maquiavelo, Milton, las transacciones filosóficas de la Royal Society, Plinio, Ramus, Shakespeare, y otros. Véase Catalog on Mather Family Library. Incluso, Mather tuvo en su biblioteca libros censurados y prohibidos por la corte general de Massachusetts Véase J. Rubinstein (comp), He Who Destroys a Book, Kills Reason Itself. An Exhibition of Books Which Have Survived Fire, the Sword, and the Censors, p. 18. Irving Leonard menciona que la de Sigüenza contenía alrededor de 500 libros. En su testamento, Sigüenza legó a la Compañía de Jesús "todos mis libros de matemáticas [así como] todos los libros pertenecientes a cosas de Indias, así de historias generales y particulares de sus provincias, conquistas y fruto espiritual, como de cosas morales, naturales, medicinales de ellas y de vidas de varones

insignes cuya colección me ha costado sumo desvelo y cuidado y suma muy considerable de dinero. No siendo fácil conseguir otro pedazo de librería desta línea en todas las Indias". En J. Rojas Garcidueñas, Carlos de Sigüenza y Góngora..., p. 166.

¹⁰³ C. Mather, Magnalia, p. 24 y 246 y Theopolis Americana, p. 48.

¹⁰⁶ F. de la Maza, La ciudad de México en el siglo XVII, p. 34.

¹⁰⁷ C. Mather, Magnalia, libro 4.

¹⁰⁸ En la parte dedicada a la biografía, se expuso su constante ausentismo, faltando tanto a la cátedra como al cargo de contador, lo que provocó las quejas de la autoridad. La jubilación puso fin a las rencillas y en su testamento Sigüenza reconoce la parte de culpa que le corresponde. Pérez de Salazar explica también sus problemas con el secretario Cristóbal Bernardo de la Plaza y Jaén, quien escribió su propia historia de la universidad, véase Crónica de la Real y Pontificia Universidad de México, a la que Sigüenza reaccionó impetuoso e impertinente. Pérez de Salazar, Carlos de Sigüenza y Góngora. Obras con una biografía escrita por... LXXIV.

¹⁰⁹ Esta y las citas a continuación, en Carlos de Sigüenza, Triunpho Parthenico, pp 39, 78 y 218.

¹¹⁰ Ibid., p. 40.

¹¹¹ La Ilustración moderada se caracteriza, según Henry May, con los siguientes elementos: tolerancia, moderación, complacencia, balance, orden, racionalismo, progreso. The Enlightenment in America, p. 25.

¹¹² Al hablar de Mather, su biógrafo Silverman anota "en su esfuerzo genial por mantener contacto con otros hombres preparados de su tiempo, aparece bastante como un modelo del virtuoso ilustrado" en Selected Letters, prolog, 108. Pensemos también en su gran contribución a la medicina con su Angel de Bethesda y su esfuerzo por hacer extensiva la práctica de la inoculación. Janice Knight en un reciente estudio, asegura que el pietismo de Mather fue un puente histórico a la Ilustración. Orthodoxie in Massachusetts. Rereading American Puritanism, p. 199. C. Hill asegura que la idea de reforma como retorno a los principios originarios y la concepción de la revelación progresiva de la verdad conducen en última instancia a enaltecer conceptos de la Ilustración como la idea de progreso. Ver Los orígenes intelectuales de la revolución inglesa, p. 336. En cuanto a Sigüenza, basta revisar su gran obra, la Libra Astronómica, para percibir cuán lejos está esta de la tradición y de la pura teología, para abrir la puerta a un nuevo panorama científico más moderno.

¹¹³ L. Bentz, "El nacionalismo en Carlos de Sigüenza y Góngora", en Estudios de Historia novohispana, p. 209. Agrega Laura Bentz que "el afán nacionalista de Sigüenza no es la resultante de un capricho individual, sino la consecuencia histórica de un proceso de integración que se dio al poner en contacto dos culturas diferentes y en el que los vencedores, no obstante imponer sus moldes y categorías, resultaron en alguna forma, los vencidos". p. 220.

¹¹⁴ C. Mather, The Serviceable man, p. 31.

¹¹⁵ Dice el historiador Michael Kammen "Hasta el punto en que ha habido un deseo de unidad y acuerdo en la historia americana, es una condición que se ha desarrollado tanto de la búsqueda de legitimidad como del deseo de reconciliar diferencias cambiantes en la sociedad. Tal vez el deseo de consenso o acuerdo ha sido en vano, pues el pluralismo no puede reducirse a una sola posición, visión o sistema". People of Paradox, p. 41. Sobre las proclamas de Mather en torno a la unión. Ver Brethren Dwelling Together in Unity, *passim*.

CAPITULO 3

América: "Quadripartita Terrarum Orbe"

1. *Theatro glorioso*

La entidad que Carlos de Sigüenza y Cotton Mather se propusieron estudiar y entender en primer lugar, fue América, conceptuada por ambos como "la cuarta parte del mundo"¹. El joven, nuevo y prometedor continente, el sitio adecuado y dispuesto para una utopía, sería también, a partir de la colonización europea, un teatro glorioso que ofrecería múltiples posibilidades y ejemplos a todo el Occidente. A estos eruditos criollos no sólo les preocupó el aspecto físico o corporal del hemisferio, es decir, su geografía, sino que también harían énfasis en su modalidad espiritual o histórica.

Ya vimos cómo para ellos América cobró sentido con la llegada de los europeos, a partir del Descubrimiento o la Conquista, y desde entonces se convirtió en un mundo simbólicamente edénico, en un nuevo paraíso. El criollo americano -y parece que fue una constante desde el Canadá hasta la Patagonia- debía destacar el carácter especial del Nuevo Mundo, del que se sentía parte esencial, así como su orgulloso habitante. Por eso, Mather explicó que "América es la parte del mundo a la que nuestra historia se confina", pues es "un campo preparado para que actúen sobre ella cosas considerables". Bastaba con mirar el desarrollo histórico de su plantación, de su joven colonia, para percatarse de que aquella parte del septentrión era "un lúgubre desierto que se convirtió en una tierra agradable"².

Sin duda, estos hombres manejaron una visión de América acorde a su situación como criollos. Lo interesante es que su pensamiento no se constrictó a los confines regionales, sino que aprehendió la idea de continentalidad, de tal suerte que ellos se mostraron siempre interesados en los sucesos generales que atañían a todo el hemisferio e igualmente sintieron que el destino de América los incluiría a todos.

Tanto el sabio novohispano como el bostoniano, vieron que las querellas entre las potencias europeas, los conflictos hegemónicos, la lucha entre protestantes y católicos, los problemas dinásticos e intereses mercantiles, se recrudecían en América. El Nuevo Mundo era el escenario donde los rencores y la competencia nacional, política, comercial y religiosa tenía una dramática continuidad. La noción de continentalidad y competencia en nuestros autores es resultado de una amplia visión ecuménica. Ese mundo convulsionado y conflictivo del siglo XVII, afectaba negativamente al paradisiaco hemisferio, pero a la vez, era un acicate para que América demostrara su verdadera potencialidad, pujanza, novedad y vigor. Veamos cómo esta doble idea, de continentalidad y competencia, se desdobra en el pensamiento de nuestros autores.

Nueva Inglaterra hacía suyos los valores de la sociedad inglesa y del protestantismo. Se presentaba como la mayor defensora de la Reforma en el hemisferio occidental. El primer fin de la colonización protestante -recordemos- era erigir iglesias reformadas y llevar la evangelización a los nativos. Le seguía a este interés el nacional, es decir, hacer frente al Anticristo cuyas huestes, por algún designio inexplicable, se habían apoderado de vastas regiones del continente a través de los "papistas" franceses y españoles. Después, se trataba de huir de la corrupción y mundanidad de Europa y fincar una sociedad ideal en el Nuevo Mundo. Por último, se aprovecharían los recursos naturales para mejorar el entorno y explotar el territorio en beneficio de los plantadores y, en primera instancia, del Imperio Británico. Los puritanos se adjudicaron bien pronto el derecho moral y divino sobre el continente, que pasaría por encima de cualquier otro argumento político que esgrimieran las potencias enemigas, y se sentían, por este hecho, los portadores de la historia. También los respaldaba el elemento jurídico, pues contaban con patentes reales que les daban el derecho de posesión de la tierra. La de este pueblo de emigrantes es, según su propia visión, la historia del pueblo elegido, con plena libertad para ocupar el hemisferio, extender la Reforma y exterminar a los adversarios del Señor, por mandato divino. La conquista ideológica era, y sabemos que quizá lo siga siendo ahora, la punta de lanza de la expansión territorial. Asimismo, ésta se fundamentaba en la creencia de que Dios había reservado a América exclusivamente para los que buscaban una reforma pura y radical. El resto de los europeos y aún de los compatriotas de distintas confesiones, que poblaron el Nuevo Mundo,

estaban equivocados. Los españoles, por ejemplo, habían cometido atrocidades y ominosas crueldades en su penetración, tal como lo pensaba Mather, que manchaba previamente a ese pueblo con los tintes de la leyenda negra.

Para él, Dios había elegido a Inglaterra para regenerar al continente americano y limpiarlo de la corrupción católica, tanto hispana como galicana. Se trataba de llevar a cabo una especie de cruzada agresiva contra los pueblos que no habían sido seleccionados por Dios para ser salvados. El designio de la Providencia era, entonces, que los militantes calvinistas de América expandieran por todo el hemisferio el verdadero credo, aunado a los valores seculares de la civilización anglosajona, también resultantes del proceso reformista inglés, a saber, "la piedad, la honestidad e industria". No podemos catalogar a Mather como el prototipo de un burgués, pero muchos de sus cánones eran, sin duda, los de la orgullosa y emergente burguesía británica.

Por su parte, Carlos de Sigüenza y Góngora revela también en sus obras una preocupación de exclusividad continental para España y también por regalo divino. Pero mientras que Mather insiste en la necesidad de ensanchar los dominios novoingleses por todo el hemisferio, de manera agresivamente combativa, principiando por Canadá, siguiendo por las Indias Occidentales y muy probablemente hasta terminar en los límites australes de América del Sur; Sigüenza refleja una visión distinta acerca de la posición de la Nueva España en el continente. Esta responde a las circunstancias imperiales de la propia España, que llevó a cabo en la centuria decimoséptima la consolidación e integración de los territorios adquiridos por derecho de conquista un siglo antes. Sigüenza es, entonces, súbdito de un sólido imperio y en vez de proponer la expansión y la agresión contra otras colonias europeas, aconseja la defensa y el resguardo de los sistemas de seguridad para proteger las fronteras, tanto marítimas como terrestres. El saqueo de los piratas y la invasión extranjera (recordemos la tentativa de Oliver Cromwell en 1655 y la incursión del temible Lorencillo en 1683) fueron factores que pusieron en peligro constante a las colonias de ultramar. Las regiones donde nuestro historiador centró su atención fueron: El norte de México (Nuevo México y Texas principalmente), la región del Golfo (Panzacola) y la parte insular atlántica.

Por su parte, Mather lo hizo sobre todo hacia Canadá y al Sur, hasta México, cuya conquista espiritual fue en su carrera vital un evento frustrado. Ninguno de los dos perdió de vista el vínculo esencial que se establecía con Europa a través de sus respectivas metrópolis. Ahora veamos individualmente cada caso.

El Memorial del 2 de junio de 1689 es el proyecto que don Carlos de Sigüenza entregó a su amigo Andrés de Pez para proponer conjuntamente ante el Consejo de Indias la fundación de un establecimiento cerca de la desembocadura del río Mississippi. Allí externa su preocupación ante la continua presencia de los extranjeros. Estos merodeaban peligrosamente las extensas costas de la Nueva España, pero el polígrafo novohispano se muestra más alarmado por el supuesto desinterés de la Corona por poblar las islas, parte de las costas y provincias internas. Habla del “achaque” que padece la monarquía respecto “a la parte más esencial de sus dominios”, que se encuentra, según él, en la Septentrional América. Sigüenza, como otros criollos de su tiempo y como algunos estadistas españoles, hombres de gran talento y actitud visionaria, fue desolado por la dinastía austríaca, al advertir que el destino de España como potencia se encontraba precisamente en sus dominios de ultramar. El robo de puertos y la captura de embarcaciones impedían el comercio, además de que retardaban la llegada de noticias del Viejo Mundo.

El Memorial refleja la competencia expansionista de las naciones europeas en América. Estaban allí presentes Inglaterra, España, Francia, Holanda, Portugal, Suecia y llegaban, además, inmigrantes de muchas otras nacionalidades que se repartían por aquel inmenso territorio. Para Sigüenza, el problema radicaba en la liberalidad con que los extranjeros penetraban en estas regiones, violando la soberanía de España. Por eso, cuando se le presentó la ocasión para opinar sobre la situación de Panzacola, no dudó en expresar sus inquietudes a las altas jerarquías virreinales e instarlas a llevar a cabo una rápida y efectiva acción. El cosmógrafo mexicano indicaba que mientras los extraños ocupasen esta zona resultaría en un “universal daño de la monarquía española por ser el único puerto donde pueden conseguirlo con ventajas grandes y suma felicidad”³.

Sigüenza urgía al gobierno peninsular a tomar prontas soluciones. La primera propuesta era ocupar de inmediato la bahía. El Memorial tiene un acentuado carácter propagandístico, pues su autor, que no había viajado todavía a dichas regiones⁴, exalta, a veces de manera

exagerada, las bendiciones de esas latitudes. Habla de la "evidencia de tierra fértil cual otra no han poblado hasta ahora las naciones extranjeras en estas partes". Insiste sobre su "temperamento saludable y grato". Todo ello lo hace para conseguir el efecto deseado, que era llamar la atención de la entumecida corona austríaca. Incluso, pinta un cuadro de los nativos como prototipo del apolíneo salvaje, imagen positiva del Renacimiento, "buenos, dóciles, mansos", e incluso agrega que pueden ser "suavizados en mayor grado con nuestro trato". Acaba su descripción asegurando que en ella "he quedado corto".

En esa tierra prodigiosa -se lee en el documento- hay madera abundante para hacer astilleros y bajeles; recursos naturales para proveer a colonos y barcos; es un lugar estratégico para la defensa, pues sirve de barrera natural para proteger a la Nueva España, como en su tiempo e inesperadamente resultaron ser las islas antillanas cuando Cromwell llevó a cabo el infructuoso intento por apoderarse de las Indias Occidentales. Como criollo conocedor preocupado de la situación novohispana, el autor urgía al gobierno español para que enviara soldados y clérigos que impidieran que "los ingleses puedan pervertir con sus dogmas a los indios cristianos" de esta región. Como vimos, su temor estaba bien fundado.

Para Sigüenza, era una razón de seguridad nacional el que hombres de origen hispánico ocuparan efectivamente, poblaran y fortificaran la bahía y se adelantaran a las demás potencias. Concluyó que esto "es esencialmente conveniente a la conservación del comercio marítimo entre las Indias y España". Con una rápida y buena acción las escuadras se fabricarían en las costas de Panzacola y saldrían desde allí a través de las rutas comerciales. Esto haría que "no hubiera en las Indias, ni quizá en la Europa, puerto más bien defendido, ni de mayores conveniencias para quien lo poblare". Sin embargo, a pesar de que España respondió favorablemente a la gestión de Pez para llevar esto a cabo y autorizó el viaje de exploración en el que participó el sabio matemático, a la larga continuó esa política monopólica y centralista, opuesta a las nuevas influencias económicas de un mundo en apertura y, naturalmente, ahogó estas tentativas de acción más libre para sus colonias. Pero eso no significa, como vemos a través del ejemplo de Sigüenza, que todos los españoles o hispanoamericanos, a pesar de ser católicos, de herencia ibérica, tradicionalistas o contrarreformistas, hayan sido ciegos a las novedosas tendencias que finalmente condujeron a otras naciones por el rumbo de la modernidad.

El 26 de junio de 1692, llegó la orden del rey para reconocer el puerto y fortificar su entrada. Don Carlos había logrado despertar su interés, o su temor. Su voz había sido escuchada y el virrey de Galve, hombre de acción y de iniciativa, según Sigüenza, tomó las riendas de los preparativos. Emitió instrucciones cercano al 12 de enero del siguiente año y todo quedó dispuesto. Sería el primer viaje largo, de hecho el único que realizaría don Carlos fuera de las fronteras de la Nueva España. Su función, en calidad de cosmógrafo oficial, sería demarcar y describir los lugares visitados, emitir un juicio sobre la situación geográfica e informar sobre los recursos, las condiciones naturales y el contacto con los nativos. El 25 de marzo, el sabio maestro reunió un abultado equipaje, compuesto casi completamente de instrumentos de medición, así como de otros artefactos útiles para su misión y partió en el navío *Nuestra Señora de Guadalupe*, que zarpó junto con el balandro *San Juan*, hacia una aventura desconocida. Debió sonarle al piadoso cura el nombre de la embarcación como un buen augurio para la expedición. Llevaba en el ánimo la protectora compañía de la virgen. Así, llegó con bien el 9 de abril a las costas entre el Mississippi y la Florida y, desde entonces, don Carlos se afanó por cumplir con gran minucia los mandatos del magnánimo virrey. La tripulación común ha de haber visto con divertida curiosidad las actividades del atareado huésped del Almirante. Goza mucho el lector al seguir la relación, e incluso se puede imaginar al dispuesto profesor de matemáticas cuando lleva a cabo sus ajetreadas labores en las arenas de la cálida bahía. Ya mide, anota, calcula; entiende sobre el lugar adecuado para el fuerte, vislumbra sus posibilidades defensivas y apunta en sus borradores:

Tomando por punto fijo en la opuesta playa el principio occidental de una que parecía barranca de barro pardo y se juzgó entonces lo más cercano, se observaron dos ángulos con instrumento exacto desde sus extremos y salieron por distancia entre las dos playas como tres mil varas, o por decir con verdad lo que de la operación trigonométrica se dedujo, tres mil y dos grados ... hízose esto para saber el efecto que puede hacer la artillería si la una o la otra parte se fortificase, como se debe, para resguardar la bahía⁵.

Deben haber herido mucho a Sigüenza las acusaciones que, años después, le haría el capitán Arriola sobre la posibilidad de haber calculado mal y descrito erróneamente esa región, cuando sabemos, por su carácter, por su inclinación al servicio, por sus conocimientos y

gran erudición, que don Carlos no habría sido descuidado. Una vez terminado el trabajo, que debe haberlo dejado contento, concluyó que Panzacola era el enlace hacia el septentrión americano, el punto de comunicación con San Agustín, último sitio de avanzada hispánica en la Florida y muro de contención de la penetración inglesa, cuyas colonias se encontraban vecinadas no a muchos kilómetros al norte.

El 15 de mayo de 1693 regresaba la expedición a San Juan de Ulúa, cargada de noticias, datos e informes y con un satisfecho matemático que había tenido que abandonar sus cátedras universitarias para atender al llamado de su patria. Poco después escribiría su famosa Descripción de la bahía de Santa María de Galve, como le había bautizado a Panzacola, donde habla acerca de los indios, de sus poblados, utensilios, de las dimensiones y de la naturaleza. Con una visión muy criolla compara su tierra, su amado México, con esas lejanas regiones y es su propia patria, ya no España, la que sirve de parámetro para cotejarlo todo.

Observé aquí un árbol con las hojas parecidas a la de la Xocopa de Nueva España, que son mayores que las del laurel de Castilla y en él las flores blancas como jazmines pero más gruesas con un pezoncillo como el del Yolosúchitl, creo excede a todas las flores que yo he visto en suavidad y fragancia”⁶.

Si alguna vez la Península Ibérica sirvió de punto de comparación para los exploradores que deseaban transmitir a Europa las grandezas de las tierras recién halladas, ahora era México el ejemplo que los criollos novohispanos querían presentar, aún aventajando a la misma España.

Después de insistir sobre la necesidad de adelantarse a las potencias extranjeras en la ocupación efectiva y permanente de estos sitios, Sigüenza concluye que esa bahía constituye “la mejor alhaja que posee su Majestad ... no sólo en esta América, pero en toda su monarquía por concurrir en ella lo que a otros separadamente las hace grandes”. Don Carlos no vivió lo suficiente para ser testigo de la pérdida de esta zona en 1763, cuando España tuvo que ceder los territorios después de la Guerra de los 7 Años. Panzacola fue eventualmente ocupada para que los especuladores de tierras, ingleses, primero, y estadounidenses después, hicieran negocios muy lucrativos a costa de la población indígena⁷.

También vislumbró Sigüenza el potencial hispánico en el empuje colonizador hacia el noroeste de la Nueva España. Se habían iniciado los avances en 1581, sin dar grandes frutos hasta 1598, cuando Francisco de Urdiñola y Juan de Oñate lograron la pacificación. Sin embargo, en 1680, se dió en Nuevo México un levantamiento de los indios que llamó la atención de nuestro cronista. Para apaciguarlos, fue enviado Diego de Vargas Zapata y Luján Ponce de León, a quien don Carlos admira y describe como un hombre duro, capaz, autoritario y temible, adecuado para las circunstancias hostiles que iba a enfrentar y efectivamente, aquel capitán logró la sujeción y la recuperación de las provincias. Consiguió que los indios levantiscos aceptaran reducirse y tomaran el catolicismo, hazaña que inspiró a Sigüenza para erigirle un monumento literario a su memoria, donde también y de paso exalta los auspicios de Galve, sin cuya iniciativa no hubiera sido posible la gloriosa gesta realizada desde la Nueva España. Su crónica, El Mercurio Volante, ya mencionada antes en este trabajo, a pesar de su brevedad, producto de la fragmentación que caracteriza a casi todas las obras del mexicano, muestra su preocupación sobre la última frontera y la necesidad de controlarla⁸.

La obra de Sigüenza sobre Texas se desconoce, pero no por ello debe dejar de mencionarse el hecho de que la realizó y esto responde, asimismo, a un propósito. El texto sería el eslabón perdido que acaso conectaría todo su interés trascontinental. Existe la carta que el padre Damián Masanet, evangelizador de aquellas inhóspitas regiones, escribió al polígrafo sobre las incursiones en esa zona y alrededor de la bahía del Espíritu Santo⁹. El documento es importante para la historia de la fundación de la misión de San Francisco de los Texas -primer establecimiento español en aquellas partes- y aunque no muestra las opiniones de Sigüenza, al no ser éste el autor, supongo que la relación de Masanet hizo mella en su pensamiento. Don Carlos conoció al expedicionario cuando éste se entrevistó con el virrey de Galve durante su estancia en la Nueva España y adivinamos, por ende, que al ser el primero cercano colaborador y asesor del gobernante, debe haber comentado ampliamente al respecto. La carta se refiere a las diferentes campañas al norte de Tampico, particularmente la del capitán Alonso de León, para dar noticia de posibles puestos franceses en los alrededores. Se puede afirmar que esto haya interesado enormemente a Sigüenza, dada su preocupación por la penetración extranjera, que pusiera en peligro la

seguridad del virreinato. El conde de Galve, personalmente, envió en 1689-90 otra expedición, al fin y al cabo fue un gran promotor de la expansión, que encontró restos de un fuerte francés abandonado.

Mientras Sigüenza se empeñaba en alabar la empresa colonizadora hispánica por esas regiones septentrionales, que culminó con la fundación de Santa Fe y eventualmente de Texas, su anónimo enemigo, Cotton Mather, desde Boston, se dedicaba afanosamente a desacreditarla. Acusaba a los jesuitas de haber fracasado en la labor evangelizadora de estas regiones y las de California, por no perder el tiempo en una zona tan pobre y desolada, que no ofrecía tantos beneficios económicos como las ricas estancias de Moctezuma, al centro de las Indias. Mather desconocía mucho, quizá no le llegaban las noticias sobre las impresionantes misiones y los mártires sacrificados en su intento por ganar almas, pero también tergiversaba o minimizaba la información que obtenía. Una mezcla de admiración y de envidia provocaba a los extranjeros respecto a los logros de España.

Ciertamente, Sigüenza y Mather tenían, más que a ningún otro, a un enemigo común: el francés. La competencia colonialista llegó en ocasiones a inclinarse en favor de esta nación. Los ataques contra la Francia absolutista ocuparon varias páginas de las obras de ambos criollos. Volvamos a los ejemplos individuales. Sigüenza se encarga con gracia y cierta ironía de minimizar las hazañas de los exploradores galos:

Francisco I envió el año de 1534 a que registrase las costas más septentrionales de este Nuevo Mundo a Jacques Cartier, el cual, sin hacer cosa memorable, repitió tres veces el viaje hasta que el año de 1540 se le encomendó a Ms. de Roberval, y pareciéndole mucho haber entrado por el gran río de San Lorenzo, o de Canadá, y levantando dos casas, que, aunque se fabricaron de cuatro palos, se las vendieron a su rey como dos castillos¹⁰.

Sigüenza fijó su atención también en la zona del Caribe, donde la penetración francesa era constante. En última instancia, sabía bien que una vez abierta la puerta de esta zona quedaba frágil la defensa de Veracruz y Campeche. En su Relación de lo sucedido a la Armada de Barlovento (1690-91), externa su preocupación por el descuido de las embarcaciones españolas y la inseguridad de las costas novohispanas. Galve hizo lo que pudo en lo concerniente a su jurisdicción, pero el corazón, es decir el imperio español, estaba enfermo de muerte, en total decadencia política. El virrey envió el 19 de julio de

1690 desde San Juan de Ulúa, 23 embarcaciones de la Armada de Barlovento para recuperar la sitiada isla de Santo Domingo, de una de cuyas partes se habían apoderado los hugonotes (calvinistas franceses). En dicha relación se describe la contundente derrota francesa y la consiguiente toma de posesión española, el 3 de marzo de 1691. Sigüenza refiere esto como si se tratara de una verdadera epopeya y claro, exaltaba como criollo una hazaña hecha desde Nueva España, para “acrecentar los útiles de la corona española”. En esos enfrentamientos, destacaba la valentía, la entereza y el ánimo de los españoles, sobre todo, de Pedro Morel de Santa Cruz, maestro de campo general, el gran héroe “a cuyo valor y disposición se debió todo”, “persona de incomparable valor, con quien sólo pudiera competir Marte si viviera”.

Para Sigüenza, Dios descargó el azote de su ira sobre los franceses por la soberbia de atreverse a enfrentar a los hispano-americanos. En cierto sentido, se refleja también aquí la supervivencia de la idea de elección divina para España, ecos del mesianismo carolino, que no desapareció con la decadencia y que los criollos se empeñaron en recuperar. Dirigidos por Ms Tarin de Coussy, el antihéroe de la saga gongorina, villano de la moderna épica, quien además murió en combate, los franceses pagaron por las injusticias cometidas contra los valerosos y diligentes españoles. Ante nosotros tenemos la obra de un criollo que, inspirado en las aventuras de sus compatriotas, busca en la historia inmediata batallas memorables y contemporáneas para llenarlas de gloria, dotarlas de sentido y así transmitir a Europa el lucimiento teatral de América. Sin duda, para Sigüenza fue el peligro francés, más que el inglés, el que lo motivó a llamar la atención de la corona para resguardar sus colonias. Comentó también sobre los viajes de La Salle en la región de la Luisiana y opinó que por obra de la Providencia divina, este incansable explorador, no vio Panzacola.

No sólo por mar sino por tierra nos puede dañar esta gente -alertó Sigüenza- y más si son de nación francesa los que la ocuparen porque si por entenderse a mejores tierras entraron pocos años ha por la ribera del Canadá y, siguiendo el rumbo de sudoeste con que se fueron acercando al Nuevo México, descubrieron la provincia que llaman la Luisiana, la cual hoy tienen, ¿qué no harán si se hallasen en tierra tan deleitosa y de donde, dándose mano éstos y los de la Luisiana y Nueva Francia, podrán hacer entrados al reino de Nuevo León o Coahuila y al Nuevo México?¹¹.

A muchos kilómetros al norte de la ciudad de México, el ministro bostoniano también vislumbraba la relación triangular entre Francia, Inglaterra y España, principalmente, en su lucha por la hegemonía. La incansable pugna de Mather contra el diablo -tedioso conflicto que le ocupó toda su vida- se reflejaba también a través de la competencia internacional¹². Dos cosas le preocupaban fundamentalmente. Primero, se preguntaba cuál era el designio de Dios al traer a América a tantos europeos y lo segundo se refería al papel que jugaría el continente con la llegada del reino de Dios, visión histórica y escatológica que le daba vueltas como una ruidosa tremolina en su erudita cabeza. Lo alivió el hecho de que “los novoingleses eran la gente de Dios establecidos en éstos que antes eran los territorios del demonio”, pero muy disgustado Lucifer, habría de librar la última batalla contra el pueblo de Dios recurriendo para ello a todo su ejército terrenal: indios, galos e hispanos. Mather le temía particularmente a “la nube francesa que se ciñe sobre Inglaterra”, donde el monstruoso Leviathán, personificado por Luis XIV, amenazaba al príncipe protestante Guillermo III. La concepción de la eterna lucha maniquea nunca se separaría de su pensamiento, ni en el plano religioso ni en el histórico.

La vecindad de la Nueva Inglaterra con el Canadá propiciaba mayores contactos con los colonos franceses y con los *diabólicos* jesuitas de las provincias adyacentes. Allí se desplegó con gran furia la tensión entre protestantes y católicos; en los gélidos bosques de la frontera se revivió el viejo conflicto europeo, Reforma-Contrarreforma.

Mather trató por muchos motivos de convencer a las autoridades británicas para emprender la conquista del Canadá. En 1708, los puritanos hacían ver a la Corona los intereses económicos que peligraban ante la incursión francesa, con argumentos muy parecidos a los que utilizaba Sigilenza respecto a Panzacola. Veamos un fragmento:

Cuando la guerra se desató, la gente de Nueva Inglaterra, especialmente la parte comerciante del país, y aquellos más inmediatamente comprometidos en la pesquería, estaba muy nerviosa al ver Port Royal en vías de arruinar a toda la provincia. Esta tan cercana para abastecer a los indios por tierra y por mar, los piratas pueden destruir las pesquerías y arruinar todo el comercio, interceptando y tomando los barcos que entran y salen. El fuerte [francés] era un embrión y se pensaba que entonces podía ser fácilmente suprimido¹³

Mientras, Cotton, con un enérgico *Delenda est Canada*¹⁴ proclamado en sus sermones y en su obra histórica, insuflaba a los bostonianos el odio al extranjero y les comunicaba lo indispensable de llevar a cabo “un vigoroso e inmediato ataque sobre Canadá, tanto por mar como por tierra”. Pensaba que esta región era la fuente principal de las miserias de la Nueva Inglaterra, pues allí radicaba la fuerza de los franceses, allí se abastecía a los indios enemigos de armamento, de allí salían agrupaciones de hombres que, uniéndose a los nativos, “asesinaban salvajemente a muchos novoingleses inocentes, sin la menor provocación de su parte”. Por ello, para Cotton Mather la conquista era urgente e incluso, prioritaria a la posesión de las Indias españolas. Primero, por razones comerciales, como también Sigüenza lo esgrimía en su caso, aunque Nueva Inglaterra se sustentaba en el intercambio peletero y en el marítimo. Pensaba ingenuamente el puritano, que también se rescataría a los colonos franceses y a sus aliados indios, los aguerridos y terribles *maquas*, de las garras ideológicas de los jesuitas y de los engaños del papismo. Como orgulloso habitante de este continente, el criollo bostoniano creyó vislumbrar que los verdaderos intereses del imperio británico en América se olvidaban, mientras Canadá permanecía en manos francesas. Como la de Sigüenza, la relación del puritano trataba de llamar la atención de su metrópoli, enfrascada en una difícil guerra continental en Europa, para ocuparse prioritariamente del mundo colonial. También como don Carlos, Cotton fue desoído, pero a diferencia de lo que ocurrió con la iniciativa del mexicano, en el caso de Inglaterra, los resultados a largo plazo fueron distintos. La isla no se encontraba en decadencia, sino por el contrario. Sus instituciones políticas y su economía se perfilaban velozmente hacia la modernidad, repuntaban su poderío a la cumbre de influencia en el mundo europeo. Si la madre patria no se ocupó durante la vida de Cotton Mather del Canadá, lo haría después, una vez resueltos sus asuntos conflictivos con Francia y lograría expulsar a los galos definitivamente del continente después de 1763. Tampoco Mather vivió para ver cumplidos sus deseos.

También en esto Mather tenía un interés personal. Los criollos que dieron su apoyo al rey Guillermo y que aceptaron la nueva Carta para Massachusetts (1691), emitida por el nuevo monarca tras la Gloriosa Revolución, juraron retribuir los beneficios conferidos por la benevolencia real. Increase Mather, en sus días de exilio en la Nueva Inglaterra, había

prometido a Guillermo que sus leales súbditos se comprometían a ensanchar sus dominios en América, se aliarían con él incondicionalmente en pago por su respeto de las libertades de los novoingleses. Estos cumplieron cabalmente con las promesas. El 28 de abril de 1690, los angloamericanos decidieron acometer la empresa y guiados por William Phips, cercano amigo del clan Mather, atacaron a los franceses y a sus aliados en Nueva Escocia. La flota, de 700 hombres, tomó posesión de Port Royal. 32 barcos volvieron a enfilarse al Norte y el 9 de agosto, Phips ocupó Quebec, que en opinión de su biógrafo, Cotton Mather, fue la hazaña más memorable hecha por los súbditos de Inglaterra al servicio de la Corona. La colonia se adhirió al imperio inglés, según refiere el historiador puritano, pero la posesión fue bastante efímera, pues la conquista no tuvo -muy a su pesar- un carácter decisivo. El fracaso se debió, según el autor de la *Magnalia*, a condiciones climatológicas adversas, a la falta de provisiones, a la epidemia y a que los franceses "disuadieron" a los indios para repeler al enemigo.

La guerra contra el Rey Sol, "el monstruo tirano", a los ojos de Mather, se peleó desde 1689 en territorio americano con el nombre de Guerra del Rey Guillermo. Fue una aventura costosa y no definitiva para Massachusetts, con consecuencias negativas para su estabilidad política y financiera. La querrela que tenía como fin eliminar a Francia del Nuevo Mundo, se prolongó muchos años más. Para Mather, ésta fue una cruzada bélica para extirpar el catolicismo del continente. Tenía una necesidad imperiosa de exaltar la hazaña, aún a pesar de los resultados reales. Como en el caso de Sigüenza, Mather presentó el heroísmo de las huestes novoinglesas, también para mostrar al rey, a la corte y a toda Inglaterra, la valentía, lealtad y bravura de los colonos. Eligió a William Phips como el prototipo del héroe y al conde de Frontenac, gobernador del Canadá, como el antihéroe francés. También calificando como una proeza épica las hazañas en esas regiones, dijo no poder "buscar en los archivos de la antigüedad un paralelo" para el líder criollo, quien por sus hazañas y popularidad fue nombrado Capitán General y Gobernador en Jefe de la Provincia de la Bahía de Massachusetts en Nueva Inglaterra, en enero de 1691.

