

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE HISTORIA**

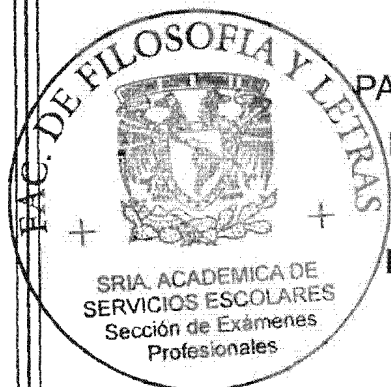
**“EL FIN DE LA REAL Y PONTIFICIA UNIVERSIDAD DE MÉXICO. 1776-1823.
UNA RESPUESTA AL CRONOCENTRISMO HISTORIOGRÁFICO”.**

T E S I S

**PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADO EN HISTORIA**

PRESENTA:

ISRAEL VARGAS VÁZQUEZ



ASESORA:

DRA. MARÍA DE LOURDES ALVARADO MARTÍNEZ ESCOBAR



MÉXICO, D. F.



**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COORDINACIÓN DE HISTORIA**

2009



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 esta 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.

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la
Cancillería a publicar en formato electrónico e impreso el
contenido de mi trabajo recepcional.

NOMBRE: Israel Vargas Viquez

FECHA: 22/02/2009

FIRMA: Israel V.

Agradecimientos

A mi Padre, toda una vida de esfuerzo y paciencia, siempre empeñado en educarme y formarme como un hombre de bien. Gracias por todo tu apoyo y todo tu amor. Gracias.

A mi Madre, por nunca dejar de creer en mí, por quererme incondicionalmente. Todo el amor no sería suficiente para retribuirte una vida de cariño. Gracias.

A mis hermanos, con los que he compartido una vida increíble, por siempre estar ahí en las buenas y en las malas, siempre iremos los tres de la mano. Gracias.

A mis sobrinitos, a mis tíos y mis abuelitas por su confianza y alegría.

A la UNAM, que ha sido la fuente de mis más profundos conocimientos, por acogerme, protegerme y procurarme siempre en mi formación, por otorgarme a los mejores profesores y abrir mis paradigmas cada día. Gracias.

A la Dra. Ma. de Lourdes Alvarado, mi directora de tesis y mi amiga. Nunca podré agradecerte la fe que has depositado en mí. Tu consejo y enseñanzas han sido un tesoro que valorare por siempre. Muchas Gracias

A mis sinodales que aceptaron esta investigación. Su ojo crítico, su paciencia, su tiempo y sus correcciones hicieron de este texto una lectura valiosa y enriquecedora. Gracias.

A Abraham Navarro García, mi mejor amigo de la facultad. Si algo debo agradecerle al destino fue el haberte conocido. Tu carácter, tu experiencia, tu consejo, pero sobre todo tu amistad llenó de significado gran parte de mi paso por la carrera. Gracias por siempre estar ahí.

Al Ing. Francisco Martínez Galindo. Tu sabiduría, tu visión, tu atención, pero sobre todo tu experiencia son parte importante de la brújula de mis vivencias. Gracias. (Y por todos los apuntes también.)

A mis amigos del CCH. Con mención especial para Priscila, Pamela, Woody, Mago, Aaron, Yuanti, Dario, Serena, Elmo, Gato, Chun Lee y Pato. Esto va también por ti Troy♠, titúlate conmigo amigo.

CCH VALLEJO POR SIEMPRE

Una historia de México escrita por un mexicano que no busca protector que lo defienda sino conductor que lo guíe y maestro que lo ilumine, debe sin duda consagrarse al cuerpo literario más respetable de ese Nuevo Mundo, como el más instruido en la historia mexicana, y más apto para decidir del mérito de tal obra y corregir los defectos que ella tenga.

Yo me ruborizaría de presentaros una obra tan defectuosa, si no estuviera seguro de que vuestra prudencia y vuestra humanidad en nada son inferiores a vuestra sabiduría. [...] Fácilmente reconoceréis leyendo esta obra que, más bien que una historia, es un ensayo, una tentativa, un esfuerzo atrevido de un ciudadano que, a pesar de sus calamidades, se ha empleado en esto por ser útil a su patria.

Por lo demás ¿quién se atreverá a comparecer con tan humilde presente ante un cuerpo tan respetable, que habiendo sido desde su origen consumado y perfecto, ha continuado siempre aumentando su perfección?

Pero dejando por ahora las alabanzas que os son debidas, porque acaso parecerán adulaciones a los que ignoran vuestro relevante mérito, quiero quejarme amistosamente de la indolencia o descuido de nuestros mayores con respecto a la historia de nuestra patria.

*Historia antigua de México de
Francisco Javier Clavijero.
Fragmentos de la dedicatoria dirigida a la
Real y Pontificia Universidad de México.
Bolonia, 13 de Junio de 1780.*

ÍNDICE

Introducción.....p. 3

Capítulo I “El Cronocentrismo: mecanismo de marginación historiográfica”

1.1 Tiempos modernos	p. 10
1.2 Tiempo histórico y filosofía de la historia	p. 13
1.3 Cronocentrismo o “las metas de la civilización”.....	p. 21
1.4 El Cronocentrismo y la Real y Pontificia Universidad de México.....	p. 25
1.4.1 ¿Modernidad versus tradición?.....	p. 27
1.4.2 Cronocentrismo y Eurocentrismo: mecanismos de desigualdad.....	p. 31
1.4.3 La Universidad colonial ¿Dónde quedo la diferencia?.....	p. 35

Capítulo II “Universidad y sociedad novohispana: Acontecimiento y proceso”

2.1 Otra oportunidad para la Universidad colonial.....	p. 43
2.2 De la importancia de los orígenes.....	p. 46
2.3 Los orígenes de una particular cultura escolar.....	p. 49
2.4 El logos y su transmisión.....	p. 59
2.4.1 La logomaquia.....	p. 64
2.5 Universidad hispánica. Fundación y corporación.....	p. 68
2.6 Cultura escolar novohispana.....	p. 78
2.6.1 <i>Teatro Mundi</i>	p. 85
2.6.2 La mnemotecnia: el contagio de la virtud.....	p. 107
2.7 Una Universidad diferente.....	p. 125



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 esta 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.

Capítulo III “El fin de la Real y Pontificia Universidad de México”

3.1 La protesta universitaria y un camino llamado Ilustración.....p. 129

3.2 La universidad y la reforma ilustrada a la educación.....p. 134

3.3 Todos los hombres del rey.....p. 151

3.4 1808.....p. 158

3.5 La sociedad del “haber”.....p. 163

3.6 Universidad, Hidalgo y la Revolución.p. 171

3.7 L’ Imperatorep. 191

Epifonemap. 200

Bibliografía.....p.205

Introducción

La presente tesis explora las circunstancias que afectaron la debacle de la Real y Pontificia Universidad de México cuya idea de institución académica conlleva un problema tanto histórico como historiográfico. La institución que representó la máxima educación milenaria de la historia de occidente llegó a Nueva España para implantar una cultura escolar capaz de ser puente y soporte de un gobierno español que se debatió entre la tradición medieval y la modernidad.

La Real y Pontificia Universidad de México ha recibido un tratamiento historiográfico bastante polifacético. Los estudios que refieren a su existencia durante el siglo XVI y XVII le declaran admiración y son profundos en rigurosidad y crítica, sin embargo, aquellos que la observan durante el siglo XVIII—y parte del XIX—han desbordado en su imagen calificativos negativos que demuestran la incapacidad de comprender un sistema de valores y conocimientos, hasta cierto punto, ajenos a la modernidad. Este comportamiento historiográfico ha bloqueado la búsqueda de respuestas al problema de la agonía de la Universidad mexicana entre el siglo XVIII y el siglo XIX.

Proponemos que la causa de esta caída en gracia de nuestro objeto de estudio se debe a la práctica cronocéntrica de la interpretación del pasado. La creencia de que vivimos en un tiempo superior o mejor al anterior—en referencia obligada a lo no moderno—que hemos heredado del discurso eurocéntrico, ha hecho que la brújula de la historiografía privilegie aquello que se identifica con la modernidad y devalúe lo que pertenece al terreno de la tradición.

La reciente historiografía de la educación ha comenzado una revalorización de la institución escolar más importante de la época colonial, pero pese a los esfuerzos hasta entonces hechos en los campos de investigación y difusión, no se ha podido mellar el estigma que carga la antigua Universidad sobre su aversión a la modernidad, pues ésta custodió un esquema curricular basado en la teología escolástica. Desde hace dos siglos se ha cargado tanto la balanza al papel ejercido por los jesuitas en la búsqueda de una enseñanza renovada, que se ha relegado el papel de esta corporación que impartió entre sus aulas un conocimiento teológico milenario que, por su propio carácter retórico y fuera de pruebas empíricas, ha sido abandonado por nuestras investigaciones a tal grado que se



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 esta 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.

carece de un estudio crítico y riguroso enlazado con el descenso de la antigua Universidad en el México independiente. Se ha cometido un craso error al aceptar, con poca crítica, los esquemas discursivos de nuestros antecesores y con ello hemos adoptado una actitud cronocéntrica desde nuestra plática cotidiana hasta nuestra posición historiográfica, contagiando a otros la fiebre de quedar atónitos ante los avances de la modernidad científica, creando una historiografía repleta de excepcionalismo contraria a una de carácter englobante.

La Real Universidad es un perfecto ejemplo de cómo los historiadores hemos tomado parte en el desarrollo del cronocentrismo aun creyendo haber renunciado a una teleología que ensombrece nuestra interpretación. Es por ello que tomamos a la institución universitaria para reivindicar la visión que se tiene de ella y tratar de corregir el ingreso a nuestro discurso de este simplificador sistema de valores basado en la dialéctica de *lo mejor* y *lo peor*, teniendo como representante del primer factor al status moderno de la sociedad occidental y como representante del segundo al status tradicionalista de pequeños grupos locales y del pasado mismo.

La tesis "La Real y Pontificia Universidad de México. Una respuesta al cronocentrismo historiográfico. 1776-1823" nació de una inquietud ante la escasez de fuentes que relataran su proceso final de manera crítica y objetiva, ya que de los estudios que tocan el tema lo hacen de manera tangencial y sólo se dedican a repetir las viejas afirmaciones que podemos rastrear hasta la historiografía de principios del siglo XIX. Pero tal vez el móvil más inquisitivo en la labor de realizar la investigación fue indagar sobre los vínculos reales que unen a la antigua Universidad de México con la contemporánea. Existe una ausencia de estudios dedicados a analizar estos vínculos, sin embargo, es extraño que la constante unión de ambas instituciones en el discurso de las autoridades universitarias no haya preocupado a los historiadores de la educación para problematizarlo y averiguar a ciencia cierta si existen conexiones reales para hablar de una continuidad en la Universidad o una ruptura que no sorprendería a pocos. Para solucionar este problema debemos saber primero qué le ocurrió a la Real Universidad para desaparecer del escenario de la historia mexicana durante la mayor parte del siglo XIX. Es por eso que esta tesis está proyectada como la primera parte de una larga investigación que se irá completando con estudios posteriores. Por el momento asumimos la misión de sentar las bases heurísticas y

hermenéuticas sobre las cuales erigir el posterior edificio intelectual que reinterpretará la historia de la educación superior en México referida principalmente a nuestra institución universitaria.

Decidimos limitar nuestra investigación al periodo entre las reformas borbónicas y la caída del emperador Agustín I, porque creemos que en ese lapso de tiempo—1776-1823—hubo trastornos sociales y políticos como consecuencia de la llegada a Nueva España de un paradigma de vida distinto al que se tuvo cuando se fundó. La implementación de un cambio social que transformó el orden religioso espiritual a un orden materialista individual por parte de la nueva casa reinante Borbón, puso en crisis la idea de una sociedad creada bajo la cultura escolar católica y tradicionalista. Fue en 1776 cuando la Corona española decidió cambiar el futuro de la burocracia en sus territorios peninsulares y ultramarinos, afectando el destino de los egresados universitarios, a lo cual se sumaron eventuales reformas a la educación. Hemos dedicado páginas sólo a las reformas que afectaron a la educación y a la Universidad en su papel de productora de la burocracia necesaria para el gobierno novohispano, sin embargo, debemos advertir al lector que para explicar correctamente por qué y cómo ocurrió esta crisis de identidad institucional nos remontaremos numerosos siglos atrás porque en los orígenes y antecedentes de la conformación Nueva España encontramos elementos valiosos que siguieron vigentes y determinaron eventos y decisiones importantes en el rubro de la vida política, institucional y cotidiana más allá de la caída del primer imperio mexicano en 1823. Nuestra petición desde inicio es paciencia en la lectura porque situaciones o contextos de los que hablaremos, y que, aparentemente, no están interconectados con nuestro objeto de estudio, develarán su correcta correspondencia y su sobrevivencia a través de los siglos y la geografía del ecumene.

La Ciudad de México será nuestro escenario principal pues fue ahí donde la casa de estudios jugó un papel fundamental en el desarrollo de los eventos entre siglos y, sobre todo, en su participación de lado realista durante el movimiento insurgente. No tomamos esta delimitación espacial de forma rígida puesto que nuestra argumentación no olvida las dimensiones regionales de la espiritualidad novohispana. Por supuesto, no descuidaremos el contexto mundial, sobre todo ideológico en el siglo XVIII y político-bélico en el siglo XIX.

El cariz español y escolástico en la idea de Universidad después de la caída Iturbide, la condujo a convertirse eventualmente en un grupo marginado de los proyectos de impartición de la instrucción superior. La trascendencia de agentes históricos como la Universidad corresponde a la permanencia de ciertas prácticas sociales y conocimientos intelectuales—es decir, más allá de los técnicos—que traspasan las limitaciones temporales que la historiografía les ha impuesto. En la Nueva España y el México recién independiente hubo elementos sociales que daban cuenta de la permanencia de un ligero proceso medieval español que impedía la avasallante entrada del proceso de ilustración y que en este conflicto se sentaron las bases para la posterior formación de grupos políticos representantes de ambos procesos históricos. La búsqueda de *la permanencia* será el eje de esta investigación, a contra corriente de la común búsqueda del *cambio* en sus más mínimos detalles. Aquí nos concentraremos en los procesos de larga duración, sobre todo en uno, en el cual la Universidad jugó el papel clave desde su creación y que se menciona en la hipótesis:

La Real y Pontificia Universidad de México permaneció coherente con sus orígenes y objetivos desde las reformas educativas borbónicas hasta el fin del sistema político del Imperio en 1823, porque ella se inserta en un proceso histórico epistemológico de origen escolástico y sus enseñanzas y acciones frente a la adversidad, representada en este caso por la Ilustración y el liberalismo, fueron siempre justificadas y sustentadas por las prácticas y costumbres de la sociedad colonial, incluso después de terminada la guerra de independencia.