Pocos años después, en 1699, Mather volvió a la carga. Esta vez para ocuparse de las posesiones coloniales españolas. Él observaba que, después de la Reforma protestante, "la caída de la nueva Babilonia papista se verá acompañada con la pérdida de sus intereses

americanos". Este optimismo surgió, quizá, a raíz de la noticia de la revuelta ocurrida en la Nueva España en agosto de 1697 contra las autoridades, misma que refiere también el viajero italiano Gemelli Carreri. Esto animó seguramente al puritano para acometer una tarea especial para el servicio de Dios y de la reforma protestante. Desde Boston se irradiaría la verdad a todo el hemisferio y el pueblo elegido expulsaría al Anticristo de sus dominios.

Mather pensó que sería agradable a Dios "mandar una luz de la religión reformada a las Indias españolas ... paraque abran sus ojos y paraque se conviertan de las tinieblas a la luz, y de la potestad de Satanás a Dios". Fue así como surgió La Fe del Christiano (1699). El deseo por hacer penetrar los ideales calvinistas a toda América desde el Septentrión convertiría a nuestro personaje en uno de los primeros artífices de la modalidad expansionista, por lo que a él toca sólo en el terreno cultural. Entonces sería el protestantismo; más adelante se transmitiría la luz ejemplar de la democracia, del liberalismo, del federalismo y del capitalismo. Los móviles dinámicos, activos y combativos del puritanismo, tan abiertamente ejemplificados en Mather, se secularizarían también con el paso del tiempo y se explicarían en una etapa posterior como el "destino manifiesto" de la ahora poderosa nación estadounidense frente a sus vecinos continentales de hispanoamérica.

Las colonias españolas estaban incluidas en el proyecto ecuménico de Mather y también formaban parte de su particular esquema histórico milenarista. Él vislumbraba que cada vez se estrechaba más la vía de comunicación con las posesiones ibéricas, en manos del demonio y cegadas por el papismo y se hacía necesario acometer la empresa propagandística sin demora. Antes de la venida de Cristo, debía quedar claro que América formaba parte del proceso de Reforma en el mundo.

La Fe del Christiano es una joya para el investigador y, a pesar de su brevedad, es de suma importancia por tratarse del primer escrito propagandístico enviado por los anglosajones para ganar adeptos entre sus vecinos latinos y católicos, anhelo que no han abandonado hasta nuestros días los afanosos estadounidenses.

Como puede verse, ambos criollos, hombres de herencia histórica distinta, uno, un ministro puritano, defensor de la ética protestante y de los valores espirituales de la

**La Fe
del Christiano :**

En

**Veyntequatro Articulos
de la Instruccion de CHRISTO.**

Escrita

A LOS ESPAÑOLES,

Para que abran sus ojos, y para que se
Convengan de su Necesidad a la Luz,
y de la posibilidad de Salvarse a Dios:
Para que reciban por su Fe que es en
JESU CHRISTO, Remission de
peccados, y Suerte Entre los Santificados.

Por C. MATHERO,
Sieruo del Señor JESU CHRISTO.

II. Timoth. 1. 13.
Reten la Forma de las Santas palabras, que de mi
oyso, es la Fe, y Charidad, que es en Christo Jesus

BOSTON, 1699.

Reforma, el otro, un novohispano inspirado en los principios del jesuitismo, de barroca formación y visión del mundo contrarreformista, llegaron a la misma conclusión: que América tenía un lugar especial en el devenir histórico y que los americanos eran los orgullosos moradores de un continente providencialmente favorecido para ser la cuna de grandes logros y gloriosas hazañas.

2. *Las ciudades de Dios en América*

Ciudad de Dios, ciudad de hombres; urbe celestial, gloriosa y perfecta, urbe terrenal, mutable, transitoria. La distinción la hizo el padre de la iglesia, San Agustín, en el siglo V. La muerte corporal significaba, según la concepción medieval, la única vía de acceso a la bienaventuranza eterna, dejando atrás el valle de lágrimas y de sufrimiento que era la vida terrena. En el Renacimiento se pensó que era posible situar en este mundo una ciudad perfecta y surge, entonces, la utopía, con reminiscencias del antiguo modelo helenístico de la ciudad universal, aderezado con las aspiraciones del humanismo: paz, concordia y libertad.

El Descubrimiento y la Reforma posibilitaron darle un lugar terrenal, tangible a la utopía. El primero, porque incorporó al viejo esquema tripartito del mundo una cuarta parte "vacante"; un lugar joven, nuevo y moralmente vacío, para ser llenado por el cristianismo y por la cultura occidental; para ser "inventado", como lo propuso Edmundo O'Gorman, en este sentido de darle ser y esencia a una realidad antes desconocida¹⁵. La Reforma, por su lado, hizo posible el llevar a la práctica una serie de experimentos renovadores, lo cual se quería lograr antes del fin del mundo. Tomás Moro en Inglaterra, Campanella en Italia, Vasco de Quiroga en el Nuevo Mundo, los anabaptistas en Holanda, los presbiterianos en Escocia, los calvinistas en Ginebra y los puritanos en su exilio allende el Atlántico, intentaron edificar ciudades celestiales en la tierra.

Tras la Conquista, después de 1521, los españoles alzaron la urbe europea sobre las ruinas de la ciudad indígena de México-Tenochtitlan. Idolos abatidos, edificios derruidos, piedras que sirvieron como pilares sobre los que se erigieron las nuevas construcciones; así

surgiría un México distinto, que conservaría su nombre, haciendo gala del sincretismo cultural resultante, pero su traza, su proyecto y su carácter mismo apuntaban a otra era.

A mucha distancia, en los confines orientales del septentrión y más de un siglo después, en 1630, sería fundada en una cima de mediana altura, de cara al mar, la ciudad de Boston, en honor del poblado inglés del mismo nombre en Lincolnshire. No se edificaría sobre los cimientos de una urbe indígena, aunque se avecinaría en la tierra de los indios Massachusetts, de quienes la provincia conservó milagrosamente el mote.

Las ciudades de México y Boston, ya en el siglo XVII, serían famosas por muchos aspectos. Para nosotros es suficiente que haya sido la cuna de nuestros protagonistas y una de sus fuentes de inspiración. Sigüenza cantó a la ciudad natal amorosos panegíricos en su obra *Teatro de las grandezas de México*, que parece no llegó a completar, y de la cual hoy - desafortunadamente- no se cuenta con fragmento alguno. La noticia viene de don Sebastián de Guzmán, su cercano amigo, quien refiere que dicho trabajo hace mención de la historia de la ciudad desde los tiempos de su gentilidad, de su fundación, así como el "sitio en la tierra y el que le corresponde en el cielo", para terminar con su temperamento, lugares de diversión, las casas admirables, la laguna, las obras magníficas y suntuosas de su desagüe. Además, se contaba allí acerca de sus numerosas iglesias, monasterios, conventos, colegios, congregaciones, cofradías, imágenes milagrosas, reliquias, habitantes distinguidos "y semejantes cosas". Sigüenza no dejó de lado la historia del gobierno eclesiástico, puestos militares, capellanías y el poder civil¹⁶. En la época que vivió don Carlos, México se destacaba por su esplendor y belleza, aún no por su tamaño y acento palaciego que vería Humboldt más tarde. Era ya el espejo de la prosperidad del reino, en parte debido al auge de la minería, en contraste con la decadente metrópoli española, al otro lado del Atlántico, que se veía desangrada por guerras continentales, bancarrota fiscal y pobreza general.

Según fray Antonio Vázquez de Espinosa, quien la visitó en 1612, la ciudad era "de las mejores y mayores del mundo, de excelente temple, donde no hace frío ni calor, de maravilloso cielo y sanos aires, que con estar fundada sobre la laguna es muy sana..." Más adelante, en 1636, el saliente virrey, marqués de Cerralvo escribió al rey de España que "pocas poblaciones tiene la monarquía de Nuestra Majestad de más lustre que la ciudad de México"¹⁷. Para mediados del siglo, cuando Sigüenza era un niño, ésta ostentaba grandes e

importantes edificios públicos; templos con bóvedas y cúpulas doradas; hermosas y opulentas mansiones, de estilo renacentista, plateresco y mudéjar, pertenecientes a una aristocracia privilegiada. La cantera blanca y el rojo tezontle le daban una armoniosa coloración en rojo y blanco. Sus anchas calles por donde transitaban cientos de coches, además de literas y sillas de manos, se veían flanqueadas por las altas casas cuajadas de ornamento, fabulosas ventanas, con sus muchos balcones y rejas de hierro. El propio Sigüenza ha dejado algunas descripciones de sus principales edificios y pone énfasis en "los muros de tezontle rostreado con igualdad y sus portadas y ventanaje de zincotetl de color rosado, de que también se forma un bosalón y media caña floreada con que se corona". En los interiores, descollaban "las maderas de los techos y ambulatorios, de cedros y cipreses incorruptibles... con gran simetría de sus partes"¹⁸.

La ciudad complementaba la belleza del paisaje y viceversa. Rodeada por bosques, lagos, masas montañosas y múltiples canales y chinampas, aún recordaban la vida de antaño. del antiguo Anahuac. La gran plaza central, única en su género y distintiva por su gran tamaño y majestuosidad, concentraba los poderes civil y eclesiástico, era centro económico y sede de las diversiones públicas. Contaba, además, con una corte virreinal fastuosa, tenía una vida comercial activa, visible, sobre todo, en sus bulliciosos mercados y tiendas; El Palacio Real se alzaba majestático en la Plaza Mayor, con su Catedral, orgullo de los ciudadanos, la casa arzobispal, la universidad y la Alameda, para "ocasión de contento", todo, en un cercano perímetro. Destacaban sus monasterios y conventos, sus plazuelas, hospitales, acueductos y colegios¹⁹, en contraste con barrios pobres, malolientes e infestados de pícaros. Cuando Gemelli la visitó a fines del siglo XVII, estimó su población en 100 mil almas, que habitaban esa ciudad grandiosa, de gran porte y modelo de la exuberancia del barroco.

Según Irving Leonard, durante los siglos XVII y XVIII la ciudad de México era la metrópoli del hemisferio occidental, pero no puede evitar el historiador estadounidense remitirse a su propio espacio, lo que lo lleva a hacer alusión a las colonias británicas, en esa misma época. Estas fueron, en su opinión, mucho más primitivas y menos opulentas que los establecimientos españoles, aunque Boston destacó como un centro importante de alta cultura y refinamiento²⁰. Esta era, en tiempos de Mather, una ciudad sencilla, en

comparación con la de México, más no por ello insignificante, que había crecido rápidamente desde su fundación. Increase Mather podía recordar las casas pequeñas de madera, continuas entre sí como en Londres, muchas de ellas alineadas en la playa, con sus pequeños muelles. Durante la niñez de Cotton se veían pocas calles con pavimento de tierra, por donde transitaban con dificultad las personas, caballos y algunos coches. Cuando el ministro llegó a la madurez, registraba en su ciudad una población de alrededor de 10 mil habitantes (1702)²¹; se habían levantado para entonces mejores casas de ladrillo y piedra y se notaba una disposición cada vez más urbanizada, con avenidas anchas y limpias. La dársena estaba repleta de barcos que cargaban y descargaban productos y en el embarcadero, entonces, como en la ciudad moderna de hoy, podía sentirse la refrescante y salada brisa del mar así como la fría humedad que calaba un poco.

El Town House, edificio de dos pisos que lucía al frente una fachada decorada con elegantes juegos de columnas, era el centro de la vida cívica y comercial y orgullo de los bostonianos. Funcionaba como sede de las cortes y depósito de la biblioteca pública. Boston, capital de la Nueva Inglaterra, enclavada entre el mar y el río Charles, respondía a los cánones y aspiraciones puritanas: era sobria, moderada, en ella se buscaba lo confortable y lo práctico.

Ambas ciudades eran, toda proporción guardada, importantes centros comerciales y culturales del mundo colonial trasatlántico. Boston era el principal punto de importación y distribución de la América inglesa. Era líder en la construcción de barcos, contaba con un fuerte (Fort William) y gran densidad de muelles. Se podía adquirir con facilidad cidra, vino, joyería, pólvora, índigo, seda, sal, ropa, libros, y hasta chocolate, bebida favorita de nuestro famoso personaje. Más pequeña que grande, estéticamente más sencilla que imponente, más parsimoniosa que pomposa, combinando el espíritu de lo tradicional y lo moderno, era la principal metrópoli del imperio inglés en ultramar en el siglo XVII. Lo importante es que para Mather igualaba o superaba en belleza y logros a otras del Viejo Mundo; era “una ciudad elevada al cielo, y no hay otra ciudad en la tierra que tenga más a que responder”, decía. Esta se alzaba en una región próspera y promisoría. La primitiva *Norumbega* de los poetas y exploradores isabelinos era ahora el nuevo Israel hecho realidad.

México era escenario de interesantes contrastes. Pululaban hombres y mujeres de diferentes estados, condiciones y razas. Españoles y criollos componían la aristocracia, entre dignatarios civiles, eclesiásticos, hidalgos y burgueses; luego se veía a los indios, castas, negros y chinos que se mezclaban en las fiestas, celebraciones, procesiones o romerías y alegres participaban en el rito religioso. Se distinguían por sus vestimentas, modales y jerga dialéctica; las clases altas por sus carruajes, ademanes y adornos. En contraste, en Boston se veía en sus bulliciosas calles a una mayoría blanca. Casi todos sus moradores ataviados con los sencillos y generalmente negros ropajes del temperante estilo puritano. Alguna vez se topaban con algún indio, como refiere la famosa relación de Mary Rowlandson, que los había circulando por las aceras²², aunque en menor número, pues eran desplazados de los márgenes urbanos por el empuje de los colonizadores. También existía la venta de esclavos negros que se confinaban a las casas de los pudientes, como parte de la servidumbre doméstica y Mather refiere haber alojado en su casa a un mozuelo y a una joven indios provenientes de las colonias españolas, como criados.

Las dos ciudades ofrecían múltiples polaridades. Las casonas de los ricos ponían de manifiesto la fealdad y la penuria de las pobres. En estas urbes había centros de diversión y embriaguez, al igual que casos de crimen y desorden popular, mas esto era mayor en la ciudad de México. En contraposición, destacaban por sus escuelas y universidades. En ambas, la iglesia era el centro de reunión y de cohesión de la comunidad. En Nueva España, dominaban el paisaje aéreo las altas cúpulas y torreones, imponentes artística y ornamentalmente. En Boston, eran numerosas las "casas de reunión", de luminosa, aunque sencilla belleza.

Sigüenza y Mather eran habitantes de centros de primera importancia manifestaron un orgullo filial por sus ciudades natales. Hubiera sido pretensioso, por parte del puritano, comparar a Boston en grandeza y preminencia con la ciudad de México. Su cautela pesó más que su soberbia. Todos sabían que no había entonces, en todo el continente, salvo quizá en el Perú, una ciudad que pudiera emularla. Pero en su afán por engrandecer a Boston, Mather la cubrió de gloria por ser la cuna de grandes hombres y sede de una activa vida intelectual. No podía enaltecerla por su tamaño, ni por encumbrados edificios, ni por sus pétreos monumentos, ni siquiera por la magnificencia arquitectónica de sus templos. La

alternativa fue destacarla por sus cualidades morales y sus características de terrena santidad. Para él, la metrópoli de la América inglesa era, después de todo, hija de “la isla afortunada”, como le llamaba a Inglaterra, que estaba en vías de convertirse en la potencia europea del momento, disputándole a Holanda la supremacía marítima y a Francia la hegemonía mundial. Los bostonianos eran “agradecidos sirvientes de Dios”, pues las dispensaciones del Evangelio -según notaba- nunca habían sido disfrutadas por otros con más libertad y pureza. Su superioridad radicaba en que era un país eclesiástico, líder de la reforma desde este hemisferio, que pronto sería también el campeón de su transmisión al mundo entero. Boston era *Theopolis Americana*, la ciudad de Dios en América, la nueva Sión, la Jerusalén rediviva, la antítesis de la Babilonia Papista²³. Era menos aristocratizante, menos urbanizada y en muchos sentidos menos tradicionalista que la madre patria, pero también más protestante.

También Sigüenza y Góngora se manifestaba orgulloso de la capital del virreinato. Era “la imperial, nobilísima cabeza de la Occiseptentrional América”. Según Juan José Eguiara y Eguren, notable bibliógrafo mexicano, el cómputo de don Carlos situaba la fundación de la ciudad de México en 1327, 194 años antes de la conquista²⁴. Como Mather, el mexicano también la veía como “un delicioso paraíso de religión y virtud” y era, igualmente, un sagrado experimento topizado en esta tierra. La llamó -es curioso el paralelismo- “celestial, triunfante Jerusalén”. Don Carlos recogió la tradición anterior, la herencia intelectual de los cronistas que describieron las magnificencias de la ciudad, de su triunfalismo, su poderío, su belleza. En su *Triumpho Parthenico* hacía resonar nuevamente los ecos de la *Grandeza Mexicana*, que Bernardo de Balbuena había escrito en 1604, destacando la arquitectura, el lujo y todas las excelencias y ejemplos que el viajero podía percibir al visitarla. Recordemos tan sólo algunos cantos de este laudatorio poema:

México al mundo por igual divide,
y como a un sol la tierra se le inclina
y en toda ella parece que preside.

•

México hermosura peregrina,
y altísimos ingenios de gran vuelo,
por fuerza de astros o virtud divina;

•

Al fin, si es la beldad parte del cielo,
México puede ser cielo del mundo,
pues cría la mayor que goza el suelo²⁵

El novohispano y el puritano, hombres de gran erudición y profunda convicción religiosa, levantaron en sus mentes una ciudad ideal comparable a los grandes imperios clásicos, al tiempo que las hicieron portentos según los parámetros cristianos. Eran sedes de la culminación espiritual del hombre, muestras de que el reino de Dios podía imitarse en el mundo de los mortales. Para Mather, Boston era “una ciudad celestial...una ciudad donde Dios vivirá con los hombres”. Para el ministro puritano, ser residente de esta región áurea significaba “vivir en el cielo, mientras se vive en la tierra”. Por su parte, el mexicano alababa a “la ciudad más grande del universo”²⁶. Al describirla, desplegaba todo el fervor sentimentalista de su *ethos* barroco y como expone María Alba Pastor, precisamente “una de las características de la cultura barroca es la construcción de la urbe como el espacio donde se dan cita la libertad y la represión”²⁷, ese juego de contrarios que ya vimos que dan toque a este momento histórico. El criollo le da carácter a la ciudad, inyecta una nueva forma de representación social y centra en ella sus intereses, sus ansias de innovación y sus gustos estéticos. Trasluce una ciudad opulenta, vistosa, derrochadora, en la que se gastaban raudales de oro y plata para engrandecerla, festiva, escenario de múltiples dramas cotidianos. Pero también, y más importante, don Carlos presume de sus templos, que la colocaban ante los ojos del mundo como *paraíso occidental*, destaca sus hombres y mujeres notables, sus benefactores, sus héroes pasados, su legado antiguo.

Como criollos, Sigüenza y Mather trataron de convertir a sus urbes en ombligos del mundo. Exaltaron su pasado y su historia. El bostoniano aseguró que “en este país se lleva a cabo una profesión religiosa más elevada respecto a lo que comunmente se hace en el extranjero entre otra mucha gente”. En múltiples obras, el puritano reconoció la deuda que tenía la Boston trasatlántica con la Ginebra calvinista, “¡Si Boston fuera otra Ginebra!” - suspiraba- pues “la rectitud exalta a una nación”²⁸ y ella “estableció la mayoría de los patrones para ser imitados por nosotros”, ejemplo de santidad, enemiga de todo lo profano - menos del comercio honrado y diligente- y centro irradiador de la verdadera reforma. “Nueva Inglaterra es una verdadera utopía -aseguró- es la Israel de Dios, la Israel

novoinglesa". Mather pensaba que, en efecto, Dios tenía un propósito especial por haber permitido la erección de Boston, la ciudad sagrada de América. "Hay mil razones - concluyó- para que Tu seas mejor que otros lugares. Gloriosa tierra de rectitud".

Sin embargo, Boston estaba lejos de ser un paraíso. Había también hambre, pobreza, un estado insalubre, enfermedad constante, terremotos, tormentas eléctricas, inviernos inclementes, vientos devastadores e incendios que se salían de control y devoraban barrios enteros. No hay un mejor ejemplo del paso de la utopía a la realidad que en la concepción matheriana de la ciudad de Boston. Eran tiempos de cambio, algo difícil de aceptar para un hombre que mezclaba la profecía con la historia e interpretaba estos nuevos procesos como tiempos de degeneración. Las cosas habían cambiado sobre todo en el terreno de los negocios y la prosperidad era ahora visible en el pequeño Jerusalén. Había riqueza, lujo, ostentación entre algunos bostonianos a pesar de las quejas del clero. La población empezaba a gustar de amenidades, mueblería fina, adornos, las mujeres arregladas y pintadas, con escotes y alhajas. El incendio de Boston de 1711 fue tomado por Mather como un castigo de Dios por las ostentaciones pecaminosas de los opulentos ciudadanos. En 1712, Mather empezaba a notar que "la ciudad de Dios se construye entre nosotros en estos tiempos difíciles". Diez años después, escribía que ésta era un "malévolo poblado", "un país envenenado". Hacia el fin de su vida se recrudecieron los adjetivos; "emblema del infierno", "miserable y detestable ciudad", "érebo en la tierra". Se notaba en él una profunda amargura, la decepción de no poder ver realizado un sueño. La denuncia del ministro tenía poco efecto. La *Civitas Dei* parecía ser más la versión agustiniana de la ciudad de los hombres, peor aún, la *Civitas diaboli*, "llena de mentira, asesinatos, blasfemias", con sus divisiones partidistas, ambición desmedida por la riqueza, egoísmo, divisiones por las continuas luchas de facciones, nuevas migraciones de grupos no puritanos que se despegaban de los parámetros originales, dificultades para los ministros que luchaban por mantener su fuerza y dominio²⁹. En 1724, decía con nostalgia que Boston había sido "un país que alguna vez fue famoso por mejores cosas"; para él todo parecía estar perdido.

Entre 1720 y 1721, se manifestó la crisis social y espiritual en la colonia, que ya no cumplía con la prerrogativa de ser una plantación para la observación más pura de la

religión cristiana protestante, lo que la alzaba moralmente sobre los demás países del mundo. Intereses comerciales, bancarios, fronterizos y la expansión ocupaban la atención de los bostonianos. La culpa -creía- era de esa generación carnal, frívola y pujante que no comprendía sus sermones, donde les advertía de los castigos celestiales que se impondrían sobre la comunidad si se abandonaba la piedad, hecho que haría imposible edificar una auténtica ciudad divina en estas regiones americanas. Antes de su muerte, Cotton se encontró sin prestigio, falta de poder e influencia, aislado. A pesar del pesimismo que lo embargó en sus últimos años, Mather plasmó a lo largo de su vida una imagen extraordinaria de su ciudad natal.

Podemos fácilmente concluir que estos dos criollos compartieron un sueño: que sus urbes se alzaran a la altura de las grandes capitales del mundo y se les reconociera su preeminencia cultural. Las obras de estos contemporáneos transmiten este anhelo y hablan sobre la necesidad de aquilatar a las ciudades coloniales como centros neurálgicos del sistema imperial de sus respectivas metrópolis europeas, sedes vitales para la expresión de la vida barroca y de la puritana, respectivamente.

3. El príncipe cristiano y la idea del buen gobierno

Cotton Mather y Carlos de Sigüenza y Góngora tuvieron en común una curiosa experiencia vital. El reconocimiento que se les tuvo en sus ciudades natales, como hombres prominentes y cultos, hizo que les fuera conferido el honor de dar los parabienes a un nuevo gobernante y de recibir al destacado personaje con un discurso de bienvenida. Al analizar la forma en que ambos visualizaron este encargo, derivado de un acontecimiento tan similar, se puede ver cómo se trasluce la manera de pensar y de ser de los criollos novohispanos y de los puritanos.

El día 19 de septiembre de 1680, la población de la ciudad de México se sobrecogió de mañana por el repicar general de las campanas de las iglesias. Se dió la noticia de que el domingo 15 de ese mes, había desembarcado en Veracruz don Tomás Antonio Manrique de la Cerda conde de Paredes y marqués de la Laguna, convertido por designación real en 25º virrey de la Nueva España. Un evento de esta naturaleza despertaba siempre la excitación,

por tratarse de una novedad que interrumpía la usual monotonía citadina, justificaba el festejo y la algarabía. El anuncio ocasionó que, a partir de entonces, con más brío que de costumbre se desbordaran las energías en preparativos y podemos imaginar ese despliegue emotivo de la sociedad barroca novohispana ante la inminente llegada de tan excelentísima persona.

Decía Sigüenza que era “carácter del genio mexicano el mejorarle siempre a sus acciones el lucimiento” y, en efecto, no se escatimaba en gasto y suntuosidad, pues la ciudad de México sería otra vez el teatro que representaría la grandiosa entrada de un hombre investido por el ingenio barroco de todos los atributos del *imperator* romano. Se hacían las obras conmemorativas que solían darse cuando se trataba de un magno acontecimiento, “con admirable pompa y singular aparato”, como aparecía a la sensible mirada de Sigüenza toda la celebración. Seguramente los ricos de la ciudad, como en otras ocasiones, procuraban los mejores y más dignos obsequios. Las autoridades se valían de las cajas públicas, rentas, limosnas y otros medios, además de las contribuciones de particulares para mandar edificar monumentos memorables. No podían faltar las fiestas populares, las tradicionales mascaradas, bailes, fuegos artificiales, procesiones, toros, gallos, certámenes poéticos, ornamentos “de sumo gasto”, como refiere Sigüenza al describir las festividades novohispanas, donde se desbordaba el regocijo general.

Para conmemorar la solemne entrada del virrey, el Ayuntamiento de la ciudad encargó al propio Sigüenza disponer de un arco triunfal, imitando el significado que tenían los de la Roma Imperial, pero él lo aprovechó como la oportunidad para engrandecer a México y colocarlo en un primer plano de importancia y de prestigio. Don Carlos proyectó y dirigió la edificación, que había de partir de un asunto mitológico, concretamente de las hazañas y virtudes de algún héroe y hacerlas coincidir con las del virrey homenajeado. Los arcos, pues ya se habían hecho varios³⁰, estaban profusamente adornados con estatuas y lienzos, jeroglíficos y emblemas. Mientras, se comisionó a José Rodríguez Carnero la obra pictórica, que se plasmó en los tableros del monumento con las imágenes de los antiguos reyes mexicanos y los símbolos de sus principales atributos como gobernantes, según instrucciones de Sigüenza, autor intelectual del espléndido conjunto. La enmaderada cimbra situada en la Plaza de Santo Domingo, sucumbió a los embates del tiempo, pero quien fue a

la par historiador e ingeniero dejó a la posteridad la descripción del arco³¹, por donde el venerable patricio entró triunfalmente, a las cuatro de la tarde, el día 3 de noviembre de 1680. Allí fue recibido el marqués de la Laguna con un poema laudatorio de don Carlos, quien con toda la alegórica mezcla de literatura y de plástica, quiso transmitir la idea de cómo el príncipe debía normar su comportamiento político.

Algunos años después, en mayo de 1699, pero a mucha distancia de la Ciudad de México, vadeó el puerto de Boston el barco que traía a Massachusetts al conde de Bellomont, un noble irlandés, para ocupar su nuevo cargo de gobernador real, el segundo nombrado directamente por el rey de Inglaterra. La relación³² describe una llegada muy lucida, algo más pródiga de lo que acostumbraban los parcos puritanos. Ellos se habían sentido ofendidos en el pasado cuando las autoridades enviadas por la corona habían desembarcado ostentando una peluca que consideraban de mal gusto y un abrigo de encaje escarlata, desorbitadamente fulgurante, en contraste con los ennegrecidos atuendos de sus anfitriones. Ni que decir de los despliegues de alegría mundana, como los bailes, totalmente ausentes y prohibidos³³. En esta nueva ocasión, parece que fue pertinente hacerse de la vista gorda, olvidar la medida y brindar una bienvenida más inclinada a los gustos cortesanos. Bellomont pudo jactarse de haber sido recibido "por una vasta concurrencia", con guardia militar, un brindis encomiástico, con tambores batiendo y trompetas sonando. Eso era todo. Para los puritanos, era demasiado.

Cinco días después, los ministros visitaron al personaje. Cotton Mather preparó un sencillo discurso que hizo llegar a través de su padre, pero el gobernador, Mather escribió orgulloso, "lo puso inmediatamente de regreso en mi mano, y me pidió que se lo leyera". Allí también -vuelven las coincidencias- iban contenidas máximas de virtudes que debían regir la conducta de un gobernante³⁴.

De muy distintas maneras fue visto un acontecimiento de características similares. El mundo barroco se desbordó ante un hecho tan vital como teatral. La forma de ser radiante, extremada, exagerada del mexicano del siglo XVII se manifestó cabalmente en la acogida dada al virrey, que fue aparatosa, ostentosa y costosa. En contraparte, el sentimiento puritano, hostil a la expresión sensual, sentimentalista, se transmitió en otro sentido. La

represión de todo el desborde emocional, la mesura hacia los asuntos mundanos campeó aquel día gris, sin pena ni gloria, en que desembarcó el nuevo gobernador.

Carlos de Sigüenza y Góngora, volviendo a él, presenta las características de un príncipe en varios pasajes de sus obras, pero sobre todo en el Teatro de Virtudes Políticas. Lo mismo sucede con Mather, en cuyos trabajos es posible espigar su pensar al respecto, pero es más abundante en la Magnalia Christi Americana. El primero, eligió transmitir sus conceptos dando ejemplos a través de los reyes mexicas, mientras que el segundo se apoyó en las biografías de los fundadores, dirigentes y santos de las colonias puritanas. Las formas que escogieron para ponderar virtudes políticas convergen en los resultados finales: ambos coincidieron asombrosamente en sus modelos. Ninguno de los dos tuvo talento político; estrictamente fueron intelectuales de pura cepa. Se les encomendó dar la bienvenida a los dignatarios por el cúmulo de conocimientos y gran erudición que los caracterizaba. Además, la aguda observación de su circunstancia, de la realidad americana y la manera de comprender su momento histórico, los hizo acometer la empresa con gran éxito y les favoreció para inclinarse por esquemas similares.

En ambos casos, el legado del humanismo afloró en sus escritos. Los tratados de consejos a los príncipes fueron un género muy común en el Renacimiento. Asimismo, influyeron los códigos de conducta creados por los grandes tratadistas de aquella época para la guía de los gobernantes³⁵. Por otro lado, se tomó el parámetro del mundo romano para igualar sus virtudes o superar sus logros. El arco ideado por Sigüenza es un ejemplo de ello; transmite el mito del triunfalismo latino que tiene una clara connotación imperial. La alegoría celebrativa del novohispano fue, como en la Italia Augusta, "heráldica concentrada de pintura y poesía"³⁶. Después de todo, para Sigüenza, la occi septentrional América, era la joya más preciada del imperio español y debía hacer gala de su grandeza. A esto, lo acompañó don Carlos con una gran proliferación de imaginativa y simbolismo. Su gloriosa visión del mundo mexicano se reflejó en la concepción del arco, pero en este caso el modelo humanístico se inserta, que no se pierde, en la tradición pagana del antiguo Anahuac. Esta síntesis ha trascendido para comprender el espíritu del criollo en ascenso.

También Mather, a su modo, aprovechó sus conocimientos de la tradición clásica. Al igual que Sigüenza, quien equiparó a Moctezuma con Tito y Trajano, el ministro puritano

elevó a John Winthrop a la altura de Licurgo y de Numa Pompilio o a Phips a la de un Néstor. Comparó el gobierno de la Nueva Inglaterra con el areópago griego, pero, a diferencia de la antigua Hélade, donde la nobleza era una condición para la participación política, en su tierra se podía hacer alarde de que podían intervenir hombres que no provenían de purpúrea ascendencia; bastaba con que fueran "bien nacidos", virtuosos y observaran una vida sobria.

Además de la influencia del humanismo renacentista, otro elemento presente en la reflexión política de estos autores fue la cultura bíblica. Si bien es cierto que esta descansa en la tradición medieval, tampoco se debe olvidar que el humanismo, con su interés por las nuevas técnicas filológicas, inyectó innovado vigor a esta vertiente. Desde Erasmo, autor del Príncipe cristiano, obra de *Philosophia Christi* que tuvo amplia repercusión en el pensamiento moderno, la virtud llegó a tener un predominante significado religioso y moral. Así, lo primero que salta a la vista en la concepción política de nuestros autores es la idea de que el poder para gobernar emana de la voluntad de Dios. Cuando Sigüenza habla de su cercano amigo y protector, el virrey de Galve, menciona que:

Se halla en la mano de Dios el corazón de los que gobiernan, para inclinarlos fácilmente a lo que fuese su agrado ... otro juzgará casualidad no siendo sino disposición del Altísimo, pues fue su justicia, sin duda alguna, la que movió el corazón de este religiosísimo príncipe y le dictó el orden, y ella misma la que al subscribirlo le gobernó la mano³⁷

Mather también tuvo una opinión que dar al respecto, cuando dijo que:

Dios, el rey y señor supremo del mundo, ordenó magistrados civiles para estar bajo su égida, y sobre la gente, para su gloria y para el bien público. Para este fin les dió el poder de la espada para la defensa y aliento a los que hacen el bien, y para el castigo de los mallecheros³⁸.

Para ambos, el príncipe cristiano había de defender la causa de la religión ante todo. Además, creyeron que éste era una viva imagen de la divinidad y para gobernar, debía manifestar grandes dones, siendo el primero la religiosidad. Sigüenza apuntó en su Teatro de Virtudes Políticas que "no hay imperio que no proceda de Dios" y añadió que:

Si los príncipes, por razón de su puesto, se hallan asechados no sólo de los enemigos manifiestos que los amenazan, sino de los domésticos y ocultos que los censuran, ¿Cómo podrán librarse de tan notorios y vehementísimos riesgos si no es por los medios de la piedad con que la religión los asegura?³⁹

Mientras tanto, Mather observaba que “cuando los gobernantes están con Dios, ¡Oh feliz gobierno!”. El cargo ennoblecía a quien lo sustentaba y, en opinión del bostoniano, reflejaba la gracia de Dios, al hacer al mandatario participante de la naturaleza divina. Lo mejor para la comunidad era, según Cotton, contar con “una iglesia llena de reyes” y lo óptimo era la estrecha mancuerna entre iglesia y estado. Así pinta el cuadro de un príncipe perfecto:

Aquellos que han sido llamados para este cargo deben estar dotados con conocimientos competentes y dones ministeriales, así como con la gracia de Dios. Deben ser de sano juicio, no ser novicios en la fe y en el conocimiento del Evangelio, sin una vida escandalosa, con conversación amplia y ser devotos al trabajo y al servicio que se les encomienda⁴⁰

Sigüenza y Góngora, por su parte, hacía también énfasis en ello, al decir que Dios ayudaba a los gobernantes en sus disposiciones, al atenderlos con providencias especiales, por lo cual, entonces, “necesariamente los ha de gobernar el acierto”. Esas coincidencias entre el novohispano y el novoinglés demuestran no sólo las vertientes de pensamiento que les influyeron, sino también hacen gala de la universalidad de las normas vigentes en el siglo XVII. Ellos emplean virtudes cristianas al igual que cardinales, señaladas por los moralistas de la antigüedad, como Platón, a quien Sigüenza define como “maestro de política”. El mexicano y el bostoniano se valieron, al parecer, de todas las obras acreditadas de teoría política de la Europa católica del siglo XVI. Puede haber correlación sobre todo respecto a los teóricos jesuitas y dominicos de la Contrarreforma, como Mariana, Suárez, Molina, Belarmino y Soto. Lo curioso del caso es que, para construir su propio marco teórico, Mather igualmente se apoyó mucho en estas fuentes, según él mismo manifiesta en sus citas y más extraordinario aún, las prefirió a las de tradición nordeuropea. Mather se manifestó abiertamente contra Maquiavelo (*El Príncipe*, 1513) y Hobbes (*Leviathán*, 1615). Dijo también que, aunque tenía gran admiración por Erasmo, admitía haber encontrado en él muchas equivocaciones, aunque no especifica cuáles. Del florentino, detestaba la falta de

piEDAD en sus consejos sobre el carácter del príncipe; del inglés, la autoridad ilimitada del Estado y su soberanía absoluta, incluso sobre la iglesia⁴¹.

También Sigüenza atacó los postulados de Maquiavelo en su afán por integrar la política en un orden moral cristiano. Ambos trataron de fortalecer los vínculos del Estado y del gobernante con la religión y con la iglesia. Tanto don Carlos como Cotton Mather exaltaron, como vimos, la religiosidad del príncipe como primera virtud, pero le acompañarían otras. La piedad sería la segunda característica del virtuosismo principesco. Estos americanos seguirían una línea trazada desde Santo Tomás Aquino, a Francisco Suárez, que apoyaba la idea de que el gobernante debía anteponer el bien y la prosperidad de sus súbditos al suyo propio. "La seguridad pública es la ley suprema de todas", advirtió Cotton Mather y Sigüenza añadió que el príncipe debía estar dispuesto a sacrificarlo todo, incluso su propia vida, para lograr el bien común. Esto emergía a partir de las ideas de soberanía popular de los citados teóricos jesuitas de la Contrarreforma. El valor, la justicia, la fortaleza de espíritu, el celo religioso, la frugalidad, la caridad eran óptimas características en el líder político, que reflejaba el espejo de valores del humanismo.

Para Cotton Mather, el goberante idóneo era aquel que mostraba autocontrol, que era recto y fiel a los súbditos. Necesariamente tenía que buscar el bienestar del pequeño Israel, abocarse a la defensa frente a las ofensas del exterior y "salvaguardar las libertades"⁴². Debía ser sabio, íntegro, generoso y añadir a esto, una conducta intachable. Mather decía que si a ello podía agregar el destacarse como buen filósofo, impulsar la industria de la comunidad con honestidad y ser un gran viajero, quedaría entonces el cuadro perfecto. Además, necesitaba contar con ministros habilidosos y alertas, de santidad ejemplar, que fueran justa y libremente elegidos. Aceptaba el visto bueno del cielo para el príncipe, pero estaba contra la imposición arbitraria de los gobernantes. No bastaba seguir las premisas de Maquiavelo para conseguir solamente gloria, honor y fama, debía ser honesto y útil. El tipo de gobernante que prefería para la Nueva Inglaterra eran, además de William Phips, Simon Bradstreet, el conde de Bellomont y Samuel Shute. La figura de su propio padre había excedido a los demás, pues lo había dado todo por su patria, había arriesgado su vida y su fortuna para el bien de la comunidad. Lo definía como "un hombre servicial, siempre memorable".

Sigüenza, por su parte, opinaba que el mejor príncipe combinaba la piedad cristiana y la razón política. Sumaba a las características ya expuestas, la esperanza, la clemencia, la mansedumbre y el saber regirse por un sano equilibrio entre el rigor y la piedad. La prudencia era igualmente indispensable en un gobernante clemente. Don Carlos concluyó que nadie ignoraba “la necesaria, aunque oculta conexión entre la prudencia y el mando”⁴³. Un líder debía actuar con liberalidad y magnificencia, e inclinarse por actos benéficos. Era menester que fuera audaz y resolutivo y supiera escuchar el buen consejo de gente docta y preparada.

El mexicano presentó a varios personajes como el prototipo de un líder perfecto. Empezó con Cortés, se interesó por el arzobispo Cuevas y Dávalos, hombre venerable de gran santidad y espíritu caritativo, del que ya se ha hablado en este trabajo, llevó a cabo una defensa del virrey de Galve, cuyas acciones están contenidas en gran número de obras importantes de Sigüenza. Para él, este personaje reunía la mayor parte de las cualidades apreciadas por don Carlos, quien opinaba que el tiempo de su gobierno era “un remedo del siglo de oro”. Este “gran príncipe”, había hecho más que cualquiera de sus antecesores por mejorar la situación general del virreinato, tanto internamente, como fuera de sus confines y la había alzado a una grandeza que no se recordaba desde los tiempos cortesianos. El conde de Galve apoyó el avance colonizador y evangelizador al Norte, hacia Nuevo México, Texas y más allá del Mississippi. Era un hombre preocupado por los descubrimientos y por ensanchar los dominios españoles. Para ello, perfeccionó las fortalezas y secundó, desde Nueva España, las acciones de la Armada. Promovió la fundación de presidios y los viajes de exploración; sabía acercarse a gente capaz y erudita que le aconsejara, y no debe extrañarnos que dos de sus cercanos colaboradores, Sigüenza y Sor Juana, lo exaltaran repetidas veces en sus textos. “Asunto darán para crecidos volúmenes -exclamaba don Carlos- las felicidades que durante el gobierno del excelentísimo señor virrey conde de Galve ha experimentado hasta ahora Nueva España”. Concluyó que admiraba profundamente “su mucha religión y acostumbrada modestia”.

Ni Carlos II de Inglaterra ni Carlos II de España fueron monarcas populares pero sólo Mather atacó directamente la autoridad regia cuando se trataba de defender los derechos de la comunidad, o mejor sería decir, los derechos según lo interpretaron los ministros

puritanos, mientras que Sigüenza jamás en sus páginas se atreve a hacer una afrenta a la Corona española o a las propias dirigencias. Es muy curioso leer el comentario del mexicano cuando se refiere a la Majestad regia: "Carlos II, ¡que Dios guarde!" y en Mather, quien plasma en su diario el deceso del monarca como la "feliz muerte de ese gran monstruo Carlos II"⁴⁴. Una vez establecido en el trono inglés el rey Guillermo, el novoinglés se manifestó, como el novohispano, fiel a la monarquía. A pesar de su naciente nacionalismo, estos hombres no pudieron, ni cupo en ellos, hundir la daga del resentimiento en el corazón de sus madres patrias ni las menospreciaron.

Hasta aquí hemos presentado el modelo propuesto por nuestros autores del *príncipe cristiano*, recordando la alusión erasmiana con la que el primero de los humanistas tituló su obra. Pero nuestros autores, como el sabio de Rotterdam, siguieron adelante, y no se conformaron con enumerar las gloriosas virtudes emanadas de la *Philosophia Christi*, sino que también expusieron cómo debía ser el mejor gobierno.

Era responsabilidad del príncipe hacer prosperar una república. Para ambos, la manera de lograrlo era mediante un firme conjunto de leyes, y por tanto, Sigüenza advirtió que "formar leyes para la dirección de los súbditos es obligación de los príncipes". De tiempo atrás, con los postulados jurídicos del padre Mariana, por ejemplo, y de todo el grupo de filósofos tomistas de la Contrarreforma, se estaba dando esa cultura legalista. Pero también la Reforma aportó lo propio. Calvino, aunque de veta latina, en su famosa *Institución*, había comentado que era necesario "que en toda asociación de hombres haya cierto orden para mantener la paz común y la concordia de todos...no puede existir un gobierno lo bastante firme, si no se ordena con leyes"⁴⁵. Para los puritanos, la ley fundamental establecida era la Biblia. Esta era el código de vida y organización. El hombre regenerado se une, forma iglesias y el estado, de acuerdo a las ordenanzas de Dios⁴⁶. Los miembros de la comunidad estaban obligados a obedecer, según Mather, sólo a una autoridad legal. No importa de donde hayan derivado, el caso es que tanto Sigüenza como Mather se apoyaron en estas teorías, y ambos utilizaron códigos similares de expresión.

El deber del príncipe, según ellos, era premiar al que hacía el bien y castigar a quien infringía las normas, sin excepción, para que la república se encaminara por el sendero de la prosperidad. La tranquilidad y la quietud eran las metas "cosa que deben anteponer a sus

conveniencias los superiores, aunque sea con exponerse a la muerte”, apuntaba Sigüenza. “La patria -continúa- debe defenderse de la opresión del tirano, lo que es también obligación del que gobierna, si sabe desempeñarse de las obligaciones en que le puso la corona”. A su vez, Cotton Mather añadía que “ningún otro más que los hombres piadosos y prudentes y además que amen al pueblo, deben ser elegidos para servirlo”⁴⁷.

Tanto Sigüenza como Mather manifestaron que la paz era el fin buscado y se proclamaron contra la anarquía. No se inclinaron por un gobierno igualitario. Todos, desde las altas jerarquías hasta los bajos estratos, debían aceptar el orden establecido por voluntad divina. En esto también coinciden. Don Carlos habla de que “superiores” e “inferiores” deben aceptar esa disposición de las cosas “para la conservación del cuerpo político y la felicidad de la república”. Por eso él se horroriza, como vemos en el apartado siguiente, por el motín de 1692, que trata de romper el *status quo* natural, al desplegarse las capas bajas contra la autoridad, sobre todo contra el virrey de Galve, magnánimo héroe de Sigüenza. No adelantaremos más sobre el problema del tumulto, basta decir que para el novohispano, desde la cabeza, debía regirse el cuerpo; el gobierno debía ordenar de manera vertical y no darle cabida al vulgo “que sólo se paga de la novedad y de la diversión”.

Para Mather, el súbdito cristiano también debía poner de su parte y abocarse a “llevar una vida apacible en toda santidad y honestidad, y dejar a los príncipes y a todos los que detentan la autoridad, contar con toda la obediencia que prescribe la ley”⁴⁸. El estado era un necesario instrumento de cohesión y disciplina. La palabra gobierno equivalía a “la gufa de un barco”, y como en tal caso, había jerarquías. Pero él observó de cerca el papel de la Nueva Inglaterra, a la que consideró como la mejor de todas las colonias inglesas de ultramar. Era un refugio donde se practicaba la Reforma de la iglesia y, por tanto, donde se daba una forma de gobierno *sui generis*, al que él llama teocracia, pues “sus leyes y sus guerras estaban dirigidas por la voz de Dios y la gente estaba bendita y gobernada por el Señor”. Para el puritano no había separación entre la iglesia y la política, debía darse una mancuerna civil y eclesiástica.

En los primeros años de la colonia, el gobierno de Massachusetts era una dictadura de santos o regenerados. Pero al pasar los años, la realidad fue otra, pues el poder civil ganaba cada vez más terreno sobre el de la clerecía. Consideraba también que el gobierno de la

Nueva Inglaterra era una combinación de monarquía, con Dios a la cabeza y el rey, desde Inglaterra, como su instrumento; de democracia⁴⁹, por el cuerpo o hermandad de los miembros de la iglesia y de los "freemen" que elegían a sus representantes y, finalmente, de aristocracia, la cual no se fundamentaba en la nobleza, sino en el *status* adquirido por el esfuerzo personal y en la preparación. Según Mather, era importante que aquel que rigiera los destinos del país, conociera de su historia y aprendiera de ésta. Por eso, en 1716 hizo llegar su *Magnalia* al gobernador Shute como un obsequio "para que no sólo conozca al país y como servirlo, sino también tenga ante él, el ejemplo de los otros gobernantes". El admiraba profundamente el modelo de Ginebra, en los tiempos dorados de la reforma calvinista, "donde el gobierno de la iglesia no se opone al gobierno civil de la república". Pero una cosa eran las expectativas de los colonos y otra era la inercia de la autoridad imperial británica. Sabemos que el republicano era el sistema preferente de los puritanos, pero Mather siempre alabó, no sabemos si por convicción o por conveniencia, a la monarquía moderada⁵⁰. También veremos con amplitud su pensamiento sobre la rebelión de 1689.

Para ambos personajes, la sociedad debía ser la receptora de las bondades del gobierno y éste debía tener la aquiescencia de la misma. "Dios ha hecho al hombre una criatura sociable", dijo Mather y agregó que "todos esperamos beneficios de la sociedad humana y todos debemos beneficiarla". Si el fin era el provecho de los otros a la vez que el individual, se favorecería la república o *commonwealth*, que traducida, literalmente, significa bien-común. Por lo mismo, concluyó que "los santos por vocación necesariamente deben tener una unión política visible". Tal convenio (o pacto) era la base de la teología federal, donde toda la comunidad se consideraba como un cuerpo dispuesto a velar por la alianza con Dios con gran fe en que éste respondería favoreciendo a la congregación. En palabras de Mather era "el acuerdo o consenso por el que se dan al Señor para la observación de las ordenanzas de Cristo, juntos, en una misma sociedad"⁵¹. Muy temprano, en 1694, escribió *A Short History of New England*, donde opinaba que el éxito de la Nueva Inglaterra se debía a su buen ministerio, al buen gobierno, protector y guardian de esa tierra y a la nueva carta real (1691) dada por los reyes Guillermo III y María. Agregaba a esto, las libertades cristianas y la seguridad de las prerrogativas que gozaban los súbditos ingleses y

finalizaba con una buena disciplina eclesiástica tendiente a buscar siempre la reforma⁵². Años después, asentó que “cuando un gobernante hace de su gobierno una maquinaria para enriquecerse y enemistar a su país, cuando prevalece además la insaciable hambre de riquezas y se hacen muchas cosas malas, despreciables, deshonestas, será una codicia que le cerrará el reino de los cielos”. En enero de 1704, Mather se quejaba ante Londres de Joseph Dudley, el gobernador *non grato*, “tiránico y arbitrario”, de Massachusetts. En un documento atribuido principalmente a él, fechado en 1708, en el que también parece que colaboraron personas de prestigio de la comunidad, se manifiesta que “la gente de Nueva Inglaterra ... ha sido traicionada en circunstancias miserables por un hambriento gobernador, que está presto a enriquecerse a él y a su familia, arruinando a este país” y agrega “se piensa humildemente que sería más para el beneficio de su majestad, si un gobernador más aceptable se colocara en esta provincia”⁵³. Entre los elementos que le daban felicidad y estabilidad a la república estaba la posibilidad de elegir a hombres para el cargo, gente que adquiriera renombre “no por una búsqueda ambiciosa de honor”, sino a través de la virtud y del autocontrol. Esto sería, “lo más saludable y glorioso”⁵⁴. En 1719, durante una crisis económica, Mather daba una serie de consejos prácticos para salir de la depresión comercial en la que se encontraba la Nueva Inglaterra. Entre ellos estaba la industria, la educación, la unión, el espíritu público por encima de la ventaja individual y otros⁵⁵.

La idea que manejaron Carlos de Sigüenza y Cotton Mather sobre la forma en que había de regirse la república y el liderazgo político del gobernante, nos facilitan ahora la tarea de comprensión respecto al juicio que ambos autores emitieron sobre las revoluciones de las que fueron testigos. A éste dedicaremos el siguiente apartado.

4. Versiones criollas de dos levantamientos

a. Boston, 18 de abril de 1689

Cuando en mayo de 1689, Cotton Mather pronunció ante la convención de la colonia de Massachusetts su famoso sermón, El camino a la prosperidad, había sido testigo de un importante hecho histórico de gran trascendencia para la Nueva Inglaterra. El título de su

disertación tiene un sentido muy amplio si se revisan las circunstancias del momento: Los novoingleses habían vivido un levantamiento en su Nueva Jerusalén, pero, a pesar de ello, él se convertía en el portavoz de un mensaje de grandeza futura. El discurso mantiene de principio a fin un tono triunfalista; se dirige a los compatriotas como miembros privilegiados del pueblo de Dios, que han edificado con éxito “un país de puritanos”. Además de que exhorta a la paz, a la unión y a la pureza, viejas premisas de los fundadores, habla de otros logros que resultan una novedad para los novoingleses. Como hombre visionario, concluye, con marcado optimismo, que es patente el mensaje de la gloria eterna y de la grandeza terrenal para la colonia. El sermón es una promesa venidera sobre la potencialidad de la Nueva Inglaterra.

Cuando se lee el título “El camino a la prosperidad”, queda abierta la duda si existía antes un obstáculo para entrar de lleno en ella. La excesiva confianza que Mather vierte al texto, distinguiendo claramente lo presente de lo pasado, así lo muestra. Esta surge por que a los 26 años, Cotton había tomado parte activa, en abril de 1689, en lo que él llamó “una maravillosa revolución”, extensión colonial de la “Gloriosa”, que llevaron a cabo los ingleses contra el absolutismo⁵⁶.

Lo que obstaculizaba el camino de la prosperidad de la Nueva Inglaterra era el mal gobierno y un líder político errado -sabemos ahora que entiende por eso- no sólo en la propia colonia, también en la madre patria. Las autoridades metropolitanas no contemplaban el bien general, sino los intereses propios, que llegaban a confundir con los del estado. Mather explica el descontento de los novoingleses ante la creciente arbitrariedad de los dos últimos reyes Estuardo, que se vió colmada con la imposición de Edmund Andros como gobernante real, violando los estatutos de la Carta de Privilegios de 1629. Esta fue revocada, por decisión real, lo que tuvo como consecuencia la disolución de la asamblea colonial, el órgano representativo. A continuación, Andros, primer gobernante que no era oriundo de Massachusetts, dictó leyes e impuestos y suspendió los antiguos títulos de tierras. “Requeriría de un largo día de verano -comentó Mather- relatar las miserias que se ciñeron sobre la Nueva Inglaterra por razón del gobierno arbitrario que se les impuso”⁵⁷.

Para Mather, la presión regia era una señal de las pruebas que imponía Dios a la Nueva Inglaterra. De la respuesta que los novoingleses mostraran ante la adversidad, resultaría la reafirmación de la venia del Altísimo. Una vez más, vela el juego de la historia de manera maniquea, el mal punzaba al bien para despertar a los colonos puritanos y recordarles que el rey Jacobo, el sucesor de Carlos II, deseaba “establecer la religión católica romana en las plantaciones inglesas en América”. Ellos, como guardianes de la providencia infinita, no podían descuidar el edén. La cruzada debía renovarse todos los días y no flaquear en ella ni un instante. Reforma-Contrarreforma, esa era la tónica de la historia.

Pese a los ensueños de grandeza y a la soberbia puritana, lo cierto es que la colonia era vulnerable, inestable, precaria y estaba a merced de los altibajos de la metrópoli. Carlos II había mostrado satisfacción con la lealtad de sus súbditos americanos y prometió preservar su carta. Así lo refiere nuestro historiador, pero el monarca también demandó que permitieran la libertad de conciencia y aceptaran la entrada de diversas denominaciones religiosas a la asamblea de votantes. Para hacer cumplir sus deseos, el rey mandó, en julio de 1664, a cuatro observantes, respaldados por 400 tropas y dos barcos de guerra “las primeras naves de la Real Armada en entrar al puerto de Boston”⁵⁸.

Los comisionados reales estaban instruidos secretamente para presionar al gobierno de Massachusetts y lograr un “suplemento” a la Carta original de 1629, la cual legitimaba los propósitos que habían impelido a los primeros inmigrantes a cruzar el Atlántico y fundar su ciudad en el promontorio. Con dicha carta, los puritanos pensaban de sí mismos como un pequeño e independiente estado-iglesia, un israel americano purificado, separado del corrupto Viejo Mundo. Sobre todo, ésta otorgó a la Compañía de la Bahía de Massachusetts el derecho de elegir a su gobernador⁵⁹. Ceder a esto significaba negar los fundamentos de la colonia y poner en peligro su futuro. Cotton Mather, como criollo, exaltaba la utopía del paraíso americano y de la nueva Sión de los puritanos. Sus abuelos y sus padres le habían enseñado cuan vital era el aislamiento para el experimento religioso. Quería que su patria se desarrollara -como lo había hecho en los últimos 50 años- sin las presiones de las autoridades anglicanas. En efecto, los problemas domésticos e internacionales que enfrentaba Inglaterra distrajeron la atención de la corona hasta 1676.

En 1685, Cotton escribió en su diario sobre su preocupación por “las calamidades y confusiones de la nación inglesa”. Al ver el peligro que se ceñía sobre la Nueva Inglaterra, Increase Mather, el sabio patriarca, insufló a los grupos influyentes para defender su Carta, o sus privilegios y los incitó a levantarse en armas, si fuese necesario. La corte colonial votó en contra de la decisión real de “regular” la Carta. Pero en mayo de 1686, llegó a Boston Edward Randolph por quinta vez, con la revocación de la patente y la comisión del rey para que ocupara su cargo el nuevo gobernador. La actitud de la corona era vista como una afrenta directa a la iglesia congregacionalista y al estado puritano, pues amenazaba su autonomía.

La corte general fue disuelta y la Carta nulificada, lo que significaba que Massachusetts pasaba a ser literalmente una colonia inglesa. Se formó un consejo provisional a la cabeza del cual estaba un criollo, Joseph Dudley, hasta que llegara personalmente el nuevo gobernador. Edmund Andros, líder ajeno a los círculos puritanos, desembarcó en el mes de diciembre de 1686, para mandar sobre la Bahía de Massachusetts, Maine, Plymouth, New Hampshire y, posteriormente, se incluiría también a Rhode Island, Connecticut, Nueva York y los Jerseys.

Para debilitar al clero puritano, se estableció la iglesia anglicana y eventualmente las casas de reunión (*meeting houses*) darían servicios anglicanos. Hubo un estricto refuerzo de las actas de navegación y los títulos de tierra otorgados por el anterior gobierno de Massachusetts fueron invalidados. Ahora se necesitaban patentes reales, permisos concedidos directamente desde la Isla, para adquirir territorio en América⁶⁰. En mayo de 1687 vino la enérgica protesta de los colonos, pero Carlos II había muerto y el trono fue ocupado por el católico Jacobo II. Fue entonces que Increase Mather decidió presentarse personalmente en la corte y el 3 de abril de 1688, salió rumbo a Inglaterra⁶¹, dejando a su hijo Cotton en una posición política difícil y comprometedora.

De julio a octubre de ese año, Increase sostuvo dos conversaciones con el rey, pero no avanzaba en las metas que se proponía. En agosto, nació el heredero varón de Jacobo con su segunda esposa católica, lo que echaba por tierra la seguridad de los puritanos. Mientras tanto, Cotton Mather hacía frente a una orden de aprehensión por el cargo de sedición

contra el gobernador Andros y sus allegados, pero por la ayuda de su amigo Wait Winthrop, ésta pudo suspenderse⁶².

En noviembre de 1688, Guillermo de Orange desembarcaba en Inglaterra con 15,000 hombres, para legitimar a su esposa María, hija también de Jacobo, como reina de Inglaterra. Jacobo II huiría a Francia, así que Increase, nuevamente en su calidad de enviado, gestionaría ante el nuevo monarca en Hampton Court para lograr la remoción de Andros y la restitución de la Carta. En sus obras, Cotton Mather no sólo lleva a cabo la apología de su padre⁶³, sino que exalta repetidas veces a la casa de Orange (lo hará posteriormente con la de Hanover) pues en su opinión, Guillermo III “salvó a Inglaterra de terribles males”. Hasta abril, llegó a Boston la noticia del triunfo del líder holandés y, el 14 de dicho mes, Cotton pronunció un sermón al que tituló Los misterios de la providencia, donde justificaba una revolución en la que los hombres eran movidos por Dios. No queda claro en el texto cual era su posición, si a favor de la rebelión o de la quietud, pero todo parece mostrar que él veía como se cimbraban todos sus esquemas del “buen gobierno”, por lo que sería lógico pensar que en aquellos días de tensión, meditaba sobre lo primero, aunque, como veremos, una vez logrado el cambio, preconizaría la paz.

Edward Randolph acusó a Mather de que en la noche del 17 de abril había convocado a una reunión de “hombres armados” en su casa. Es cierto que el plan se hizo a través de miembros de la iglesia y magistrados, y se menciona entre los más destacados “al joven Mather”. En la mañana del 18, la fragata *Rose*, un barco comisionado a vigilar el puerto, fue capturado por los lugareños para evitar que el gobernador Andros escapara. Este, fue tomado prisionero, mientras los tambores llamaban al combate y, para esa tarde, había más de mil colonos en rebelión. Dice el ministro que, tras saberse la noticia de la guerra civil en Inglaterra contra los Estuardo, que se había iniciado meses antes, “toda la ciudad (de Boston) inmediatamente se encontraba en armas”, lo que fue “la más unánime resolución que jamás se haya conocido que inspirara a cualquier gente”. Además, ésta se dió “sin la más mínima derrama de sangre y sin darse al saqueo, con el mayor orden que se haya visto en comparación a cualquier otro tumulto en el mundo”⁶⁴

Cotton Mather pasó gran parte del día en la cámara del concejo (*Council Chamber*) de la sede del gobierno o *Town House*, en el extremo sur de Boston. Allí los ministros y otros

ciudadanos prominentes formaron un consejo revolucionario. Después, Cotton fue elegido para leer un comunicado a la gente que se había congregado afuera. Este se conoce como la "Declaración de los caballeros..." , considerado como un documento fundamental por su profundidad y por sus elementos de innovación política. Mather aprobó el texto, ideado por él y por un grupo poderoso, aunque tiene carácter anónimo. Fue entonces que se manifestó en favor de la paz y la conciliación, en contra de una acción precipitada. Quizá para este criollo, lo enumerado en la declaración haya sido suficiente para satisfacer sus demandas.

Sin embargo, no toda la población tenía una idea tan clara del problema. Muchos habían llegado de los alrededores a pie y a caballo "con rabia y furia" contra Andros. Cotton salió a la calle, dispersó a una muchedumbre rural que amenazaba con levantarse en armas y calmó "al populacho furioso y apasionado". Todo terminó cuando, al verse amenazado de muerte, Randolph ordenó a la guarnición que se rindiera.

Mather también le temió a una insurrección general que se saliera de control. Su plan era contener la revuelta, evitar derramamiento de sangre y proteger a los prisioneros, Andros, Dudley, Randolph y cincuenta más, que habían sido detenidos. A pesar del espíritu de linchamiento, habían sido resguardados, para no contravenir al rey y esperar instrucciones del Parlamento. Tras ser derrocado, Andros fue enviado a Inglaterra, donde el nuevo monarca le confirió otro cargo honorífico. Por último, Mather declaró que "los novoiñgleses no son revolucionarios, sino súbditos ordenados y leales del rey". Cuando cayó la noche, Boston nuevamente se encontraba en calma, bajo el dominio puritano.

Hasta aquí, la relación de la rebelión de 1689, pero sus efectos también deben conocerse. En mayo de ese año se formó una convención en espera de noticias de Inglaterra. Incease había tenido, en Julio, una audiencia con el rey Guillermo y la reina María, donde les explicaba sobre el levantamiento, lo que el monarca protestante "aceptó amablemente". El rey llamó a los prisioneros para rendir cuentas y prometió formular una nueva carta para Massachusetts al tiempo que declaraba la guerra, en agosto de 1689, contra la poderosa y absolutista Francia de Luis XIV. Esto habría de tener repercusiones muy importantes para el mundo que cobijaba a Cotton Mather. Al declararse Massachusetts fiel a la corona protestante, entró de lleno a mezclarse con su política exterior, lo que salía del control de la pequeña provincia puritana. Nueva Inglaterra se inmiscuyó -como vimos- en los problemas

imperiales. Le costó cara la lealtad a los colonos, pues se vieron envueltos en la guerra contra los franceses en escenario canadiense. Massachusetts tuvo que reclutar soldados y emitir papel moneda para hacerle frente a los gastos de guerra, lo que trajo problemas serios no sólo por la muerte y las enfermedades o los constantes ataques indios sobre la franja fronteriza, sino también por la inflación y el alza de impuestos. El grupo que apoyó al rey y a sus nuevas disposiciones, sobre todo en torno a la nueva carta real para Massachusetts, es decir, los Mather, se hizo impopular para los puritanos más radicales que deseaban la restitución de la Carta de 1629. En adelante, no cesarían los problemas políticos para el ministro de la *North Church* y para su padre⁶⁵.

La antigua carta de privilegios no fue restituida y, en cambio, el rey emitió otra distinta donde él nombraba al gobernador y convertía a la colonia en una provincia real, sujeta a la metrópoli aunque le daba validez a las asambleas locales. El mundo utópico, cerrado y sagrado del criollo puritano quedaba cancelado de un plumazo, pero Mather siguió luchando durante toda su vida por defender lo que él creía que eran los derechos y libertades de los colonos ingleses. Todavía en agosto de 1714, al acceder Jorge I al trono, lo vemos escribir:

Por esta causa, los ministros de esta ciudad han pensado seriamente sobre el deseo de presentar una súplica ante el rey en favor del ministerio y de las iglesias del país, congratulándolo por su acceso a la corona de la ilustre casa Hanover y humildemente pedirle su protección real en la pacífica y tranquila posesión de nuestras libertades sagradas⁶⁶

b. Ciudad de México, 8 de junio de 1692.

Carlos de Sigüenza y Góngora es la fuente más fidedigna y completa sobre el hecho histórico conocido como el “alboroto y motín del 8 de junio de 1692”, cuya relación se encuentra en la carta que dirigió don Carlos al Almirante Andrés de Pez el 30 de agosto de aquel año⁶⁷. Para Sigüenza, ese hecho constituyó “una fatalidad lastimosa e infame”, que sin duda le dejó una huella dolorosa a nuestro criollo mexicano. El extenso documento comienza con una apología del virrey de Galve, cuyo sentido se interpretará en el apartado siguiente. Don Carlos aprovecha en las páginas iniciales para manifestar su profunda

admiración a este símbolo de la autoridad central, al virrey, del que era, además, cercano amigo y colaborador. Desde el principio del texto, Sigüenza muestra su propia postura y anuncia, velada pero tajantemente, el partido que defiende. Para él, había un mar de distancia entre el magnánimo gobernante que hizo frente a la catástrofe y el vulgo desenfrenado e irracional que lo produjo.

A continuación, viene con todo detalle, la exposición ordenada de los orígenes de lo que fue para Sigüenza tan desastroso evento y en ello no puede ser más explícito, pues nuestro historiador no perdió de vista ni un sólo pormenor. Refiere las causas naturales, las humanas y las divinas. A principios de junio de 1691, comenzó a llover, moderada pero constantemente, según describe, "con algún tesón, pero sin violencia" y en la segunda quincena le siguió una tempestad de granizo y agua que causó el desbordamiento de ríos y las subsecuentes inundaciones, así como la ruina de las cosechas. Sigüenza asegura "haber sido la confusión y el espanto mucho mayor que el destrozo y la pérdida, aunque fue tan grande". Las aseQUIAS de México se encontraban azolvadas, labor en la que destacaría aquel matemático e ingeniero para solucionar el problema, por sus amplios conocimientos en estas materias. La ciudad sufrió por las inclemencias del tiempo y por los males añejos en los sistemas de desagüe. Sigüenza describe un cuadro desolador en aquellos tiempos:

Lo que se experimentó de trabajos en México en estos días no es ponderable; nadie entraba en la ciudad, por no estar andables los caminos y las calzadas; faltó el carbón, la leña, la fruta, las hortalizas, las aves, y cuanto se conduce de afuera todos los días, así para sustento de los vecinos, que somos muchos, como de los animales domésticos, que no son pocos; el pan no se sazónaba, por la mucha agua y consiguiente frío; la carne estaba flaca y desabridísima, por no tener los carneros y reses donde pastar, y nada se hallaba de cuanto he dicho, sino a excesivo precio. Lloviéronse todas las casas, sin haber modo para remediar las goteras, cayéronse algunas, por ser de adobes, y no se veía en las calles y en las plazas sino lodo y agua¹⁶⁸.

A ello se añadió una plaga conocida como Chialhuixtle, que, valiéndose de un microscopio y con su característica curiosidad, como él mismo lo cuenta, don Carlos halló ser "un enjambre de animalillos de color musgo, que tiraba su forma y la de sus pies a la de la pulga, pero con alas cubiertas". A fines del año, el precio del trigo se disparó, por lo que "se achicó el pan, clamaron los pobres, y aún también los ricos", que para aminorar la

penuria "se acomodaron [con] los pobres y plebeyos para comer tortillas". Nuestro criollo mexicano trasluce el enorme descontento social, que no debe haber pasado desapercibido al virrey, quien dió órdenes para abastecer el maíz desde ciudades aledañas. Con ello "se iba pasando en México como mejor se pudo". En febrero de 1692, volvieron las lluvias y el frío y fue entonces que, de las exhaustas provincias donde antes había llegado el alivio a la capital venían ahora "lastimosas quejas reducidas a que no cabía quitarles a ellas el sustento por darlo a México".

Luego, pasa Sigüenza a analizar las causas humanas y en ello, el informe es un reflejo extraordinario de las tensiones sociales que se manifestaban en la Nueva España del siglo XVII.

Preguntárame vuestra merced -escribe nuevamente Sigüenza- cómo se portó la plebe en aqueste tiempo y respondo brevemente que bien y mal; porque, siendo plebe tan en extremo plebe, que sólo ella lo puede ser de la que se reputa la más infame, y lo es de todas las plebes, por componerse de indios, de negros, de criollos y bozales de diferentes naciones, de chinos, de mulatos, de moriscos, de mestizos, de zambaigos, de lobos y también de españoles que, en declarándose zaramullos (que es lo mismo que pícaros, chulos, y arrebatapapas) y degenerando de sus obligaciones, son los peores entre tan ruin canalla. Puedo asegurarle con toda verdad que comían lo que hallaban sin escandecerse...⁶⁹.

También distrajo la atención de la gente, lo que le dió algo de alivio, aunque fuese espiritual, el que se trajera a la ciudad la milagrosa imagen de Nuestra Señora de los Remedios y "siendo el amor que a esta venerable y prodigiosa hechura tiene todo México tiernísimo y cordialísimo... con su visita regocijó los ánimos y con especialidad a los de la plebe que, divertida de ordinario en semejantes ocasiones, se olvida del comer por acudir a mirar".

Para don Carlos, en ello se había portado bien la población, pero bien sabía el historiador que esto sólo era en la superficie, pues en el fondo, había gran descontento hacia las autoridades, que desde abril y mayo de aquel año aciago, se hacía cada vez más manifiesto.

Un cura de la Catedral pronunció un sermón⁷⁰, por motivo de la semana santa, en el que lanzó una crítica al virrey por la situación e irritó al pueblo, sobre todo, según Sigüenza, a los indios, la gente "más favorecida con privilegios y a cuyo abrigo se arroja a iniquidades

y sinrazones". Para don Carlos, ellos eran los de mayores quejas y desvergüenzas. Elaboraban las tortillas para el consumo general y, en opinión del famoso polígrafo, sacaban de ello pingües ganancias con engaños y falsedades. Subían el precio y así "no sólo les sobraba para el sustento, sino para ir guardando...luego, sólo esta ganancia tan conocida...y no la hambre, les traía a la alhóndiga en tan crecido número...en ningún año les fue mejor". El problema era que "a medida del dinero que les sobraba, se gastaba el pulque...se emborrachaban los indios", acusaban al virrey de la supuesta escasez y maldecían a los españoles, instigados, la mayoría de las veces, por otros grupos que no eran indios.