Como se puede observar, esta hipótesis busca reivindicar aquellas afirmaciones que sentencian la actitud de la Universidad ante el movimiento ilustrado y liberal como, atrasada, conservadora o inútil para el tiempo que se vivía y que atribuyen su decadencia a su débil adaptación a la época moderna. Tenemos la certeza de que la Universidad respondió a sus orígenes y sus objetivos cuando reaccionó en contra de la reforma a la educación y se adhirió más que nunca a la triada realista (rey, religión y patria) durante la guerra insurgente y el primer imperio mexicano; pero no por un interés económico particular, sino porque la sociedad que la rodeó le permitió continuar en su tarea de regir la

cultura escolar novohispana basada en la tradición católica como reflejo del conocimiento teológico.

La tesis consta de tres capítulos, el primero de ellos titulado “El Cronocentrismo: mecanismo de marginación historiográfica”, comienza con una invitación a reflexionar sobre la cuestión ¿qué es el tiempo?, porque sólo ocasionalmente nos detenemos en la cátedra, la vida profesional o personal, a reflexionar sobre esta silenciosa violencia que afecta las relaciones humanas y la estructura de la materia. Pensar el tiempo es pensar sobre nosotros mismos, sobre cómo nos apropiamos de la realidad y cómo le otorgamos significado al pasado. Posteriormente comenzamos a develar la historia del cronocentrismo ligado por supuesto al eurocentrismo, para ello haremos un recorrido sobre el desarrollo social de lo que denominaremos “*tiempo histórico*”, que es el trasfondo de la conciencia histórica en el cual insertamos los fragmentos de nuestro pasado y les otorgamos un sentido. Iremos rastreando los hilos del cronocentrismo que lo unen a la historia de la Real Universidad. Para realizar el capítulo nos hemos basado sobre todo en los estudios de Elliot Jacques, Edmundo O’Gorman, Reinhart Koselleck, Bolívar Echeverría, Josep Picó, J. Toulmin, J. Goodfield, Joseph Fontana, Guillermo Zermeño y Ramón Iglesia, entre otros. Algunos de los autores mencionados han realizado profundos trabajos sobre la forma en que occidente se ha erigido como el supuesto rector de los manas civilizatorios y los mecanismos discursivos que se han empleado para dicha tarea. Este capítulo abre esta tesis por su importancia y porque antes de referirnos a la corporación universitaria consideramos que es necesario definir qué es el cronocentrismo.

En el segundo capítulo titulado “Universidad y sociedad novohispana: Acontecimiento y proceso”, analizaremos la importancia de los orígenes de la universidad como institución educativa y nos remontaremos al siglo XII para revisar su creación y su desarrollo a través del tiempo. El origen universitario será el eje del el texto, porque es ahí donde encontramos gran parte de su valor en su labor educadora y soporte teológico de la burocracia en el gobierno monárquico. Abordaremos el papel del conocimiento teológico en la corporación y su forma fundamental de explicar la realidad. Este es el capítulo que aparentemente toma distancia de nuestra delimitación temporal pero debemos tener paciencia porque consideramos que su conexión con nuestro objeto de estudio en el periodo marcado (1776-1823) es substancial; además, al final de capítulo comenzaremos a delinear

cómo la cultura escolar medieval llega a tierras americanas y cómo la fundación de la Real y Pontificia Universidad de México continuaba un proceso histórico medieval, de carácter español, repotenciado por la Contrareforma católica. A lo largo del capítulo estableceremos las conexiones por las cuales se funda una universidad y cómo su correspondencia social local es sumamente vital, a un grado casi equivalente al de la intención regia y la confirmación eclesiástica para fundarla

También construimos el término *cultura escolar novohispana* en correspondencia con la cultura escolar medieval a la vez que analizamos ligeramente las distintas vidas que conformaban la experiencia cotidiana del habitante novohispano y en las cuales la Universidad participaba activamente. Después develaremos cómo el proceso medieval español llegó a Nueva España con verdadera salud y su asentamiento en este territorio se debió a su perfecta relación con el catolicismo y el arte que éste regentaba. Importantes autores nos acompañan en este apartado vital como Salvador Claramunt, Mariano Peset, Santiago Aguadé Nieto, Dominique Julia, Jürgen Miethke, Julio Valdeon, Alfred W. Crosby, Enrique González González, Luís Ramos Gómez, Concepción Carceles, Rodolfo Aguirre Rojas, Alicia Mayer, María Alba Pastor, José Antonio Maravall, Pilar Gonzalbo, Jaques Le Goff, Magdalena Chocano, Luis Weckmann, Abelardo Villegas, Lourdes Alvarado, Dorothy Tanck, Agustín Guimerá, Armando Pavón, Clara Inés Ramírez, José Luís Peset, entre otros. Sus estudios sobre la universidad han sido verdaderamente ilustrantes para nuestra investigación. Creemos que no pudimos hacer una breve y mejor revisión sobre el contexto de los orígenes universitarios sin sus aportaciones historiográficas.

El tercer capítulo se titula "El fin de la Real y Pontificia Universidad de México". Este último comienza haciendo un recuento de los conflictos entre la reforma educativa de la corona y la Real Universidad en el último tercio del siglo XVIII. Se analiza el conflicto entre la Ilustración y la vieja enseñanza escolástica que pervivió en América. Añadimos un análisis de la relación entre el rey y sus vasallos novohispanos y cómo se fue construyendo una religión monárquica a la par de la instauración de la religión católica. 1808 marca el momento de crisis de identidad social que no dudamos en relacionar con los conocimientos teológicos impartidos en la Universidad, es decir, la idea de una sociedad dada e inmodificable guarda cierta correspondencia con el tratamiento teológico hacia el mundo.

Rastreamos los orígenes de algunas de las prácticas sociales corporativas que seguían presentes en las décadas de conflicto social y analizamos los actos y las decisiones del claustro universitario ante la captura de Fernando VII y el estallido de la revolución de independencia. Durante el capítulo no dudamos en recurrir al análisis de textos de personajes egresados de la universidad que estaban preocupados por defender el orden tradicional de sociedad sustentado en la triada imperial “rey, religión y patria”, a través de los cuales reconocemos la concepción teológica que aún dominaba en los intelectuales peninsulares novohispanos. Llegaremos hasta la caída del primer imperio mexicano como el límite temporal en el que la universidad escolástica no encontró su justa dimensión en un régimen de fueros y privilegios ajenos al posterior periodo republicano. Destacamos autores como Thomas Calvo, Margarita Menegus, Rodolfo Aguirre, Antonio Feros, Rafael Rojas, François Xavier Guerra, Luis Villoro, Annick Lempérière, Carlos Aguirre Anaya, Doris M. Ladd, Verónica Zárate, José Luis Soberanes, Alfredo Ávila, Anne Staples, Ariel Guance, entre otros.

No consideramos el texto como una investigación absolutamente acabada y sin vértices a otros estudios, al contrario, es una investigación abierta que busca aportar conocimiento y despertar otras líneas de investigación igualmente valiosas. Además, consideramos que cada capítulo es una pequeña tesis que puede leerse de manera separada y hacer inteligible su sentido profundo, y en suma, los cuatro capítulos conforman un texto más íntegro y explicativo del proceso referido.

Deseamos expresar nuestro profundo agradecimiento a la Dirección General de Asuntos de Personal Académico (DGAPA) por su apoyo económico a través de su Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) para la realización de esta tesis. También agradecer al proyecto de investigación “Grupos marginados de la educación en México, siglos XIX y XX” del Instituto de Investigaciones Sobre la Universidad y la Educación perteneciente a la honorable Universidad Nacional Autónoma de México.

Capítulo 1

I. "El Cronocentrismo: mecanismo de marginación historiográfica"

1.1 Tiempos modernos

*Lo que ha sido no se preserva meramente
en el ámbar del hecho cumplido, sino que
lo cancela la ingratitud del tiempo...
Si la memoria es la matriz del continuo
de los sucesos, es también la heredera de
le temp perdu; en efecto, sólo se puede recordar
lo que ya no se puede poseer.*
Louis Mink

Actualmente, el tiempo real se ha concebido equívocamente en la sociedad occidental mediante conceptos de carácter superficial como "tiempo laboral", "tiempos violentos", "tiempo aire", "previsión del tiempo", "límite de tiempo", "tiempo récord", etc. Esta objetivación del tiempo conlleva a su cosificación dentro de las actividades humanas, es decir, pierde su concepción como abstracción del flujo de la experiencia humana y lo convierte en instrumento.

La estructura de la temporalidad se conforma de los dominios temporales humanos que son abstracciones, creadas para clasificar y organizar acciones terrenales como lo son los segundos, los minutos y las horas. Estos dominios están a su vez integrados en categorías abstractas más antiguas y de mayor rango acumulativo de experiencia, estamos hablando de los días, las semanas, los meses, los años. Todos estos elementos que conforman los dominios temporales tienen una direccionalidad, no necesariamente cíclica, que sólo el humano puede concederle a través de los tiempos verbales.

Presente, pasado y futuro son los ejes de la vida concebida como flujo de experiencia asimilando sucesos anteriores y posteriores, imaginados o que ocurrieron. Estas tres nociones se pliegan de forma casi imperceptible dentro del aparato del pensamiento que recicla la vivencia y son el centro que une al leguaje con la experiencia. Los tiempos verbales significan un cúmulo de relaciones infinitas de las capacidades de acción humana sobre la realidad donde el verbo, como categoría gramatical primaria, es la pieza fundamental que determina a la comunicación—yo hago, yo hice, yo haré, yo soy, yo fui, yo seré. Todo el horizonte de la acción se concibe, se vive y queda registrado dentro de



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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 esta 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.

nosotros en los parámetros verbales, así “el pasado es la experiencia del fluir de la memoria, el presente lo es de la percepción, y el futuro de la expectativa y el deseo.”¹

Somos nosotros el centro organizador del tiempo y no existe una organización única y total del él, pues depende de las perspectivas individuales y multiformes. Cada mente confiere y configura los significados al flujo de la experiencia respondiendo a una memoria, una perspectiva y una expectativa en particular. Por ejemplo, cuando escuchamos una melodía clásica oímos una nota a la vez—con un sonido determinado producido por una multitud de instrumentos—la cual dotamos de sentido al unirlo con todas las notas acompañantes, y aún si todos diéramos oídos a la misma melodía, será diferente la asimilación y el sentido que cada uno le otorgue. De manera similar concebimos el tiempo en nuestro ser, como un universo heterogéneo, susceptible de divisiones o uniones abstractas.

Con la aparición de los relojes se produjo una primera gran escisión en la concepción del tiempo, dejando de ser paulatinamente un flujo indescriptible e incontenible de la vida para convertirse en una sucesión determinada y secuencial de *cuantos*.² Es necesario observar que todas estas invenciones conscientes adjudicadas al *tiempo real*, como el tiempo cronológico de los relojes, sólo sirven para retenerlo y adaptarlo a nuestras necesidades y que está muy lejos de apropiársele de una forma tan compleja como la función verbal del presente, el pasado y el futuro.³

Los tres principales tiempos verbales cumplen una función similar a la de los dominios temporales: intentan paralizar la dinámica del tiempo real, pero éste no se detiene para ser analizado, calculado, reflexionado, etc. El humano no puede estar por encima del tiempo real para sistematizarlo e incluso averiguar su razón de ser y hasta modificar su dirección. Entonces este *homo sapiens*, capaz de concebir el tiempo y de adjudicarle diferentes modalidades y sentidos, no puede saber a ciencia cierta qué es esta violencia que invisiblemente acaba con todo a su paso. Sólo con la fuerza de la imaginación se obtiene la

¹ Elliott Jaques, *Las formas del tiempo*, Buenos Aires, Paidós, 1984, p. 19.

² Alfred Crosby, *La medida de la realidad, la cuantificación y la sociedad occidental 1250-1600*, Barcelona, Crítica, 1998, p. 74.

³ Elliott Jaques, *Op. Cit.*, p. 29.

capacidad de abstraer “tiempo real” dentro de sí, y luego entonces tenemos las dos divisiones fundamentales del tiempo: el tiempo real y el tiempo psíquico.⁴

Ese dinámico flujo que hace posible la experiencia humana que nombramos tiempo real, ese tiempo invisible, violento e incontenible es dotado de todos los significados posibles que un individuo, en un contexto y lugar determinado, puede darle gracias al ejercicio de la abstracción. Ésta puede adjudicarle sentidos y límites que responden a preocupaciones. Sólo así podemos preguntarnos qué dirección tiene el tiempo real. ¿Es el pasado el que deviene en presente para conformar el futuro o es el futuro el que toma forma en el presente y se desvanece en el pasado? Esta pregunta se torna más difícil si sólo se observa una sola cara de la moneda como lo hemos hecho hasta el momento. Sería incorrecto continuar si no agregamos la otra parte vital del continuo temporal: el espacio.

No vamos a teorizar ampliamente sobre el espacio sino solamente sobre su importante relación con el tiempo. El complejo desarrollo de los eventos reales cotidianos se compone de agentes cognoscibles que ocupan un espacio real determinado, ya sean solamente presenciados y/o inducidos por el hombre. El observador puede representar estos elementos, a través de imágenes o algoritmos matemáticos dotándole de valores que dependen de las circunstancias, es decir, Arquímedes no significó el espacio como lo hizo Galileo, de igual forma Stephen Hawking no lo significó como lo hizo Newton, aunque todos ellos dependían de la misma vena de conocimientos científicos.

Elliot Jaques lo formula así: “Todo lo que se requiere es observar que los sucesos tienen extensión no sólo en el espacio, sino también en el tiempo, es decir: los sucesos están siempre extendidos con continuidad en el espacio-tiempo.”⁵ Por lo tanto, esta extensión es la que hace posible la realidad y así la experiencia es operable por su extensión en la relación espacio-tiempo de los eventos.

Ahora bien, ¿Cómo podemos dar cuenta de la dirección del tiempo real si todo lo que pensemos sobre él termina siendo sólo abstracción? La clave para averiguar si existe una dirección—que no “sentido”—está en no pensar el tiempo sino hablarlo.

He ahí la ventaja de las construcciones lingüísticas propias del hombre que combaten la entropía del espacio-tiempo, como lo enseña J. R. Lucas, la comunicación humana en

⁴ *Ibid.* p. 37.

⁵ *Ibid.* p. 46.

acción da cuenta de la dirección uniforme del espacio-tiempo.⁶ Reduciendo el sistema comunicativo a lo básico, Lucas señala que los agentes del sistema del habla (emisor, receptor y mensaje) necesitan ineludiblemente “el marco de una dirección uniforme del tiempo” sin el cual la conversación caería en el caos al emitir respuestas antes de preguntas. Añade que si el tiempo funcionara de manera bidireccional, dos personas tendrían comunicación y conductas antes de tener intenciones para ejercerlas; y todavía buscando el extremo, sería imposible establecer una conversación coherente y razonable aún descifrando las oraciones, e incluso palabras, que aparecerían al revés.