Por el entendimiento que tenía Sigüenza de su propio tiempo, podía vistumbrar "lo que en extremo nos aborrecen los indios", colocándose nuestro sabio mexicano desde el cómodo frontispicio de la clase alta novohispana, y, no exento de preocupación, observaba como por aquellos días, salía a relucir "el depravado ánimo con que se hallaban para acabar con todos", sobre todo entre los del barrio de Santiago Tlatelolco, quienes fueron, según colegía el historiador, los principales instigadores del motín..

Como hombre creyente y piadoso, Sigüenza y Góngora sabía también que nada acontecía sin la voluntad de Dios. Para él, las desgracias eran medios de que el Señor se valía "para castigar a los impíos y reducir el camino de la justicia a los que lleva extraviados la iniquidad". Decía que no dudaba que aún sus pecados y los de todos habían hecho que el Altísimo descargara el terror de su ira "con azote de agua, prosiguiese después el castigo del hambre por nuestra poca enmienda ¡Qué nos espera!" Al pasar revisión de las transgresiones que pudieron ofender al Señor, don Carlos retrata los problemas sociales más agudos de aquel tiempo. Dejémos correr intactas sus propias palabras:

Como nunca (entrando el tiempo de su gentilidad) llegó la borrachera de los indios a mayor exceso y disolución que en aquestos tiempos en que, con pretexto de lo que contribuyen al rey nuestro señor los que conducen, abunda más el pulque en México, sólo en un día que en un año entero cuando la gobernaban idólatras. Al respecto de su abundancia no había rineón, muy mal he dicho, no había calles ni plaza pública en toda ella, donde, con descaro y con desvergüenza, no se le sacrificasen al demonio muchas más almas con este vicio, que cuerpos se le ofrecieron en sus templos gentilicios en los pasados tiempos; las muertes, los robos, los sacrilegios, los estupro, las bestialidades, las supersticiones, las idolatrías, contra que tantas veces se declamó en los

púlpitos y se escribió en los libros, ¿quien duda que tenían ya enfadado a Dios, y quien duda que tomando por instrumento a los consentidos, quiso hacer un pequeño amago para castigar a un lugar donde tanto se le había ofendido en esta línea? Si falta enmienda perfeccionará justicia⁷¹.

La tensión estalló abiertamente, según su valioso testimonio, el viernes 6 de Junio, cuando una multitud de indios fue a la alhóndiga para abastecerse de maíz y luego revenderlo en tortillas, de la manera astuta como sospechaba Sigüenza que lo hacían. No hubo posibilidad para satisfacerlos a todos los que deseaban acaparar el alimento y con azotes tuvieron los guardias que dispersarlos. Entonces, "se encaminó toda la chusma que pasaba de más de 200 indios, al palacio real", pero aquel día pudieron ser contenidos.

¿Quién podrá decir con toda verdad los discursos en que gastarían los indios toda la noche? Creo que, instigándolos las indias y calentándoles el pulque, sería el primero quitarle la vida al señor virrey; quemarle el palacio sería el segundo; hacerse señores de la ciudad y robarlo todo, y quizá otras peores iniquidades ... sin tener otras armas para conseguir tan disparatada y monstruosa empresa, sino las del desprecio de su propia vida, que les da el pulque, y la advertencia del culpabilísimo descuido con que vivimos entre tanta plebe, al mismo tiempo que presumimos de formidables...⁷²

Hasta aquí, Carlos de Sigüenza ha enumerado lo que para él fueron las causas del motín. Pasa ahora a referir "el fatalísimo día 8 de junio". Aquella mañana, el virrey había programado asistir a diferentes templos para atender a los servicios religiosos por la fiesta de *Corpus*. En su relación, Sigüenza exonera a Galve de las acusaciones que hacían de su administración la causa de la falta de maíz, de la carestía y, por ende, del levantamiento. Para él, no fue ésta la razón de la revuelta, sino que, por la tarde, volvieron las masas a congregarse en la alhóndiga, para exigir el producto. Don Carlos, desconfiado de los indios, propone que simularen maltrato para irritar al populacho. El engaño, la trampa y la mentira, fueron vistas por él como detestables características en los indios. Allí empezó el tumulto: "Refirióme esto -asentó don Carlos- un hombre honrado que se halló presente, y me lo aseguró, con juramento que le pedí ser verdad... ¡estos son los indios!".

Sigüenza desacredita los móviles de la rebelión donde "concurrieron todos los indios plebeyos de México sin excepción alguna". Estos empezaron a congregarse a las afueras del palacio virreinal, gritando desvergüenzas como solía hacerlo la muchedumbre. Alguien

lanzó una piedra. Se desató la turbulencia y pronto el motín se tornaba en pandemonio general. El virrey y su familia se encontraban fuera; lograron reunirse todos a salvo en el convento de San Francisco, donde, no por cobardía suya -según afirma su tenaz apologista- sino por que los humildes padres se lo impidieron, no pudo salir el gobernante a enfrentar la situación⁷³

Sigüenza relata que la guardia no estaba preparada para ahogar el levantamiento, pues contaba con pólvora solamente. Carecía de mosquetes, tercerolas y arcabuces suficientes, y, según sus cálculos, "no se hallaban ni aún una docena de balas". Con piedras y madera los soldados, armados tan raquíticamente como la plebe, cumplían con su deber.

Cuenta el sabio que fue informado del tumulto cuando se daba a la lectura en la privacidad de su estudio. Sumido en su tarea intelectual, no había alcanzado a escuchar más que un ligero abucheo al que no le dió importancia. Despertado por un sirviente de ese agradable letargo, fue involucrado como involuntario participante de la revuelta.

Abrí las ventanas a toda prisa -dice- y viendo que corría a la plaza infinita gente, a medio vestir y casi corriendo, entre los que iban gritando ¡muera el virrey y el corregidor, que tienen atravesado el maíz y nos matan de hambre!, me fui a ella. Llegue en un instante...y sin atreverme a pasar adelante me quedé atónito. Era tan extremo tanta gente, no sólo de indios, sino de todas castas, tan desentonados los gritos y el alarido, tan espesa la tempestad de piedras que llovía sobre el palacio, que excedía el ruido que hacían en las puertas y en las ventanas al de más de cien cajas de guerra que se tocasen juntas; de los que no tiraban, que no eran pocos, unos tremolaban sus mantas como banderas y otros arrojaban al aire sus sombreros y burlaban otros; a todos les administraban piedras y las indias con diligencia extraña; y eran entonces las seis y media..."⁷⁴

Sigüenza relata que se veían pasar "negros, mulatos y todo lo que es plebe", profiriendo contra los españoles y destruyéndolo todo a su paso. Para entonces, le parecía que "excederían el número de diez mil los amotinados". Como puede verse, vivió muy de cerca el motín. Acompañó al arzobispo Aguiar y Seixas "por si acaso con su autoridad y presencia, verdaderamente respetable cariñosa y santa, se sosegaba la plebe". pero, atónito, se dió cuenta de que a pedradas detenían a la procesión, sin respeto por el símbolo de la cruz, mientras se maldecía a las autoridades. Lo mismo hicieron con los sacramentos del altar de la catedral que sacaron del sagrario al comenzar el incendio.

La defensa estuvo a cargo de "gente honrada y de pundonor", que el relator vió reunida una vez que salió del palacio arzobispal "depuesto el miedo que al principio tuve", y en el trayecto, refiere haber visto "no ser sólo indios los que allí estaban, sino de todos colores". Informa también cómo un indio incendió el balcón grande de la virreina y luego procedieron a hacer lo mismo en las casas del ayuntamiento así como en otros edificios públicos. En el ínter, con humildad, Sigüenza cuenta como se abrió paso por los tribunales del palacio, donde estaban los archivos de la ciudad "ya con un hacha, cortando vigas, apalancando puertas" y salvó muchos documentos u objetos de valor de ser devorados por las llamas, lo que dijo haber hecho "espontánea y graciosamente y sin mirar al premio".

Además, testifica también sobre la manera en que se dió al saqueo la turba sin control "a la que le faltaban manos para robar" y sintió "la pesadumbre que me angustiaba la alma ver como se mataban entre ellos por hurtarles lo que llevaban". Aprovechó don Carlos para aplicar los santos óleos y la confesión a algunos moribundos, al tiempo que reconocía la labor de los jesuitas, esparcidos por la zona para tranquilizar los ánimos. De 10 a 11 de la noche "cuando se acabó el pillaje, cesó el tumulto".

También es importante ver los efectos del levantamiento en los días posteriores, pues esto comprometió a Sigüenza de manera importante. El virrey ordenó surtir la ciudad de maíz para el día siguiente, por lo que encargó a don Francisco de Sigüenza, hermano de don Carlos, escoltar el preciado alimento, al igual que administrar la llegada de frutas, hortalizas y verdura a la metrópoli.

Grandes fueron las pérdidas sufridas en el palacio de gobierno, así como en las casas y comercios aledaños y según atestigua nuestro historiador, grandes riquezas, como alfombras, lienzos, relojes y adornos se consumieron, pero lo que más parece lamentar son aquellos documentos que se quemaron en el incendio, viejos libros de censos y mayorazgos, "la escribanía más antigua de cámara con sus papeles todos". Al menos se sentía aliviado al verse salvada la sala del real acuerdo y el tribunal de cuentas, con los libros capitulares.

El virrey mandó ampliar la milicia para resguardar la ciudad, ya en calma, lo que le imposibilitó a la plebe lanzarse a otro movimiento. Así lo observaba Sigüenza, quien encomiaba a Galve por la prohibición definitiva del pulque, y por haber ajusticiado a

algunos indios que se hallaron culpables, poniendo así un buen precedente para impedir mayores afrentas. Por último, se le solicitó a Sigüenza, formalmente, que emitiera un juicio sobre la manera en que se debía proceder con las comunidades de indios para evitar problemas futuros, a lo que don Carlos respondió con un estudio minucioso, según su costumbre, sobre las disposiciones que habrían de tomarse al respecto. A continuación, se transcriben fragmentos importantes sobre dicho informe, que se encuentra manuscrito, fechado el 5 de julio de 1692.

Ejecuto aquí lo que en despacho de primero de julio me encargaba Vuestra Excelencia acerca de que informe de los términos que se pueden asignar entre la población de españoles de que esta ciudad se compone y de los indios de que se forman sus barrios. Y presuponiendo ser ya imposible el que éstos se reduzcan a un sólo y determinado lugar por los pleitos inacabables que entre los religiosos que ocupan sus parroquias se asignarían y mantendrían con grande empeño por que se les quitaban sus feligreses.

Sigüenza recomendó llevar a la práctica "lo que ejecutó el Marqués del Valle cuando después de su debelación y conquista reedificó esta ciudad" y, basándose en historiadores destacados como Herrera, Torquemada, Gómara y Bernal Díaz, aconsejó separar a los indios de los españoles en barrios y continúa...

Mucho más que esto en orden a que los indios estén separados de los españoles se hallará en los primeros libros capitulares de esta ciudad (saquélos yo de entre las llamas la fatalísima noche del 8 de junio) en que juntamente con las cajas de cabildo se abrazó su archivo y por donde consta el que no satisfaciéndose sus providentísimos regidores con tener a los indios lejos de sí en distintos barrios ... no por otro motivo sino el de asegurarles de los indios en algún movimiento en que les indujese la inconstancia en lo bueno en que son constantes y la innata malicia con que aborreciendo a los españoles (aún cuando más los benefician) proceden siempre...Por todo lo cual teniendo por justo, santo, bueno y precisamente necesario, retirarlos de lo principal de esta ciudad de México y reduciendo otra vez a práctica lo que en su fundación se hizo después de haber contemplado muy despacio la planta topográfica de esta ciudad y después de haber andado por barrios y contornos 384 veces en estos días⁷⁵.

Sigüenza fue el autor del mapa sobre los linderos de separación de los barrios de españoles e indios, conclusión a la que llegó tras hacer un minuciosa revisión en la historia de la ciudad y en el reconocimiento personal de dichos barrios⁷⁶

5. Luz y sombra. El contraste entre las dos rebeliones

Las ciudades de Boston y México vivieron sucesos dramáticos en 1689 y 1692 respectivamente, condicionados por antecedentes que se habían fraguado desde el momento mismo de sus fundaciones y que se habían manifestado con violencia en aquellos años, de forma abierta, pero no definitiva. Las rebeliones son dos elementos coincidentes en Nueva España y en Nueva Inglaterra, pero las causas, las características mismas del conflicto y los resultados fueron radicalmente distintos entre sí.

Ambos autores dan luz sobre los hechos a través de sus interpretaciones, que, a su vez, están determinadas por la posición que ocupan en sus respectivas sociedades y por el sistema de ideas que componían su pensamiento. Los dos reflejan el sentir de la clase acomodada, privilegiada y, por ende, conservadora en el mundo colonial americano. Cotton Mather justificó la rebelión pues iba en contra de un mal gobierno, despótico, intransigente y de intereses contrarios a los de la comunidad. “La invasión a nuestra Carta fue ilegal y gravoso”, se había atentado contra la costumbre puritana de autodeterminación, por lo que debían restaurarse, según él, los “derechos de ingleses”⁷⁷ que suponían tener los colonos.

Sigüenza y Góngora habla del motín de 1692 como una fatídica revolución a la que rechaza por su violencia y sinrazón. No debe sorprendernos ahora el que un gran espacio se haya dedicado a la apología de Galve, pues no fue por negligencia del gobierno, según Sigüenza, que se desató el tumulto, ni se debió al desacierto político, pues aquel príncipe magnánimo tomó resoluciones acertadas y agotó todos los remedios posibles. Sus loables acciones son descritas con amplitud por don Carlos en la relación del “Alboroto”, el cual, se debió a la disposición de las clases bajas y al castigo de Dios por la iniquidad de éstas, por lo que no podía justificarse de ningún modo. Mientras que el gobernador Edmund Andros en Boston atentó contra los derechos de aquellos a quienes venía a regir, Gaspar de la Serna Silva y Mendoza, el virrey conde de Galve se avocó a la defensa de los ciudadanos con remedios y disposiciones eficaces y certeras. Por ello, la novoinglesa fue “maravillosa revolución” para su cronista, en tanto que para el otro, la de México fue una “funesta y fatídica”.

Los conceptos giran en torno a un eje totalmente explicable. Creo que lo más importante es que los distintos alzamientos reflejan claramente no sólo la situación interna de cada región, con su complejidad, sus contradicciones y su vertiginosa mutabilidad, sino también hacia dónde apuntaba el futuro de cada colonia. Esto se trasluce revisando los antecedentes, las metas y, sobre todo, los proyectos de los levantamientos. Podría decirse que en el de 1689 de Boston se ve la dinámica de la modernidad, con principios claros contra el gobierno despótico. Nueva Inglaterra tan sólo asentía a una larga tradición junto con la madre patria, que repudiaba al absolutismo real. Abanderó los principios protestantes contra un complot católico, a favor de sus libertades y derechos⁷⁸.

La de 1692 de México fue una explosión violenta, carente de organización y sin que los rebeldes tuvieran un programa premeditado. Se dieron al saqueo, a la destrucción y al asesinato. Sin duda fue una reacción a tantos decenios de explotación y de presión para enfrentar a una clase acomodada, aristocratizante, monopolizadora y centralista, que venían acumulándose desde la Conquista, pero, a los ojos de nuestro relator, era resultado de los embates de la naturaleza, de las artimañas de los indios para sacar provecho personal y, finalmente, de la voluntad de Dios empeñado en dar una merecida lección a su pueblo pecador.

La de Boston tuvo características de índole política. Según Mather fue organizada "por los caballeros de más consideración del país", es decir, desde las capas superiores de la vigorosa burguesía criolla novo anglicana, que perfiló sus ideales y le dió forma de legalidad a los hechos. La revolución fue un movimiento ordenado, sin derramamiento de sangre, en la cual tampoco se dió el saqueo. Contó con un programa metódico y el resultado fue la famosa "Declaración de los caballeros". La libertad religiosa que los puritanos persiguieron en 1629, se tradujo 60 años después, en libertad política y económica. Habían completado un ciclo que emanaba de su propia circunstancia histórica. No permitieron que el rey atentara contra la iglesia y el estado o que ordenara el alza de impuestos, pero, además, aseguraron su representación en las cortes coloniales y su derecho a la posesión de tierras sin restricciones. Mucho tuvo que ver el factor económico pues los angloamericanos trataron de estrechar lazos con la nueva administración protestante como una forma de proteger sus intereses comerciales. Así lo resume Mather: "Por la Carta Real, bajo el sello

del rey Guillermo y de la reina María, el país [Nueva Inglaterra] consiguió sus libertades inglesas y cristianas, así como sus títulos de tierras"⁷⁹. Debe considerarse que la rebelión contra Jacobo II fue una osadía por parte de los colonos, pues el monarca tenía pleno derecho para exigirles sumisión a sus vasallos en ultramar. Eran parte de un sistema colonial, después de todo.

La de México tuvo una mezcla de causas sociales, quizá puestas aquí deliberadamente en primer término, políticas y económicas. Se alzaron las clases bajas, sobre todo indios, pero también participaron negros, castas y españoles de bajos estamentos (pícaros, rufianes, zaramullos y plebeyos). Sigüenza no habla del monopolio de los granos que las autoridades llevaron a cabo para aumentar los precios en tiempos de escasez. Para él no se trató de un mezquino plan para verse beneficiados a partir de un comercio desleal, pero de hecho, algunos estudios han demostrado que no sería tan desacertado pensar que una fuerte restricción en el abasto fue la causa del tumulto⁸⁰. Lo importante en este trabajo, no es referir puntiliosamente el curso del levantamiento de 1692, sino apreciar cómo lo vió e interpretó don Carlos. El refleja la problemática social de su tiempo, como se dijo anteriormente, sobre todo lo que consideró ser el carácter ventajista del indio y el mal ocasionado por el consumo exagerado de pulque. Además, estaba el odio de clase, por así decirlo, que mostraban éstos contra sus dominadores. La disparidad en actitudes y privilegios había abierto una brecha infranqueable entre los dos grupos de esta sociedad tan heterogénea. Seleccionamos esta cita de Sigüenza como ejemplo:

¡Ea señoras! se decían las indias en su lengua unas a otras, ¡Vamos con alegría a esta guerra y, como quiera Dios que se acaben en ella los españoles, no importa que muramos sin confesión! ¿No es nuestra esta tierra? Pues ¿qué quieren en ella los españoles?

En la Nueva España, las tensiones estallaron, mostrando contradicciones añejas que se remontaban a la Conquista y que propiciaron crisis periódicas en todo el siglo XVII. En la de 1692, se puso de manifiesto el proyecto tradicional o misonicista del sistema español, que se virtió a una sociedad auquilosada, cuyos bajos estamentos tenían agotada su energía, su vitalidad histórica. El paternalismo de las autoridades, su protección a grupos privilegiados, la práctica exagerada de la caridad y la beneficencia entumieron a la

población de las esferas inferiores desde donde brotó el tumulto, descrito por Chester Gudrie como "el mayor despliegue de violencia conocido en la ciudad de México durante el siglo XVII"⁸¹. La revuelta del 8 de junio no guardó un paralelismo con estallidos similares en la Península Ibérica, como ocurrió entre Boston e Inglaterra durante la Revolución Gloriosa. Pero sí exhibió el alcance de la decadencia imperial española, que se reflejó en la ineptitud de las autoridades, no tanto de Galve⁸², quizá, sino de todo el aparato gubernamental que lo había precedido, con la sucesión de gobernantes mediocres, excepto el virrey de Mancera y Payo de Rivera, y las luchas entre facciones. En el momento mismo de la rebelión, se puso de manifiesto una total ineficacia para sofocarla, por la falta de provisiones, lo que muestra cuán débilmente resguardadas estaban las posesiones ultramarinas.

En suma, podemos hablar de que la influencia de la Revolución Gloriosa en Boston produjo un hecho constructivo, mientras que el tumulto de México fue un evento destructivo para fincar la patria criolla americana. La primera, la de 1689, afirmó los derechos por los que se había luchado desde los descendientes de los padres fundadores puritanos, sentó las bases de una futura relación de igualdad con la madre patria y, como en Inglaterra, se buscaron nuevos prospectos para un mejor gobierno, de cara al futuro, con una buena dosis de optimismo. El parlamentarismo británico, como fuerza niveladora al poder real, que había incorporado a una mayor gama de ingleses dentro de la participación política, había conseguido, igualmente, más libertad y mayor apertura a la tolerancia. Estos eran logros que la metrópoli había ganado con su revolución interna y que, eventualmente, servirían de ejemplo para ser alcanzados en América. En Boston se organizó una mayoría homogénea en cuanto a religión, raza y expectativas político-económicas contra un poder exterior agresivo. El triunfo de ciertos ideales políticos internos fue definitivo y duradero. Creo que el éxito de la revuelta colonial en 1689 -repito- al dárselos a los colonos satisfacción de las exigencias más importantes, retardó poco menos de un siglo la independencia. Cuando llegó el momento de desprenderse violentamente de la madre patria, volvieron a retomarse nociones surgidas de la generación anterior. Sólo basta recordar a Thomas Jefferson cuando exclamó "La rebelión a los tiranos es obediencia a Dios", lo que sonaba a trasnochados ideales puritanos memorables desde 1689.

El tumulto de México de 1692 dejó temor, pesimismo y se resolvió con medidas represivas, no de reforma o de cambio trascendente. Las causas de la fricción no fueron subsanadas, ni se aliviaron de fondo los problemas sociales, pero, como observa nuevamente el profesor Gudrie:

Con la asistencia de las clases altas, y por medio de las distintas regulaciones la administración logró mantener a los elementos insatisfechos de la población lejos de poder causar más disturbios generales. La estricta dirigencia militar, las medidas económicas casi desesperadas y las nuevas restricciones sociales, hicieron de la revuelta algo prácticamente imposible⁸³.

Los problemas continuaron y estallarían crisis sociales intermitentemente, una en 1697 que el virrey Moctezuma supo controlar debidamente y varias más durante el siglo siguiente. Por eso, Andrés Lira habla del motín de 1692 como “epílogo de levantamientos e inquietudes y epígrafe de otros que habrían de venir”⁸⁴. No creo que el alboroto que le tocó presenciar a Sigüenza pueda ser visto como un antecedente de la independencia⁸⁵, pues durante su ocurrencia los rebeldes gritaban vítores al monarca español al mismo tiempo que deseaban la muerte del virrey y mas aún, no había madurado, mucho menos entre ellos, el concepto de nación soberana y autónoma. Además, carecía de un programa formulado a futuro y los criollos no tuvieron injerencia en el motín. Ciertamente hubo descontento, odio y tensiones, pero se manifestaron en el incendio, el saqueo, en acciones atropelladas, sin orden o unión.

Vale la pena revisar la participación personal de nuestros dos criollos protagonistas. Mather instiga a la rebelión, la fomenta y en ciertos aspectos, como ministro influyente, la ordena y la dirige. Los enemigos lo acusaron de ser “uno de los autores principales” del movimiento. A pesar del sentimiento antimonárquico que caracterizaba a la mayoría de los puritanos, al pasar el episodio de abril de 1689, Mather se comprometió a defender a la monarquía inglesa bajo la tutela de los reyes protestantes. Para él, tras oponerse a la monarquía arbitraria, los novoiñgleses habían “afirmado” los derechos comunes de todos los ingleses y eso era suficiente para concluir que “su acción, por ende debe ser justificada”. Mather, con su postura, respondió al espíritu moderado inglés, y decidió que el mejor estado para la Nueva Inglaterra era “una sumisión pasiva” a la corona.

Por su parte, Carlos de Sigüenza y Góngora sufrió el drama del tumulto, padeció su amenaza y se horrorizó por la destrucción que originó. Nuestro criollo se colocó de lado de los intereses de los peninsulares. Aplaudió las disposiciones tomadas por Galve en los días posteriores al levantamiento y él mismo fungió como un importante asesor de la autoridad para implementar las medidas finales: reducción de los indios a los barrios, castigos a los infractores, prohibición del pulque.

Los dos personajes fueron testigos y autores de los hechos, aunque lo vivieron desde diferentes posiciones. Con sus testimonios, estos hombres mostraron la complejidad de su época, las tensiones y tendencias que dieron matiz a su siglo.

¹ Siguiendo la línea de Gómara y Acosta, los dos autores mencionan este denominador "quadripartita terrarum orbe", o cuarta parte del mundo. Véase Teatro de Virtudes Políticas, p. 31 y Cotton Mather, Theopolis Americana, p. 45.

² C. Mather, Magnalia, libro I.

³ C. Sigüenza, Memorial p. 51. El peligro, sobre todo por conducto de Francia, era un hecho. Así lo prueba, por ejemplo, una carta (23 septiembre de 1669) de Bertrand D'Ogeron, de la compañía de las islas de América, beneficiario de Luis XIV a perpetuidad en las islas entre la Florida y Cuba, al ministro Colbert, donde le describe las ventajas y utilidades que pueden sacarse de la región de la Florida. Dice que Francia ocuparía un pasaje que podría arruinar el comercio español y sus finanzas. En Recopilación diplomática relativa a las colonias española y francesa de la isla de Santo Domingo 1640-1701. Vol I, pp. 57-58. (IHRI.).

⁴ La expedición de Juan Enrique Barroto y Antonio Romero, en 1685, fue previa a la de Sigüenza y Pez. Dice José Ignacio Rubio Mañé que Barroto le comunicó a su maestro y amigo Carlos de Sigüenza y Góngora todas sus observaciones y luego el sabio escribió el Memorial. Véase El Virreinato, vol II, *passim*.

⁵ C. Sigüenza, "Descripción de la Bahía de Santa María de Galve". En I. Leonard (comp) Documentos inéditos de... p. 67.

⁶ *Ibid.*, p. 73.

⁷ Ernest J. Burrus hace un estudio sobre aportación de Sigüenza para la historia de la Florida. "A Sigüenza y Góngora Contribution to the History of Florida" En The Americas. Vol XIX, Enero 1963, No 3, pp. 305-313.

⁸ C. de Sigüenza, Mercurio Volante. Con la noticia de la recuperación de las provincias del Nuevo México conseguida por D. Diego de Vargas Zapata y Luján, Gobernador y Capitán General de aquel Reyno... en Obras Históricas. También véase David J. Weber, The Spanish Frontier in North America, pp 138-139.

⁹ Este valioso documento perteneció a la colección Ramírez, luego pasó a Bernard Quaritch en Londres. Fue llevada a EEUU en 1881 por John G. James del Agricultural & Technological College. Se encuentra actualmente en la universidad de Texas en Austin. Yo consulté el Quarterly of Texas que la contiene, en la (AAS).

¹⁰ C. de Sigüenza, "Trofeo de la Justicia española en el castigo de la nevosa francesa", en Obras Históricas, p. 122.

¹¹ C. de Sigüenza, "Descripción de la Bahía de Santa María Galve", en Op. Cit. p. 56.

¹² Mather le llamó al diablo "mi gran adversario" Véase Mather Family Papers Coll. MSS Box 4-5. (AAS)

¹³ C. Mather, The Deplorable State... p. 31.

¹⁴ Este tono marcial puede verse en C. Mather Soldiers Counseled and Comforted. A Discourse Delivered Unto Some Part of the Forces Engaged in the War of New England Against the Northern and Eastern Indians, 1689.

¹⁵ E. O'Gorman, La Invención de America. *passim*.

¹⁶ En J. Rojas Garcidueñas, Carlos de Sigüenza y Góngora... pp. 153-154.

¹⁷ Las dos citas en A. Vázquez de Espinosa, Descripción de la Nueva España en el siglo XVII, p. 116 y 227.

¹⁸ C. de Sigüenza, Piedad Heroica..., p. 14.

¹⁹ Para la descripción, véase Galindo y Villa, Historia Sumaria de la Ciudad de México, p.p.161-163, F de la Maza la ciudad de México en el XVII. *passim*.

²⁰ I. Leonard, Carlos de Sigüenza y Góngora. A Mexican Savant... ix, 85 y 86.

²¹ Comparaba esta cifra con el número de personas en el mundo y registra 400 o 500 millones para la población mundial en aquel tiempo. C. Mather Life Swiftly Passing and Quickly Ending, p. 8.

²² La descripción de Rowlandson en John C. Miller (comp) The Colonial Image, pp. 272.

²³ Mather la llamó también, según se saca de títulos famosos de sus obras, "La Ciudad del Refugio", "Terra Beata", la "Nueva Canaan", la ciudad elegida por Cristo.

²⁴ AGN, Ramo de Historia, Vol. 14, f. 53. Eguíara (1696-1763) teólogo e historiador docto, autor de la Biblioteca Mexicana, se apoyó mucho en las obras de Sigüenza para sus estudios.

²⁵ B. de Balbuena, Grandeza Mexicana, cap III y V.

²⁶ El lector interesado en las descripciones que hacen los propios autores de sus respectivas ciudades puede recurrir a las siguientes obras: C. Mather, Wonders of the Invisible World, Theopolis Americana, Magnalia, Serviceable Man. C. de Sigüenza, Paraiso Occidental y Teatro de Virtudes Políticas.

²⁷ María Alba Pastor "Criollismo, religiosidad y barroco" en B. Echeverría (comp), Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco, p. 188. También Solange Alberro habla sobre la relación del criollo con la ciudad y afirma que "la ciudad, sobre todo la de México, fue el crisol en el que se efectuaron los miles de intercambios

que indujeron y estimularon las múltiples evoluciones colectivas e individuales que acabaron por dar a luz a los mexicanos". Del gachupín al criollo... p. 153.

²⁸ Es muy curioso que en una obra tan secular como Lex Mercatoria, donde Mather expone las máximas que debe seguir un buen comerciante en el desempeño de su actividad, se hable del destino de Boston como nación superior. pp. 5 y 39.

²⁹ Carta a John Maxwell, Agosto 12, 1712, p. 103. Carta a John Winthrop, Abril 17, 1721, p. 335. Cit en K. Silverman, (comp) Selected Letters. Para la vida profana en Nueva Inglaterra, ver Richard Gildrie, The profane. The Civil and the Godly. The Reformation of Manners in Orthodox New England, 1679-1749. A lo largo de sus páginas menciona el moralismo de Cotton Mather y su inclinación por una cultura cristiana eclesiástica.

³⁰ J. P. Buxó habla del de Puebla en honor del marqués de Mancera y el que se describe en el Marte católico, el que la iglesia metropolitana de México dedicó al Duque de Albuquerque (1653) en Arco y Certamen, pp. 44-49.

³¹ Helga Von Kügelgen hace un estudio de la explicación del arte emblemático de Sigüenza para el diseño del arco. Según la autora, gracias a su prodigiosa biblioteca pudo el sabio novohispano crear una nueva iconografía que sigue siendo un hito en la búsqueda de una identidad americana. "Así repercute la gloria del mundo. Aproximación a la reconstrucción de los arcos del Triunfo de Don Carlos de Sigüenza y Góngora y Sor Juana Inés de la Cruz" en Arte, Historia e Identidad en América, Vol II, pp. 707-718.

³² La descripción de la llegada en K. Silverman, The Life and Times... p. 139.

³³ Para Cotton Mather, el baile era una "provocación a la suciedad". "Un baile -agrega- es una labor de Satanás, una de sus pompas y vanidades, que toda persona bautizada debe, bajo juramento, renunciar". En las sociedades puritanas, el baile estaba condenado, desde el Sínodo de Dort (1578). Véase C. Mather, A Cloud of Witnesses. En J. Marks, The Mathers on Dancing, p. 65-69.

³⁴ Véase To His Excellency Earl of Bellomont. (MHS). Allí recuerda Mather al nuevo gobernador que en Nueva Inglaterra se practica la más pura doctrina protestante en sus iglesias, p. 2 También debe revisarse A Pillar of Gratitude un sermón dado por Cotton en la audiencia ante Lord Bellomont y la asamblea de Massachusetts el 29 de mayo de 1700 donde exploya sus consejos para el buen gobierno.

³⁵ Véase el estudio de Quentin Skinner, sobre el ideal humanista del gobierno principesco en Los fundamentos del pensamiento político moderno. Vol I, pp 141-153.

³⁶ Véanse estas características en el artículo de Antonio Pinelli "Feste e Trionfi: continuità e metamorfosi di un tema" en S. Settis (comp) , Memoria dell'antico nell'arte italiana, vol II, p. 348.

³⁷ C. de Sigüenza, "Trofeo de la Justicia española en el castigo de la alevosía francesa", en Op. Cit., pp. 138.

³⁸ C. Mather, Magnalia, II, p. 201.

³⁹ C. de Sigüenza, Teatro de Virtudes Políticas, pp.112-113.

⁴⁰ C. Mather, Magnalia, II, p. 273. También A Pillar of Gratitude, pp. 12-19.

⁴¹ J. P. Mayer, Trayectoria del pensamiento político, pp. 115-116.

⁴² A Pillar of Gratitude, pp. 37-38. Dice "Tenemos una carta real que efectivamente nos asegura todas nuestras cristianas libertades y nuestras libertades inglesas, p. 39.

⁴³ Las anteriores ideas de Mather en *Parentator*, p. 204 y las de Sigüenza en "Alboroto y Motín"... en *Relaciones Históricas, passim* y *Teatro de Virtudes Políticas*, p. 105.

⁴⁴ C. de Sigüenza y Góngora, *Triumpho Parthenico*, p. 206 y C. Mather, *Diary*, enero 1687, p. 113.

⁴⁵ Las anteriores ideas de Sigüenza en *Teatro de Virtudes Políticas*, p. 85. Véase también sobre esto J. Calvino, *Institución de la religión cristiana*, II, p. 951.

⁴⁶ Para la concepción puritana de las leyes, y el efecto legal del "pacto" véase P. C. Haffer, *Law and People in Colonial America*, pp. 16-24.

⁴⁷ C. de Sigüenza, *Teatro...* p. 98 y C. Mather, *Magnalia*, p. 98.

⁴⁸ C. Mather, *Concio Ad Populum*, p. 26.

⁴⁹ Sobre la relación del puritanismo con este sistema de gobierno véase Brian Manning, "puritanism and democracy", en Christopher Hill (comp) *Puritans and Revolutionaries...* pp. 139-160. Para otro autor, Paul K. Conkin, aunque los puritanos no lo aceptaran, tenían, de hecho, algo muy parecido a una democracia, pues practicaban el sistema representativo, más que el de una teocracia. *Puritans and Pragmatists*, pp. 21-22. También Ralph Barton Perry hace énfasis sobre la presencia de la democracia entre los puritanos. *Puritanism and Democracy*, pp. 33-36.

⁵⁰ Ver C. Mather *Christian Loyalty. Or Some Suitable Sentiments on the Withdraw of King George I...*

⁵¹ La mayor parte de la teoría política de Mather esta contenida en toda la *Magnalia*. También puede cotejarse en *The Christian at his Calling*, p. 37 y en *Instructions from the Living from the Condition of the Death*, p. 63. Véase sobre esto a Perry Miller, *The New England Mind*, p. 23.

⁵² C. Mather, *A Short History of New England*, Boston, B. Green, 1694, *passim*.

⁵³ El referido documento es *The Deplorable State of New England*, p. 2. Joseph Dudley, se convirtió en gobernador en 1702. Se le acusó de ser corrupto, obstruir la justicia y por mala administración. Fue muy influyente en la corte de la reina Ana. Compraba favores y protección. Se le acusó de estar involucrado en comercio ilegal. Además, era indiferente a los ideales y tradiciones calvinistas, a la teología y al gobierno de la Carta.

⁵⁴ Esta idea de elección o aceptación de los gobernantes debe haberla tomado Mather del padre Suárez, un siglo antes y no, supongo, de John Locke que también hizo eco de estas ideas, pero el filósofo del empirismo inglés fue contemporáneo de Mather. Desembarcó en Inglaterra junto con el futuro Guillermo III en 1689 y casi no es mencionado por el puritano.

⁵⁵ C. Mather, *Concio ad Populum*, pp. 11-27.

⁵⁶ No se cuenta con un texto específico donde Mather haga la relación de los eventos, tal como existe con el documento de Sigüenza sobre el motín de 1692, pues desafortunadamente se han perdido sus diarios de 1687 a 1692, así que su participación se tiene que espigar de muchas de sus obras, de sus contemporáneos y de sus biógrafos. Véase Ch. Andrews (comp) *Narratives of the Insurrections 1675-1690*, pp. 221-247. Peter H. Smith analiza la estrecha relación de las biografías de Mather, especialmente la llamada *Johannes in Eremo*, con los asuntos políticos de 1689. "Politics and Sainthood: Biography by Cotton Mather", en *The William and Mary Quarterly*, 3rd. ser. Vol XX, No 2, Abril 1963.

⁵⁷ C. Mather, *Magnalia*, I, 176.

⁵⁸ K. Silverman, *The Life and Times of Cotton Mather*, p. 59. El biógrafo da una completa relación de este momento en la vida de Mather en su capítulo "La revolución gloriosa".

⁵⁹ Otras prerrogativas eran: reforzar la ley moral, castigar la blasfemia, la idolatría y la herejía, declarar días de ayuno y humillación al Señor, pasar leyes contra embriaguez y el quebrantamiento de la observación del sábado, estimular colegios y escuelas, así como apoyar al ministerio religioso.

⁶⁰ Antes, la corte general se apropiaba de la tierra cultivable y la distribuía de acuerdo con el tamaño de una familia, la riqueza, y la posición de los colonos. No se dieron, sin embargo, grandes extensiones territoriales como en el sur.

⁶¹ Sobre el viaje de Increase, véase Ch. Andrews (comp) *Narratives of the Insurrections, 1675-1690*, pp. 251-296. También su diario M. Hall (comp) *The autobiography of Increase Mather*, pp. 322-323. En la biblioteca Bodleian de Oxford, hay una importante colección de mss sobre la misión de Increase a Inglaterra. Ver Rawl letters 94, fol 188. Ms Tanner 32 f 105, Rawl Letters 51 fol 329 y ms Wood f 43 f 115.

⁶² Sobre el evento, véase *New England Faction Discovered. Or a Brief & True Account of their Persecution*. En *The Andros Tracts*, vol II, p. 10.

⁶³ La *Magnalia* es una apología de la gestión de Increase. Pero también puede verse otro escrito de Cotton de carácter curioso titulado *Political Fables*. En él, dice que el nuevo arreglo fue positivo pues 1. Se confirmaron títulos de propiedad 2. Los novoiñgleses podían hacer sus propias leyes 3. Anualmente escogerían a sus gobernantes 4. No se aceptarían extranjeros en los puestos del consejo 5. Se respetaría la religión por la que habían buscado asilo los padres fundadores. pp 4-8.

⁶⁴ C. Mather, *Magnalia*, I, p. 180.

⁶⁵ En el "bestiario" de Cotton Mather que mencioné líneas arriba (*Political Fables*), se refiere a Increase como Mercurio y de él mismo como Orfeo. Mercurio es exaltado por su patriotismo, por haber recobrado las libertades de los novoiñgleses. A sus compatriotas, en cambio, les llama perros "divididos y con poca disposición para ayudarse unos a otros". A los políticos del exterior les llama lobos que tratan de dominar a los perros. p. 8.

⁶⁶ C. Mather, *Diary*, p. 302.

⁶⁷ El documento se encontraba inédito hasta que lo publicó I. Leonard en 1632. El historiador Chester Gudrie, realizó por esos años un profundo estudio del motín y opina, igualmente, que el de Sigüenza es "el mejor relato del tumulto de 1692, con la ventaja de haber sido escrito por un hombre letrado y bien informado" *Riots in Seventeenth Century Mexico City: A Study in Social History With Special Emphasis Upon the Lower Classes*, p. 142. (BL) Existe otra relación, anónima, de un testigo ocular que sigue muy de cerca la escrita por Sigüenza. Esta se titula "Relación del tumulto acaecido en México el año de 1692 por un testigo presencial anónimo" en Genaro García y C. Pereyra (comp) *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México* vol 8, pp. 230-255.

⁶⁸ C. de Sigüenza "Alboroto y Motín..." en *Op. Cit.*, p. 96.

⁶⁹ *Ibid*, p. 113.

⁷⁰ Famoso sermón de fray Antonio de Escaray en que culpó al gobierno de los males. Véase, Ch. Gudrie, *Op. Cit.*, p. 162.

⁷¹ C. de Sigüenza, "Alboroto y Motín...", en *Op. Cit.* p.p 147-148.

⁷² *Ibid.*, p. 123.

⁷³ Así lo explica el propio virrey de Galve en una carta a su hermano. Véase J. I. Rubio Mañé, *El Virreinato*, vol II, p. 63.

⁷⁴ C. de Sigüenza, "Alboroto y Motín..." en *Op. Cit.* p. 129

⁷⁵ AGN, Ramo Historia, vol 413, mss f. 4. En el mismo mes de julio, en que Sigüenza presentó el informe, otro personaje notable, fray Agustín de Vetancurt, comentaba la prohibición que en las reducciones y pueblos de indios vivieran negros, mulatos y mestizos por ser "hombres inquietos, de mal vivir, ladrones, jugadores viciosos y gente perdida" que "enseñan a los indios sus malas costumbres y ociosidad y también algunos errores y vicios que podrán estragar y pervertir el fruto que deseamos en orden de su salvación, aumento y quietud" AGN, Ramo Historia, vol 413, mss foja 16. El decreto se dió el 11 de julio de 1692 "que todos los indios pasen a vivir a sus barrios y ninguno viva dentro de los terminos señalados de la ciudad, y así mismo que ningún indio después de las oraciones ande por la ciudad debajo de graves penas". AGN, Ramo Historia, vol. 413, mss f 71.

⁷⁶ Esto puede verse también en AGN Ramo Historia vol 413, mss fojas 70-73.

⁷⁷ Véase el sermón dado por Cotton Mather ante la asamblea en 1690 titulado "Nehemia". The people of God, en Edmund S. Morgan (comp) Puritan Political Ideas, p. 235. De los llamados "derechos de ingleses" el principal era, según Increase Mather "que toda la gente debe involucrarse en la formulación de las leyes por las que han de ser gobernados". Cit. en J. Miller The New England Mind, p. 174. Su hijo Cotton agregó en 1691 que "los hombres deben, por la luz de la naturaleza, proteger sus vidas, libertades y propiedad contra injurias extranjeras" *Ibid* 375. La doctrina prevaleciente era la prosecución de la felicidad, que se logra cuando el hombre defiende sus libertades. Esta filosofía fue compatible con los clérigos y es, sin duda, una contribución ideológica importante de este grupo a la revolución de independencia. En 1724, Cotton Mather volvió a enumerar lo que él consideraba ser las libertades inglesas: 1. No se pueden imponer leyes ni impuestos sin su propio consentimiento a través de representantes elegidos por ellos. 2. Asegurar la religión y la libertad de conciencia (sólo para los puritanos). 3. Inglaterra da protección y asistencia a sus súbditos 4. Las leyes emitidas por la corte general deben ser transmitidas al rey para su aprobación real. 5. Proteger la libertad y la propiedad "las flores más hermosas del estado civil" Parentator, pp. 128- 159.

⁷⁸ Christopher Hill resume los cambios ideológicos que se suscitaron en la Gran Bretaña en estas décadas. 1. eliminación del Antiguo Régimen 2. Nueva organización comercial (expansión) y creciente industrialización. 3. Dominio de la clase media a través de la ética protestante 4. Avance científico, filosófico, mecanicista 5. Autocensura 6. Libertad religiosa y tolerancia. (no para católicos y judíos) 7. Reorganización en el sistema financiero, triunfo de los intereses monetarios 8. Representación a través de las sesiones anuales del parlamento. Los cambios, debe notarse, fueron graduales y lentos, pero perfilaron la mentalidad de los hombres de aquella época. De la Reforma a la Revolución Industrial p. 372.

⁷⁹ C. Mather, Magnalia, libro 4, p. 18.

⁸⁰ Rosa Feijoo, "El tumulto de 1692", en Historia Mexicana, Vol XIV, Abril-Junio 1965 Num 4, p, 660. Para ella, la causa inmediata del levantamiento fue la escasez de maíz., que "no fue debida exclusivamente a fenómenos naturales, sino con toda probabilidad, a intereses monopolísticos de los principales del gobierno", p. 675. Agrega la autora que "los motivos no sólo fueron económicos, ...se revelan también inquietudes político-sociales, una forma más del antagonismo existente entre el grupo conquistado y el conquistador". Para el experto Gudrie, las causas de la revuelta son 1. Profunda inquietud social 2. líneas claramente definidas de distinción de clases 3. Elementos de discriminación racial 4. Economía precaria de la mayor parte de la población 5. Aumento súbito de los precios 6. Periodo de escasez 7. Inabilidad de la administración virreinal para defenderse rápida y eficazmente. *Op. Cit. passim.*

⁸¹ Ch. Gudrie, Op. Cit., p. 153.

⁸² El juez encargado de valorar el gobierno de Galve, Baltasar de Tobar, aseguró que el virrey "fue bueno, recto, limpio y muy ajustado". En Lewis Hanke (comp) Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria p. 107.

⁸³ Ibid., p. 203.

⁸⁴ A. Lira, "Alzamientos descoyuntados" en Historia General de México, p. 467.

⁸⁵ Orozco y Berra lo sostiene en el cap IV Op. Cit. Coincido con Gudrie de que fue más bien un problema del bajo y precario status de vida combinado con restricciones de raza y nacimiento que hacían a la sociedad novohispana muy inestable e inquieta. Op. Cit., p. 32.

CAPITULO 4

NUEVOS HORIZONTES: EL SABER CIENTIFICO

1. Filósofos naturales, filósofos cristianos

"En el mundo especulan los hombres los procederes de la naturaleza, de donde dimanó la filosofía"

(Carlos de Sigüenza y Góngora, *Triumpho Parténico*)

En llegando al punto en que casi concluye este trabajo de investigación, se hace necesario abrir un espacio para analizar la inquietud científica que animó a nuestros protagonistas, aspecto que no podría dejarse de lado dada su importancia. Sin embargo, no se puede abrumar más la paciencia de los posibles lectores con un centenar de hojas adicionales a ésta de por sí, abultada disertación, que sería lo mínimo requerido para tratar y brevemente, sobre todas las contribuciones de Sigüenza y de Mather a la ciencia colonial. Es, pues, conveniente reducir las expectativas, advirtiendo que lo que a continuación se expone es una mera propuesta para que en un futuro pueda ampliarse más sobre el tema. Así, tan sólo analizaré tres aspectos concretos que se destacan en ambos autores. Primero, su constante disposición o inclinación por el saber científico; Segundo, un ejemplo concreto de este interés, cuya elección se centró en torno al cometa de 1680-81 y tercero, el resultado de sus consideraciones, que se tradujo en sendos libros, la Libra Astronómica y filosófica de Sigüenza y el Christian Philosopher, de Cotton Mather. Veamos el primer aspecto.

Fue José Gaos quien escribió que el nombre de filosofía no sólo lo dieron los filósofos, sino también los científicos, a aquellas de sus producciones que desde antes o después pasaron a ser consideradas como específicamente científicas¹. Por ello, el mote de filosofía natural fue dado por nuestros autores a la ciencia cuando quería señalarse que se trataba del estudio de los fenómenos inanimados. Además de su disposición por escribir sobre hechos históricos, existió también en el ánimo de Sigüenza y Mather una fuerte inclinación por

indagar en los confines del pensamiento científico para responder a las ocurrencias producidas por la naturaleza de las que ellos fueron testigos.

Como hombres de ciencia, tanto Sigüenza como Mather fueron personalidades sobresalientes en relación al común de la población colonial. No se quiere decir que fuesen los únicos científicos destacados, pero se cuentan los que realmente legaron a la posteridad tratados trascendentales como los suyos. Hombres sabios los hubo, mas lo que sobresale sobre todo en éstos es que lograron desencadenarse de las trabas impuestas por la ortodoxia, tanto la novohispana contrarreformista como la novoinglesa puritana, para pasar a analizar el entorno de manera más abierta. Sin embargo, el proceso de apertura hacia los valores de la modernidad -como vimos- no fue instantáneo; empero es en el terreno científico donde se despliega mejor el ejemplo del cambio que operaba ya en las mentes coloniales. Ambos criollos tuvieron una favorable disposición para recibir las novedades en este campo, aunque todavía se encuentran inmersos en un mundo de transición. Sigüenza piensa en un cosmos milagroso y en el próximo fin del mundo “lo cual, creemos los católicos como dogma, que es de fe, contenido en varios lugares de la Sagrada escritura”, mientras que Mather vive asediado por el mismo temor y además por la constante presencia del mundo invisible, pero cuando se trata del conocimiento objetivo, los dos aportan explicaciones científicas sólidas, según podía hacerse a partir de las teorías más revolucionarias del momento. La interpretación de esa doble condición anímica muy bien responde a lo que anuncia Christopher Hill cuando refiere que “la historia de las ideas trata necesariamente de tendencias en las que hay excepciones individuales”².

La actitud de estos hombres para solucionar los problemas teóricos fue realmente moderna. Esperaban con entusiasmo las noticias y métodos que venían de Europa, así como las innovaciones tecnológicas, que se apuraban para adquirir, aún a altos costos. Copérnico, Kepler, Galileo, Ricciolo eran parte de su colección bibliográfica. En este sentido, puede decirse que el ambiente científico en los dos ámbitos coloniales de América no estaba tan cerrado, pese al control oficial y a la ortodoxia, pues circulaban libros e impresos de todos los temas, así como de autores de diferentes nacionalidades y credos. Además, don Carlos y Cotton fueron sagaces para captar títulos que todavía estaban frescos en el Viejo Mundo y aún no aparecían en el Nuevo, pero mediante encargos, correspondencia y amistades,

pronto llegaban a sus manos. De esta manera, conocieron las teorías más revolucionarias, así como las técnicas y modelos que permitían compenetrarse con los fenómenos del universo.

Sigüenza y Mather fueron desde su propio continente punta de lanza en la transformación de la visión medieval del mundo a la moderna. En ellos las nociones escolásticas cedieron terreno, en menor o mayor magnitud, ante los objetivos planteados por la observación y el análisis científico. Hablaron sobre leyes naturales y de la posibilidad de descubrirlas mediante el método cuantitativo; Vieron los portentos de la naturaleza no como azotes de la ira divina, sino como ocurrencias explicables. Ni aún Mather, a pesar de ser un hombre temeroso de Dios, mojigato y no obstante el carácter fatalista del discurso que lanzaba desde el púlpito para amedrentar a los pecadores con los tormentos celestes, creyó en la irracionalidad y mutabilidad fortuita del cosmos.

Mientras el común de la población veía con terror y superstición los eclipses, cometas, tormentas eléctricas y otros fenómenos o corría a ocultarse en los templos para rogarle a Dios que disipara los calamitosos augúrios, Sigüenza y Mather salían presurosos con sus aparatos, lentes y cuadernos para disfrutar “con grande gusto” la maravillosa visión que se presentaba tan ocasionalmente. Así refiere don Carlos su proceder ante un eclipse en el año 1692:

Yo en extremo alegre y dándole a Dios gracias repetidas por haberme concedido ver lo que sucede en un determinado lugar tan de tarde en tarde y de que hay en los libros tan pocas observaciones, estuve con mi cuadrante y antejo de larga vista contemplando el sol³

Cotton Mather también disfrutaba los espectaculares momentos que rompían con la diaria monotonía, pero si no los había cotidianamente, de todas maneras buscaba siempre el afanoso ministro ocuparse en la práctica científica. Con la asistencia de un microscopio, dijo haber visto “animales de los que muchos cientos no equivaldrían a un gramo de avena”. En tiempos de la epidemia de 1721 visitaba a los enfermos y hacía medios de cultivo extrayendo de las masas purulentas de los afectados el fluido necesario para la vacuna que posteriormente aplicaría aún a miembros de su propia familia, como sabemos. Asimismo, refiere los experimentos acústicos que realizó en las cataratas del Niagara y su

observación del comportamiento de los planetas⁴. En 1683 fundó, junto con su padre, la *Boston Philosophical Society*, una comunidad científica destinada a promover este quehacer en Norte América y las reuniones se llevaban a cabo en su casa. Diez años después, escribió *Meditaciones invernales* (*Winter Meditations*) dónde estudia la formación de fósiles⁵. El mismo, como Sigltenza que conservó la mandíbula de un mamut, guardó por treinta años en su biblioteca una criatura marina fosilizada que le obsequó su amigo y viejo lobo de mar, por no llamarle corsario, William Phips. En ese opúsculo da reiteradas gracias a Dios “por que hemos nacido en una era de luz”⁶. En 1702, vuelve a manifestar, esta vez en su *Christianus Per Ignem*, su inclinación por “una ciencia cristiana racionalizada”. En su correspondencia a la Real Sociedad de Londres puede espigarse su interés por diversos temas como la astronomía, la botánica, la zoología, la geología, la metereología, la ornitología y, por supuesto, la medicina.

En el siglo XVII fue notable el surgimiento de comunidades científicas, no sólo en Europa, sino también en América. Sus miembros estaban unidos por intereses comunes, siendo un objetivo el develar nuevos conocimientos sobre el mundo natural con métodos y experimentos, que generalmente eran publicados periódicamente en revistas científicas y eruditas⁷. No únicamente en Boston, lo mismo en diferentes ciudades de la Nueva España aparecieron agrupaciones dedicadas a la docencia y a la divulgación del saber científico, cuyos trabajos eran difundidos en el medio culto. Elías Trabulse les llama “academias o tertulias científicas” a estos “núcleos vivos, activos, dinámicos, que fueron paulatinamente aceptando los nuevos postulados que la ciencia moderna les ofrecía”⁸.

Otra actitud moderna de estos filósofos naturales fue su desdén por la astrología judiciaria, “ciencia” del porvenir, basada en la posición relativa de los astros, que tenía la reputación de ejercer influencia sobre los destinos humanos. En sus obras, repetidas veces hacen fuertes críticas contra este ejercicio. Mather, por ejemplo, argumentaba que “las inocentes estrellas nada tienen que ver con lo que [los astrólogos] predicán ... y es una desgracia para la nación inglesa -continúa- que los panfletos de estos ociosos, fútiles, contempladores de estrellas sean tan estimados”⁹. Para él, no se trataba de una ciencia, sino de un camino intermedio entre la magia y la impostura.

A su vez, en la Libra Astronómica Sigüenza y Góngora criticó lo que consideraba eran meras falsedades. Insiste ampliamente sobre ello en la sección donde se transcribe su Belerofonte matemático donde impugna las conclusiones de Martín de la Torre, e igualmente en los lunarios de 1675 y de 1681. Sin embargo, en otras obras aún refleja ciertos vestigios de la importancia e influencia que la astrología tenía no sólo en las mentes de la época, sino en la suya propia. El mismo, en su Teatro de Virtudes Políticas, al hablar de la entrada del nuevo virrey, afirma que “siendo luminarias grandes nuestros excelentísimos príncipes, no podían dejar de asistirles Mercurio y Venus porque median estos dos planetas entre el sol y la luna en todos los sistemas que hay de los cielos”¹⁰. No sabemos si lo que dijo fue por convicción o para dar gusto al nuevo gobernante, el marqués de la Laguna, quien al parecer necesitaba de la asistencia de todos los auspicios tanto terrenos como celestes, para ejercer el mando en el principal virreinato del Imperio español. En el Triunpho Parthenico, Sigüenza volvió a referir que algún mal debió ser motivado “sin duda [por] lo deteriorado de los tiempos, en que tal vez la malignidad de algún astro esteriliza la tierra: bastante causa para que con su influjo se desacredite algunos años por de mala estrella”¹¹. Pese a sus fluctuantes conclusiones, lo cierto es que en la Libra, escrita en 1681, afirma tácitamente, que “la astrología es consiguientemente irrisible”, “invención diabólica ... cosa ajena de ciencia, de método, de reglas, de principios y de verdad”¹². El propio don Carlos expresó: “Yo también soy astrólogo y se muy bien cuál es el pie de que la astrología cojea y cuáles los fundamentos debilísimos sobre que levantaron su fábrica”¹³.

Sigüenza distingue entre dos tipos de astrología, una de ellas “permitida”, la que “trata sobre las mudanzas del aire” y otra “ilícita y prohibida, que pronostica de los futuros dependientes de la voluntad de los hombres”. Antepone a ellas la astronomía que forzosamente “necesita para su perfección de las matemáticas” y tenía en definitiva rango de ciencia¹⁴.

Como se dijo, Sigüenza y Mather fueron receptores de las ideas revolucionarias que provenían de Europa. Su interés por las teorías más avanzadas les hizo introducirse en la nueva ciencia que postulaba la inducción y la deducción, la utilización del juicio crítico y el pragmatismo experimental. Ambos mostraron escepticismo científico y filosófico. Reunieron autoridades antiguas y modernas para apoyar sus propuestas, pero lo hicieron

con una conducta que los hacía dudar aún de los teóricos más consumados y asumir una posición impugnadora contra las verdades establecidas o infundadas. Sometieron al análisis todos los enunciados y los datos obtenidos al examen racional a través de la observación, de la experimentación y del cálculo. Primero plantearon la hipótesis teórica (muy visible - sobre todo- en don Carlos) para luego ir a la comprobación.

Para construir su pensamiento científico, se valieron, asimismo, de sólidas autoridades americanas. No podemos considerarlos como personalidades aisladas y desde luego, no paró ahí el torrente del cambio ideológico que ellos fomentaron. En el caso específico de don Carlos, se ayudó de los estudios de hombres destacados de la Nueva España que aportaron valiosos ejemplos, sobre todo, fray Diego Rodríguez, "predecesor mio en la cátedra de matemáticas" "muy igual a cuantos han sido grandes en este siglo"¹⁵, Juan Ruíz y Gabriel López de Bonilla, astrólogo mexicano, a quienes Sigüenza cataloga entre sus fuentes principales. Menciona también a Josef Zaragoza, de la Compañía de Jesús, "singularísimo amigo mío", autor de la *Esfera celeste*, al matemático flamenco Pedro Van Hamme, "sujeto verdaderamente digno de estima por su afable trato, cortesanía discreta y religión sólida" quien visitó al sabio mexicano en 1687. A ellos les debe haberse formado con "una clara conciencia del valor de la moderna ciencia astronómica, cuyos fundamentos son el cálculo y la observación"¹⁶, además de que fue partidario de la evidencia empírica y, aunque todavía recurre mucho a las sutilezas del silogismo para formar su deducción, se basa más en el análisis de las proposiciones. A pesar de que se ha mencionado en este trabajo que la principal aportación de Sigüenza fue su legado histórico, no menor fue el científico, pues a través de sus obras en este terreno -la mayoría perdidas¹⁷- contribuyó sustancialmente a ventilar la vanguardia científica de entonces, en un mundo periférico y colonial respecto a Europa, donde estaban tan acostumbrados a colocarse entre los primeros en la jerarquía de valores.

En cuanto al bostoniano, él estaba en deuda con ciertas personalidades que habían dejado una huella profunda en su pensamiento. Además de su connotado padre, destacado hombre de ciencia, leyó a un famoso exiliado inglés, Samuel Danforth (1626-1674), autor de un tratado sobre el cometa de 1664, de quien el propio Mather hizo la biografía¹⁸. Seguramente leyó también una obra importante de la época, *Compendium Physicæ*, de Charles

Morton¹⁹ donde se estudiaba ampliamente dicho cometa, que le precedió al que él vió en 1680-81. Morton fue vicepresidente de Harvard en 1697 y era cercano amigo de Increase. Su teoría se basaba en que los cometas estaban compuestos de una materia gelatinosa y cristalina que reflejaba la luz del sol, por lo que les llamaba "globos cristalinos". Este era uno de los primeros esfuerzos por dar una explicación científica, no providencialista, a los fenómenos celestes. Morton también había llevado a cabo mediciones matemáticas y proclamaba que su objetivo era "dar luz sobre la naturaleza de los cielos, levantar admiración en las mentes de los hombres y convencernos qué poco sabemos del universo para magnificar a su Creador". Esta idea animaría posteriormente toda la obra científica de Mather. Morton, además, analizaba el comportamiento del vulgo ante esas visiones portentosas y concluía "no ver razones satisfactorias para estos supuestos presagios"²⁰, consejo que dirigía a "los hombres sabios".

En 1680 se introdujeron las ideas cartesianas en Harvard, aunque no cundieron de manera contundente y pese a que Mather conoció estos postulados, no fue un entusiasta partidario de ellos²¹. Mas peso tuvieron las teorías de Isaac Newton, el hombre que revolucionó la ciencia con sus nuevos métodos experimentales, que fue presidente de la Real Sociedad londinense en el tiempo en que Mather fue aceptado como miembro. De él se refiere el novoinglés con gran admiración y respeto²². Otro autor influyente fue Petrus Ramus, humanista protestante francés († 1572), cuya obra, *Dialecticae Libri Duo* fue predilecta entre los puritanos. Harvard sí fue ramista y se creó dentro de ella un círculo científico importante en los años anteriores a la Independencia. Ramus defendió el conocimiento basado en la demostración, fue anti aristotélico y utilizó un método de lógica simple basado en la oposición de contrarios. Sostuvo, además, que existía una racionalidad en el universo derivada de Dios y el hombre poseía algo de ella.

El profesor inglés, Christopher Hill, afirma que detrás de Ramus está la figura imponente de Calvino²³, lo que hace necesario buscar también esta primaria influencia en el calvinista Mather. Los resultados son sorprendentemente reveladores. En su *Institución Cristiana*, Calvino había señalado que el fin de la vida humana era conocer a Dios, lo que sólo podía ser posible a través de tres instancias: la lectura y comprensión de la Biblia, la fe en Cristo y la observación de su creación. En las *Sagradas Escrituras* se estipulaba que todo había sido

hecho por el Todopoderoso para el beneficio del hombre, mientras que el último punto hacía énfasis en que la naturaleza se estudiaba para decifrar la voluntad de Dios y la maravillosa bondad que manifestaba hacia sus hijos. Calvino concluyó que su poder resplandecía en todas las cosas del mundo, pues había impreso las señales de su gloria en sus obras y por tanto, la felicidad y bienaventuranza consistía en conocerlas²⁴. En suma, el calvinismo dió luz verde a los descubrimientos revolucionarios de la ciencia física por que éstos coadyuvaban al conocimiento del Creador. Mather creyó que "las obras del glorioso Dios exhibidas ante nuestra vista ciertamente hablan y deben excitar nuestro conocimiento de la gloria que aparece en ellas. Todo aquello -añade Cotton- que contribuya al bienestar de la humanidad y al alivio de sus miserias es una gran oportunidad para glorificar al Señor"²⁵. Aconsejaba a sus alumnos de teología que se encomendaran a la filosofía natural, es decir, a la ciencia, antes que a nada, después lo hicieran a las matemáticas y luego a la astronomía.

Hemos dejado a un lado en este trabajo la contribución del bostoniano a la ciencia médica, por rebasar los límites impuestos, pero esto no impide decir que en el resto de su aventura por estos campos, este notable miembro de la Real Sociedad de Londres dejó conclusiones importantes. Basta mencionar la Curiosa Americana, un conjunto de descripciones de la naturaleza en las colonias novoinglesas y sus observaciones astronómicas (el cometa de 1680-81, el eclipse de 1717 y la Aurora Boreal de 1719) cuyas explicaciones superan a las de Increase Mather, su querido progenitor y mentor.

Cotton Mather no fue un científico autónomo pues no practicó en forma sistemática el método experimental. Tan sólo parece haber sido un magnífico observador y un curioso sin límites. No fue un "profesional" de la matemática ni de la astronomía como lo fue Sigüenza y Góngora. Ahora que se vuelve a hacer referencia al mexicano, debe destacarse que su vocación científica había rebasado los obstáculos -si los había- impuestos por la dogmática neoescolástica que imponía España a sus dominios durante la Contrarreforma. La suposición medieval era que el hombre debía aceptar lo revelado sin tratar de modificar el curso normal de la naturaleza. Quizá por su filiación jesuítica y, pues, moderna, Sigüenza dió un gran salto en este sentido. La actitud jesuita, siempre inmersa en el mundo, se recordará, para transformarlo y adecuarlo a ciertos fines preestablecidos de manera siempre

laxa y casuística debió haber impactado en el terreno de la ciencia, que se vió beneficiado por un cambio en la visión del mundo y, a la vez, contribuyó a que éste se llevara a cabo. La Libra Astronómica de Sigüenza nos da una abultada cifra de fuentes exclusivamente jesuitas. La actitud "moderna" de Sigüenza se trasluce también en su testamento. La última voluntad del sabio agonizante fue que su cuerpo fuera abierto y diseccionado para que se avanzara en el estudio de la ciencia médica y de la cura del dolor.

La ciencia fue para estos hombres importante en relación a la religión. Fueron ciertamente filósofos naturales, pero no despegados de sus profundas convicciones teológicas. De allí que el título de Mather, The Christian Philosopher, el filósofo cristiano, el hombre de ciencia y a la vez el ser creyente, sea aplicado a los dos personajes que aquí se han estudiado. José Gaos escribió que "la nueva idea del mundo natural no podía dejar de repercutir sobre la idea del mundo sobrenatural"²⁶ y así fue, en efecto, pero ese salto aún no es perceptible en estos hombres de transición para quienes la filosofía natural era aún sierva de la teología.

2. Significación del cometa

Para continuar con las explicaciones de Gaos, es necesario agregar la siguiente cita, por considerarla fundamental para entender este apartado:

La polémica ocasionada por el cometa de 1680 en la Nueva España -dice el filósofo español- no fue propiamente acerca de los cometas como puros cuerpos y fenómenos celestes o astronómicos, cuanto acerca del significado de su aparición para los hombres y de su influencia sobre lo humano: justamente fue una polémica propia del tránsito histórico de la arcaica concepción "astrológica" de los cometas a la moderna concepción "astronómica" de ellos²⁷

El citado historiador Trabulse añade que, en efecto, el famoso cometa que fue visto en diferentes partes del mundo desde noviembre de 1680 hasta enero de 1681, significa un momento culminante para la ciencia colonial pues al tratar de explicarlo, los hombres de aquella época cortaron lazos contra la corriente tradicionalista medieval y se abrieron a las nuevas tendencias²⁸. La relevancia teórica de Aristóteles y de Ptolomeo cede lugar ante

Copérnico y Kepler, a la vez que la explicación del universo se amplía, haciéndose abierta e infinita.

En el caso concreto del cometa, ocurrió lo que Trabulse llama la "desmitificación de los cielos"²⁹. En el siglo XVI era común pensar que los cometas eran causantes de los males e infortunios, de las pestes, muertes, guerras y sucesos violentos. Pero después de 1680, la superstición se fue desvaneciendo lentamente desde los medios cultos a partir de las respuestas científicas, aunque todavía tardó mucho para que la nueva noción llegara a todas las capas de la población. Sigüenza y Mather explicaron el cometa de distinta manera a como lo hicieron sus padres y abuelos.

Pasemos a referirnos a Sigüenza y Góngora, uno de nuestros famosos cometólogos. El escribió, por lo menos, tres obras relativas al tema, donde daba razón científica del fenómeno. Primero, elaboró el Manifiesto filosófico contra los cometas, dedicado a la virreina marquesa de la Laguna para disipar sus temores. Esta obra, publicada el 13 de enero de 1681, hoy se encuentra perdida, pero el contenido se expone en la Libra Astronómica y Filosófica. Despertó una acalorada polémica, que involucró a, por lo menos, tres contendientes y fue quizá la de mayor importancia de la era colonial en materia científica. Ya conocemos las diversas réplicas al Manifiesto³⁰, que culminaron con la Exposición astronómica del cometa³¹ de Eusebio Francisco Kino de la Compañía de Jesús. Le siguió al primer intento de Sigüenza, su Belerofonte Matemático, para responder a Martín de la Torre, que es también un texto desconocido, salvo por las referencias que de él se dan en la Libra y por último, la ya mencionada Libra Astronómica, publicada hasta 1690 por diligencia de don Sebastián de Guzmán y Castro, el amigo de don Carlos que conservó el original hasta llevarlo a las prensas. La interpretación de Sigüenza sobre el cometa debe espigarse no sólo a través del análisis que hace de las fuentes, ya que apoya o disiente de las diferentes autoridades que maneja, sino también de las respuestas que da al padre Kino. Sigüenza describe todas las explicaciones que han surgido desde la antigüedad hasta sus días sobre el cometa sin dejar de mencionar las hipótesis aristotélica y ptolemáica, aunque acepta que "la historia que tenemos sobre [ellos] está muy diminuta por falta de observaciones antiguas". Refiere, asimismo, la creencia pasada de que los cometas se formaban en la esfera del fuego, la que le seguía a la del aire y le precedía a la del éter en

esta cosmovisión, pero da pie -y eso es lo novedoso- a las razones modernas y utiliza las bases matemáticas para interpretar los fenómenos. Por ejemplo, siguiendo a Kepler, afirma que “el cometa es un meteoro encendido y engendrado de nuevo de una copia grande de exhalaciones levantadas del mar y de la tierra hasta la suprema región del aire”. Se forma de materia unctuosa, pingüe, crasa, sulfúrea y salitrosa, que va disminuyendo al paso que el fuego la consume. Son -añade- efluvios y evaporaciones del sol arrojados más allá de su atmósfera. De los hálitos de todas las errantes se hace un conglobado y concluye “si esto es cometa no se por qué de él se atemorizan tanto los hombres ... no se han de temer con aquel horror con que los gentiles se recelaban de las señales del cielo”³². Sigüenza refuta a los “cometomantes” y trata de convencer a los lectores interesados, de que las guerras que assolaban a Europa, las pestes que sufría España, la rebelión del Nuevo México y otros sucesos negativos no eran causados por el cometa³³. Le preocupa a don Carlos el conflicto religioso entre países reformados y católicos, que define como “esas mudanzas de religión tan en extremo grandes” que hicieron que “casi la mitad de Europa renun [ciara] la católica y la mayor parte de la América abomin [ara] la idolátrica ...” pero ni aún eso era propiciado por ningún cometa. También deja muy claro a través de interpretaciones contundentes que los cometas no traen graves calamidades, su inclinación no marca dónde serán mayores las desgracias, tampoco indican muerte de príncipes, esterilidades, penurias, tempestades, inundaciones, discordias o guerras, enfermedades, etc. y desecha con burla los argumentos contrarios, a los que compara con los que emanaban del oráculo delfico. “Creer que un rey es muerto por el cometa, es propio de ridícula locura”, declaró. Lo importante ahora no es aceptar o rechazar la teoría de Sigüenza sobre el cometa, pues ésta ha sido del todo superada en nuestro tiempo. Hoy en día se propone que el cuerpo del cometa se compone de una enorme masa de hielo que se calienta conforme se acerca al sol, formándose por ello la cauda de los vapores que produce la evaporación. ¿Cuál será la explicación de los astrónomos dentro de 300 años? No interesa, entonces, lo cercana o lejana que estaba la proposición de don Carlos respecto a la actual, que finalmente podrá variar a la formulada en el futuro. Lo trascendente es que este hombre de la colonia se asomó sin temor por las ventanas de la modernidad y emitió una propuesta distinta, a partir de las hipótesis más revolucionarias del momento.