El autor concluye que la experiencia intersubjetiva está condicionada por la extensión unidireccional y uniforme del espacio-tiempo.⁷ Espacio y tiempo tienen entre sí una relación simétrica unidireccional cognoscible, pero ¿qué pasa cuando los hombres confunden la unidireccionalidad con el sentido, si es que existe uno. El hombre no sólo puede resquebrajar y reconstruir todas sus abstracciones sobre el espacio-tiempo, sino que además, tiene la capacidad otorgarle un sentido religioso, técnico, político, filosófico, o histórico, etc. Finalmente el *homo sapiens* pretende imponer su tiempo psíquico al tiempo real—construido de todos los elementos antes mencionados—explayando múltiples ideas, sentimientos, fantasías pero sobre todo deseos.

Los razonamientos de este apartado son una invitación para pensar el tiempo y sobre todo, para tener presente que es esencial tener una conciencia del tiempo histórico y saber diferenciarlo de los distintos tiempos creados por el hombre. La perspectiva histórica es fundamental para combatir la confusión creada por la objetivación superficial de nuestros contemporáneos hacia la terrible realidad de los tiempos modernos.

1.2. Tiempo histórico y filosofía de la historia

El relato debe recordarnos que el pasado fue una vez tan real como el presente y tan incierto como el futuro.

Ramón Iglesia

Para hablar sobre el cronocentrismo es conveniente precisar lo que hemos dado en llamar “filosofía de la historia” y lo que Reinhart Koselleck denomina como “tiempo histórico”.

⁶ J. R. Lucas, *A Treatise on Time and Space*, citado en *Ibid.* p.52.

⁷ *Ibid.*, p. 53.

Sin estos dos importantes elementos no podemos comprender la raíz de los discursos cronocéntricos.

Reinhart Koselleck argumenta que es difícil pensar un tiempo histórico único, ya que la gama de acciones sociales, como la organización política o la creación de instituciones, tiene diferentes pautas de ritmo temporal con respecto a los variados rangos de acción. El autor habla de “tiempos superpuestos unos con otros”⁸, por ejemplo, el entrelazamiento del calendario ritual con el del trabajo, que están determinados por el transcurso de la vida diaria. Nosotros no negamos que eso sea cierto, pero para ordenar e interpretar procesos históricos, hace falta más que reconocer los tiempos superpuestos, se necesita englobar de forma ecléctica las diferentes posturas o doctrinas que de ellos surgen y dotarlos de una profundidad histórica a través de la investigación.

El tiempo histórico, en materia historiográfica, ha sido un serio tema de reflexión y análisis porque pone en jaque muchos de nuestros presupuestos epistemológicos. Tiempo histórico es una abstracción del espacio-tiempo que tiene como objetivo el estudio de la acción y el desarrollo de la vida humana. Se compone, como toda abstracción, de representaciones mentales, gráficas y orales que satisfacen, en la medida de lo posible, las necesidades de un gremio académico y su corriente historiográfica. La hipótesis de Koselleck apunta, como ya hemos mencionado, hacia las dimensiones temporales que son el pasado y el futuro y “la determinación de la diferencia entre pasado y futuro o, dicho de forma antropológica, entre experiencia y expectativa se puede concebir algo así como tiempo histórico.”⁹ Éste depende de una historiografía—no necesariamente científica—para su transmisión, creando un segundo plano, un tiempo historiográfico.

La interpretación histórica del mundo adquiere la forma de conocimiento histórico, susceptible de debates interdisciplinarios por parte de los académicos que lo llevan a una nueva fase de interpretación con lo que enriquecen sus propias teorías y conocimientos. Este conocimiento se conforma a su vez de diferentes saberes, como el saber vulgar, el saber artístico, el saber técnico, el saber religioso, el tecnológico científico, etc., y se desarrolla por la mezcla de estos múltiples componentes. Por lo tanto, este estudio del

⁸ Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 14. Koselleck afirma que en una investigación no es necesario preguntarse sobre el tiempo histórico, sin embargo, dice que no hay que confundir las presuposiciones (como la datación) con el verdadero contenido del “tiempo histórico”.

⁹ *Ibid.*, p. 15.

pasado contiene más que un presupuesto teórico manejable, pues es nuestra propia vida asimilada y traducida en conocimiento útil para el hombre culto.

Hay que reconocer que el estudio del tiempo histórico es fundamental a pesar de ser, como lo llaman Toulmin y Goodfield, un conocimiento *inferencial*. Nuestro sistema de creencias está basado en un enlace de inferencias que relacionan los hechos del presente con los del pasado. Ambos autores escriben que “nuestro conocimiento sobre los sucesos del pasado distante, especialmente de los tiempos históricos, ciertamente es inferencial”,¹⁰ porque nuestra experiencia “es débil e indirecta” acerca del pasado.

El tiempo histórico que interesa a este capítulo es propiamente el que la Modernidad occidental se ha construido para fundar, y a la vez justificar, los aparatos políticos, económicos, ideológicos y sociales. La Modernidad, llamado un “esquema civilizatorio universal”¹¹ por Bolívar Echevarría, adquiere gran parte de sus fundamentos en la filosofía de la historia, materia que se hace presente incluso en el plan curricular de la historia como profesión. Para descubrir cómo nace esta inquietud por el tema debemos remontarnos unos siglos.

El siglo XVI tuvo una la Iglesia católica asediada por el cuestionamiento de sus orígenes, cánones y prácticas por parte de la reforma luterana. Esta Iglesia milenaria se enfrentaba nuevamente a una escisión de su cuerpo porque era incapaz de justificar teológicamente el nuevo orden mundial. Su historia eclesiástica fue grabada bajo el precepto de la esperanza en el juicio final y, con sus acciones, se representaba a sí misma como la única guía de salvación de las almas. Esa espera tan prolongada de los últimos tiempos “cambiaba según la situación, pero las figuras fundamentales del tiempo final permanecían constantes.”¹² El tiempo histórico basado en la Biblia e impuesto por la Iglesia se había visto amenazado por los vaticinios sobre el fin del mundo hechos en siglos precedentes por personajes que no actuaban dentro de su orden canónico. Este tipo de profecías pasaban a través de un filtro eclesiástico para comprobar su origen sagrado, pero si no se decidía que lo tenían, caían bajo el sello de la herejía.

Su propio tiempo histórico se convirtió en instrumento de poder garante del orden, factor integrador del imperio, de la institución y de la sociedad. Koselleck lo apunta

¹⁰ S. Toulmin y J. Goodfield, *El descubrimiento del tiempo*, Barcelona, Paidós, 1990, p. 18.

¹¹ Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, 2 ed., México, Era; UNAM, 2000, p. 20.

¹² Reinhart Koselleck, *Op. Cit.*, p. 24.

sencillamente diciendo que “la Iglesia es ya en sí misma escatología”¹³, porque el futuro sólo se puede concebir través de ella convirtiéndose en el eje conciliador de la creación, revelación y redención del mundo terrenal. Así se pensó al hombre en función de Dios y, en consecuencia, se vio necesitado de una institución rectora de la fe, “institución sobrenatural pero visible cuya duración temporal es eterna porque se sustrae a la acción destructora del tiempo profano.”¹⁴

¿Cuál era la interpretación del pasado que la Iglesia conservó del proceso histórico medieval? Era sencillamente la interpretación simbólica de los hechos vistos a través de la idea cristiana de la redención. El tiempo histórico medieval se concibió como un tiempo acabado, donde la crucifixión había restablecido los vínculos entre el orden natural y el orden divino. Como O’Gorman lo dice acertadamente, “la Cristiandad es la resultante político-natural de la Redención.”¹⁵ Se vivía en la etapa final de la historia, no había lugar a otra que no fuera fundada por la salvación de las almas en el Juicio Final. El proceso histórico como tal se concibió acabado, “por eso la Edad Media vivió esa peculiar experiencia que consiste en la profunda y arraigada convicción del fin del mundo.” Es por ello que para el hombre medieval no existían anacronismos en la forma de expresar los hechos del pasado con el cariz de su presente, por ejemplo, el pintar frescos y cuadros de pasajes bíblicos con un sin número de elementos medievales (paisajes, vestiduras, etc.) no significó una falsedad, al contrario, mostraba la profunda identidad que se tenía entre el pasado y el presente.¹⁶ Se vivía la Edad del Evangelio donde la verdad iba implícita tanto en “los fenómenos naturales como en los hechos históricos”. Esta verdad registrada e interpretada en un nivel simbólico contiene la promesa de la salvación que Cristo hizo.¹⁷

El gran Cisma de la Iglesia y sus posteriores guerras de religión entre las naciones fue desmoronando su control sobre el tiempo histórico, en tanto tiempo teleológico. Su

¹³ *Ibid.*, p.26.

¹⁴ Josep Picó, “Estallido del presente”, en Manuel Cruz (comp.), *Hacia donde va el pasado. El porvenir de la memoria en el mundo contemporáneo*, Barcelona, Paidós, 2002, (Biblioteca del Presente, 21), p. 128.

¹⁵ Edmundo O’Gorman, “La conciencia histórica en la Edad Media”, en Edmundo O’Gorman, *Historiología: Teoría y práctica*, intr. y selec. Álvaro Matute, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999, (Biblioteca del Estudiante Universitario, no. 130), p. 54.

¹⁶ *Ibid.* p. 57. O’Gorman habla de de la identidad constitutiva de lo humano en la Edad Media como una naturaleza dada e inmodificable. Por ello “el hombre medieval se sabe igual a los que le precedieron en la historia [y] se sabe y concibe como el hombre a quien le tocó vivir en la postrera Edad del Mundo. Este hecho no le hace concebirse como un hombre diferente, ni siquiera como un hombre mejor o peor que los de épocas anteriores; pero si lo hace concebirse como la criatura que vive una época culminante de la historia.” p. 58

¹⁷ *Ibid.* p. 60-64.

función escatológica fue perdiendo sentido al concentrar todo su poder en combatir las herejías y proteger sus territorios. El humanismo se encargó en dar el siguiente paso en el trastorno temporal, porque hizo presente la concepción de una historia humana con el propósito de crear “para sí un mundo dotado de una autosuficiencia relativa respecto de lo Otro (el caos)”.¹⁸ Por lo tanto, la realidad se convierte poco a poco en su contraparte, es decir, “puro objeto”. Este descubrimiento de la historia propia del hombre se inserta en el “campo de la probabilidad y de la inteligencia humana”¹⁹ destinada a imponer “una civilización que tiene su origen en el triunfo aparentemente definitivo de la técnica racionalizada sobre la técnica mágica”,²⁰ lo que Echeverría llama “la primera muerte de Dios”, al desacralizar a la temporalidad enfocada a la cohesión social.

¿Quién entonces se hizo cargo de frenar a los diferentes partidos religiosos con sus propias interpretaciones y profecías del tiempo histórico? Fueron los nacientes Estados modernos quienes asumieron el papel regentes de su propio tiempo histórico intentando imponerse de manera total, como en algún momento lo hizo la Iglesia, con un nuevo orden del mundo natural y humano. Es por ello que “la génesis del Estado va a acompañada por una lucha sostenida contra las profecías políticas y religiosas de cualquier tipo.”²¹ Hacia el siglo XVII el Estado logró replegar a los pensadores a espacios privados donde también se gestaba literatura humanista contra el antiguo sistema de creencias.

Hacia mediados de siglo, el régimen monárquico europeo manifestó un panorama infranqueable ante las expectativas cristianas, porque “el cálculo político y la reserva humanística trazaron un nuevo horizonte de futuro.”²² La marcha de las decisiones del nuevo Estado ya no se veía afectado por escatologías suprahumanas porque él abría el paso hacia un tiempo histórico distinto. Las profecías que planteaban una inmensa extensión entre el presente y el futuro se vieron eclipsadas por la nueva práctica del Estado basada en la inmediatez de sus intereses y acciones. La política, como apunta Koselleck, modeló sus acciones razonando con base en el “pronóstico”, siendo factor tan efectivo que modifica la

¹⁸ Bolívar Echeverría, *Op. Cit.* p. 150. El autor atiende los razonamientos de Heidegger entendiendo el humanismo como “un antropocentrismo exagerado, llevado hasta el umbral de una antropolatría”

¹⁹ Reinhart Koselleck, *Op. Cit.*, p. 29.

²⁰ Bolívar Echeverría, *Op. Cit.*, p.150.

²¹ Reinhart Koselleck, *Op. Cit.*, 29. En este libro en específico, el autor se interesa en la creación y fundamentos de los tiempos históricos, por ello hace hincapié en la transición de un tiempo teológico a un tiempo humano-natural de carácter “antieclesial”.

²² *Ibid.*, p. 31.

situación venidera en el momento de su propia formulación. El pronóstico engendra así su propia temporalidad con proyección a corto plazo, deslindándose de cualquier profecía: “el pronóstico racional se limita a posibilidades intramundanas pero precisamente por eso produce un excelente dominio estilizado del mundo” cambiando radicalmente “lo que era siempre igual en la esperanza escatológica [pues] queda disuelta por la novedad continua de un tiempo”²³ asido por el pronóstico.

El siglo XVIII europeo abrió paso a lo que Echeverría ilustró como la “*construcción hiper-humanista del mundo*” creada por el racionalismo moderno.²⁴ El desarrollo de las capacidades del hombre ya no se debe a la voluntad de un ser supremo sino a la facultad crítica que la razón le concede, auto producida por la experiencia práctica y su especialización posterior en la técnica instrumentalizada.²⁵ Esta nueva forma de pensar la vida se vio recompensada con la dominación gradual sobre la naturaleza y el éxito económico, confirmando al hombre como sujeto universal de la acción, condición fundamental para crear una epistemología libre de antiguos preceptos dogmáticos. Pero existía un problema, su propio pasado religioso arraigado en él seguía siendo fuente de legitimidad social y poder político.²⁶

Este precedente teológico ineludible pervivió en todos los aspectos de la vida material y espiritual, sin embargo, fue perdiendo su poder ideológico al quebrantarse tan súbitamente su sistema de dogmas ante el entendimiento razonado que comenzaba a calcular fríamente los “límites de imprevisibilidad”.²⁷ Un horizonte de expectativa que había subsistido durante más de mil años no desaparecería tan fácilmente del escenario de la historia.

La dimensión temporal de la Iglesia y del Estado eran aparentemente estáticas en tanto que la primera se sostenía de una realidad constate e imperturbable hasta el fin de los tiempos, y la segunda se basaba en el diagnóstico del futuro, indicado por pautas naturales de pasado potencialmente repetitivas en el ámbito de la probabilidad. Toulmin y Goodfield

²³ *Ibid.*, p. 33.

²⁴ Bolívar Echeverría, *Op. Cit.*, p. 151.

²⁵ Josep Picó, *Op. Cit.*, p.128. El autor atribuye al siglo XVII el nacimiento de una visión lineal del tiempo por “el progreso en las ciencias, las innovaciones y la acumulación erudita del saber.”