En el apartado décimoprimer del Manifiesto, Sigüenza afirma "todo cuanto aquí he dicho se ha verificado estos días en la populosísima ciudad de México; y *lo mismo habrá sucedido en el resto de la América y aún en todo el mundo*"³⁴. Cuando la *Libra* fue impresa, su prologuista, orgulloso por la obra que había salido de una de las plumas más preclaras de las colonias españolas, afirmó que "en los reinos del Perú, Chile, Buenos Aires y Paraguay ... si se pudo hacer algo, verémoslo de buena gana, si se publicare"³⁵. No mencionó don Sebastián al mundo protestante inglés del Septentrión americano; era diminuto para la conciencia europea y lejano, pero lo cierto es que aún la joven colonia fundada apenas hacía 50 años había producido algunos tratados de importancia. El interés por el cometa sería un punto en común dentro del pensamiento de dos hombres, de dos americanos, que fueron testigos del mismo fenómeno, que compartieron muchos intereses similares, pero cuyo diálogo académico no pudo entablarse por las diferencias ideológicas emanadas del conflicto Reforma-Contrarreforma. Las divergencias causadas por el distinto sentir religioso y nacionalista, o dicho de otro modo, por las diversas raíces histórico-culturales, crearon un muro infranqueable y, pues, no pudo darse una comunicación franca, abierta y tolerante entre los miembros de las dos Américas, la sajona y la hispana. Hay que recordar que, desafortunadamente, estos contemporáneos no supieron uno del otro.

Richard Mather, el abuelo de Cotton, había expresado que los cometas eran portentos que reflejaban la displicencia de Dios. Su hijo, Increase, testigo presencial del impresionante cometa de 1680-81 escribió tres tratados al respecto: *La Alarma Celestial al mundo* (*Heaven's Alarm to the World*) (1681), *Discusión sobre el último signo* (*The Latter Sign Discoursed*) (1682) y *Kometographia* (1683). En las tres, afirmaba el ilustre teólogo su creencia de que eran estrellas, no meteoros, que traían malos presagios, mutaciones y miserias sobre el mundo. Se fundamentaba en las Sagradas Escrituras (Lucas 21:25) para sostener que esas señales del cielo precedían a grandes calamidades y anunciaban el juicio final. Al cometa de 1680 lo definió como "una terrible visión" y especialmente le conmovió la longitud de la cauda, mas todo el conjunto le horrorizó, por ser "muchas veces esas terribles vistas signos de la ira de Dios contra un mundo pecador"³⁶. El ministro aprovechó el fenómeno cósmico para preparar sus sermones admonitorios, pidiendo días de oración, humillación y ayuno, así como el avance de la Reforma, para disipar el enojo

divino. Su Kometographia, escrita en diciembre de 1682, refiere que dichos cuerpos están en la vía Láctea, que tienen un movimiento exacto, regular y que resulta impredecible su reaparición³⁷, tesis contraria a la que por esas fechas postuló el inglés Edmund Halley (1656-1742) quien reconoció el carácter periódico del movimiento y predijo el retorno del cíclico errante para 1758, año en el que el mundo fue testigo nuevamente de su presencia en el paisaje celeste. Los postulados de Increase Mather se semejan mucho a los del padre Eusebio Francisco Kino con quien Sigüenza y Góngora entabló su famosa polémica escrita.

Cotton Mather muestra un viraje respecto a los teóricos anteriores en cuanto a la explicación del cometa se refiere. El tenía 17 años cuando apareció el cometa, del que escribió su propia descripción en su Boston Ephemeris (1683). Allí habla del método matemático y aporta datos sobre tiempos y fechas de los eclipses. Sin embargo, más tarde, en 1689 aseguraba que eran “grandes premoniciones de plagas venideras”³⁸, pero quizá su explicación iba en relación al levantamiento de Boston que acarrecaba un mensaje preparado de antemano para subyugar a la población al temor de Dios e incitarlos a la vida piadosa. Empero, si se revisa su trabajo científico más famoso, el Christian Philosopher, de 1721, se nota el manejo de un concepto totalmente distinto al que señalaba anteriormente, cuando compartía las hipótesis de su padre³⁹. De hecho, si se dedica atención a toda su obra, se encuentra que Cotton empleó dos tipos de lenguaje distintos en su interpretación del cosmos. Uno que iba dirigido a sus compatriotas y feligreses con quienes se manifiesta exagerado, teatral y moralista y otro que apunta a las altas esferas del mundo científico, donde maneja un estilo sobrio y académico. A los primeros les presentaba el cometa como signo de funestas tragedias y les insuflaba el miedo al poder de Dios. Fomentaba la superstición para que sus compatriotas se doblegaran ante el Todopoderoso, lo que sin duda era también un medio de control que ejercía la élite puritana sobre los novoingleses. En su Maravillas del mundo invisible (1692) expone que la energía del diablo se hace sentir de distintas maneras: en temibles terremotos, causados por las fuerzas subterráneas, en rayos fulminantes, los cuales “se observa, caen más frecuentemente sobre nuestras iglesias que sobre otros edificios” y a través de portentos celestiales⁴⁰. En su Magnalia (1702) al fin y al cabo su más grande sermón, vuelve a recordarles a los angloamericanos los instrumentos de la ira del Señor. Cuando habla del trueno dice:

Es muy probable que los ángeles malignos tengan una energía y un oficio particular, comunmente en los males que hace el trueno...es una aseveración racional y bíblica que en el trueno existe, con la venia de Dios, la agencia del diablo, quien es príncipe del aire, y cuando Dios lo permite tiene un gran poder en el mismo así como ejércitos que puedan causar los truenos⁴¹.

Sin embargo, Mather reconoce que a éstos no debe temérseles, pues es a través de ellos que Dios envía sus mensajes y él "hace que todas las cosas trabajen juntas para nuestro beneficio"⁴². Con esta explicación del trueno, poco podía esperarse de la interpretación del cometa que bien podía haberse analizado como la cabellera de Satanás dispuesta maléficamente en la bóveda celeste, pero cuando el puritano se dirige al otro tipo de lector, es decir, a las altas esferas, se olvida deliberadamente del diablo y trata el tema en cuestión desde la perspectiva del hombre de ciencia. Sabía que no podía abrumar a los miembros de la Real Sociedad de Londres o a otros sabios del mundo europeo, con tratados taumatográficos o luciferinos, so pena de que su trabajo fuera relegado o hecho objeto de burla. En 1702 había asegurado que los rayos y truenos no eran señales perniciosas y su brontofilia debía hacerse general respecto a otros fenómenos. En 1721 afirmó que los cometas no eran "tan terribles como la cometomanía, que generalmente prevalece, los ha representado"⁴³. Más tarde, en su *Manductio ad Ministerium*, vuelve a tocar el tema, esta vez desde otra perspectiva:

La cometomanía que tanto ha imperado aquí aún en las mentes más honestas [Increase] debe dejarse a un lado. No debe temerse de algo portentoso en las estrellas brillantes, a menos que en sus movimientos elípticos se acerquen demasiado a este globo como para traerle confusión⁴⁴.

Empero, como ministro, Mather veía la conveniencia de insuflarle miedo al vulgo, para que aprendiera a respetar los mandamientos de Dios. Así: "si se persuade al mundo que llace en la maldad a ver en el [cometa] un presagio y tomar de él una advertencia de un castigo, yo diré: ve y prospera en ello"⁴⁵. En la *Libra de Signtenza*, existe un párrafo que podría replicar a la admonición del bostoniano y dice: "yo no dudo ni puedo dudar ser terribles y horrorosas las amenazas de Dios, pero no constándome el que nos amenaza con los cometas, de ninguna manera quiero temerlos"⁴⁶. Es una lástima -y perdónese el punitivo deseo- que estos hombres no hayan podido entablar una polémica intelectual.

Mather escribió un Ensayo sobre los cometas, su naturaleza, las leyes de sus movimientos, la causa y magnitud de su atmósfera y cauda con una conjetura de su uso y designio donde explica que se trata de planetas excéntricos que se mueven periódicamente alrededor del sol. Son, además, “cuerpos sólidos, compactos, compuestos y durables. Su cauda es larga y delgada, de humo, o de un poderoso tren de vapores que emite el núcleo ígneo o la cabeza del cometa”. Nuestro autor seguía a Newton en la explicación de su órbita, delineada geométricamente. Los métodos del inglés le causaban profunda admiración y afirmaba ser “muy difícil disentirle en todo lo relativo a filosofía”⁴⁷.

3. Dos libros de ciencia

“A los filósofos entiendo que no les haré agravio si los pongo en el mismo coro que a los poetas” (Sigüenza y Góngora, *Libra Astronómica y Filosófica*)

Desde el punto de vista cronológico, las dos obras de ciencia importantes de nuestros autores, la Libra Astronómica (1690) y el Christian Philosopher (1721), no podrían ser objeto de estudio comparativo, pues varias décadas las separan y en ese lapso de tiempo se imponen nuevas corrientes de pensamiento en este campo que eran desconocidas anteriormente. Visto así, podría considerarse que el libro de Sigüenza quedaría en desventaja en nuestro análisis dual, pues su contenido responde a las vertientes filosóficas de otro tiempo. Sin embargo, dentro del parámetro general de la historia de las ideas, en que se manejan espacios temporales más amplios, ambos tratados se pueden presentar en un nivel bastante equilibrado, sobre todo si se revisa lo avanzadas que estaban las ideas de don Carlos para ese tiempo. Dicho de otro modo, la Libra de Sigüenza y Góngora anuncia la era moderna a través de conceptos novedosos, contrarios a la explicación escolástica, fijando, claro, algunas excepciones. Como apunta José Gaos en el prólogo de ese volumen, “Sigüenza fue el gran precursor del siglo del esplendor en México”⁴⁸, razón de más para colocarlo como centro de este análisis. Por otro lado, el libro de Mather, The Christian Philosopher, a pesar de estar situado temporalmente en la era de la Ilustración, sin embargo,

LIBRA
ASTRONOMICA,
Y PHILOSOPHICA

EN QUE

D. Carlos de Sigüenza y Gongora

*Cosmographo, y Mathematico Regio en la
Academia Mexicana,*

EXAMINA

no solo lo que à su MANIFIESTO PHILOSOPHICO
contra los Cometas opuso

el R. P. EUSEBIO FRANCISCO KINO de la Compañia de
Jesus; sino lo que el mismo R. P. opinò, y pretendio haver
demostrado en su EXPOSICION ASTRONOMICA
del Cometa del año de 1681.

*Sacala à luz D. SEBASTIAN DE GYZMAN Y CORDOVA,
Fator, Veedor, Proveedor, Iuez Oficial de la Real Hazienda
de su Magestad en la Casa della Corte.*



En Mexico: por los Herederos de la Viuda de Bernardo Calderon
IXI. DC. XC.

THE
Christian Philosopher :
A
COLLECTION
OF THE
Best Discoveries in Nature,
WITH
Religious Improvements.

By COTTON MATHER D. D.
And Fellow of the ROYAL SOCIETY.



LONDON;
Printed for EMAN. MATTHEWS, at the Bible in
Pater-Noster-Row. M. DCC. XXI.

su providencialismo, su recaída teológica, algunos de sus argumentos y otros puntos metodológicos, lo empantanaban todavía en la edad anterior.

Sería también más cómodo comparar el estudio del mexicano con la Kometografía de Increase Mather, que mencionamos líneas arriba, pues son producto de un mismo momento histórico y respondieron también al análisis de un tema idéntico: el cometa de 1680. Pero el libro de Increase maneja conceptos muy parecidos a los que expone Kino en su obra, la Exposición Astronómica del Cometa, que el propio Sigüenza desacredita. Esas aseveraciones que el polígrafo novohispano impugna lo mismo podrían ser del tirolés que del bostoniano, perdiéndose lo que este estudio podría aportar de originalidad. Además, siendo Cotton Mather el criollo cuyo pensamiento nos interesa aquí decifrar y habiendo escrito el libro de ciencia -me atrevo a decir- más importante de las colonias inglesas en la era de la dominación británica, es preferible anteponerlo con el de su homólogo novohispano.

Del mismo modo que el afanoso prologuista de la Libra Astronómica de Sigüenza, don Sebastián de Guzmán, alabó la obra de su compatriota como "panegírico de su nombre y elogio no pequeño de la nación española", el reverendo Thomas Bradbury, presentador de The Christian Philosopher de Cotton Mather, exaltó al autor por "dejar abierto los dos grandes libros de Dios, de la naturaleza y de la Escritura"⁴⁹. Para los novohispanos y los bostonianos, había surgido en sus respectivas colonias una obra muy importante que pondría en alto su nombre ante los ojos de Europa. Dejando sentir, nuevamente, el orgullo criollo, el afán por igualar o emular al Viejo Mundo en logros increíbles. Juan de Narvaez, uno de los revisores de la Libra, anotó que ésta había sido escrita de manera no sólo elegante y suave, sino eficaz y nervoso "las autoridades sin violencia, las razones metódicas y concluyentes y la defensa natural, justa y, en ocasiones como ésta, obligatoria y precisa"⁵⁰. Sin duda, llama la atención la metodología de Sigüenza, ordenada y detallada, pero sobre todo, su puntilloso estilo y su convincente argumentación. Bradbury no resalta las cualidades estilísticas de Mather, pero dice del libro que es "tanto una instrucción como un patrón para una mente seria".

Sigüenza dirigió su obra al excelentísimo señor don Gaspar de Sandoval Cerda Silva y Mendoza, el virrey gobernador y capitán general de la Nueva España con su típico gusto

triumfalista y laudatorio, como todo lo que dedicó a su insigne protector. Cotton Mather ofreció la suya a Thomas Hollis, comerciante londinense, benefactor de Harvard “por su sorprendente generosidad hacia la Academia en Nueva Inglaterra”. Coinciden ambos en dedicar los títulos a los mecenas del saber, a aquellos que aportaban recursos para el avance de la cultura.

Los dos libros concilian el sentir religioso de sus autores con su saber científico. Mather, siguiendo a Calvino, dice explícitamente que la naturaleza se estudia para decifrar la voluntad de Dios. “La filosofía -agrega- no es enemiga, sino poderoso y maravilloso incentivo para la religión”⁵¹. En su *Christian Philosopher*, evoca a Calvino: nada se da por efecto del azar, todo está sometido a la Providencia, que se opone a la fortuna y a todos los casos fortuitos⁵². Así, en las primeras páginas del tratado, anuncia que el mundo material se rige por leyes de la naturaleza creadas por Dios para ordenarlo todo. El es la “causa omnipotente” que preserva al ser y a las facultades de los agentes naturales y la ciencia es el medio para acercarsele. “Dios -afirma- no sólo maneja los hilos de la inmensa máquina que es el cosmos, sino también, sin su influencia continua, la totalidad del movimiento pronto se haría pedazos”⁵³.

Sigüenza también pone a Dios por encima de todo. En la *Libra* manifiesta que “sus obras son perfectísimas” e incluso, su voluntad está muy alejada de la comprensión e interpretación de las mismas autoridades; la naturaleza cumple sus designios y es inútil llevar a cabo discusiones necias para tratar de decifrar su proceder, lo que considera fue uno de los principales errores tanto de Kino como de los astrólogos. Sigüenza explica “nosotros los católicos, poseedores del conocimiento de las verdades eternas y privilegiados de Dios muchísimo más sin comparación que los poetas gentiles, leemos las Escrituras divinas y no por eso comprendemos los misterios recónditos que hay en ellas”⁵⁴. Don Carlos anotó en su *Manifiesto*, reproducido en la *Libra*:

Afirmo desde luego cristianamente el que [los cometas] deben venerarse como obra de tan supremo artífice, sin pasar a investigar lo que significan, que es lo propio que querer averiguarle a Dios sus motivos, impiedad enorme en los que son sus creaturas⁵⁵.

Ambos autores aceptan que lo realizado por el Creador es incomprensible en toda su magnitud y debe aceptarse como un misterio que la razón humana no puede alcanzar a entender. Y “si Dios no constituye al cometa -dice Sigüenza- como señal de calamidades ¿de dónde puede haber en el cometa, sea noticia de las cosas futuras, sea virtud para significarlas? ¿Acaso no sigue él su propio camino como las demás cosas naturales y poco le interesa lo que maquinan entre sí las naciones humanas?” “Los hombres -concluye- no han podido alcanzar el conocimiento de la naturaleza de las estrellas, sus influencias y virtudes con evidencia física y matemática certidumbre, aunque apelen a las experiencias y observaciones”⁵⁶.

Sin embargo, si bien es cierto que las dos obras tienen como principio y fin a Dios, aún así sus autores no podían contentarse con asumir lo revelado, como místicos ascetas de otros tiempos, que veneraban lo que a simple vista era un regalo de la Providencia. Ambos, como hijos de religiones intramundanas, el protestantismo y el jesuitismo, acostumbrados a vivir inmersos en el mundo y no ajenos a él, se dieron de lleno a la búsqueda del significado de los fenómenos por la vía experimental, “haciendo inducción de lo necesario e indubitable a lo que es contingente y controvertible”, como explica don Carlos. El expresó en las primeras páginas de la *Libra*, que buscaría llegar al término de la verdad “por diverso camino [de la retórica] que será el que me abre la filosofía”. En el apartado de “motivos que hubo para publicarla”, enumera los objetivos de su obra. En primer lugar, era impelido a responder a Kino no sólo por lo que consideró ser una crítica desleal a su *Manifiesto*, sino por sus falsas conclusiones. Don Carlos fue compelido a “limpiar” su nombre “pareciéndome esta provida cautela aún poco resguardo para mantener el crédito que generalmente me han granjeado casi todos los que no son parte del vulgo...”⁵⁷. Sigüenza no tuvo interés en publicar su manuscrito, seguramente porque podía prestarse como un desagravio a la Compañía de Jesús, de la que era miembro el destacado matemático tirolés, y que él mismo había sido en su juventud. Pero deja muy claro en el contenido que la polémica quiere entablarla de “persona a persona y de matemático a matemático”. El científico mexicano dice haber sido forzado a escribir su libro por las confusiones de Kino y por la acusación lanzada en su contra, o al menos así lo interpretó él. de tener “trabajoso el juicio”. Por tanto, quien leyere el escrito se formaría una mala imagen mental de que

“los españoles en la universidad mexicana [tenían] por profesor de matemáticas a un hombre loco que tenía por opinión lo que nada dijo”, Luego, consideró Sigüenza que “no sólo a mi sino a mi patria y a mi nación desacreditaría con el silencio”⁵⁸. La *Libra* es una alabanza a la Compañía al mismo tiempo que un ataque académico contra Kino. Por otro lado, quizá para mostrar a la Inquisición vigilante su plena ortodoxia no quiso darla a la prensa, pues Sigüenza maneja aquí hipótesis novedosísimas, extraídas de Copérnico y aún esboza ya las relativas a la gravitación universal que sistematizaría Newton por esas fechas, probablemente no aceptadas de buen grado por la iglesia católica. Por lo que haya sido, no se debió a su autor, como hemos dicho, sino a don Sebastián de Guzmán, que las principales ideas científicas de Sigüenza salieron a la luz. Habremos de pasar por alto las acusaciones personales que un dolido don Carlos lanza contra quien “era en realidad mi amigo y en afecto mi hermano” (Kino). Lo que interesa aquí es el fin explícito de la obra que era, según lo aclaró él sacudiéndose por momentos la polvareda pasional que cubría su ser sensible, aclarar solamente lo dicho por su docto contrincante. El objetivo de Sigüenza fue el cometa y para explicarlo recurre a la respuesta a cada instancia propuesta por Kino, utilizando el silogismo combinado con el moderno método matemático.

Al explicar el contexto de su *Manifiesto*, Sigüenza expone que “sus breves cláusulas motivaron en los doctos aprecio, en los ignorantes risa y en los presumidos objeciones”⁵⁹. Al terminar la réplica al matemático alemán, no pudo menos que decir:

sino que su ciencia excede los términos de lo humano, pues cuando todos los matemáticos se desvelan y se afanan con repetidas observaciones por saber el lugar, aparente siquiera, de estos fenómenos, el reverendo padre a su arbitrio y su querer le fue dando la longitud y latitud que tuvo gusto; pero como quiera que su libro ha de pasar por muchas manos, los matemáticos que lo vieren tendrán cuidado de corregir lo que hubiere errado. El no hacerlo yo aquí, examinando los lugares que le señala al cometa con los que se deducen de las observaciones que hice, es por no dilatarme tanto en ociosas cosas⁶⁰.

En suma, al no ser Kino acucioso y exacto, son indignas de consideración sus aportaciones. Don Carlos lo acusa repetidamente de “yerros todos enormísimos”, de “haber dado menos latitudes y declinación al cometa”, así como “muchos defectos de su delineación”, “de tan exorbitante error de 8 grados”, etc. Finalmente, dice encontrar en sus

conclusiones “muchos paralogismos en lo que pretende demostrado y muchas pseudografías en lo que nos da su dibujo”. El fin general de Sigüenza es presentar su propia posición, su propia verdad, a la que llegó a través de años de estudio y del método experimental.

En 1715, Cotton Mather hizo llegar a la Real Sociedad un manuscrito titulado *El Cristiano virtuoso* (*The Christian Virtuoso*), pero el trabajo logró ser publicado en 1721 con el nombre de *The Christian Philosopher*, definido por el doctor Silverman como “el primer libro general de ciencia escrito en [Norte] América”⁶¹. El objetivo expreso fue glorificar a Dios, el “arquitecto todopoderoso” a través de este tratado que habla de su creación y del mundo como su templo, razón mucho más teológica que el argumento netamente científico que ventila Sigüenza y Góngora, también un hombre profundamente religioso en esencia. Mather lleva a cabo un análisis de fuentes muy minucioso, más no aporta una contrarréplica. Como dice su prologuista, “los comentarios que da el autor están tan entremezclados con los descubrimientos que ha reunido, que muestra con que espíritu ha logrado sus pesquisas de las maravillas del universo”⁶². Mather no intentó describir los fenómenos naturales ocurridos en América, sino lograr una *summa* del saber científico del momento. En el camino, el teólogo puritano concilió su conciencia cristiana con las nuevas aportaciones científicas.

Los dos libros, el de Sigüenza y el de Mather, tienen puntos comunes muy interesantes. Son producto de la toma de conciencia criolla y deliberadamente sus autores proyectan su erudición a Europa para que allí el mundo culto las reconozca y aprecie lo que realizan los americanos.

Desde luego apelo -escribe Sigüenza- a las observaciones hechas en la Europa, y si entre todas ellas hubiere siquiera una que favorezca al reverendo padre [Kino] en el punto de esta controversia, sea yo tenido por el más ridículo astrónomo de cuantos han conseguido con sus simplezas estar matriculados en el libro de la ignorancia⁶³.

Después de dar todos los detalles y la información más actualizada y tras emitir él mismo su propia posición al respecto, concluye con esta famosa frase, que ya se ha comentado, pero que vale la pena repetir aquí: “Manifestaré entonces las observaciones exquisitas que

he hecho de este cometa, que sin que me engañe el amor propio no dudo serán aplaudidas y estimadas de aquellos grandes matemáticos de Europa...”⁶⁴.

Mather divide su trabajo en el análisis de dos partes, el macrocosmos y el microcosmos; trata los elementos de lo universal a lo particular, del cosmos al hombre, es decir, de los cuerpos inanimados al alma, para volver nuevamente a Dios. Primero está, pues, la grandeza de todo el universo, la tierra y sus accidentes: la lluvia, el calor, el arco iris, la nieve, el granizo, el rayo, el trueno, el aire, el viento, el frío, el magnetismo y la gravedad; luego el mundo vegetal y el animal, después la criatura humana y su esencia espiritual, en un total de 32 ensayos.

Curiosamente Sigüenza también habla de esta relación doble de macrocosmo o “megacosmo”, como él le llama, “que es el universo”, y “el hombre que es el microcosmos”. Al final de la *Libra* delibera sobre los planetas⁶⁵ y menciona la región etérea o sublunar, los cuatro elementos, las partes del mundo, el océano, los cuerpos metálicos y minerales, los meteoros y concluye, acercándose mucho nuestros dos autores en sus aseveraciones, “¿No es todo esto lo que compone la precisa analogía entre el universo y el hombre?”⁶⁶.

Sigüenza afirma que no se sabe con perfección las cualidades de los planetas “se infiere constar los globos de los planetas y estrellas de partes heterogéneas y no homogéneas y similares”, con lo que rompe con la cosmovisión antigua. Le asombran “las celebradas fajas desiguales en luz y paralelas a los planos de la elíptica” de Júpiter; de Marte, “una, al parecer, profundidad oscurísima”; de Saturno “la deformidad basta y horrorosa de su cuerpo”, es decir, sus anillos. Mientras tanto, al hablar de ellos Mather afirmaba que eran cuerpos opacos y densos, iluminados por la luz del sol. Se detiene en el tiempo de rotación de cada uno, si cuentan o no con satélites, su distancia al sol, su diámetro, etc. Ambos disertan sobre los satélites de Júpiter y de la rotación y traslación de éstos. Mather difiere del más tolerante Sigüenza en cuanto a que rechaza la nomenclatura de las estrellas, constelaciones y planetas, vigente desde los antiguos, pues cree que es un “vergonzoso abuso” ponerle nombres paganos “degradantes denominaciones” a estos cuerpos y propone sustituirlos por motes cristianos.

Ambos hacen énfasis en la existencia de un orden admirable y de una constancia increíble en el comportamiento de los cuerpos celestes. Los dos le dedican tiempo al sol, la fuente de energía de todos los planetas. Para Sigüenza, el astro rey es “principio de toda luz y resplandor”. Tiene “luces vivísimas que llaman fáculas” y “denegridas manchas que entre su cuerpo y nuestra vista se interponen que no son otra cosa que nubes densísimas y humos crasos y pingües que derrama por la inmensidad grande de su atmósfera”⁶⁷. Sobre nuestra estrella, Mather afirma que “por sus amables influjos provee de las grandes comodidades de la vida”. Sigüenza todavía sostenía fundamentos de la concepción geocéntrica, aunque en algunos pasajes de la *Libra* se inclina francamente al sistema copernicano. Mather acepta ya plenamente que “todos los planetas principales se mueven en torno al sol, su centro común y los planetas lunares [satélites] observan la misma ley en sus mociones en torno a los planetas principales”. Por estar situado una generación anterior al bostoniano, Sigüenza sólo esboza, mientras que Mather asienta que “la hipótesis copernicana se prefiere ahora por lo general” y concluye que el argumento que prueba la estabilidad del sol y el movimiento de la tierra es ahora irrefutable”⁶⁸.

La admiración de Mather por la creación le impone analizar cada una de las maravillas que componen ese gran todo. Especialmente se siente encantado por la rapidez de la luz, cuyos estudios habían sido renovados por el holandés Huygens, por la infinitud del universo “especialmente -siguiendo a Giordano Bruno- si éstos tienen habitantes que glorifiquen [a Dios]”, y por las leyes de la gravitación o fuerza de atracción de los cuerpos, que habían sido una aportación de Newton. Estudia a la luna, a la que confiere un carácter femenino; “carece propiamente de atmósfera -dice- tampoco cuenta con nubes, vientos y truenos... su rostro es siempre claro y con nuestros telescopios podemos ver cómo la luz del sol pasa regular y uniforme de una zona montañosa a otra”. Le toca el turno después a la tierra, sus montañas, ríos, minerales. Asienta la creencia de que los continentes estaban unidos y fueron separados por un terremoto. Sigüenza también había hecho anteriormente sus propias observaciones de nuestro satélite. Había concluido “con evidencia” que no puede ser “absolutamente húmeda y cálida” y que se requiere “de un telescopio o antojo [sic] de larga vista en las manos, para que en el globo de la luna -no sin admiración-

contemple mares inmensos y dilatados, islas, promontorios, valles, cerros y aun más eminentes que los nuestros”⁶⁹

Las dos obras están destinadas a un círculo culto, al medio académico. Sigüenza retoma las máximas de Séneca y justifica que el estudio no puede dirigirse al común “por que siempre he tenido en la memoria -aclara- *el nunca quise complacer al vulgo*”. Mientras tanto, el lector cae en cuenta que cuando Mather habla del filósofo cristiano, se refiere al hombre de ciencia, a quien el puritano trata de convencer que es inútil cegarse ante la existencia de Dios; que la naturaleza no opera por sí misma ni se mueve por leyes autónomas. Ataca a los “filósofos ciegos”, a los ateos; antepone a ellos al mejor científico que es quien devela la verdad a través de descubrimientos metódicos, pero, sobre todo, es aquel que adora a Dios al ver la magnitud de su legado⁷⁰.

En última instancia, los libros son un elogio a la perfección y orden naturales. A Sigüenza le interesa lo mensurable, lo matematizable, lo real reducido a lo cuantitativo; al novoiñglés -que se describió a sí mismo como un mal matemático- le importa relacionar al mundo material con los seres vivos y, como buen teólogo que era, destacar las cualidades morales de la relación hombre-Dios, criatura-creador. Todo en la naturaleza -ya se ha mencionado- fue creado para el beneficio del hombre. “Dios y la naturaleza no hacen nada en vano”, manifestó Sigüenza y lo mismo recaló Mather cuando dedicó un espacio al reino animal. Aún los insectos que se consideran ponsoñosos tienen beneficios curativos, o las abejas, “¡Cuántas instrucciones morales aporta esta república a una mente presta a ser instruída por Dios, por el misterio de este insecto maravilloso!”. Los castores -otro ejemplo que aporta Mather- “notables arquitectos ... ponen sus troncos, construyen sus presas y forman sus cámaras con maravilloso artificio”. La naturaleza, en suma, enseña al hombre y lo ayuda a comprender la grandeza celestial. Mather estaba convencido de que en su siglo, el hombre aún no descubría todos los usos especiales que aportaban todas las creaturas.

Mather culmina su disertación con el análisis del hombre, el objetivo esencial de la creación. Curiosamente, aquí se aparta de la visión negativa que entrañaba el calvinismo. “Aquel que enaltece al hombre -aseguró- por lo mismo exalta lo más maravilloso de todas las creaturas”⁷¹. Dios, por su sempiterna sabiduría e infinita bondad, fue su autor. Para mostrar las particularidades de este ser espléndido, Cotton empieza con la descripción del

cuerpo humano, recorriendo minuciosamente toda la anatomía, exceptuando el aparato y la función reproductoras. Observa que “no hay señal de casualidad en toda la estructura del cuerpo humano”. En términos generales, en su *Christian Philosopher*, Mather trató al cuerpo humano más con la curiosidad del médico que con la moralidad del teólogo. El corazón, por ejemplo, es el solo microcosmos; los miembros del cuerpo están en armonía y simetría; “la variedad de partes de que se compone obliga a nuestra admiración, compele a nuestra alma a reconocer a nuestro glorioso creador”⁷². “En los riñones, ¡qué admirables los innumerables sifones, los pequeños y curiosos tubos que conducen las sustancias urinarias a los ureteros!” o bien. “Las partículas del aire entran a los vasos sanguíneos y se mezclan con la sangre en los pulmones”, y termina diciendo, “No puede dejar de admirarse que todos los huesos, los músculos, los vasos del cuerpo estén tan dispuestos, adaptados y compactados para sus distintas mociones y usos ... todo de acuerdo a las reglas más estrictas de las matemáticas⁷³”. Es también curiosa la advertencia que hace a los fumadores, “es una pérdida de tiempo -dice- chupar de esa pipa el humo de una hierba ligera ... que causa enfermedad en gente inadvertida”. Mather, que era médico por afición, se lamentaba de la práctica extendida de este vicio en América y advertía a quien leyere su texto que conllevaba enorme riesgo para la salud. Por otra parte, los sentidos le permiten al hombre conocer a Dios. Para él, la fe llegaba a través del oído y la Palabra penetraba por la vista así como el “poder del sonido musical” insito en el espíritu del hombre “es también muy sorprendente”.

Mather describe al hombre como una máquina perfecta, pero insiste que no se trata de un concurso fortuito de átomos, el hálito divino se refleja en él. Se le hace imperioso entonces tratar a continuación sobre el alma, a la que dota de facultades: la sabiduría; la gracia o el amor de Dios insuflado en ella; y la razón, que otorga el Altísimo a su creatura para permitirle discernir las máximas de verdad, que conlleva igualmente la memoria y el entendimiento. Todo esto se extiende a la moralidad “con tanta evidencia -repite- como las matemáticas”. Su forma de considerar al hombre lo acerca más a la Ilustración que al mundo siervo del pecado, sumido en la angustia por la salvación postulado por el calvinismo. Su optimismo en la perfección del universo y en el avance positivo de la creatura humana también son precursores de la era de las luces. Además esboza una idea de

progreso que vendrá a imponerse definitivamente sobre las conciencias de los novoiñgleses media década después.

Una vez que Mather ha concluido su análisis del hombre, en cuerpo y alma, vuelve a Dios y conecta al ser humano con su creador a través de Cristo, benévolo mediador, para poner punto final a la obra. El hombre,

tan universal y perpetuo...no puede surgir de otra cosa que de su patrón o arquetipo, en su infinito Dios y creador, y si podemos elevarlo aún más llegaremos a la trinidad de las personas en cuya cabeza está Dios eternamente exhibiéndose a nosotros⁷⁴

Mather observa el gran progreso de la filosofía moderna y se asombra por la gran revolución científica que operaba en su siglo. Coloca al mundo occidental por encima del oriental en este quehacer y se mofa de las explicaciones fantásticas y quiméricas que utilizan otras culturas para la explicación del cosmos. En este libro, como se apuntó, él ha logrado desterrar a los ángeles y diablos que habían sido los protagonistas de sus tratados anteriores. Ahora, el mismo autor de las Maravillas del mundo invisible, lleno de quimeras y fantasías, es en el Christian Philosopher, fiel a los principios de la naturaleza.