²⁶ Bolívar Echeverría, *Op. Cit.*, p. 24. Él indica que la “Europa profunda” respetaba “el universalismo abstracto de la Iglesia católica, pero solo como condición del buen funcionamiento de la circulación mercantil de los bienes, más allá de este límite lo usaba como simple pretexto par la destrucción del Otro.”

²⁷ *Ibid.* p. 151.

señalan que la nueva conciencia del desarrollo temporal alrededor de 1800 se expresaba en términos de ideas heredadas, “era como colocar un viejo cuadro en un nuevo marco, el contenido real del pensamiento del siglo XVIII tenía más en común con sus precursores medievales que con nuestras ideas posevolucionistas.”²⁸ A su vez, Koselleck observa la solución que el hombre europeo desarrolló para eliminar el pasado que llevaba a cuestras; ésta fue la filosofía de la historia:

Quien liberó el comienzo de la modernidad de su propio pasado y también abrió con un nuevo futuro nuestra modernidad fue, sobre todo, la filosofía de la historia. Desde las sombras de la política absolutista se formó, primero ocultamente y luego de forma abierta, una conciencia del tiempo y del futuro que surgió de una arriesgada combinación entre política y profecía. Se trata de una mezcla propia del s. XVIII entre pronóstico racional de futuro y esperanza cierta de la salvación, que forma parte de la filosofía del progreso.²⁹

La filosofía de la historia desarrolló un campo fértil de ideas de carácter predominantemente teleológico. Los exponentes del siglo XIX que más trascendieron, por supuesto, fueron Hegel, Comte y Marx. “Inicialmente, esta tradición mantuvo el mismo tenor teleológico, todos los pensadores en cuestión estaban convencidos de que las novedades de cualquier época particular representaban la realización de algún propósito oculto, implícito en toda la anterior progresión histórica.”³⁰ Cada uno de estos autores fijó su atención en sus particulares motores de la dinámica social—madre naturaleza, Geist (espíritu), ciencia, relaciones económicas, etc.

La idea de progreso, dependiente del Estado moderno supresor de las expectativas acerca del fin, se hace presente como solución en la medida en que el pronóstico es incapaz de reparar la insatisfacción de una vida sin salvación espiritual. Con el progreso, el futuro se expande fuera de los límites de la experiencia natural, más allá de la espera y del diagnóstico, creando así proyecciones humanas enmarcadas en un *tiempo lineal* que lleva a

²⁸ J. Toulmin y J. Goodfield, *Op. Cit.*, p. 228.

²⁹ Reinhart Koselleck, *Op. Cit.*, p. 36.

³⁰ J. Toulmin y J. Goodfield, *Op. Cit.*, p. 228.

un futuro deseado³¹. El progreso se convierte en la idea clave “que equivalía al deliberado establecimiento del equilibrio social de acuerdo con las exigencias de la razón.”³²

Es importante aclarar que la palabra “progreso” no es exclusiva de la modernidad, éste término no tiene un precedente griego aunque el latín *progressus* (proceder) tenía un carácter más normativo que material.³³ En la antigüedad, *progresus* no estaba asociada con la idea de cambio, pues éste era visto, según Jaques Le Goff, como “corrupción y calamidad.” El historiador francés vio en el éxito del feudalismo cristiano una limitación para la idea de progreso con la instauración de “una dicotomía todavía mayor entre progreso material, despreciado y negado (ideal monástico del *contempus mundi*, el desprecio del mundo) [...] y el progreso moral que ahora se define como búsqueda de la salvación eterna colocado fuera del mundo y del tiempo.”³⁴

No será sino hasta la modernidad del siglo XVIII que la idea de progreso forje su significado a través del fuerte vínculo del progreso material y el avance científico técnico.

Por fin, los principales deseos del hombre progresista pueden insertarse en una constelación temporal que, por más lejana que pareciera, fue finalmente asequible. Se podrían dictar las metas y los caminos para llegar a ellas con el simple ejercicio de la razón experimental. El mismo progreso plantea las pruebas tangibles, el ritmo, el sentido del tiempo humano.

La impaciencia del hombre ilustrado europeo por lograr la riqueza moral y material de sus propias naciones lo lleva a registrar una acumulación exagerada de la experiencia práctica apostando por una aceleración del tiempo.³⁵ A esta nueva concepción del tiempo lo llamó Julieta Piastro “un proceso progresivo de racionalización”, que trajo consigo una mecanización de la vida humana y quebró las comunicaciones simbólicas de las relaciones sociales: “La concepción más rígida de modernidad supuso una racionalización que atentó

³¹ José Picó, *Op. Cit.*, p. 129.

³² J. Toulmin y J. Goodfield, *Op. Cit.*, p. 229.

³³ Jaques Le Goff, *Pensar la historia, Modernidad, presente, progreso*, Barcelona, Paidós, 1997, p.197.

³⁴ *Ibid.*, p.200 El autor observa que entre el periodo de 1620 a 1720 la idea de progreso se afianza pero no es sino hasta 1740 que el concepto tiende a generalizarse y se difunde en los campos de la historia, la filosofía y la economía política.

³⁵ *Reinhart Koselleck, Op. Cit.*, p. 37 Cfr Fernando Savater, “El pesimismo ilustrado” en Francisco La Rubia Prado y Jesús Torrecilla (dir.), *Razón, tradición y modernidad: revisión de la ilustración hispánica*, Madrid, Tecnos, 1996, p. 254 -255

contra todo el universo simbólico [...] El dominio de la racionalidad significó la imposición de un orden coherente y sistemático sobre la complejidad y el caos.”³⁶

La filosofía de la historia dio un vuelco inesperado dentro de los objetivos reales del hombre occidental al otorgarle las facultades para planificar su propio tiempo histórico realizable a través de la idea de progreso.

1.3 Cronocentrismo o “las metas de la civilización”

*El azar, elemento oportunista en el darwinismo,
era tan repugnante para los marxistas como lo era
para los cristianos más ingenuos: para todos los parciales,
sea cual fuere su ideología, la mera multiplicidad de la historia
es un obstáculo intelectual que se ven obligados a simplificar
más que a comprender.*

Stephen Toulmin y June Goodfield

Reconocemos que hablar sobre el cronocentrismo no es fácil porque es un concepto, hasta cierto punto, nuevo dentro de los análisis de obras de carácter historiográfico. El cronocentrismo es una práctica discursiva apoyada en la creencia de que la realidad humana del tiempo moderno es superior a su pasado y, según sus propios parámetros, a las sociedades con menor grado de civilización. El cronocentrismo es propio de la modernidad y es una de las herencias más marcadas de la ideología del progreso.

Cuando recurrimos al diccionario buscando palabras con el prefijo *cron*, encontramos una multitud de ellas referidas siempre al tiempo cronológico, como cron, crónica, cronicismo, crónico, cronicón, cronista, crono, cronología, cronograma, cronometraje, cronometría, etc. En un diccionario común, como referencia básica, no podemos encontrar cronocentrismo, pero sí antropocentrismo que significa “doctrina o teoría que sitúa al hombre en el centro del universo” y eurocentrismo que significa “tendencia que sitúa en la cumbre de la escala planetaria a la cultura propia de la cuenca mediterránea, desde los orígenes, hebreos, griegos y romanos, hasta la revolución industrial.”³⁷ Así como la doctrina que deifica al hombre o la tendencia que eleva los valores de tradición europea a

³⁶ Julieta Piastro, “Habitar el corazón de la diversidad: las desventuras de la racionalidad ilustrada”, en Manuel Cruz (comp.), *Hacia donde va el pasado...Op. Cit.*, pp. 157-158

³⁷ *El pequeño diccionario Larousse ilustrado*, coedición internacional, México, Larousse, 1995,

modelos universales, el cronocentrismo entroniza a la modernidad como modelo superior en la historia.

Frank Kermode hace una distinción entre *cronos* y *kairós*, palabras de origen griego que designan tiempos diferentes—*cronos* como el tiempo cronológico medible y el *kairós* como el tiempo humano, tiempo de episodios.³⁸ El autor utiliza ambos términos para designar los diferentes periodos históricos donde predomina una concepción particular del tiempo.

Cuando prevalece la concepción cronológica serial—*cronos*—, la visión de la sociedad tiende a la idea más científica y lógica del mundo que pasa de un estadio a otro, y esto imprime su sello sobre la literatura [...] En cambio, cuando predomina el sentido más humano y cíclico del tiempo—*kairós*—, la literatura tiende a ver más sobre los fines religiosos y divinos, apocalipsis, catástrofe, revelación, redención y el mundo nuevo.³⁹

Esta caracterización del tiempo histórico es un tanto maniquea y no respeta las circunstancias concretas de la literatura de las naciones. Por supuesto que la concepción del tiempo afecta a la literatura, pero no se da cuenta que *kairós* y *cronos* conviven en una relación de reciprocidad, donde ambos cohabitan a pesar de las implicaciones ideológicas de los autores.

La filosofía de la historia concedía al tiempo histórico “un nuevo cuadro dinámico del mundo”⁴⁰ y, por consecuencia, también le daba sentido a la vida social y política de las naciones. Esto sentó las bases para planificar el sendero hacia el progreso absoluto. El cronocentrismo fue fundamento clave de la ideología del progreso pues conseguía poner al tiempo histórico a los pies de la modernidad. La nueva periodización, impuesta por los filósofos de la historia, en una actitud altamente eurocentrica, contrapone su concepción lineal del tiempo, acumulativo e irreversible, a las distintas concepciones del tiempo de los pueblos periféricos. Esta operación potenció el eurocentrismo a un grado antes

³⁸ Fran Kermode, *The Sense of an Ending*, citado en Elliot Jaques, *Op. Cit.*, p. 38.

³⁹ *Ibid.* Es importante anotar que E. Jaques explica que el término *cronos* sobrevive hasta nuestros tiempos por causa del latín mientras que *kairós* quedó “atascado” en el griego clásico.

⁴⁰ S. Toulmin y J. Goodfield, *Op. Cit.*, p. 227.

desconocido, pues infamaba al resto de la humanidad a la que consideraba atrasada. La carrera por la cumbre de la civilización fue determinada, en un primer momento, por el índice de superioridad que le otorgaba a Europa su propia teleología y, en un segundo momento, por la satisfacción de las necesidades y el enriquecimiento a través de la ciencia.

41

Así podemos percibir que tanto eurocentrismo como cronocentrismo son elementos de un mismo origen, pero no comparten la misma antigüedad ya que la preeminencia de los valores y poderes europeos en el mundo están presentes desde la antigüedad.

Antes de continuar, creemos conveniente una recapitulación de nuestros argumentos. El tiempo histórico ha estado presente en la sociedad occidental desde épocas inmemoriales, ya que es una abstracción obligada para rendir cuentas sobre el pasado. Hoy en día estamos conscientes de que cada comunidad, no sólo occidental, tiene—como expresión cultural—sus propias formas de significar su tiempo histórico, éste cumple a su vez con funciones sociales distintas. Nuestra problemática concierne al tiempo histórico “utilizado” como instrumento de coerción social. Esta práctica ocupa en la historia de la Iglesia romana un lugar muy significativo y clave pues fue ésta quien limitó y contuvo las visiones o profecías del tiempo histórico que no correspondiera a las sagradas escrituras, incluso, creó un tribunal llamado Tribunal Eclesiástico de la Santa Inquisición para terminar con los portadores de otra concepción de tiempo histórico (llamados herejes, infieles o idólatras).

El naciente Estado moderno—en su carácter de monarquía absolutista—asumió el papel de *fuerza y guardián del orden temporal* al caer el importante monopolio de la Iglesia romana. Gracias al humanismo, dicho Estado deshizo el nudo teológico pero creó otro emergente con la misma soga. Ayudado por el pronóstico, éste pudo sobrevivir ante las sucesivas guerras en Europa, pero esta mudanza de dominio sobre el tiempo histórico no fue una innovación, sólo fue un cambio de mando.

En el desarrollo de sus ideas, los iluministas del siglo XVIII le atribuían al tiempo histórico “un desarrollo lógico, ordenado y coherente” de los periodos históricos, desplazando simultáneamente interpretaciones históricas que no estuviesen fundamentadas en la razón, es decir, “la visión humana o divina que contenían las convertía en discursos

⁴¹ José Picó, *Op. Cit.*, p. 129.

irracionales sin valor científico.”⁴² Los orígenes de la historiografía moderna privilegiaron el despertar de la razón como tema central de la historia.

Nuestra breve recapitulación llega a su fin con las filosofías de la historia, consecuencias lógicas, más que principales legados, de los ideales ilustrados, que resignificaron el paradigma del tiempo histórico del hombre europeo. Aquella que le dotó de un nivel ontológico, epistemológico y metodológico eminentemente científico-teleológico fue el positivismo. Auguste Comte, su creador y principal orador, exaltó la llegada del pueblo europeo al estadio superior de la civilización sólo posible a través de las ciencias experimentales, el orden y el progreso. “La ideología del progreso encuentra en esta etapa su expresión más acabada”⁴³ con la sistematización de los pensamientos humanos que diera paso a una nueva autoridad moral que reinará sobre todos los principios de la vida. Le Goff admite que Comte por su condición de “*aristócrata intelectual del progreso*”, revela su posición con respecto al pasado, estableciendo una línea evolutiva de la sociedad, legitimadora del elitismo.

Sin duda, la modernidad eurocéntrica firma su ruptura con el pasado a través de una cronocéntrica filosofía de la historia, como el positivismo que influenció gran parte las actividades académicas destinadas a la investigación, imponiendo un nuevo paradigma que escindió a los conocimientos de tipo estético, religioso, vulgar y técnico concernientes a la cultura europea, del considerado único y verdadero discurso científico. La idea de progreso reafirmó la continuidad unilineal ascendente del tiempo histórico, sólo inteligible gracias a su carácter reduccionista y cuantitativo de la realidad.

El origen de la simplificación actual del tiempo histórico es evidentemente moderno, todo en aras de “un progresismo puro”, señalado por Bolívar Echeverría como “valor positivo absoluto” que marcará los parámetros de lo dominante, lo superior, lo mejor, lo cronocéntricamente óptimo: “el incremento de la riqueza, la ampliación de las libertades, la profundización de la justicia, en fin, las metas de la civilización.”⁴⁴

⁴² Julieta Piastro, *Op. Cit.*, p. 153.

⁴³ Jaques Le Goff, *Op. Cit.*, p. 218.

⁴⁴ Bolívar Echeverría, *Op. Cit.*, p. 152.

1.4 El cronocentrismo y la Real y Pontificia Universidad de México

*De la superstición y las tinieblas, del error y las imposturas,
apareció el espíritu científico moderno.
Un puro milagro que no había sido preparado,
que no tenía ni antecedentes ni causa histórica alguna.
lo más interesante de este debate es que los ilustrados construyen
un paraíso racional, condenando toda una historia.
Lo realmente relevante son algunas de sus consecuencias.*
Julieta Piastro.

En esta epígrafe, Piastro explica cómo los ilustrados concebían su origen como la gran irrupción del espíritu científico ante el caos de la realidad natural y humana, logrando imponer un nuevo tiempo histórico que trajo en su seno la semilla de la destrucción del pasado: el cronocentrismo. Ésta es la práctica discursiva moderna de la ideología del progreso, sustentada por los teóricos eurocéntricos de finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Éste se encargaría de legitimar la visión evolutiva en función del motor económico y que “presentaría el desarrollo del capitalismo liberal como el punto máximo alcanzado por la humanidad y en consecuencia, situaría a todos los pueblos y todas las civilizaciones dentro de un esquema único de progreso, y justificaría con ello el dominio imperialista de los europeos.”⁴⁵

Podemos encontrar el origen del cronocentrismo en la modernidad europea (que después trascendió al resto de la sociedad intelectual occidental), pues se encuentra presente en los manifiestos de aquellos personajes que se identificaron con los valores de la modernidad. En el caso específico de México, el cronocentrismo jugó un papel muy importante en la construcción de una identidad nacional, pues fue enunciado a través de políticos, periodistas e historiadores durante la primera mitad del siglo XIX⁴⁶ y, por supuesto, respaldado con una fuerte influencia de la ideología positivista durante el resto del siglo.

Para hablar de las consecuencias del discurso cronocéntrico aplicado a la historiografía moderna, retomamos los razonamientos de Saúl Jerónimo Romero quien llega a una conclusión similar, es decir que “la concepción vectorial del tiempo” está ligada

⁴⁵ Joseph Fontana, *La historia de los hombres*, Barcelona, Crítica, 2001, p. 126.

⁴⁶ María Luna Argudín, “La construcción de la historiografía liberal: constitución de saberes y principios dominantes, 1822-1850”, en José Monzón y Saúl Jerónimo (coords.), *Reflexiones en torno a la historiografía contemporánea. Objetos, fuentes y usos del pasado*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, Biblioteca de Ciencias Sociales y Humanidades, 2002, (Serie Historia/ Historiografía), p. 280

a concepciones teleológicas que recientemente podemos identificar con aquellas sociedades en estado de democracia, “sociedades perfectas”.⁴⁷ La historiografía de estas sociedades esta impregnada de un fuerte cronocentrismo que legitima las posturas de sus gobiernos y las políticas a seguir. El proceso de dominación y control de las naciones queda acuñado por el registro de su devenir en la historiografía. Romero no aborda propiamente de cronocentrismo pero expone, de una forma clara y sencilla, cuáles son las consecuencias del mismo:

Este procedimiento *impide comprender otras culturas y otras formas de entender el devenir*, así el otro, si mantiene un proceso de desarrollo diferente, siempre será incompleto, justificadamente dominable puesto que debe regresar a la senda. Recuérdese el discurso de los españoles sobre el mundo hispanoamericano o el de los norteamericanos sobre América Latina.⁴⁸

La historiografía moderna del siglo pasado, a pesar de haber sufrido una escisión y posterior reconciliación con las ciencias sociales,⁴⁹ la caída de la ideología positivista, la aparición de la nueva historia, etc., no ha podido separarse del viejo esquema eurocéntrico que deja al margen, según Joseph Fontana, a “los pueblos no europeos (de los pueblos sin historia) a escala de las historias ‘universales’ o ‘mundiales’, y de la exclusión de buena parte de la población, y en especial de las mujeres y de las clases subalternas, a escala de las historias ‘nacionales’ de los países desarrollados, es decir, de los “países con historia.”⁵⁰

Entonces podemos observar que el cronocentrismo no sólo supedita el pasado llamado “tradicional” a la modernidad, sino también participa en la exclusión historiográfica de los pueblos “sin historia” ya sea para excluirlos, dominarlos o hacerlos entrar en las reglas del mercado. Hablemos primero de la controversia entre modernidad y tradición, y después volveremos sobre esta parcialidad.

⁴⁷ Saúl Jerónimo Romero, “Ni cientificismo ni relativismo, explicación e historicidad de la historiografía crítica” en *Ibid.* p. 84.

⁴⁸ *Ibid.* Las cursivas son mías.

⁴⁹ Lawrence Stone, *El pasado y el presente*, México, FCE, 1986, pp. 15-60.

⁵⁰ Joseph Fontana, *Op. Cit.*, p. 329.

1.4.1 ¿Modernidad *versus* tradición?

Con frecuencia se ha hecho notar que el sentido primario y fiel de las palabras se corrompe o desvirtúa con el transcurso del tiempo, ya sea que pierde en contenido, ya que, adquiriendo proporciones gigantescas, las palabras mismas llegan a construir un programa político o un sistema filosófico.

Edmundo O'Gorman

En el terreno de la historiografía, los investigadores hacen énfasis en distinguir qué sucesos, personajes y libros pertenecen a la llamada modernidad, adjudicándoles el adjetivo de moderno(s). Pero si ampliamos un poco el foco de nuestra observación nos damos cuenta de que son pocos los autores que toman conciencia de que no pudo existir una historiografía moderna, ni tampoco un mundo moderno, sin la existencia de la tradición. La modernidad se jacta por haber nacido de una ruptura con la tradición, concibiéndose como un tiempo siempre nuevo. La hipótesis de Guillermo Zermeño sobre este tema es muy ilustrativa pues alcanza a percibir una paradoja en la existencia de la modernidad ya que:

Toda creación implica el abandono de algo al efectuarse la sustitución de una cosa por otra evaluada como más conveniente o apetecible [...] Así, cuando la historia se propone al pasado como su objeto de estudio, a primera vista concentra su atención en aquello que toda modernidad ha rechazado y convertido en lo que podría caber bajo la acepción de lo obsoleto o tradicional.⁵¹

Más allá de que la modernidad no contemple su pronto destino tradicional, ésta se empeña en considerar al pasado como equivocación o espacio de las tinieblas. El nacimiento de las naciones que intentaban librarse de la cultura política y social del antiguo régimen, obtuvieron de la palabra *modernidad* el cambio de paradigma tradicional por otro concebido como nuevo y, por tanto, mejor, planteando así la ruptura con la tradición. El discurso nacional moderno sustituyó al discurso simbólico del antiguo régimen pero retomó del pasado aquello que lo elevó al carácter de perfecto, a través de un esquema de comparaciones tanto de las acciones individuales como de las decisiones que tomó el nuevo Estado moderno. Siguiendo la línea de Zermeño, podemos afirmar que la modernidad le

⁵¹ Guillermo Zermeño Padilla, *La cultura moderna de la historia. Una aproximación historiográfica*, México, El Colegio de México; Centro de Estudios Históricos, 2002, p. 41.

debe al pasado mucho más de lo que parece, es parte esencial de su discurso legitimador, en consecuencia “sin tradición no hay modernidad, y el nacionalismo sólo se entiende si se observan los usos que la modernidad ha hecho del pasado.”⁵²

¿Por qué hemos dicho que el discurso moderno “sustituyó” al discurso del antiguo régimen? Porque sencillamente utilizó el mismo reducto simplificador del tiempo histórico: la teleología. Un relato teleológico, argumenta Zermeño, deforma los hechos del pasado a tal extremo que el devenir sólo adquiere sentido a partir de sucesos posteriores, en este caso a partir del presente moderno. Por lo tanto, el cúmulo de significados estará en función de una causalidad universal que desemboca en la modernidad. “El peligro que acecha a este procedimiento es vaciar al pasado de su propio contenido. Los hechos históricos se asimilan a una frase narrativa globalizadora”⁵³ susceptible de perder el universo de pensamiento de nuestros antecesores.

La audacia de Zermeño se expresa al concebir que la historiografía científica vivió de modelos teleológicos tanto en el siglo XIX como el XX. La renovación de ésta se encontró dentro de las instituciones académicas, aunque él mismo afirma que no todo el saber nace y se expresa dentro de las instituciones.⁵⁴ Para el caso mexicano, señala que la institucionalización de la disciplina historiográfica (la década de 1940) implicó “la producción de un nuevo tipo de discurso histórico”, pero aún así, el *modus operandi* teleológico del discurso historiográfico decimonónico—que podemos rastrear en autores como Lorenzo de Zavala, José María Luís Mora, Justo Sierra, entre otros—pervivió en personajes que intentaron darle un sentido a la historia de México como José Vasconcelos, Samuel Ramos, Rafael Moreno de los Arcos, entre otros.

Me parece que uno de los problemas más agudos que enfrenta la historiografía actual es el que se deriva de su aparente necesidad de recurrir a modelos teleológicos de explicación a fin de dar cuenta del pasado. Al prescindir de

⁵² *Ibid.* p. 67-68.

⁵³ *Ibid.* p. 132.

⁵⁴ *Ibid.* p. 147. Cfr. Roberto Salazar Guerrero, “Variaciones sobre un tema: la interpretación”, en José Monzón y Saúl Jerónimo (coords.), *Op. Cit.*, p. 93.

nociones como las de atraso o progreso se abre la posibilidad, es verdad, de acceder a la experiencia en sí del pasado, tal como lo pretendiera Ranke.⁵⁵

¿En qué momento, en la historiografía, el término “tradicional” adquirió el carácter peyorativo que le contrapuso al término modernidad? ¿Por qué “lo tradicional” remite necesariamente a prácticas obsoletas e incluso innecesarias? Esto ocurre tanto en el lenguaje historiográfico como en el lenguaje coloquial y, lo que es aun peor, adquiere mayor fuerza con el lenguaje político o mediático (de medios de comunicación masiva). Si nos remitimos nuevamente al diccionario encontramos las siguientes definiciones:

a) *Tradición*: 1. Modo de transmisión de conocimientos, doctrinas o costumbres, de generación en generación. 2. Conocimiento, doctrina, costumbre o relato transmitido por tradición. 3. Hecho de datar [una costumbre] de un pasado más o menos remoto.⁵⁶

b) *Tradicionalismo*: 1. Doctrina o partido que defiende el mantenimiento de las formas políticas y religiosas tradicionales. 2. Doctrina según la cual todo conocimiento tiene su origen en la revelación y en la tradición. 3. Apego a la tradición.⁵⁷

Debemos ser conscientes de que el diccionario contiene varias acepciones, aunque todas ellas refieren a una simplificación del término que busca adaptarse más fácilmente a la circunstancia. Ahora consultemos un diccionario de sociología para ver la diferencia.

a) *Tradición*: Proceso-situación de naturaleza social en la que elementos del patrimonio cultural se transmiten de una a otra generación por medio de contactos de continuidad. Contenido cultural no material así transmitido y que tiene la sanción del prestigio de su antigüedad.⁵⁸

⁵⁵ Guillermo Zermeño, *Op. Cit.*, p. 143. *Vid. Cfr.* Fredric Jameson, *Una modernidad singular. Ensayo sobre la ontología del presente*, trad. Horacio Pons, Barcelona, Gedisa, 2004, p. 16. Jameson señala que “resulta más fácil denunciar los relatos históricos (y su “enano giboso”, la teleología), que prescindir de ellos.”

⁵⁶ Manuel Seco, Olimpia Andrés, Gabino Ramos, *Diccionario del español actual*, vol. 2, Madrid, Aguilar Lexicografía, 1999.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Henry Pratt Fairchild, *Diccionario de Sociología*, trad. T. Muñoz, J. Medina Echavarría y J. Calvo, 2 ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

b) *Tradicionalismo*: Actitud o filosofía que acepta, reverencia y defiende la justicia superior de ciertas instituciones y creencias sociales sólo por el hecho de ser una transmisión del pasado; sistema de fe fundado en la tradición o en la autoridad competente con el menos precio de los procesos críticos o racionales.⁵⁹

Es evidente que estas últimas definiciones son más completas, pero también lo es que ninguna de ellas remite directamente a una contraposición entre tradición y modernidad. La construcción social de esta adversidad tuvo su origen en la plataforma verbal, tanto política, económica, historiográfica como vulgar, de la modernidad. Podemos suponer, basados en los razonamientos de Francisca Colomer, que el origen de esta oposición viene del fraccionamiento que la corriente ilustrada hizo de los elementos que constituyen al ser humano y que cimentaron una visión bastante maniquea del mundo; es decir, los elementos se convirtieron en desiguales y siempre enfrentados. Según Colmer, Kant estableció esta suerte de reglas para determinar si el ser humano era adulto o no, con lo que participó nuevamente de la exclusión de buena parte de las sociedades periféricas. Es palpable lo axiomático que llegó a ser el hombre ilustrado cuando establece esta serie de oposiciones “(sujeto-objeto; privado-público; razón-sentimiento, razón-fe, teoría-práctica), [que] se complementaron con asociaciones que también había que cumplir perfectamente para ser ilustrado: razón=ciencia; fe=sentimiento; sentimiento=debilidad; sentimiento=femenino; razón=masculino; razón=deber; deber=bien; ciencia=empirismo”⁶⁰

Desarrollando el concepto de “historia efectual” de Hans-Georg Gadamer⁶¹, Guillermo Zermeño explica que la palabra “tradición” se asoció fuertemente con los

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ Francisca Colomer Pellicer, “Historia: diálogo interior del historiador”, en Boris Berenzon, Georgina Calderón, Ariel Arnal, Mario Aguirre Beltrán, (coords.), *Historiografía, herencias y nuevas aportaciones*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia; Secretaría de relaciones exteriores; Correo del Maestro; La Vasija, 2003, p.56.

⁶¹ Guillermo Zermeño, *Op. Cit.* p. 72- 74. El autor lo expresa de esta forma: “La historia efectual es, ante todo, un postulado teórico que invita al historiador a reconocer que aún antes de preguntar y delimitar su objeto de estudio ya está implicado en éste, es decir, que su objeto es constitutivo de su forma de recordar y formar parte de su mundo de prejuicios”. Aquí se da un paso muy importante en la historiografía del s. XX para combatir la visión cientificista del tiempo histórico, el reconocimiento de los prejuicios se formula como una condición de posibilidad de nuestras explicaciones. Para los pensadores ilustrados esto sería un retroceso humano pues se propusieron acabar con los prejuicios. Para los filósofos de la segunda posguerra no fue considerado un retroceso sino una aceptación de que los supuestos “desperfectos” de la interpretación del mundo son inherentes al hombre.

críterios de autoridad del antiguo régimen, por lo tanto opuestos al mundo del progreso. Pero fue el movimiento romántico quien “transformó el término y lo estableció como lo contrario de la razón ilustrada adquiriendo una connotación peyorativa, pasando a ser del mundo de los prejuicios que caracterizan a la naturaleza humana y que por lo tanto habría que combatir frontalmente para su emancipación”⁶²

Para concluir este apartado, nos queda claro que se necesita un estudio serio sobre cómo el término “tradición” perdió su carácter de fundamento social amparado o sancionado por el pasado y se convirtió en el anticristo de la modernidad. Se necesita un trabajo en conjunto entre la historiografía, la sociología y la lingüística para cuestionar el proceso por el cual la modernidad fundamentó su existencia en la crítica de la tradición y todo lo que ésta representa, haciendo énfasis en su concepción sobre el tiempo histórico. Mientras no establezcamos cuáles fueron los usos precisos que desde el siglo XVIII hasta nuestros días se ha hecho de la “tradición”, no podremos combatir el cronocentrismo que vive entre nosotros y que ha sobrevivido durante tres siglos, porque su carácter de práctica discursiva se puede adaptar al discurso en boga e, incluso, rechazar ideales que en un momento lo ejercieron.