Por otro lado, Sigüenza y Mather despliegan su característica de modernidad en el tratamiento de las fuentes. En ello son sumamente minuciosos y con toda honestidad académica anotan las más exactas referencias. Algunos de ellos son para Sigüenza "agigantados ingenios".

Sigüenza y Mather comparten la mayoría de las fuentes, por ser la misma época la que ambos viven. Se apoyan en autoridades comunes, que en ellos rebasan las fronteras de nacionalidades y credos y se toma un acervo realmente universalista. Aristóteles, Platón, los clásicos de la antigüedad greco romana, autores medievales y el desfile de los modernos como Kircher, Brahe, Kepler, Descartes Ricciolo y Flamsteed. Otros, como Pascal, Huygens, Hook, Halley, Hevelius, Cheyne, Boyle, Grew, Malpigi, William Temple, Belarmino, Willis, Gassendi y , sobre todo, Newton, son privativos de Mather, mientras que Erasmo Bartolino, Joaquín Estegman, Playo Fordio, Diego Andrés Rocha, oidor de la Audiencia de Lima, los jesuitas Vincencio Guinisio, Conrado Confalonier, Honorato Fabri,

Felipe Miller y "el ilustrísimo obispo Juan Caramuel" son las guías bibliográficas exclusivos de Sigüenza.

La actitud de estos hombres para enfrentar los problemas teóricos derivados de la observación de los fenómenos naturales denota que, tanto en la Nueva España como en la Nueva Inglaterra, había un ambiente propicio para recibir información nueva así como las teorías más revolucionarias que se discutían en ese mismo momento en Europa. Es bien cierto que ambos muestran la ortodoxia; Sigüenza en su intimidad religiosa católica y su mente contrarreformista y Mather en la puritana reformada, pero en materia científica, su mirada está fija en otros horizontes y su mente está abierta para toda la información, aún de la que proviene de las naciones enemigas. En este campo, su objetivo es perseguir la "verdad natural", no a partir de lo que citan las autoridades, sino lo que a la observación, a la experiencia, a la demostración y a la deducción convienen. La autoridad científica se adquiere mediante el seguimiento puntilloso y eficaz de este modelo. "Ociosos son los preceptos -apunta Sigüenza- cuando no se acompañan con ejemplos que los comprueben... [nadie] -agrega- puede ostentar dogmas en estas ciencias, por que en ellas no sirve de cosa alguna la autoridad, sino las pruebas y la demostración"⁷⁵. Ni siquiera los doctores sagrados y santos padres son infalibles "me es fuerza venerar sus autoridades -afirma don Carlos- por los motivos superiores que en sus palabras advierto, aunque no por eso dejaré de decir con toda seguridad que ninguno pretendió asentarlos por dogma filosófico, sino valerse de estas apariencias, como medios proporcionados para compungir los ánimos de los mortales y reducirlos al camino de la verdad"⁷⁶. Critica a quienes hacían sus juicios sólo a partir de las autoridades bíblicas y con tono irónico refiere el absurdo de "no temer a una pieza de artillería porque no la menciona la Escritura sagrada". Sigüenza confiaba en las matemáticas, método universal que suministró la clave del avance científico en el siglo XVII, al partir de los principios racionales hacia el modo deductivo. Probaba sus observaciones y contaba las paralajes "por medio de la trigonometría". Procede de lo simple a lo complejo; todo lo analiza por principios racionales y constata sus dudas con el apoyo de los diversos artefactos que tenía a la mano. Cuando descubre errores en los cálculos de Kino, añade:

Advierto que de observaciones hechas sin instrumento, sino con la vista y estimación, es cosa indigna pensar que se puede concluir cosa alguna de consideración en materia tan primorosa como la que aquí se ventila por lo cual merecía, no sólo no admitirse, pero que ni aún se gastase el tiempo en especularla⁷⁷

Sigüenza antepone a esto sus propias conclusiones que asegura son las más certeras “por estar hecha[s] con gran diligencia y con instrumento que no pudo engañarme, la[s] tengo por muy buena[s]”⁷⁸. Sin embargo, él mismo tenía plena conciencia de que no contaba con la absoluta verdad, pues ésta era siempre relativa y concluyó que “ni yo ni cualquier otro astrónomo” ni mucho menos “su reverencia (Kino) ni otro algún matemático, aunque sea el mismo Ptolomeo, puede asentar dogmas en estas ciencias, por que en ellas no sirve de cosa alguna la autoridad, sino las pruebas y la demostración”⁷⁹. A pesar de asistirle la razón, aseguraba “no soy tan simple que quiera que tengan por oráculos o dogmas mis aserciones por lo cual siempre me he persuadido a que sin culpa alguna puede disentir de ellas el que quisiere”.

Con tono de burla insiste en que o bien Kino no observó el cometa como dijo o se equivocó en sus conclusiones y airoso vuelve a remitirse al Viejo Mundo cuando dice, “cualquier autoridad en Europa podría constatarlo”. Para él, los duelos académicos eran muy positivos, por lo que de forma abierta invita al debate y vuelve a mencionar a los jesuitas,

desde luego me prometo el que los muy reverendos y doctísimos padres...como tan patrocinadores de la verdad, no tendrán a mal esta controversia y más siendo los duelos, que tal vez se mueven entre los que se desvelan sobre los libros, no sólo comunes, sino también lícitos y aún necesarios pues asistiéndoles sólo el entendimiento, casi siempre le granjean a la literaria república muchas verdades⁸⁰.

La Libra pretende vencer en este duelo académico con fundamentos científicos y morales, lo que hace que sea una obra avanzada y su autor un hombre abierto, con una mentalidad nueva e inquisitiva. Sigüenza predica con el ejemplo, como a continuación se muestra:

El miércoles (15 de enero de 1681) amaneció soplando sur; a las 11 se entoldó el cielo, pero con limpieza en el aire, y perseveró así hasta la noche, aunque con hiatos y roturas; y por entre ellas vide al cometa y cabeza de Andrómeda como está al márgen con el antejo, y sin él no se vían las estrellas que observé⁸¹.

Mather confirma el argumento de Sigüenza de que lo más veraz es lo que está probado a través de la práctica, aquello que es demostrable. Con gran entusiasmo comunica “un par de experimentos hechos ultimamente en mi comunidad” realizados con la ayuda imprescindible del microscopio⁸². Como Sigüenza, él también realizó estudios con la aguja imantada y alabó el descubrimiento hecho por Bacon (magnetismo o inclinación de la aguja hacia el polo).

El valor histórico que se rescata de ambos libros es considerable. Revelan no sólo el estado de la ciencia colonial en ese momento, sino también todos los conocimientos científicos e información que podían reunir los estudiosos de la época. Los textos reflejan la *Weltanschauung* de sus respectivos autores; muestran su individual singularidad e incluso su pensamiento y psicología. Si hemos de pensar en la repercusión histórico-cultural de ellos, su influencia debe haberse dejado sentir en el siglo XVIII. En Nueva España, Pedro Alarcón fue el continuador de Sigüenza con sus Tablas Astronómicas de los movimientos de los planetas⁸³. Los científicos y filósofos Ilustrados que iniciaron una corriente académica renovadora también le deben mucho al sabio polígrafo que les precedió. José Antonio Alzate, José Ignacio Bartolache, Antonio de León y Gama, Joaquín Velázquez de León y otros hombres destacados de la centuria siguiente; geógrafos, matemáticos, astrónomos y coleccionistas de antigüedades fueron sus herederos. Por otro lado, es difícil pensar que una obra como el *Christian Philosopher* de Mather no hubiese hallado vado en la era posterior a su producción. No se que tanto deben en materia de ciencia a Cotton Mather los colegios de Yale y Harvard, lo cierto es que inmediatamente antes de la Revolución de Independencia surgieron doctos, ministros y virtuosos que podían jactarse de ostentar un elevado nivel científico⁸⁴. En esos años se reportan interesantes observaciones e inventos a la Real Sociedad de parte de sus miembros americanos, como la que refería en 1769 el tránsito de Venus, o la clasificación de la flora y fauna del nuevo continente que evocan los

esfuerzos realizados por Mather, plasmados en sus artículos periodicos publicados en la *Philosophical Transactions* de Londres y su manuscrito de más de 100 fojas de la *Curiosa Americana*. Además de Isaac Greenwood, profesor de matemáticas y filosofía natural (1728) y de Benjamín Franklin, que no era el prototipo del santo puritano, pero sí, como su antecesor, un hombre abierto a la ciencia, había otros nombres en la Nueva Inglaterra como John Winthrop III de Harvard, Manasseh Cutler, estudioso de los eclipses, de la botánica y medidor de altas cumbres y, fuera de ella, David Rittenhouse, de Filadelfia y Thomas Jefferson de Virginia, interesado en la inoculación, quienes, quizá, directa o indirectamente habían sido estimulados por el movimiento intelectual puritano que les precedió cuatro décadas. En 1780, se fundaría en Boston la Academia Norteamericana de Artes y Ciencias, un monumento que rendía homenaje a los silenciosos precursores.

¹ J. Gaos, *Historia de nuestra idea del mundo*, p. 166.

² C. Hill, *Los orígenes intelectuales de la Revolución Inglesa*, p. 17.

³ C. de Sigüenza y Góngora, "Alboroto y Motín de la ciudad de México..." En *Relaciones históricas*, p.p 123-124.

⁴ Ver P. Miller, *The New England Mind*, pp 440 y C. Mather, *The Christian Philosopher*, p 253.

⁵ En este interesante libro, no sólo habla de fósiles, bestias, serpientes, peces, vegetales, ballenas y animales microscópicos. También del sol y de las estrellas. Es importante por que denota el gran interés de Cotton Mather por la ciencia.

⁶ Cit. en K. Silverman, *The Life and Times of Cotton Mather*, p. 94.

⁷ Sobre dichas sociedades véase B. Cohen, *La revolución newtoniana*, p. 22.

⁸ E. Trabulsi, (comp) *Historia de la ciencia y la tecnología*, introd. p. ix y *El círculo rojo...*, p. 21.

⁹ C. Mather, *The Christian Philosopher*, p. 80.

¹⁰ C. Sigüenza y Góngora, *Teatro de Virtudes Políticas*, p. 57.

¹¹ C. Sigüenza y Góngora, *Triumpho Parthenico*, p. 63.

¹² C. Sigüenza y Góngora, *Libra Astronómica y Filosófica*, p. 168.

¹³ *Ibid.*, p. 14.

¹⁴ *Ibid.*, 177 y *Triumpho Parthenico*, p. 252.

¹⁵ Elías Trabulsi ha dedicado en sus obras bastante espacio a este matemático. Ver *El círculo rojo*, pp. 25-65. *Item* "La obra científica de Carlos de Sigüenza..." en *Ciencia colonial en América*, pp. 223-225.

¹⁶ L. Benítez, La idea de historia en Carlos de Sigüenza... p. 57.

¹⁷ El Tratado sobre la esfera, El Manifiesto, el Delerofonte Matemático y los lunarios, entre otros.

¹⁸ C. Mather, Magnalia Christi Americana, cap. III. El libro de Danforth es An Astronomical Description of the Late Comet, Boston, 1664.

¹⁹ Boston, 1687.

²⁰ C. Morton, Compendium Physicae, p.p. 91-93.

²¹ Mather admiraba las demostraciones matemáticas propuestas por el francés para formular teorías y toma de él también las leyes de la refracción, pero afirma que otros ya lo han superado.

²² A Newton le llama "el perpetuo dictador del mundo culto". Nunca había surgido en la humanidad "un razonador más sagaz de las leyes de la naturaleza". Mather trata de conciliar en su obra, como el inglés, el universo newtoniano con los sucesos divinos. Christian Philosopher, p. 56 y 92. La obra que alaba Mather es la llamada Principios matemáticos de la Filosofía Natural. Ver A. Hall The Scientific Revolution cap ix para su contribución. Newton fue presidente de la Real Sociedad de 1703 hasta su muerte en 1727. Sobre su nuevo método experimental basado en la inducción que desemboca en principios y leyes generales ver B. Cohen, La revolución newtoniana... p. 124 Cohen describe como ésta "constituyó una reestructuración radical de los principios y conceptos del movimiento en la línea de la masa, la aceleración y la fuerza y un sistema del mundo que operaba en términos de la nueva dinámica donde la gravitación universal es la fuerza directora y la inercia constituye una propiedad primaria o esencial de la materia". p. 147.

²³ C. Hill, Op. Cit. p. 335. Agrega este historiador que "la fermentación intelectual de la Reforma, la actitud escéptica de los reformadores hacia los milagros y las imágenes y algunas actitudes personales de Calvino contribuyeron también al desarrollo de la ciencia", p. 336.

²⁴ Calvino, Institución de la Religión Cristiana, I, p. 13.

²⁵ C. Mather, Manductio ad Ministerium, p. 8 y 296. y Calvino, Ibid, p. 8. Cuando se vió envuelto en el debate sobre la conveniencia de la inoculación (1721-22) él respondió a sus enemigos que no era ilegal utilizar medios para preservar la vida humana, sobre todo con un método "seguro y fácil". Con ello, Dios le mostraba al hombre el camino que habría de seguir y el hombre debía agradecerlo con reverencia. Ver también A Letter to a Friend in the Country Attempting a Solution... p. 7

²⁶ J. Gaos, Op. Cit. p. 156.

²⁷ J. Gaos, "prólogo" a C. de Sigüenza, Libra... p. xii.

²⁸ Así lo explica en, Ciencia y Religión en el siglo XVII.

²⁹ Ibid, p. 11.

³⁰ Vid biografía de Sigüenza en la segunda parte de este trabajo.

³¹ que el año de 1680 por los meses de noviembre y diciembre, y este año de 1681 por los meses de enero y febrero se ha visto en todo el mundo y le ha observado en la ciudad de Cádiz el padre Eusebio Francisco Kino... México, con licencia de Francisco Rodríguez Luperzio, 1681.

³² C. de Sigüenza y Góngora, Libra... p. 10-12.

³³ Todavía en Europa, el cometa de 1680-81 causó pánico, aún entre los príncipes y altos dignatarios. En el tercer párrafo de la carta de Charles Bertie, enviado del elector palatino de Heidelberg a Elias Ashmole, heraldo de Windsor, fechado el 17 de enero de 1681, dice: "No necesito decirle cómo esta gente ha sido aterrorizada con la aparición de un cometa extraordinario con una espantosa cauda de 50 leguas de largo destellando una luz pálida y livida. Dios desvíe todos los direful eventos de esta aparición de nuestra pobre nación". Ashmole MSS 1131, 342, 345, 348. (BLO).

³⁴ El subrayado es nuestro. C. de Sigüenza y Góngora, *Libra...* p. 10.

³⁵ Cit en C. de Sigüenza y Góngora *Libra...* prólogo, p. 15.

³⁶ I. Mather, *Heavens Alarm to the World*, p. 6.

³⁷ Increase Mather afirmaba que "a pesar de proceder de causas naturales, pueden ser signos portentosos de eventos malignos" *Kometographia*, p. 11 y más adelante agrega "es seguro que muchas cosas que suceden de acuerdo con el curso de la naturaleza, son signos portentosos de la ira divina y pronósticos de grandes males que se ciften sobre el mundo. p. 13.

³⁸ C. Mather, *The Way to Prosperity*, appendix.

³⁹ Sobre las ideas de Increase y Cotton Mather respecto al cometa véase Richard Godbeer, *The Devil's Dominion. Magic and Religion in Early New England*. pp. 129-130.

⁴⁰ C. Mather, *Wonders of the Invisible World*, pp. 46-50.

⁴¹ C. Mather, *Magnalia Christi Americana*, Libro 6 y vol II, p.p. 361 y 372.

⁴² *Ibid*, Libro VI.

⁴³ C. Mather, *The Christian Philosopher*, p. 43.

⁴⁴ C. Mather, *Manductio ad Ministerium*, p. 54-55.

⁴⁵ *Ibid*, p. 55.

⁴⁶ C. de Sigüenza y Góngora, *Libra...* p. 64.

⁴⁷ C. Mather, *The Christian ...* p. 41.

⁴⁸ J. Gaos, *Op. Cit.* xxii.

⁴⁹ Cit. Sebastián de Guzman en *Libra* p. 13 y T. Bradbury en *Christian Philosopher*, prólogo. Aún Peter Gay, gran detractor de Mather, afirma que el Filósofo Cristiano esgrime netamente el espíritu moderno. Lo define como "un trabajo pionero en teología natural". *A Loss of Mastery*, pp. 82-84. P. Miller lo menciona como ejemplo de la ortodoxia, pero precursor de la Ilustración en América, *The Puritans*, p. 133.

⁵⁰ C. de Sigüenza y Góngora, *Libra...* p. 20

⁵¹ C. Mather, *Christian Philosopher*, introd.

⁵² J. Calvino, *Institución*, p. 125.

-
- ⁵³ C. Mather, Christian Philosopher, pp. 86-88.
- ⁵⁴ C. de Sigüenza y Góngora, Libra... p. 24.
- ⁵⁵ Ibid. p. 10.
- ⁵⁶ Ibid. p. 34.
- ⁵⁷ Ibid. p. 150-151.
- ⁵⁸ Ibid. p. 151.
- ⁵⁹ Ibid. p. 19.
- ⁶⁰ Ibid. p. 128.
- ⁶¹ K. Silverman, Op. Cit. p. 249.
- ⁶² T. Bradbury, prólogo a C. Mather, The Christian Philosopher. iv.
- ⁶³ C. de Sigüenza y Góngora, Libra... p. 126.
- ⁶⁴ Ibid. p. 16.
- ⁶⁵ Ambos toman sus datos del tratado que hace Ricciolo sobre los mismos. Ver cap V-X Astronomia Reformata. (HH)
- ⁶⁶ C. de Sigüenza y Góngora, Libra... p. 26.
- ⁶⁷ Ibid. p. 174.
- ⁶⁸ C. Mather, Christian Philosopher, p. 32 y 75.
- ⁶⁹ Ibid. p. 174.
- ⁷⁰ También A. de Vetancurt en su Teatro Mexicano, hace la distinción entre "filósofos cristianos y gentiles", interesante paralelismo con el bostoniano. Cap. III.
- ⁷¹ C. Mather, The Christian Philosopher, p. 221.
- ⁷² Ibid. pp. 224 y 230.
- ⁷³ Ibid. p. 272.
- ⁷⁴ Ibid. p. 303.
- ⁷⁵ C. de Sigüenza y Góngora. Libra, pp 121, 123.
- ⁷⁶ Ibid. p. 14.
- ⁷⁷ Ibid. p. 123.
- ⁷⁸ Ibid. p. 184.

⁷⁹ Ibid, p. 123.

⁸⁰ Ibid p. 7

⁸¹ Ibid, 124.

⁸² C. Mather, Christian Philosopher, p. 124.

⁸³ También es autor de las Efemérides de los lugares y movimientos diurnos de los planetas y el Plano iconográfico de la ciudad de México. Ver José Bravo Ugarte, La ciencia en México, p. 67.

⁸⁴ Véase H. May, The Enlightenment in America, p. 34.

EPILOGO

En este trabajo que ahora concluye se ha traspasado el umbral que conduce a la intimidad de dos hombres excepcionales, para arrebatarnos las claves de su pensamiento, de su religiosidad, de su cultura, de su conciencia histórica y de su experiencia vital, pues todos estos elementos ofrecen a nuestra disciplina grandes oportunidades de conocimiento. Sin embargo, sería injusto rescatar la memoria de Sigüenza y de Mather sólo para cumplir ese fin. Sin duda, lo más gratificante es el ejemplo personal que ellos heredaron a la posteridad. Los lazos afectivos que el historiador crea cuando estudia al personaje elegido se hacen más estrechos al ver el cuadro completo. Si se ve del lado estrictamente humano, encontramos que Mather y Sigüenza son figuras extraordinariamente complejas, como la vida misma; hombres pasionales y racionales, rígidos y flexibles, de altos vuelos intelectuales y supersticiones añejas, llenos de vitalidad, de fuerza, de enigma. Ellos se alzan imponentes, brillan por ser únicos, porque poca gente en su tiempo compartió esa increíble versatilidad. Por eso puede considerárseles como casos aislados, no como el común denominador de la población colonial, aunque su pensamiento no podría entenderse sin aceptar que respiraron los cálidos aires intelectuales de la época y que su vida fue producto de los cambios, crisis y altibajos del conflictivo siglo XVII.

Desde el punto de vista histórico, nos contentamos con ver que el mundo barroco y el puritano tuvieron en América dos dignos representantes en Sigüenza y en Mather. Su contribución a la historia de las ideas es memorable. Ellos muestran las transiciones ideológicas que operaban en ese momento, sobre todo, las que derivaban de los

antagonismos religiosos, políticos y culturales. Ambos fueron autores prolíficos, con una fina sensibilidad para reaccionar a los estímulos circunstanciales de ese tiempo. Sus interpretaciones reflejan lo intrincado y complejo que era su entorno colonial. Los dos lograron fama, respeto y reconocimiento entre sus contemporáneos y, a veces, también fueron objeto de incompreensión por sus aspiraciones distintas. Ocuparon una posición privilegiada en su sociedad y se mantuvieron siempre al día en información. Fueron, ante todo, hombres universales, humanistas americanos e hijos del fenómeno histórico de la Reforma y la Contrarreforma, así como parte integral de esa dicotomía espiritual. Ellos empezaron a dotar de sentido palabras que antes se movían en una ambigua definición: patria, americano, criollo... Desplegaron la idea de que eran esencialmente hijos de este hemisferio y aunque aceptaban su origen europeo, en su conformación histórica llevaban las raíces y circunstancias americanas, muy viejas, en el caso de Sigüenza o trasplantadas y nuevas, en el de Mather. Hicieron eco del viejo ideal humanista de paz y concordia pero aún se muestran como hombres a caballo entre dos tiempos y a marchas forzadas llegaron a la modernidad en algunos aspectos de su quehacer intelectual.

Hombres separados por la ideología, uno deriva su visión del *ethos* católico, que une la piedad, la caridad y la exaltación de las obras, con un sentido igualitario de todos los hombres; el otro evoca la noción calvinista que rige la vida y que se basa en la exclusión de los réprobos y la predestinación favorable de los elegidos, les unió, sin embargo, el interés por los mismos temas, resultado de la absorción de los fenómenos históricos del momento.

Eso, en cuanto a nuestros personajes. Pero también el presente trabajo motiva a reflexionar sobre un asunto importante. Ni la Reforma ni la Contrarreforma fueron

fenómenos específicamente europeos. El antagonismo se trasladó al mundo ultramarino. Hoy en día, soportamos sobre las espaldas la ominosa carga de los determinismos históricos. Todavía se hace eco de la vieja Leyenda Negra que siglos atrás calificó al mundo ibérico y a sus herederos americanos de atrasados o tradicionalistas. Es, sin duda, el complejo de inferioridad más abonado y cultivado de la historia el que padecemos los hispanos e hispanoamericanos hoy en día. ¿Frente a quién? A quienes supieron a tiempo asirse de las mejores explicaciones con qué justificar el haber elegido el modelo de vida supuestamente correcto; el que dictaba el nuevo rumbo de la historia, el llamado "proyecto de modernidad" que ha sido objeto de múltiples definiciones por espacio de casi cinco siglos y que aún hoy en día resulta bastante laxo y condicionado por variables y excepciones.

La vida se abre camino de diversas e inimaginables formas. La dinámica humana no se mueve por leyes predecibles. Rebase todas las expectativas y los estereotipos. Como refiere Américo Castro, "la personalidad se realiza plenamente en el juego azaroso de la totalidad de su ser como conquistadores de mundos reales o estéticos, no como explotadores ávidos de abstractos y teóricos problemas"¹. Por eso, hoy no se puede aceptar el cliché del arcaísmo del misoneísmo católico y de la vanguardia angloprotestante. Los personajes de este estudio navegaron de uno a otro lado del torrente vital del siglo XVII, conformado por la marea histórica moderna o tradicional. Los fenómenos de la crisis de la modernidad se traslucen en el pensamiento de Sigüenza y Góngora y Cotton Mather. No importa desde qué orilla se situaron ellos para lanzar la piedra, con sus diferentes propuestas estos hombres contribuyeron al avance intelectual en nuestro continente. Como criollos que

empiezan a cobrar conciencia histórica de su tiempo, su espacio y su situación en el mundo, representan el amanecer de una cultura distintiva americana.

Conocer analogías y diferencias es sin duda una buena manera de lograr la comprensión y el acercamiento entre dos culturas diferentes y de quitar los prejuicios existentes en cuanto a las aportaciones de éstas. Por último, es menester decir que no se ha tocado todo lo relativo al pensamiento de estos hombres. Se tiene que aceptar el hecho de que es difícil abarcar y profundizar en todos los documentos relativos a su legado vital e intelectual. Quedan por descubrirse muchas rutas del conocimiento que se desprenden de la obra de nuestros autores. Jamás existió el objetivo totalizador, imposible sería si quiera pensarlo. Lo que aquí se ha expuesto debe tomarse como un modesta empresa personal, que trata de hacerse extensiva a los posibles lectores, para descubrir los íntimos parajes del legado historiográfico de Sigüenza y Góngora y de Cotton Mather, sin otra finalidad que la de comprender el carácter distinto de dos seres excepcionales que trataron de darle sentido a su época.

¹ A. Castro, Aspectos del vivir hispánico, p. 130.

AFORISMOS

La rectitud exalta a una nación

Cotton Mather, *Parentator*.

La seguridad pública es la ley suprema de todas

Cotton Mather, *The Present State of New England*

Siempre hay un tiempo para un propósito

Cotton Mather *A Christian at His Calling*

***De Brevitate Vitae*: Nuestra vida es una carrera que se corre demasiado rápidamente**

Cotton Mather, *The Best Way of Living*

Pocas veces se perfecciona lo que en su origen es grande

Sigüenza y Góngora, *Paraiso Occidental*

La buena vida se reduce al ajuste de la conciencia

Sigüenza y Góngora, *Paraiso Occidental*

¡Oh pensión de la mocedad, cuyo demérito sólo se funda en que aún no es vejez!

Sigüenza y Góngora, *Triumpho Parthenico*

Quien tiene entendimiento y discurso jamás se gobierna por autoridades

Sigüenza y Góngora, *Libra Astronómica*

Bibliografía

1. Fuentes Primarias

a. Manuscritas

Informe de Joseph Vilar sobre la entrada de catecismos protestantes en lengua castellana a los dominios españoles. Julio 12 de 1709. AGN, México. Ramo Inquisición. Vol. 759, f. 140.

Edicto sobre libros prohibidos. Madrid, 19 de octubre de 1707. AGN, México. Ramo Inquisición. Vol I, f 24-25.

Cotton Mather, Biblia Americana, Mss. Massachusetts Historical Society, Boston. También disponible en microfilm P 207, vol 1-6.

Carlos de Sigüenza y Góngora, Lunarios 1671, 1672, 1700. Año 1700, AGN, México. Ramo Inquisición, Vol. 543, Exp 45, f. 1.

-----, Anotaciones críticas a la obra de Bernal Díaz. 1699. Mss Bancroft Library, Berkeley, California.

Carta de Charles Bertie a Elias Asmole. Sobre cometa de 1681. Colonia, 17 de enero de 1681. Mss. Asmole Manuscripts 1131. fojas 342, 345, 348. Bodleian Library, Oxford.

Manuel Duarte, Pluma Rica. El Fénix de América. Mss 297. Bancroft Library, Berkeley, California.

Decreto. 11 de Junio 1692 (Sobre los indios organizados en barrios). AGN. México. Ramo Historia. Vol. 413. f 70, 71 y 73.

Carta de f. Agustín de Vetancurt, sobre reducciones de los indios a los barrios. Julio 1, 1692. AGN, México. Ramo Historia. Vol. 413, f. 16.

Carta de Carlos de Sigüenza y Góngora sobre la división de la población de indígenas y españoles. Julio 5, 1692. AGN, México. Ramo Historia. Vol. 413, f. 4.

Carta de José Eguiara y Eguren sobre la fundación de la Ciudad de México. AGN, México, Ramo Historia, Vol 14, f. 53.

Carta de Cotton Mather a Henry Newman. Nueva Inglaterra, 1717. Mss BLO.

Rawl Letters 743. 94 fol 188; 51, fol 329. Y Ms Tanner 32, fol 185. Ms Wood f 43. Bodleian Library, Oxford.

b. Impresas

American Antiquarian Society, Mather Family Papers Collection. Mass. Box 4-5.

American Antiquarian Society Catalog on Mather Family Library. Mass.

Calef, Robert, More Wonders of the Invisible World. Salem, Carlton & Cushing, 1796.

Carta de don Damián Manzanet a don Carlos de Sigüenza y Góngora sobre el descubrimiento de la Bahía del Espíritu Santo. En The Quarterly of the Texas State Historical Association. Vol II. Abril 1899. Pp 253-312.

Correspondence Between the Governors and Treasurers of the New England Company in London at the Commissioners of the U.S. in America, the Missionaries of the Company and Others 1657-1712. London, Spottiswoode Co, 1896..

Declaration of the Gentlemen Merchants and Inhabitants of Boston and the Country Adjacent. Abril 18, 1689. Houghton Library, Harvard.

Mather, Cotton, Magnalia Christi Americana. 2 vol, Boston, Hartford, Silas Andrus & son, 1853.

-----, Pillars of Salt. Boston, B. Green, 1699.

-----, Columbanus. Boston, S. Kneland, 1722.

-----, To His Excellency Earl of Bellomont. Boston, B. Green, 1699.

-----, The Boston Ephemeris. An Almanack. Boston, Printed by S.G., 1683.

-----, Christianus per Ignem, Boston, B. Green, 1702.

-----, Winter Meditations, Boston, B. Harris, 1693.

-----, The Good Old Way. Or Christianity described...appearing in the Lives of the Primitive Christians, Boston, B. Green, 1706.

----- (?), The Deplorable State of New England, London, 1708.

-----, A Pillar of Gratitude. Or a Brief Recapitulation of the matchless Favours With Which the God of Heaven Hath Obligated the Hearty Praises of His New England Israel. A

Sermon Delivered in the Audience of his Excellency the Earl of Bellomont. Captain General and Governour in Chief and of the Council and Representatives of the general Assembly of the Province of the Massachusetts Bay. Boston, New England, May 29, 1700.

-----, Optanda. Good Men Described. Boston, B. Harris, 1692.

-----, Maternal Consolations, Boston, T. Fleet, 1714.

-----, Awakening Thoughts on the Sleep of Death, Boston, T. Green, 1712.

-----, Faith at Work, Boston, B. Green, 1697.

-----, Bonds of the Covenant, Boston, B. Green, 1709.

-----, Another Tongue Brought In to Confess the Great Saviour of the World, Boston, B. Green, 1707.

-----, Political Fables. En Andros Tracts. Vol II. New York, Burt Franklin, 1869.

-----, A Midnight Cry, Boston, J. Allen, 1692.

-----, The Nets of Salvation, Boston, T. Green, 1704.

-----, Christian Loyalty. Or Some Suitable Sentiments on the Withdraw of King George the 1st of Glorious Memory and the Access of King George II. Boston, T. Fleet, 1727

-----, Christianity to the Life. Boston, T. Green, 1702.

-----, La Fe del Christiano en Veyntiquatro Articulos de la Institucion de Christo Embiada a los Espanoles para que Abran sus Ojos. y Para que se Conviertan de las Tinieblas a la Luz. y de la Potestad de Satanas a Dios, Boston, 1699. (Contiene también los Doce Articulos de la Religion Pura).

-----, Brethen Living Together in Unity, Boston, S. Gerrish, 1718.

-----, Eleutheria. Or an Idea of the Reformation in England and a History of Non Conformity in and Since that Reformation. London, J. R., 1698.

-----, Private Meetings Animated and Regulated. A Short Essay to Preserve & Revive the Ancient Practice of Lesser Societies Formed Among Religious People. Boston, T. Green, 1706.

-----, A Letter to a Friend in the Country. Attempting a Solution of the Scruples & Objections of a Conscientious or Religious Nature, Commonly Made Against the New Way of Receiving the Smallpox by a Minister in Boston. Boston, S. Kneeland, MDCCXXXI.

- , Concio ad Populum, Boston, B. Green, 1719.
- , Life Swiftly Passing and Quickly Ending. Boston, Fleet & Crompton, 1715-16.
- , Nuncia Bona e Terra Longiqua. Boston, B. Green, 1715.
- , Good Fetch'd Out of Evil. Boston, B. Green, 1706.
- , Une Grande Voix du Ciel a la France, Boston, MDCCXXV.
- , A Short History of New England, Boston, B. Green, 1694.
- , Memorable Providences Relating to Witchcrafts and Possessions. Boston, B. Green, 1689.
- , Wonders of the Invisible World, New York, The Peter Pauper Press, 1950.
- , The Diary of Cotton Mather, Worthington Chauncy Ford (prefacio), 2 vol. New York, Frederick Ungar Publishing Co, 1911.
- , The Angel of Bethesda, an essay upon the common maladies of mankind. Intro y notas de Gordon W. Jones, Barre, Mass. American Antiquarian Society-Barre Publishers, 1972. 384 pp.
- , Theopolis Americana. An Essay on the Golden Street of the Holy City. Boston, 1710.
- , Lex Mercatoria, or the just rules of commerce declared. Boston, T. Green, 1705. 39 p.
- , Fair Dealing between debtor and creditor, Boston, B. Green, 1716.
- , Instructions to the living from the condition of the death. Boston, Allen Boone, 1717.
- , Increase Mather y N. Walter, Letter about the present state of christianity among the christianized indians of New England, (written to Sir W. Ashhurst) Boston, T. Green, 1705.
- , A Man of Reason, A brief essay to demonstrate that all men should hearken to reason. Boston, Printed for J. Edwards, 1718.
- , The Way to Prosperity, Boston, R. Pierce, 1689.

- , A Letter to Ungospelized Plantations, Boston, 1702.
- , The Greatest Concern in the World. Boston, 1707.
- , The Echo of Devotion, Boston, Gerrish, 1716.
- , Monica Americana, Boston, Samuel Phillips, 1705.
- , Bonifacius, Essays to do Good, New York, Whiting & Watson, 1815.
- , The Old Paths Restored, Boston, T. Green, 1711.
- , Benedictus, Boston, B. Green, 1715.
- , The Serviceable Man, Boston, S. Green, 1690.
- , An Epistle to the Christian Indians..., Boston. B. Green, 1706.
- , A Monitory and Hortatory Letter to those English who debauch the Indians by selling strong drink unto them, Boston, 1700.
- , A Christian Cynick, A Brief Essay on a Merciful Saviour addressed by an unworthy Sinner. Boston, T. Fleet, 1716.
- , Terra Beata. Boston, F. Phillips, 1716.
- , Triumphs over Troubles, The Life of the Renowned John Eliot. Boston, B. Eliot, 1701.
- , Utillia. Boston, T. Fleet, 1716.
- , A Glorious Espousal, Boston, S. Kneeland, Gray and Edwards, 1719.
- , Mens Sana in Corpore Sano. Discourse upon recovery from sickness. Boston, B. Green, 1698.
- , Victorina. Boston, B. Green, 1717.
- , The Negro Christianized, Boston, 1706.
- , The Present State of New England, Boston, S. Green, 1690.
- , Frontiers well Defended, Boston, T. Green, 1707.
- , Ratio Disciplinae. Boston, S. Gerrish, 1726.