1.4.2 Cronocentrismo y Eurocentrismo: mecanismos de desigualdad

Poco importa que todos los estados naciones viables del mundo de nuestros días hayan sido desde hace mucho “modernos” en todos los aspectos imaginables, desde lo tecnológico en adelante: lo que se alienta es la ilusión de que Occidente tiene algo que nadie más posee, pero que el resto debería desear para sí.
Fredric Jameson

Es cierto que en la actualidad del siglo XXI se percibe cierto malestar intelectual, más que social, sobre la forma que los estados—con todas las instituciones que le conforman, incluyendo la universidad—y el mercado mundial han logrado controlar la concepción del tiempo a través de su simplificación, convirtiéndole en objeto como lo presentamos en las primeras líneas del capítulo. El consumo de masas ha moldeado, a través de “la publicidad, la moda, los medios de comunicación y las institucionalización del crédito”⁶³ nuestras

⁶² *Ibid.* p. 72.

⁶³ Joseph Picó, *Op. Cit.*, p. 136.

formas de convivencia, de conceptualizar la experiencia, de transformar la moral y la ética, de tomar partido por una postura política determinada, etc.; pero lo que es más importante: la concepción e imposición del espacio-tiempo encuentra en este mundo moderno su fundamento a través de las relaciones de producción.

Los valores económicos atribuyen al tiempo una dimensión en absoluto cuantificable, eludiendo casi cualquier dominio temporal precedente, ya sea natural o religioso.⁶⁴ Así el tiempo se convierte en un objeto “usándolo como un recurso que puede ser presupuestado, perdido o ganado, distribuido, vendido o controlado.”⁶⁵ Por lo tanto, el tiempo histórico va perdiendo relevancia ante un mundo de actualización continua, basado en la simultaneidad entre el acto experiencia y la información mediática, es decir, que la industrialización y el desarrollo tecnológico han logrado que los sucesos, productos, conocimientos, etc. de cualquier parte del mundo se puedan palpar de manera simultánea a través de la comunicación tecnológica convirtiendo en ilusiones a las barreras temporales y, a la vez, reduciendo la importancia de una concepción del tiempo.⁶⁶

Josep Picó lo expresa sabiamente: “el tiempo se convierte así en un valor de consumo inmediato, una mercancía escasa y limitada que conviene explotar al máximo en la sociedad de mercado”,⁶⁷ donde pronto la preocupación social será mayor hacia la fecha de caducidad de las mercancías que hacía la propia muerte. ¿Qué tiene que ver esto con el problema histórico del cronocentrismo en la historiografía? Que los historiadores hemos contribuido, querámoslo aceptar o no, a este proceso.

Es cierto que para iniciar un cambio se necesita reconocer el problema y más aún, situarse en qué parte del proceso se está. Sabemos que no hay marcha atrás en cuanto que

⁶⁴ Recuérdese que el mercado busca siempre la manera de transgredir limitaciones naturales para continuar su funcionamiento, piénsese en los invernaderos, los químicos conservadores de alimentos, las sandías cuadradas, etc.

⁶⁵ Joseph Picó, *Op. Cit.*, p. 136.

⁶⁶ Raffaele Simone encuentra en los medios telemáticos (televisión, Internet y teléfono celular) el peligro que corre la humanidad al entrar en lo que él denomina “La tercera fase”—la primera refiere a las ventajas que trajo consigo el nacimiento de la escritura librando a la memoria del peso de los datos; la segunda fase se debió al invento de la imprenta que no sólo desarrolló la lógica de la clasificación de la información, sino que logró una mayor conservación y difusión de las ideas. Los aparatos electrónicos propios del siglo XX con la máscara de “aparatos benignos” transmiten conocimientos de todo tipo, forman opinión a la vez que informan y reglamentan la moda y la moral. El problema comienza cuando la información se convierte, él así la llama, en un “socio prepotente y autoritario”. Su libro es valioso porque desarrolla cómo las formas de conocimiento se pierden a causa de la grave y acelerada modificación de estructuras mentales y “la creación de un nuevo orden de lo sentidos”. *Vid.* Raffaele Simone, *La tercera fase. Formas de saber que estamos perdiendo*, trad. Susana Gómez López, Madrid, Taurus, 2000, 165 pp.

⁶⁷ Joseph Picó, *Op. Cit.*, p. 139

vivimos en el orden deteriorado de la modernidad que sigue siendo injusta en todos los niveles para la mayoría de la sociedad en el mundo.⁶⁸ La promesa ilustrada de riqueza material y moral para todos los pueblos es una promesa incumplida por las limitaciones que impuso la propia ideología del progreso. Él lo llama “una crisis civilizatoria” porque desde el s. XVIII la sociedad occidental optó por la vida moderna, a tal grado que el entrelazamiento que hubo entre ambas las volvió inseparables, es decir, de los diferentes caminos que tenían las naciones occidentales escogieron aquel que guillotinará ese miembro “tradicional”. “La modernidad, que fue una modalidad de la civilización humana, por la que ésta optó en un determinado momento de su historia, ha dejado de ser sólo eso, una modificación en principio reversible de ella y ha pasado a formar parte de su esencia.”⁶⁹

Aquí es importante agregar que la modernidad estriba tanto en la tradición como en lo “otro”, aunque el ingreso de ambos a la mentalidad moderna depende de su negación o eliminación a través del discurso político. Las ideas de los dirigentes de pueblos que representan al “otro” y a la tradición han recibido un tratamiento socio-histórico por parte de occidente, a tal grado que también se conciben en función de las “metas de la civilización”, en “una ilusión óptica alimentada por la envidia y la esperanza, los sentimientos de inferioridad y la necesidad de emulación.”⁷⁰

Oskar Lafontaine escribió que los vocablos “modernización” y “modernidad” se han vuelto conceptos que designan la moda, pero ésta entendida propiamente como la aceptación social de su integración en un “mercado global”, luego entonces “el concepto modernidad queda limitado a categorías puramente económicas y técnicas”⁷¹. En la actualidad esta aceptación tiene graves consecuencias porque no se sabe hasta qué grado la “modernización” implementada por los gobiernos es aceptable u óptima para los *grupos étnicos* de los distintos países, ya que ésta representa la eliminación gradual de las

⁶⁸ Bolívar Echevarría, *Op. Cit.*, pp. 14-15. Bolívar Echevarría expresa este malestar esperando una alternativa a este orden mundial con la “posibilidad y la urgencia de una modernidad alternativa”

⁶⁹ *Ibid.*, p. 34.

⁷⁰ Fredric Jameson, *Op. Cit.*, p. 177. Jameson desarrolla una paradoja digna de ser tomada en cuenta en todo razonamiento sobre modernidad: “La modernidad es siempre un concepto de la otredad.” La otredad, como Joseph Fontana lo afirma, formó parte importante en la forjadura de la mentalidad de cada uno de los modelos de explicación del ecumene a partir de la idea política dominante en la Europa occidental. Ver. Josep Fontana, *Europa ante el espejo*, Barcelona, Crítica, 2000, (Biblioteca de bolsillo), 195 p.

⁷¹ Oskar Lafontaine, *Das Herz schlägt links (El corazón late a la izquierda)*, citado en Fredric Jameson, *Op. Cit.*, p. 19.

tradiciones. Aquellos que se oponen a las reglas de este mercado global moderno, añade F. Jameson, “solo pueden ser clasificados en la categoría negativa o privativa de lo antimoderno, lo tradicionalista e incluso, en última instancia—pues presenta una oposición manifiesta al progreso y la modernidad—de los partidarios de la línea dura.”⁷²

Entonces, observamos que la modernidad crea sus propios mecanismos de desigualdad social a través de prácticas discursivas como el eurocentrismo y el cronocentrismo y que, debemos señalar, no van necesariamente siempre de la mano; el cronocentrismo es adaptable a casi cualquier tipo de discurso, gracias a ello pudo sobrevivir a la caída de la ideología del progreso después de la primera posguerra y llegar hasta nuestros días.⁷³ Este proceso de exclusión social afecta a los rubros académicos y a la historiografía. Fontana argumenta que la nueva visión y recuperación del relato que da cuenta de la sociedad se dio por el propio descenso de la ideología positivista. Una historiografía científica simulaba ser válida para todos los pueblos, pero en realidad recogía esquemas eurocentristas y asumía al progreso como el colofón de la modernidad.

La reciente crítica a este modelo de exclusión histórica puso en duda toda filosofía de la historia nacida de Europa, inclusive el propio marxismo que “era acusado de haber perpetuado el discurso eurocéntrico que universalizaba la experiencia histórica de Europa.”⁷⁴ La gravedad del asunto se encuentra en aquellos historiadores que buscan hacer una historia original de sus naciones pero terminan interpretando a través de modelos europeos, aunque culpen a este continente de su propio subdesarrollo.⁷⁵ Un buen ejemplo de ello, según Fontana, es América latina, donde—a nuestro criterio, esta historiografía comparte un modelo cronocéntrico—“se hizo una historia nacionalista que no daba ningún protagonismo a los nativos, atribuía todos los males a la colonia y fijaba el momento fundacional en la independencia, que habría dado lugar a una ruptura total, gracias a la dirección ejercida por los “próceres” fundadores del estado.”⁷⁶

⁷² *Ibid.* p. 19. Incluso el término *grupos étnicos* incluye una categorización propia de la modernidad.

⁷³ *Ibid.* p. 18.

⁷⁴ Joseph Fontana, *La historia de los hombres*, *Op. Cit.*, p. 341.

⁷⁵ *Ibid.* p. 342.

⁷⁶ *Ibid.* p. 345 La comunidad historiográfica mexicana se congratula de las aportaciones a una nueva valoración de nuestra historia que dejó de respetar los viejos esquemas de periodización y trabajo de diferentes objetos de estudio. Un buen ejemplo de ello es Doris M. Ladd, *La nobleza mexicana en la época de la independencia*, trad. Marita Martínez del Río, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, 353 pp.

Fontana nos señala como una tarea sumamente importante el encontrar las causas que han generado “una mayor desigualdad” que contradiga al “gran proyecto colectivo” iniciado por los ilustrados. Renovar el conocimiento histórico requiere de cambiar perspectivas, recuperar a “los pueblos sin historia”, hacer posible objetos de estudios nunca imaginados, pero sobre todo renunciar al esquema teleológico eurocéntrico y cronocéntrico.⁷⁷

Renunciar a lo que él llama “narratología burguesa” no hará más objetivo el trabajo de los científicos sociales, sólo nos permitirá, ayudados además por un verdadero acercamiento con la realidad, ampliar nuestro horizonte de experiencia y así recuperar todos aquellos sectores sociales que tenían su propia concepción de tiempo histórico y que sufrieron de la imposición de una “historia externa [que] irrumpe de manera brutal el modelo de evolución interna sugerido con complacencia por las nociones de esta o aquella tradición nacional.”⁷⁸

Los científicos sociales debemos hacer una pausa en nuestras investigaciones y preguntarnos urgentemente: ¿Hemos sido cronocéntricos en nuestros estudios? ¿Vale la pena seguir siendo cronocéntricos? ¿Hemos participado en la justificación de programas políticos obsesionados por la óptica del excepcionalismo? ¿Cómo crear modelos de explicación originales que engloben de forma crítica a nuestros grupos marginados del conocimiento?

1.4.3 La Universidad colonial ¿dónde quedo la diferencia?

Si queremos formarnos una idea, un conjunto, de lo que la enseñanza y el intercambio de ideas eran entonces, tendremos que apartar en lo posible nuestros ojos de las prácticas y sistemas vigentes en nuestras instituciones. El trato personal, las controversias, el constante uso del latín, y, en no pocos del griego, el frecuente cambio de maestro, y la rareza de los libros, daban a los estudios un carácter para nosotros difícil de imaginar.
Jacob Burckhardt

En 1860 sale a la luz la obra que innovó el estilo de la narración historiográfica, una reacción o una consecuencia lógica, como quiera llamársele. *La cultura del renacimiento*

⁷⁷ Joseph Fontana, *La historia de los hombres*, Op. Cit., pp. 354-355.

⁷⁸ Fredric Jameson, *Op. Cit.*, p. 91.

en Italia de Jacob Burckhardt marcó un hito en la historia de la historiografía. Hace exactamente 147 años el oriundo de Basilea expresó una severa inquietud sobre el modo en que la profesión historiográfica abordaba sus objetos de estudio. Juzgar el pasado a través de “nuestros ojos y sistemas vigentes”⁷⁹ representaba, y representa aún hoy, un grave problema para la objetividad de las investigaciones de carácter histórico.

Es precisamente hablando de la universidad renacentista de donde le nace a Burckhardt describir, en breves líneas, la situación en que se encontraba la investigación y la explicación de la comunidad epistemológica que le rodeaba. ¿Por qué hablar de la historia de la “Universidad” se torna—en ocasiones—tan difícil? ¿Por qué su estudio es susceptible de profundos debates, que incluso, ponen en cuestionamiento los objetivos de la universidad contemporánea? La historiografía que se encarga del estudio del conocimiento, clasificada de forma errónea bajo el nombre “historia de la ciencia”, tiene dentro de sus tantas tareas, una que es fundamental: estudiar a las diversas instituciones que avalan la investigación de donde emana el respaldo institucional de las escuelas de pensamiento modernas.

Quien teoriza sobre temas históricos y cómo estos llegan a un público de lectores conocedores, está siempre en su conciencia tomar bandera por una posición tanto ontológica como epistemológica de la realidad. En este ambiente de crítica surgen denuncias sobre un determinado malestar del espíritu historiográfico que iluminan la inconformidad o crisis de dicho espacio discursivo. Este fue el caso de Ramón Iglesia, insigne filósofo español exiliado en México, quien a propósito de una serie de conferencias del Cuarto Congreso Mexicano de Historia, celebrado en Morelia hace poco más de sesenta años, manifestó de manera rotunda y sagaz el mal estado en que se encontraba la concepción y estudio del tiempo histórico, pero sobre todo, en el fondo de esa manifestación se encontraba una crítica al modo en que se concebían la relaciones intersubjetivas, no sólo del gremio de historiadores, sino de la sociedad entera, la sociedad de la modernidad.

⁷⁹ Jacob Burckhardt, *La cultura del renacimiento en Italia*, pról. Werner Kaegi, México, Porrúa, 1999, (Sepan cuantos... 441), p. 115.

Es Croce, es Toynbee, es Huizinga, es Trevelyan, son muchos ya los que denuncian el carácter perecedero y limitado de la historia que ha prevalecido en la última centuria y claman con urgencia por un viraje audaz si queremos evitar la catástrofe del anquilosamiento definitivo [...] *Yo quisiera dejar sentado aquí, de una vez por todas, que no me siento superior, sino distinto de quienes no comparten mis ideas.* Que mi pequeña obra es de afán, de tendencia hacia algo que pienso, entrañablemente que debería lograrse, pero que no creo, ni mucho menos haber logrado yo. Si hablo de que *la historia debe buscar un nuevo contacto con la vida* o el historiador un acceso más fácil a la mente del lector no especializado, mediante una mayor atención hacia la forma y la calidad del contenido de sus escritos.⁸⁰

Ramón Iglesia es consciente del sentido negativo en el que se encuentra la categorización que la sociedad occidental hace de la realidad. Durante dos siglos hemos designado los resultados de nuestro desarrollo bajo términos de *mejor-peor, superior-inferior, avance-retroceso*; como hemos visto, este sistema de percepciones basado en la oposición determina el cause de las inquietudes y curiosidades modernas. Aquello que se cree es mejor, óptimo, superior es merecedor de dedicación y profundización—incluso de patrocinio—en tanto que lo que refiere a lo atrasado o inferior—de ahí nuestra presentación sobre lo “tradicional”—remite a materia antigua con la que no nos identificamos del todo.

Este sistema de percepciones apoyado en el eje de lo mejor y lo peor en el discurso historiográfico del siglo pasado, representó la evolución de la sociedad occidental relegando a las demás—e incluso a los supuestos estadios inferiores que le precedieron en su conformación. La voz de Ramón Iglesia se vuelve a escuchar apuntando que “el historiador revolucionario no debe olvidar que su punto de vista es más reciente, que de nada le sirve querer negar una cultura—distinta de la suya, pero cultura al fin—y que el único método válido para vencerla es superarla.”⁸¹ Aunque el mismo autor denunció los errores que cometía la historia científica, que no tardó en caer en desuso en nuestro país, la

⁸⁰ Ramón Iglesia, *El hombre Colón y otros ensayos*, 2 ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1986, 18-19. Las cursivas son nuestras.

⁸¹ Ramón Iglesia, “Izquierdas y derechas en el Congreso de historia de Morelia”, en Ramón Iglesia, *Op. Cit.*, p. 24.

práctica discursiva de ésta trascendió más allá de sus postulados y permeó el modo de la explicación de las nuevas obras, es decir, que la contraposición entre lo moderno y lo tradicional siguió formando parte importante de las corrientes historiográficas que les sucedieron al positivismo. Pero esto solo pudo suceder porque existió un soporte social, liderado por un discurso político, eminentemente cronocéntrico basado en los ideales del progreso del país.⁸²

A pesar de la distancia en espacio y en tiempo, tanto Iglesia como Burckhardt, expresan su preocupación por el error que significa llevar nuestros postulados, valores, y criterios de verdad modernos hacia el pasado. “La historia no hacía otra cosa que proyectar una idea del presente sobre el pasado. Esta idea de la evolución lenta, pacífica, correspondía a la idea que la democracia y el liberalismo se habían hecho de lo que iba a ser el desarrollo de la humanidad en el futuro.”⁸³

El problema de la concepción cronocéntrica y eurocéntrica de la historiografía moderna está presente en el siglo XXI, porque a pesar de que la gran mayoría no cree pertenecer a la culminación del desarrollo del conocimiento histórico, se tiende a señalar a nuestros predecesores como escritores de una historiografía imperfecta, subjetiva, acientífica, no englobante, elitista; cuando no nos damos cuenta que ellos, junto con sus circunstancias, representaciones y prejuicios, fueron *diferentes* de nosotros. Por lo tanto, “los historiadores debemos ser conscientes de que no son paradigmas válidos solamente los que se parecen al mío propio, los que no provocan discusiones en nuestro diálogo interior, los que nos dan la razón, sino procurar entender a los historiadores con otras ideas y concepciones de la vida, porque para ellos hay una lógica que explica sus ideas.”⁸⁴ Es

⁸² Abelardo Villegas, “Historia de las ideas entre 1940 y 1960”, en Conrado Hernández (coord.), *Tendencias y corrientes de la historiografía mexicana del siglo XX*, México, El Colegio de Michoacán; Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2003, p. 121-132. En uno de sus últimos escritos, Abelardo Villegas revela el panorama de la historia de las ideas en México a partir de 1940 como un período fértil con nueva visión y metodología, resaltando autores como José Gaos, Edmundo O’Gorman, Luis Villoro, pero sobre todo Samuel Ramos, quien en sus obras se preocupó por estudiar en nuestra sociedad mexicana el llamado “sentimiento de inferioridad” y de “imitación” de la cultura europea. A. Villegas señaló que ambos “aunque podían ser criticados como errores históricos, fungían como explicativas de nuestra historia. Además, ya no eran meras opiniones, sino que generaron todo un programa para la vida nacional.” p. 123.

⁸³ Ramón Iglesia, *Op. Cit.*, p. 49 En este mismo ensayo el autor reconoce que los historiadores españoles cometieron un error al desconocer y despreciar los sucesos ocurridos en su país después de la invasión francesa, resultado de la deshumanización del estudio histórico para obtener mayor objetividad.

⁸⁴ Francisca Colomer Pellicer, “Historia: el diálogo interior del historiador”, en Boris Berenzon, *Op. Cit.*, p. 57. Francisca Colomer llama a una “nueva reelustración” que venga del interior de cada persona y no esté

evidente que hubo historiadores que interpretaron el tiempo histórico con una fuerte vinculación con, lo que Hayden White llamó, su “implicación ideológica”⁸⁵ y que algunos tuvieron la fortuna de que su visión participara en la formación de sus naciones contribuyendo a una visión de futuro “predeterminado” sin que, según ilustra Fontana, “esto signifique que es el mejor, ni por otra parte que los otros estén totalmente descartados.”⁸⁶

Hemos perdido la noción de la palabra *diferencia* que tanta falta hace en nuestros escritos y en los libros de texto oficiales, para reforzar valores sociales fundamentales como la tolerancia y el respeto. No podemos designar a las minorías sociales actuales como “inferiores” o “retrogradadas” por el simple hecho de manifestar usos y costumbres similares a las de sus ancestros, ni clasificarlos sólo como objeto de estudio exclusivo de los antropólogos, etnólogos y etnógrafos. La pérdida de esta noción nos aleja de la realidad convirtiendo a estos grupos marginados en objeto de documentales televisivos y a sus territorios en objeto de turismo. Elliott Jaques afirma que

Es evidente que de dos personas cualesquiera difieran en el contenido de sus pensamientos, anhelos recuerdos y aspiraciones. Las personas son *diferentes*. Es lo que confiere riqueza a la vida. Y en verdad la esencia de la libertad consiste en que los individuos tengan las posibilidades de ser diferentes [...] he ahí entonces la esencia de la libertad, de los derechos de la persona, de la normalidad individual, de la sociedad ideal y de la aventura de vivir.⁸⁷

El problema de la conexión entre universidad colonial y la universidad contemporánea en México encuentra sus orígenes en el discurso cronocéntrico. La primera ha sido catalogada, sobre todo para periodo del siglo XVIII y su breve existencia durante el siglo XIX, de tradicional, designación que en este contexto, como ya hemos visto

dispuesta a defender postulados apriorísticos ni discursivos. Debe recordarse que este libro fue publicado en 2003, quiere decir que se habla de un problema muy actual.

⁸⁵ Hayden White, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, trad. Stella Mastrangelo, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 32- 38 El autor entiende por “ideología un conjunto de prescripciones para tomar posición en el mundo presente de la praxis social y actuar sobre él.” p. 32. Él identifica como preferencias ideológicas generales al “anarquista, conservador, radical y liberal”.

⁸⁶ Joseph Fontana, *La historia de los hombres, Op. Cit.*, p. 358.

⁸⁷ Elliot Jaques, *Op. Cit.*, p. 25.

anteriormente, implica un sentido negativo (obsoleta, ignorante, decadente, inútil, etc.) ¿Por qué? Porque en el horizonte de experiencia y expectativa humana nos identificamos con *lo moderno*, para muestra basta un botón: “La modernidad nuestra tiene sus raíces en la vida misma de la inteligencia.”⁸⁸

El seccionamiento temporal de nuestro objeto de estudio, realizado por diferentes investigaciones, ha otorgado nuevas luces sobre temas de suma importancia, pero también se ha relegado una explicación general de la institución capaz de insertarle en un proceso mucho más amplio. Ello ha inducido a una incompreensión en la conexión—si es que existe alguna—entre la universidad colonial y la contemporánea. Tanto en libros como en cátedra—en esta última, a través de lo que nosotros hemos dado a llamar *vox docendi*—se ha vuelto imposible establecer conexiones entre ambas, porque a pesar de nuestra afinidad y profesionalidad en la esfera discursiva de la historiografía, hemos sido capacitados por nuestra circunstancia moderna—con el sistema de percepciones basado en la cuantificación y en lo “óptimo”—a no poder “concebir la posibilidad de un universalismo diferente.”⁸⁹ He ahí la cuestión de la pérdida del adjetivo “diferente”, y que se ausenta más en la realidad operante del discurso cronocéntrico y teleológico.

Hasta que no podamos aceptar que la universidad colonial fue diferente de la contemporánea no lograremos rastrear las conexiones que podría haber entre ambas y que se requiere conocer, debido al auge político que existe por el prestigio de su antigüedad. Como se puede observar, es un problema actual que pone en tela de juicio los orígenes históricos de la universidad contemporánea. Santiago Aguadé se ha preocupado por el estudio de las instituciones de educación superior y señala la correspondencia y la necesidad de investigar, así como actualizar nuestro conocimiento sobre dicho objeto de estudio.

La comprensión de la universidad es fundamental para la comprensión del mundo medieval y por eso, y por lo ya dicho, creo que el tema elegido es del mayor

⁸⁸ Rafael Moreno, *La filosofía de la ilustración en México y otros escritos*, comp. Norma Delia Durán Amavizca, pról. Mario Magallón Anaya, México, Facultad de Filosofía y Letras; Dirección General de Asuntos del Personal Académico; Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, p. 51.

⁸⁹ Bolívar Echeverría, *Op. Cit.*, p. 27 Basándonos en los razonamientos del autor, encontramos el origen histórico de la imposibilidad de concebir un universalismo diferente en la conquista de América, a través de la imposición del universalismo lingüístico del europeo que percibía al Otro como “peligro o la amenaza de la integridad [...] La otredad sólo era tal para ellos en tanto que la negación absoluta de su identidad.”p. 24

interés no sólo para los historiadores, sino también para los filólogos, sociólogos, juristas, pedagogos y público en general [nosotros añadiríamos a los estudiantes académicos e investigadores], ya que se trata de analizar los orígenes históricos de una realidad actual, en pleno proceso de transformación y de crisis, circunstancia que aumenta la oportunidad de ese análisis.⁹⁰

El estudio de la universidad es complejo porque actualmente se relaciona profundamente con la producción, difusión y conservación de las distintas ramas del conocimiento. Su estudio es valioso porque forma parte de la historia del conocimiento, el cual puede ser rastreado hasta tiempos profundamente medievales y, a la vez, experimentado en el ejercicio de una profesión, por lo tanto, la historia del conocimiento es la historia del desarrollo y el desenvolvimiento de la inteligencia humana en el espacio-tiempo.

Este trabajo es un intento por re-situar a la antigua universidad y a su contexto, estableciendo una conexión con la sociedad que le sustentaba para depender cada vez menos de las interpretaciones y sobre interpretaciones que se desbordan de la historia de la educación en Nueva España en el s. XVIII—enfocadas sobre todo al papel de los jesuitas.

Esbozando en breves líneas este capítulo podemos aportar—tanto en su acepción de “añadir, contribuir” como de “arribar al puerto”—que es sumamente pertinente que el historiador sea conciente de la forma de concebir el tiempo histórico de su sociedad presente para poder diferenciarla de otras concepciones que pertenecen a sociedades que le son actuales o remotas en espacio y tiempo. Añadir que el cronocentrismo es una práctica discursiva inherente del pensamiento moderno occidental que confiere al tiempo histórico una especie de ruptura con el pasado—llamado “tradicional”—para fundar un tiempo siempre nuevo, que tiene su soporte en la aceleración del desarrollo tecnológico, en las técnicas de expansión del mercado mundial y la simultaneidad de la información mediática.

Aunque su nacimiento se debe a la creciente polarización del eurocentrismo dieciochesco y su auge de la ideología positivista, el cronocentrismo le ha sobrevivido a ambos por ser un discurso legitimador del orden moderno ante la historia, es más, le puede

⁹⁰ Santiago Aguadé Nieto (coord.) *Universidad, cultura y sociedad en la Edad Media*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares, 1994, p. 12.

sobrevivir a cualquier ideología gracias a su carácter discursivo. Es adaptable a casi cualquier concepción del tiempo histórico—excepto la cíclica o helicoidal—y tipos de discursos—político, científico, publicitarios, etc.

En la historiografía los modelos de explicación teleológicos del s. XIX adoptaron una postura cronocéntrica que no ha sido sujeta a debate, y por consecuencia su permanencia en la historiografía se debe a las sobre interpretaciones de temas o personajes excepcionales, haciendo a un lado del conocimiento histórico aquellos hechos, ideas, tradiciones e instituciones, como la Real y Pontificia Universidad de México, que no se identifican con los valores modernos, afirmando ese sistema de percepción basado en lo superior y lo inferior que hemos heredado de la Ilustración.

Capítulo 2

"Universidad y sociedad novohispana: Acontecimiento y proceso"

2.1 Otra oportunidad para la Universidad colonial

La historia de la educación superior es inseparable de la historia general del país.
Martha Robles

Reflexionar sobre el desarrollo de nuestro país es la puerta de entrada para revelar que tipo de conciencia histórica hemos ido abriendo en el marco social al que pertenecemos. Esta conciencia histórica tiene más ventajas cuando toma en cuenta elementos de análisis delimitados de nuestra historia, uno de ellos con verdadera importancia es la historia de la educación superior, que Martha Robles concibe como fundamental para evaluar la influencia de la gente letrada en la historia general del país.

Una vez que hemos dado cuenta del cronocentrismo y de sus graves consecuencias, nuestra labor se reorienta a darle una oportunidad historiográfica a la Universidad colonial en su fase final. Hablar de dicha corporación es hablar de nosotros mismos, porque en su existencia convergieron elementos, aún presentes en nuestra sociedad y en nuestra institución de educación superior contemporánea, que nos forman y nos constituyen. Históricamente la Universidad ha sido en la sociedad occidental un referente principal para determinar cuál era el nivel y el tipo de conocimientos de una nación, actualmente esta concepción tiene un fuerte peso al intentar clasificar la calidad de vida de un país. Esto se debe a que el poder del conocimiento se vuelve ilimitado entre más se cultive, se conserve y se trasmita a la sociedad.