- , India Christiana, Boston, B. Green, 1721.
- , Thaumatographia Christiana. The Wonders of Christianity. Boston, B. Green-Allen, 1701.
- , Some seasonable Advice unto the Poor. Boston, 1726.
- , A Resort of Piety. Boston, s/l, 1716.
- , The Princely Convert, Boston, S. Kneeland, 1722.
- , Lampadius. Boston, s/l, 1726.
- , The Stone Cut out of the Mountain, Boston, 1716.
- , Mare Pacificum, Boston, B. Green, 1705.
- , Verba Opportuna, Boston, S. Gerrison, 1715.
- , The Best Way of Living, Boston, F. Allen, 1713.
- , The Grand Point of Solitude, Boston, B. Green, 1715.
- , Hades Look'd Into. The Power of Our Great Saviour Over the Invisible World. Boston, T. Crump, 1717.
- , A Christian at Calling, Boston, B. Green, 1701.
- , Suspiria Vinctorum, Boston, T. Fleet, 1726.
- , The Day Which the Lord Hath Made. Boston, E. Green, 1707.
- , Parentator, Boston, B. Green, 1724.
- , Manuctio Ad Ministerium, Boston, T. Hancock, 1726.
- , Icono-Clastes. Boston, J. Allen, 1717.
- , A City of Refuge. Boston, T. Fleet, 1716.
- , The Religion of the Closet. An Essay on the Holy Employments Which Are Proper For a Christian in His Daily Retirements. Boston, T. Green, 1706.
- , A Heavenly Life. Boston, S. Kneeland, 1719.

- , Speech Made into His Excellency Samuel Shute. Boston, s. Kneland, 1720.
- , Advice From the Watch Tower. A Testimony Against Evil Costumes. Boston, B. Allen, 1713.
- , Souldiers Counsell'd and Comforted. Boston, S. Green, 1689.
- , Successive Generations. Boston, B. Green, 1715.
- Mather, Increase, Heavens Alarm to the World. Or a Sermon Wherein is Showed that Fearful Sights and Signs in Heaven are the Presages of Great Calamities at Hand. Boston, printed by John Foster, 1681.
- , Kometographia. A Discourse Concerning Comets. Boston, 1683.
- Morton, Charles, Compendium Physicæ. Boston, The Meerymount Press, 1687. de facsimilar. prólogo de Samuel E. Morison.
- Ricciolo, Giovanni, S.I Astronomia Reformata. Bolonia, MDCLXV.
- , Almagestum Novum Astronomiam Veterem. Bolonia, MDCLI.
- Sigüenza y Góngora, Carlos, Obras. Con una biografía escrita por Francisco Pérez de Salazar. México, Sociedad de bibliófilos mexicanos, MCM XXVIII. 390 p.
- , Piedad Heroica de Fernando Cortés. ProL. de Jaime Delgado, Madrid, José Porrúa Turanzas, MCMLX. Colección Chimalistac de Libros y Documentos sobre Nueva España, 7.
- , Primavera Indiana. Poema Sacro Histórico. Idea de María Santísima de Guadalupe de México Copiada de Flores... 1668. BNM.
- , Teatro de las Virtudes Políticas que constituyen a un príncipe advertidas en los monarcas antiguos del mexicano imperio, proL. Roberto Moreno de los Arcos, México, UNAM-Porrúa, 1986, 231 p.,
- , Obras Históricas (Mercurio Volante, Trofeo de la Justicia Española en el castigo de la alevosía francesa,) México, Editorial Porrúa, 1944. 229 pp. Colección de Escritores Mexicanos. 2.
- , Glorias de Querétaro. En la Fundación y Admirables Progresos de la muy I. y Ven. Congregación eclesiástica de presbíteros seculares de Ma. Santísima de Guadalupe de México. Escrita de nuevo por Joseph María Zelaa e Hidalgo México. MDCCCIII.

-----, Triunfo Parthenico. Que en glorias de Maria Santisima inmaculadamente concebida celebró la Pontificia Imperial y Regia Academia Mexicana. Prol. de Manuel Toussaint, México, Juan de Ribera en el Empedradillo. IXI DC LXXXIII.

-----, Triunfo Parténico. Que en Glorias etc. México, Ediciones Xóchitl, 1945.

-----, Poemas (Oriental Planeta Evangélico). I. Leonard (comp). Madrid, Biblioteca de Historia Hispano americana, 1931.

-----, Relaciones Históricas (Infortunios de Alonso Ramírez, Relación de lo sucedido a la Armada de Barlovento, Alboroto y Motín de México. 8 de junio de 1692, Prol. Manuel Romero de Terreros, México, UNAM, 1954. Biblioteca del Estudiante Universitario, 13.

-----, Parayso Occidental. Plantado y cultivado por la liberal benéfica mano de los muy catholicos y poderosos Reyes de España Nuestros Señores en su magnífico real convento de Jesús María de México. México, Juan de Ribera, impresor, M DC LXXX III.

-----, Libra Astronómica y Filosófica. Presentación de José Gaos. México-UNAM, Centro de Estudios Filosóficos, 1959.

Vetancurt, Agustín de, Teatro Mexicano, de facsmiliar. México, Editorial Porrúa, 1971.

2. FUENTES SECUNDARIAS

Acosta, José de. Historia Natural y Moral de las Indias. Prólogo de Edmundo O'Gorman, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1940.

Alberro, Solange, Del gachupín al criollo. O de cómo los españoles de México dejaron de serlo. México, El Colegio de México, 1992. Jornadas, 122.

Album Conmemorativo del 450 Aniversario de las Apariciones de Nuestra Señora de Guadalupe. México, Ediciones Buena Nueva, 1981.

Anderson, Perry, El Estado Absolutista, 9 ed. México, Siglo XXI Editores, 1987.

Andrews, Charles, The Colonial Period of American History, 4 vol, New Haven-London, Yale University Press, 1964.

-----, (edit) Narratives of the Insurrections. 1675-1690. New York, Barnes & Noble Inc. 1959.

- Aranguren, José Luis, Catolicismo y Protestantismo como formas de existencia, Madrid, Revista de Occidente, 1952. 238 p.
- Atkinson, James, Lutero y el nacimiento del protestantismo. Madrid, Alianza Editorial, 1968.
- Axtell, James, The European and the Indian. Essays in the Ethnohistory of Colonial North America. Oxford-New York, Oxford University Press, 1981.
- , After Columbus. Essays in the Ethnohistory of Colonial North America. Oxford-New York, Oxford University Press, 1988.
- Bailyn, Bernard, The New England Merchants in the XVIIth Century. Cambridge-London, Harvard University Press, 1955.
- , The Peopling of British North America. The University of Wisconsin MCMLXXXV.
- Balbuena, Bernardo, Grandeza Mexicana, México, UNAM, 1954. Biblioteca del Estudiante Universitario, 23.
- Barton Perry, Ralph, Puritanism and Democracy. New York, Harper & Row, 1944.
- Bataillon, Marcel, Erasmus y el erasmismo, Barcelona, Editorial Crítica, 1977.
- , Erasmus y España. México, Fondo de Cultura Económica, 1950.
- Beale, Otho T. Cotton Mather the First Significant Figure in American Medicine. En Bulletin of the History of Medicine. Vol 36.2 Marzo-Abril 1952. Pp 103-116.
- Benítez, Laura, El nacionalismo en Carlos de Sigüenza y Góngora. En Estudios de Historia Novohispana, Vol VIII, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1985. Pp 203-223.
- , La idea de Historia en Carlos de Sigüenza y Góngora, México, UNAM, 1982.
- Bercovitch, Samuel. The Puritan Origins of the American Self, New Haven-London, Yale University Press, 1975.
- Boturini Benaduci, Lorenzo, Historia General de la América Septentrional. México, UNAM, 1990.
- Boyer, Paul y Stephen Nissenbaum (edit) Salem Village Witchcraft. Boston. Northeastern University Press, 1972.

Breitwieser, Mitchell Robert, Cotton Mather and Benjamin Franklin: The Price of Representative Personality. Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1984.

Bremer, Francis (comp) Puritanism. Transatlantic Perspectives on a XVIIth Century Angloamerican Faith. Boston, 1993.

Brown, James H. "America Before Columbus". En Frederick Hoxie (edit), Indians in American History, Arlington Heights, Ill, Harlan Davidson, 1988.

Bunyan, Paul, The Pilgrim's Progress, New York-Washington, Square Press, 1957.

Burrus, Ernst J. "Clavigero and the Lost Sigüenza y Góngora Manuscripts" en Estudios de Cultura Náhuatl, I, México, UNAM, 1959. p. 61.

-----, A Sigüenza y Gongora Contribution to the History of Florida. En The Americas, Vol XIX, No 3, Enero 1963. Pp. 305-313.

Calvino, Juan, Institución de la religión cristiana, 2v. Países Bajos, Fundación Editorial de Literatura Reformada, 1968.

-----, Antología. Presentación y selección de M. Gutierrez Marín, México, Producciones editoriales del Nordeste, 1971.

Caro Baroja, Julio, Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII. Madrid, Akal Editor, 1978.

Caso, Alfonso, La existencia como economía, como desinterés y como caridad. México, Biblioteca de Autores Mexicanos modernos, 1959.

Castro, Américo. Aspectos del vivir hispánico. Madrid, Alianza Editorial, 1970.

-----, La realidad histórica de España. México. Porrúa, 1982. Sépan Cuántos, 372.

Charles Haffer, Peter, Law and People in Colonial America. Baltimore-London, Johns Hopkins University Press, 1992.

Chavero, Alfredo. Sigüenza y Góngora. En Anales del Museo Nacional de México, Tomo III México, Imprenta de I. Escalante, 1886. pp. 258-271.

Church, Benjamin Diary of King Phillip's War 1675-76. Introducción de Alan y Mary Simpson. Chester. Conn. The Pequot Press, 1975.

Clavijero, Francisco J. Historia Antigua de México. México, Secretaría de Educación Pública., 1948. Biblioteca Enciclopédica Popular, 198.

- Cohen, Bernard I. La revolución newtoniana y la transformación de las ideas científicas. Madrid, Alianza Editorial, 1980.
- Cole, Franklin P. Mather Books and Portraits. Portland, Maine, Casco Printing Co, 1978.
- Collingwood, R.H. Idea de la Historia, México, Fondo de Cultura Económica, 1952.
- Conkin, Paul K. Puritans and Pragmatists. New York, Dodd, Mead & Co. 1968.
- Cook, S. F. The Indian Population of New England in the XVIIIth Century. Berkeley, University of California Press, 1976.
- Cronan, William. Changes in the Land. Indians, Colonists and the Ecology of New England. New York, Hill and Wang, 1983.
- Curiel, Gustavo, Renato González y Juana Gutierrez (comp), Arte, Historia e Identidad en América: Visiones Comparativas. 3 Vol. México, UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas, 1994.
- Davis, J.C. Utopía y la sociedad ideal. Estudios de la literatura utópica inglesa 1516-1700. México, Fondo de Cultura Económica, 1981.
- De la Torre, Ernesto, En torno al guadalupanismo, México, Porrúa, 1985. 188 p.
- Díaz de Ovando, Clementina, El Colegio Maximo de San Pedro y San Pablo, México, UNAM, 1985. 180 p.
- Dickens, A. G. & John Tonkin (comp) The Reformation in Historical Thought. Oxford, Basil Blackwell, 1985.
- Durán, Diego, Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme. Prólogo de Angel Garibay. 2 vol. México, Porrúa, 1967.
- Echeverría, Bolívar (comp) Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco, México, UNAM-El Equilibrista, 1994.
- Elton G.R. Reform and Reformation. England 1509-1558. Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1977.
- , La Europa de la Reforma. 1517-1559. México, Siglo XXI, 1963.
- Et. Al.* Architecture in Colonial Massachusetts. Boston, The Colonial Society of Massachusetts, 1979.

Fantani, Amintore, Catolicismo y protestantismo en la génesis del capitalismo. Madrid, Ediciones Rialp, S.A. 1953.

Febvre, Lucien, Erasmus, la Contrarreforma y el espíritu moderno. Barcelona, Ediciones Orbis, 1970.

-----, Martín Lutero. Un destino, México, Fondo de Cultura Económica. 1956. Breviarios, 113.

Feijoo, Rosa, El tumulto de 1692. En Historia Mexicana Vol XIV, No 4, Abril-Junio 1965. Pp. 656-679.

Fischer H.A.L. Historia de Europa. 2 vol. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1946.

Foster, Stephen, The Long Argument. English Puritanism and the Shaping of New England Culture, 1570-1700. Virginia-London, Institute of Early American History and Culture, University of N. Carolina Press, 1991.

Galindo y Villa, J. Historia Sumaria de la Ciudad de México. México, Editoria Nacional, 1955.

Gaos, José, Historia de Nuestra Idea del Mundo, México, Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México, 1973.

García Genaro y Carlos Pereyra (comp) Documentos inéditos o muy raros para la historia de México. 35 v. México, 1905-1911.

García, Gregorio, Origen de los Indios del Nuevo Mundo. Prólogo de Franklin Pease. México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

Gay, Carol, The Fettered Tongue: A Study Of the Speech Defect of Cotton Mather. En American Literature. Vol 46, No. 4, Enero, 1975. Pp. 451-464.

Gay, Peter, A Loss of Mastery. Puritan Historians in Colonial America. New York, Vintage Books, 1966.

Gemelli, Carreri, Juan F. Las cosas más considerables vistas en la Nueva España. Prólogo de Alberto M. Carreño. México, Ediciones Xóchitl, 1946.

-----, Viaje a la Nueva España. Trad. por José María Agreda y Sanchez. México. Biblioteca Mínima Mexicana. Vol 13. 1955.

Gildrie, Richard, The Profane, the Civil and the Godly. The Reformation of Manners in Orthodox New England. 1679-1749. Pennsylvania, The Penn State University Press, 1994.

- Godbeer, Richard. The Devil's Dominion. Magic and Religion in Early New England. Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- Gonzalbo, Pilar (comp) Iglesia y religiosidad, México, El Colegio de México, 1992. Lecturas de Historia Mexicana, 5.
- Grajales, Gloria, Nacionalismo incipiente en los historiadores coloniales. México, UNAM, 1961.
- Greven, Philip, The Protestant Temperament. Chicago, The University of Chicago Press, 1977.
- Gudrie, Chester, Riots in Seventeenth Century Mexico City. A study in Social History With Special Emphasis Upon Lower Classes. Tesis doctoral. University of California Berkeley, 1937.
- Guignebert, Charles, El cristianismo medieval y moderno. México, Fondo de Cultura Económica, 1957. Breviarios, 126.
- Hackett Fischer, David, Albion's Seed. New York-Oxford, Oxford University Press, 1989.
- Hall, M.G. (edit), The Autobiography of Increase Mather. Worcester, American Antiquarian Society, 1961.
- Hall, A. R. The Scientific Revolution. The Formation of the Modern Scientific Attitude. Boston, Beacon Press, 1954.
- Haller, W. The Rise of Puritanism. New York-London, Harper & Row, 1957.
- Hanke, Lewis (edit) Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la casa de Austria. 5 vol. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1976.
- Herodoto, Los Nueve Libros de la Historia, México, Porrúa, 1981. Sépan Cuántos, 176.
- Hill, Christopher, Los orígenes intelectuales de la Revolución Inglesa. Barcelona, Grijalbo, 1980.
- , De la Reforma a la Revolución Industrial, 1530-1780. Barcelona, Ariel, 1980.
- , Antichrist in XVIIth Century England. New York-London, VERSO, 1990.
- , (comp) Puritans and Revolutionaries, Essays in XVIIth Century History. Oxford, The Clarendon Press, 1978.

Holmes, Thomas James, Cotton Mather. A Bibliography of his Works. 3 vol. Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1940.

Israel, Jonathan, Razas, clases sociales y vida política en el México colonial. 1610-1670. México, Fondo de Cultura Económica, 1980.

Jacobs, Wilbur, El expolio del indio Norteamericano. Indios y blancos en la frontera colonial. Madrid. Alianza Editorial, 1973.

Jaspers, Karl, Origen y Meta de la historia. Madrid, Alianza Editorial, 1985.

Jennings, F. The Invasion of America. New York. W.W. Norton & Co, 1975.

Jimenez Moreno, Wigberto, Estudios de Historia colonial mexicana. México. INAH, 1958.

Joseph, Alvin M. The Indian Heritage of America. New York, Alfred Knopf, 1968.

Kammen, Michael, People of Paradox. An Inquiry Concerning the Origins of American Civilization. Bombay, Arun Mehta & Sons, 1975.

Knight, Janice, Orthodoxie in Massachusetts. Rereading American Puritanism. Cambridge-London, Harvard University Press, 1994.

Lafaye, Jacques, Quetzalcoatl and Guadalupe. The formation of Mexican National Consciousness. 1531-1813. Chicago-London, The University of Chicago Press, 1976.

Leonard, Irving, La época barroca en el México colonial. México, Fondo de Cultura Económica, 1986. Colección Popular. 129. 331 pp.

-----, Don Carlos de Sigüenza y Góngora. Un sabio mexicano del siglo XVII. México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

-----, Don Carlos de Sigüenza y Góngora. A Mexican Savant of the XVIIIth Century. Berkeley, California, University of California Press, 1929. 287 p.

-----, (comp) Documentos inéditos de don Carlos de Sigüenza y Góngora. (La Real Universidad de México, Memorial, Junio de 1689, Descripción de la bahía de Santa María de Galve,), México, Centro bibliográfico Juan José Eguiara y Eguren, 1963. 118 p.

-----, (comp) Poemas de Carlos de Sigüenza y Góngora (Oriental Planeta Evangélico), prologado por Emilio Abreu Gómez, Madrid. Biblioteca de Historia hispano-americana, 1931.

-----, Ensayo Bibliográfico de don Carlos de Sigüenza y Góngora. México, Monografías Bibliográficas Mexicanas, MCMXXIX, No. 15.

- Levin, David, Cotton Mather. The Young Life of the Lord's Remembrancer. 1663-1703. Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1978. 360 pp.
- Lincoln Charles H. (edit) Narrative of the Indian Wars 1675-1699. New York, Barnes & Noble, Inc. 1913.
- Lira, Andrés y Luis Muro, *El siglo de la integración.* En Historia General de México. México, El Colegio de México, 1976. Pp. 371-470.
- Lockyer, Roger, Tudor and Stuart Britain 1471-1714. London, Longman Group Limited, 1985. 482 pp.
- Lortz, Joseph, Historia de la Reforma, 2 vol. Madrid, Taurus Ediciones, 1963.
- Loyola, Ignacio de, Ejercicios Espirituales, México, Ediciones paulinas, 1988. 300 p.
- Lutero, Martín, Obras, Buenos Aires, Paidós, 1967.
- Lynch, J. *Los caudillos de la independencia: Enemigos y Agentes del Estado Nación.* En Inge Buisson, *et. al* (edit) Problemas de la formación del estado y de la nación en Hispanoamérica. Bonn, Inter Naciones, 1984.
- Manning, Brian, *Puritanism and Democracy.* En Christopher Hill (comp) Puritans and Revolutionaries. Essays in XVIIth Century History, Oxford, The Clarendon Press, 1978.
- Manrique, J.A. *Del barroco a la Ilustración,* en Historia General de México. México. El Colegio de México, 1976. pp. 645-734.
- Marienstrás, Elise. La resistencia india en Norteamérica, México, Siglo XXI, 1982.
- Maritain, Jacques, Tres Reformadores. España, Ediciones y Publicaciones Españolas, S.A. 1948.
- Marks, Joseph, E. The Mathers on Dancing. New York, Dance Horizons, 1975.
- Mather, Samuel, The Life of The Very Reverend and Learned Cotton Mather, Boston, 1729.
- Mattingly, Garrett, The Armada, Boston, Houghton Mifflin Co, 1959.
- May, Henry, The Enlightenment in America, New York, Oxford University Press, 1976.
- Mayer, Alicia. El Descubrimiento de América en la historiografía Norteamericana. México UNAM-CCYDEL. 1992. Colección Quinientos Años, 8.

- Mayer J.P. Trayectoria del pensamiento político. México, Fondo de Cultura Económica, 1941.
- Maza, Francisco de la, El guadalupanismo mexicano, México, Fondo de Cultura Económica-Secretaría de Educación Pública, 1981. 193 p.
- , La ciudad de México en el siglo XVII, México, SEP-Fondo de Cultura Económica, 1968. Lecturas Mexicanas, 95.
- Méndez Plancarte, Alfonso, Poetas Novohispanos, 1621-1721. México, UNAM, 1944.
- Menéndez Pelayo, Marcelino, Historia de los heterodoxos españoles. México, Porrúa, 1982. Sépan Cuántos, 370.
- Merriman, R.B. Carlos V, el emperador. Buenos Aires, Espasa Calpe, 1940.
- Miller, John C. (comp) The Colonial Image. New York, George Braziller, 1962.
- Miller, Perry, The New England Mind. From Colony to Province. Boston, Beacon Press, 1953. 513 p.
- , y Thomas Johnson (comp) The Puritans, 2 vol. New York, Harper & Row, 1938.
- Miranda, José, España y Nueva España en la época de Felipe II. México, UNAM-IIIH, 1962.
- , "Renovación cristiana y erasmismo en México". P. Gonzalbo (comp) En Iglesia y Religiosidad, México, El Colegio de México, 1992. Lecturas de Historia Mexicana, 5.
- Morgan, E. The Puritan Family. Religion and Domestic Relations in XVIIIth Century New England. New York, Harper & Row, 1944.
- , Puritan Political Ideas, New York, Bobbs-Merrill Co, 1965.
- , The Founding of Massachusetts. Historians and their Sources. New York, London, The Bobbs Merrill Co-Yale University Press, 1964.
- Moro, Tomás, Utopía. México, Porrúa, 1981. Sépan Cuántos, 182.
- Morris, J. The Tudors. London, Collin Press, 1955.
- Motley, John L. The Rise of the Dutch Republic, 3 vol. London-New York, J.M. Dent & sons, 1942.

Noguez, Xavier, Documentos guadalupanos. Un estudio sobre las fuentes de información temprana en torno a las marionetas en el Tepeyac. México, Fondo de Cultura Económica, -El Colegio Mexiquense, 1993. 280 p.

O'Gorman, Edmundo, "Datos sobre Don Carlos de Sigüenza y Góngora" en Boletín del Archivo General de la Nación, XV, 4, México, 1944. pp. 600-612.

-----, La invención de América. México, México, Secretaría de Educación Pública-Fondo de Cultura Económica, 1958.

-----, Destierro de Sombras, México, UNAM, 1986.

-----, México, el trauma de su historia, México, UNAM, 1977.

-----, Del Amor del historiador a su patria. Palabras pronunciadas al recibir el Premio Nacional de Letras, 1974. México, Centro de Estudios de Historia de México, CONDUMEX, 1974.

-----, Historia y Vida. En Dianoja. Anuario de Filosofía. pp. 233-253. Año II, No. 2, 1956.

Orozco y Berra, Manuel, Historia de la dominación española en México, 5 vol. México, Antigua Librería de Robredo, José Porrúa e hijos, 1938. Biblioteca Mexicana de Obras inéditas, 10.

Ortega y Gasset, José, Tríplico, 9 de. Madrid, Espasa Calpe, 1972. Colección Austral, 181.

Ortega y Medina, Juan A. La evangelización puritana en Norteamérica. México Fondo de Cultura Económica, 1976.

-----, Estudios de tema mexicano, México, Sep-Setentas, 1973.

-----, El conflicto anglo-español por el dominio oceánico, México, UNAM, 1981.

-----, Lutero y su contribución a la modernidad. En Investigación Humanística, año 1, No. 1, Revista de la UAM Azcapotzalco, México, 1984.

Osborn Taylor, Henry, Erasmus & Luther, New York, Collier Books, 1959.

Ots Capdequí, M. El estado español en las Indias, México, Fondo de Cultura Económica, 1941.

Pascual Buxó, J. Arco y Certámen de la poesía mexicana colonial. Siglo XVII. México, Universidad Veracruzana, 1959. Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras, 2.

- , Góngora en la poesía novohispana, México, Imprenta Universitaria, 1960.
- Parker, Geoffrey, Europa en crisis. 1598-1648. México, Siglo XXI editores, 1981.
- Parrington, Vernon, The Colonial Mind. 2 vol New York, Harcourt, Brace & World, Inc. 1954.
- Pérez de Salazar, Francisco. *Los concursos literarios en la Nueva España y el Triunfo Parthenico*. pp. 290-306. En Revista de Literatura Mexicana, Año 1, 2, México, octubre-diciembre 1940.
- Pinelli, Antonio *Feste e Trionfi: Continuità e metamorfosi d' un tema*. En Salvatore Settis, (comp) Memoria dell'antico nell' arte italiana. Tomo II, Torino, Giulio Einaudi, 1985.
- Plaza y Jaén, Cristóbal Bernardo, Crónica de la Real y Pontificia Universidad de México, México, Universidad de México, 1931.
- Pompa y Pompa, Antonio, Album del IV Centenario Guadalupano. México, Imprenta de la Basílica de Guadalupe, 1938.
- Posada, Germán, *Sigüenza y Góngora, historiador*. En Revista de Historia de América, México, 28, Diciembre 1949. pp 377-405.
- Powell, Phillip W. Tree of Hate, Propaganda and Prejudices affecting U.S. Relations with the Hispanic World, New York, Basic Books, Inc. 1971. 210 p.
- Recopilación Diplomática Relativa a las Colonias Española y Francesa de la Isla de Santo Domingo 1640-1701. República Dominicana, Edición del Gobierno Dominicano, 1944. Vol I, Serie III.
- Riva Palacio, Vicente. México a través de los siglos, Tomo II, México, Ballezá y comp editores, 1887-89.
- Robbins, Russell H. Witchcraft and Demonology. New York, Bonanza Books, 1959.
- Rojas Garcidueñas, José, Don Carlos de Sigüenza y Góngora. Erudito barroco. México, Ediciones Xóchitl, 1945. Colección Vidas Mexicanas, 23.
- Rubinstein, J. (comp) He Who Destroys a Book, Kills Reason Itself. An Exhibition of Books which have Survived Fire, The Sword and the Censors. University of Kansas, 1955.
- Rubio Mañé, Ignacio, EL Virreinato. 4 vol. México, UNAM-Fondo de Cultura Económica, 1983.

- Saita, Armando, Gua crítica de la historia moderna. México, Fondo de Cultura Económica, 1989. Colección Breviarios, 483.
- Sánchez Albornoz, Claudio, Ensayos sobre historia de España, México, Siglo XXI editores, 1973.
- Sánchez Lamego, Miguel, El primer mapa general de México elaborado por un mexicano. México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1955.
- Schmidt, Albert M. Jean Calvin et la tradition calvinnienne. Paris, Editions Du Seville, 1957. Colección Maitres Spirituels, 12.
- Schons, Dorothy, *Dos documentos inéditos relativos a Sigüenza*. En Revista Mexicana de Estudios Históricos. Tomo V, No. 6, México, Editorial Cultura, noviembre-diciembre 1927. Pp. 248-251.
- Scott, John A. Settlers on the Eastern Shore. New York-Oxford, Facts on File, 1991.
- Scribner, Bob, et. al. (edit) The Reformation in National Context, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- Sibley, John L. Biographical Sketches of Graduates of Harvard University in Cambridge, Mass. Vol III. Cambridge, Charles William Sever, 1885. 441p.
- Silverman, Kenneth, comp. Selected Letters of Cotton Mather, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1971.
- , The Life and Times of Cotton Mather, New York, Harper & Row, 1984. 479 pp.
- Skinner, Quentin, Los fundamentos del pensamiento político moderno. 2 Vol, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.
- Smith, Peter H. *Politics and Sainthood: Biography by Cotton Mather*. En The William and Mary Quarterly. 3rd ser. Vol XX, No. 2, Abril 1963.
- Smolenski, Reiner, Tesis doctoral. An authentic edition of Cotton Mather's Triparadisus (1726), Penn State University, 1987.
- Sombart Werner, El burgués, 4 ed. Madrid, Alianza Editorial, 1982.
- Starkey, Marion, The Devil in Massachusetts. A Modern Enquiry into the Salem Witch Trials. New York, Dolphin Books, 1961.
- Tawny, R.H. La religión en el origen del capitalismo. Buenos Aires, Dédalo, 1959.

- Toynbee, Arnold, Estudio de la Historia, 3 vol. Madrid, Alianza Editorial, 1981.
- Trabulse, Elías, Los manuscritos perdidos de Sigüenza y Góngora. México, El Colegio de México, 1988.
- , (comp) Historia de la ciencia y la tecnología. México, El Colegio de México, 1991. Lecturas de Historia de México, 1.
- , El círculo roto. Estudios históricos sobre la ciencia en México. México, Secretaría de Educación Pública-Fondo de Cultura Económica, 1982.
- , "La obra científica de Carlos de Sigüenza y Góngora. 1667-1700" en José Antonio Lafuente y José Sala Catalá (comp) Ciencia colonial en América, pp. 221-252. Madrid, Alianza Editorial, 1992.
- , Ciencia y Religión en el siglo XVII. México, El Colegio de México, 1974.
- Trevelyan, G. Macaulay, La Revolución Inglesa. 1688-1689. México, Fondo de Cultura Económica, 1951. Colección Breviarios, 43.
- Troeltsch, Ernst, El protestantismo y el mundo moderno, México, Fondo de Cultura Económica, 1951. Breviarios, 51.
- Tuckle, Hermann, Reforma y Contrarreforma. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1987. Colección Nueva Historia de la Iglesia III.
- Unamuno, Miguel Del sentimiento trágico de la vida, México, Editorial Porrúa, 1983. Sépan Cuántos, 402.
- Van Cromphout, Gustaaf, *Cotton Mather: The Puritan Historian as Renaissance Humanist*. En American Literature, vol XLIX, Nov. 1977, - 3, pp. 327-337.
- , *Cotton Mather as Plutarchan Biographer*. En American Literature Vol 46, Enero 1975, -4, pp. 465-481.
- Vaughan, Alden T. (comp) Puritans Among Indians. Accounts of Captivity and Redemption 1676-1724. Cambridge, Mass-London, Belknap Press-Harvard University Press, 1981.
- Vázquez de Espinosa, Antonio. Descripción de la Nueva España en el siglo XVII. México, Editorial Patria, 1944.
- Vetancurt, Agustín de Teatro Mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares históricos y religiosos del Nuevo Mundo. ed. facsimilar de 1698, México Porrúa, 1971.

- Veytia, Mariano. Historia Antigua de México 2 vol. México, Editorial del Valle de México, 1979.
- Vilar, Pierre, Historia de España, 22 de. Barcelona, Editorial Crítica-Grijalbo, 1978.
- Villari, Rosario (comp) El hombre barroco. Madrid, Alianza Editorial, 1991.
- Villoro, Luis, El proceso ideológico de la Revolución de Independencia, México, UNAM, 1967.
- Von Kügelgen, Helga, *Así repercute la gloria del mundo. Aproximación a la reconstrucción de los arcos del triunfo de Don Carlos de Sigüenza y Góngora y Sor Juana Inés de la Cruz*. En Arte, Historia e Identidad en América, Vol II, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas, 1994.
- Wagner, Fritz, La Ciencia de la Historia, México, UNAM, 1980.
- Weber, David J. The Spanish Frontier in North America. New Haven-London, Yale University Press, 1992.
- Weber, Max, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, New York, Charles Scribner's sons, 1958.292 pp.
- Williams, Daniel E. (edit) Pillars of Salt. An Anthology of Early American Criminal Narratives. Madison, Wisconsin, Madison House Pub., 1993.
- Williams, George H. La Reforma radical. México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Zárate, Julio, Don Carlos de Sigüenza y Góngora, México, Editorial Vargas Rea, 1950. Biblioteca de Historiadores Mexicanos, 33.
- Ziff, Lazer, Puritanism in America, New York, The Viking Press, 1973.

INDICE

Introducción	1
Notas	6
Siglas	7
Parte Primera: Antecedentes Históricos	
Capítulo 1	
La herencia europea	8
1. Explicación preliminar	8
2. El espíritu moderno y la Reforma	9
3. Dos realidades antagónicas: España e Inglaterra	24
Notas	33
Capítulo 2	
El perfil de la Reforma en América	40
1. La dicotomía histórica americana	40
2. El "ser" barroco y el puritano	46
Notas	50
Parte Segunda: Dos hombres	
Capítulo 1	
Carlos de Sigüenza y Góngora. 1645-1700.	52
1. El hombre, su espacio y su tiempo	52
2. Formación intelectual e influencia jesuítica	55
3. "Un extraordinario cometa con una espantosa cauda de 50 leguas de largo"	59
4. Sigüenza, "ave de canto grato y melodioso"	61
5. Expansión, defensa y tumulto	64
6. Sigüenza: intelectual barroco, americano e hispano	69
Notas	73
Capítulo 2	
Cotton Mather. 1663-1728	77

1. Cottonus Matherus	77
2. Istoría y thaumatografía	82
3. Libra Elephantina	88
4. La Fe del Christiano	91
5. Decenium luctuosum	95
Notas	100

Parte Tercera: Dos americanos, dos pensamientos

Capítulo 1

El despliegue de la religiosidad: protestantismo y catolicismo	105
1. Homines religiosi	105
2. La piedad reformada'	116
3. El pueblo elegido: Tepeyac y la new Jerusalem	130
4. La renovada cruzada: Reforma-Contrarreforma	141
Notas	149

Capítulo 2

Conciencia histórica e historicidad	156
1. La idea de la historia	156
a. Las distintas rutas del conocimiento histórico	156
b. Concepto y objetivo de la historia	161
c. El quehacer del historiador	163
2. La visión del indio	167
a. Historia y antihistoria	167
b. Visión, imagen, estereotipo	177
c. Civilización y evangelización	182
d. Delendi sunt Indi	189
3. La identidad criolla	195
a. Pietas in Patriam	195
b. América- Europa. La eterna ambivalencia del criollo	201
c. La educación, el arma criolla	205
d. Síntesis mexicana y exclusión puritana	209
Notas	212

Capítulo 3

América "Quadripartita Terrarum Orbe"	221
---	-----

1. Theatro Glorioso	221
2. Las ciudades de Dios en América	235
3. El príncipe cristiano y la idea del buen gobierno	243
4. Versiones criollas de dos levantamientos	254
a. Boston, 18 de abril de 1689	254
b. Ciudad de México, 8 de junio de 1692	260
5. Luz y sombra. El contraste entre los dos rebeliones	268
 Notas	 273

Capítulo 4

Nuevos horizontes: el saber científico	280
--	-----

1. Filósofos naturales, filósofos cristianos	280
2. Significación del cometa	288
3. Dos libros de ciencia	294

Notas	308
-------------	-----

Epílogo	313
----------------------	-----

Aforismos	317
------------------------	-----

Bibliografía General	318
-----------------------------------	-----

1. Fuentes primarias	318
a. Manuscritas	318
b. Impresas	319
 2. Fuentes secundarias	 325