Con la intención de esclarecer el término *universidad* nos vemos en la necesidad de recurrir a la definición que Karl Jaspers nos brinda al concretar a la Universidad como "la realización colectiva de la determinación básica del hombre por aprender."⁹¹ Más allá de la institución, de la organización y su inserción en la sociedad que le da soporte, se encuentra

⁹¹ Karl Jaspers citado en James A. Perkins, *La Universidad en transición*, trad. Catalina Castro, México, Unión Tipográfica Editorial Hispanoamericana, 1967, (Manuales Uteha, 354), p. 8. A su vez, J. Perkins señala que los griegos "se atrevieron a sugerir que los que sentían la determinación por saber tenían también la capacidad para saber."



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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 esta 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.

la determinación del hombre por aprender, prístino indicador de la existencia de un conocimiento en cruzada por trascender a través de su desarrollo.

Siendo un fenómeno histórico, esta inquietud por aprender y explicar la realidad es piedra angular para relatar la historia del conocimiento que, al menos en occidente, cifró concretamente su existencia en instituciones, de entre las que sobresale la Universidad. Sir Eric Ashby afirma que “toda sociedad civilizada tiende a desarrollar instituciones que le permitan adquirir, digerir y adelantar conocimientos apropiados a las tareas que, según se piensa, tendrá que afrontar en lo futuro. De estas instituciones, la Universidad es la más importante.”⁹² En su desarrollo las universidades han sufrido transformaciones que pudieron responder a los intereses del Estado, a la ideología imperante, al cambio social, a las reglas del mercado; pero lo que no ha podido cambiar es su carácter esencial que es *la transmisión de conocimientos útiles para la sociedad que le sustenta*. Este carácter que parece dividir a las universidades modernas de las premodernas (mal “tradicionales”) es el hilo conductor que las une por más distintas que pudieran parecer, aunque el punto de quiebre se encuentra en la transición entre ambos modelos que muchas universidades no pudieron aceptar. En los siguientes apartados vamos ir definiendo a la universidad y la importancia de sus orígenes en su desarrollo posterior.

La Universidad contemporánea enfrenta nuevos retos, entre los que destaca el sobrevivir al acelerado ritmo político-económico que el libre mercado impone a las naciones. Esta nueva encrucijada abre la discusión no sólo los límites y logros educativos de la Universidad, sino también la aceptación de sus fundamentos históricos y el uso político que puede hacer de ellos, a través del discurso. Los modelos educativos en todos los niveles sufren continuamente trastornos de tipo económico, ideológico y político sustentados por el interés de la economía mundial, afirmados por las tendencias políticas vigentes y aceptadas socialmente por la simulación de un bienestar común. Salvador Claramunt expresa su preocupación por el mal uso y concepción del conocimiento con sustento institucional:

En una época como la que nos tocó vivir a caballo entre dos milenios en pleno progreso tecnológico, es triste constatar la decadencia de nuestro modelo

⁹² Sir Eric Ashby citado en *Ibid.* p. 3.

universitario, del cansancio de la sociedad en general y de la buena salud de los pecados capitales que son en realidad el perenne motor de la humanidad; y eso a pesar de los esfuerzos de sociólogos y pedagogos por acelerar aún más la dicha decadencia con reformas, que si supieran Historia, nunca las hubieran acometido tan alegre e inconcientemente.⁹³

La historiografía mexicana que se pregunta constantemente sobre los orígenes de la nación, ayuda potentemente a la Universidad Nacional Autónoma de México a afrontar las adversidades del nuevo siglo. Auto concebirse como la institución que día a día refrenda los valores sociales y la calidad académica le lleva, obligadamente, a concentrar su atención en el proceso histórico sobre el cual se fundó. Esta insigne casa de estudios, a través de sus investigadores, apoya la elaboración de su propia historia creando institutos de investigación que favorecen la exploración de su papel actuante en la historia general del país a través de proyectos de investigación.

De entre todas las investigaciones que atienden la historia del conocimiento en nuestro país, aquellas que toman como objeto de estudio un punto específico de dicha institución de educación superior revelan instantes singulares que, en sumia, proveen de luz a problemáticas históricas más generales. Aún contando con tan relevantes estudios, todavía no se puede reconocer, fundamentada y críticamente, una conexión o ruptura entre la Universidad contemporánea y la Universidad colonial. Los universitarios hemos aceptado el pasado de nuestra institución tal y como las autoridades nos lo han presentado, pero no hemos cuestionado el discurso político sobre el cual éstas se fundamentan para conectar o separar a la Universidad Nacional Autónoma de México de la Real y Pontificia Universidad de México.

Los investigadores mantenemos un compromiso con la veracidad histórica y no con la exaltación de las políticas educativas o prestigios simulados que el territorio nacional ha poseído a lo largo de su historia. Ahora bien, al tomar conciencia de la situación y pretender resolver el problema, desde el terreno de la historiografía, tomando en cuenta ambas instituciones, nos vemos limitados por la escasez de fuentes que atiendan el periodo final de

⁹³ Salvador Claramunt, "La transmisión del saber en las universidades" en José-Ignacio de la Iglesia Duarte, *La enseñanza en la Edad Media*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2000, p. 149.

la Universidad colonial, provocado por el discurso cronocéntrico. Por fortuna una reciente inquietud por esta institución colonial, en este periodo en específico, ha tenido parte dentro la comunidad epistemológica de la historia de la educación, asegurando que cada vez más universitarios tomen conciencia de este problema histórico.⁹⁴ La presente investigación se suma a esta inquietud por dar una nueva oportunidad a la Real y Pontificia Universidad de México, una nueva oportunidad a la historia social que englobe tanto la historia del conocimiento como la historia política, creando un conglomerado ecléctico rico en interpretación y sobre todo anticronocentrista.

2.2 De la importancia de los orígenes.

*La universidad medieval no es la nuestra,
de la misma manera que, por ejemplo, la ciencia medieval
no es la nuestra y, desde mi punto de vista, no cabe nostalgia alguna
respecto a ésta ni a ninguna otra forma de la vida propia de la Edad Media.*
Santiago Aguadé Nieto

La antigua universidad fue el gremio de profesores y estudiantes—que derivó en una corporación—reunidos en un centro de enseñanza con la finalidad de transmitir el conocimiento a través de la crítica de textos y el debate ínter subjetivo. Esta antigua universidad guarda un fuerte vínculo medieval que le diferencia de la contemporánea y que es necesario contemplar para su estudio. Si estamos dispuestos a trabajar con procesos históricos de larga duración—como lo fue el medieval—debemos otorgar a sus orígenes valores de equidad, con respecto a las posteriores circunstancias, así evitamos caer en errores como confundir las funciones que realiza una institución con los objetivos para los que fue creada, “es menester, por tanto, declarar cuáles son los orígenes, el sentido y la naturaleza de las instituciones que conocemos como universidades”, en el caso específico de nuestro objeto estudio, éste “[...] ha de enmarcarse y encontrar su ajustada explicación en toda una serie de fenómenos sociológicos, en cierta medida característicos de toda la

⁹⁴ Un valioso ejemplo es la tesis de maestría Tomás Ríos Hernández, *Esplendor y crisis de un modelo financiero en la Real Universidad de México, 1788-1821*, México, 2006. Tesis de Maestría. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México. 225 pp.

Edad Media, que con menor o mayor grado de intensidad y una determinada amplitud están presentes en el nacimiento de estas instituciones docentes.”⁹⁵

Las historiografía mexicana y española se encuentran más familiarizadas con el papel histórico de los jesuitas y las instituciones de las reformas borbónicas del siglo XVIII, que sobre el papel de la Universidad en dicho siglo y, en ocasiones, se comete el error de criticar su postura misonéista frente a la revolución científica cuando cargamos en exceso la balanza del lado de las luces con respecto al otro, el lado de la tradición. Las universidades llamadas tradicionales, es decir, que seguían un modelo escolástico en sus estudios y una organización interior medieval—asediadas por el Estado en el rubro de renovar su mapa curricular—, veían lejano aquel contexto en el cual fueron creadas como respuesta de una necesidad social, aquel contexto del siglo XII que tanto había cambiado pero que su recuerdo permanecía latente dentro de su ordenanza universitaria gracias a la ortodoxa tradición que le salvaguardaba.

El enfrentamiento entre dos modelos de conocimiento que se dio durante el siglo XVIII tuvo especial resonancia en la sociedad virreinal, perceptible por el impacto de las reformas borbónicas y la reacción que éstas provocaron. Lo señala Mariano Peset al hablar de la intrincada recepción universitaria de Copérnico, Galileo y Descartes, porque “las universidades se centran sobre sí mismas, en una escolástica y en una ortodoxia, que impiden las novedades que se inician en Europa [...] la primera razón que dificulta la ciencia nueva es sin duda *la tradición de la Iglesia, a la que están vinculadas las universidades, tanto por su origen como por su organización.*”⁹⁶

Al presentarse la ciencia moderna como nuevo destino de la enseñanza por orden del Estado, a través de los intelectuales ilustrados, cada Universidad del orbe conocido tuvo su particular respuesta, comportamiento y transición que bien pudo llevarles a cambiar el paradigma de sus estudios o a desaparecer, como fue el caso de nuestro objeto de estudio. Para poder explicarnos por qué no existió una fuerte presencia de una Universidad durante casi todo el siglo XIX, es obligado conjugar los elementos claves de la naturaleza de la

⁹⁵ Bernabé Bartolomé Martínez, “Universidades y colegios universitarios”, en Buenaventura Delgado Criado (coord.), *Historia de la Educación en España y América, La educación en Hispania antigua y medieval*, tom. I; Madrid, Fundación Santa María, Ediciones SM-Morata, 1992, p. 554.

⁹⁶ Mariano Peset, “Universidad y ciencia en la Edad Contemporánea”, en Alejandra R. Diez Torre, Tomás Mallo y Daniel Pacheco (coords.), *De la ciencia ilustrada a la ciencia romántica. Actas de la II Jornadas sobre “España y las expediciones científicas en América y Filipinas”*, Madrid, Doce Calles-Ateneo de Madrid, 1995, p. 551-552. Las cursivas son nuestras.

Universidad como lo son los orígenes y los objetivos—y hacer a un lado aquella visión que atribuye su actuación sólo a sus intereses—durante este difícil periodo transición de un territorio colonial a uno independiente.

Lourdes Alvarado señaló los elementos claves para ser justos con su estudio historiográfico, con una afirmación que contiene parte importante de los fundamentos de nuestra hipótesis: “Por tanto, la Universidad con su origen, objetivos e intereses, al encasillarse en la tradición escolástica cerró sus puertas a la transformación ideológica que en la Europa del siglo XVIII pugnaba por abrir paso a la filosofía ilustrada y a la ciencia experimental.”⁹⁷ Inteligentemente se nombran los tres elementos: el origen, los objetivos y los intereses; de los cuales nos enfocaremos en los dos primeros en el desarrollo de esta tesis.

A los historiadores mexicanos les es imposible concebir una historia medieval de México, por razones tal vez geográficas, sociológicas, de términos, temporales, etc.; más no creemos que afirmarlo sea justo, pues en México pervivieron suficientes componentes del mundo medieval de los que comúnmente se aceptan, y que más adelante detallaremos. Componentes de carácter institucional, político, teológicos, arquitectónicos, jurídicos, como en todo el entramado de relaciones sociales; que fueron vértices imprescindibles para el funcionamiento de la colonia americana. Ésta se inserta en un proceso medieval de lenta transición al mundo moderno por su lejanía geográfica de Europa y por el especial carácter del medioevo español. Es pertinente volver sobre este tema en otro apartado ya que no es el objetivo del presente, sólo nos importa anunciar que la línea de la hipótesis de esta tesis va más allá de estudiar el periodo delimitado en el título, va más allá de considerar a la Universidad como una institución estática y sin sustento social; de pensar a la sociedad mexicana y a sus instituciones fuera de un proceso histórico que se cree anacrónico o concluido, como lo fue el proceso histórico del mundo medieval.

La importancia de preguntarnos por los orígenes es remontar críticamente nuestro conocimiento histórico lo más posible para averiguar dónde surgen tanto las complejas constelaciones mentales como las relaciones sociales que confluyeron en la realización de un mundo como el nuestro. Por ello es indicado recordar nuestra hipótesis, una vez más:

⁹⁷ Lourdes Alvarado, *La polémica entorno a la idea de universidad*, México, UNAM, 1994, p. 16.

La Real y Pontificia Universidad de México permaneció coherente con sus orígenes y objetivos desde las reformas educativas borbónicas hasta el fin del sistema político del Imperio en 1823, porque ella se inserta en un proceso histórico epistemológico de origen escolástico y sus enseñanzas y acciones frente a la adversidad, representada en este caso por la Ilustración y el liberalismo, fueron siempre justificadas y sustentadas por las prácticas y costumbres de la sociedad colonial, incluso después de terminada la guerra de independencia.

Con esta hipótesis no estamos plantenando un esquema evolutivo en el cual México necesitó de un periodo medieval para luego ingresar a su modernidad. Debemos saltar esa barrera que nos hemos impuesto por llevar la profesionalización al extremo, y ver al mundo medieval español como un terreno familiar sin necesidad de nostalgia y fuera de toda extrañeza, claro “no olvidar que el mundo medieval es un mundo precopernico, que es, al mismo tiempo arcaico y cargado de tradiciones, y se halla tan lejano de los mitos y de los rituales de vida primitivos como de los sistemas y los roles de la sociedad industrial.”⁹⁸

2.3 Orígenes de una particular cultura escolar

La cultura escolar desemboca aquí en una reformulación de los comportamientos, en un molde a profundidad de los caracteres y de las almas mediante una disciplina de los cuerpos y una dirección de las conciencias.

Dominique Julia

Estudiar un proceso histórico epistemológico nos remite tanto a la historia del conocimiento como a la historia social como de las instituciones, ambos se corresponden y complementan aunque pueden ser separados para recibir un mejor tratamiento. Los historiadores de la educación están necesariamente familiarizados con ambos, aunque como otro equívoco de la historiografía y del *vox docendi*, se llega a confundir a la historia del conocimiento con la historia de la ciencia. Esta última, en la actualidad, enfoca directamente su atención sobre la historicidad de la ciencia moderna. La historia de la ciencia puede encajar como el

⁹⁸ Santiago Aguadé Nieto (coord.), *Op. Cit.* p. 12.

último—pero no definitivo—eslabón historiográfico del conocimiento, pero no debe asumirse como la historia del conocimiento mismo.

Otra adecuada acepción, antes de continuar, es hablar de cultura escolar, un término clave si se desea hacer un acercamiento al estudio social y la historicidad de la educación. Dominique Julia nos abre las puertas al término definiéndolo como “un conjunto de normas que definen los saberes a enseñar y las conductas a inculcar, y un conjunto de prácticas que permiten la transmisión de estos saberes y la incorporación de estos comportamientos; normas y prácticas subordinadas a unas finalidades que pueden variar según la época (finalidades religiosas, sociopolíticas o simplemente socialización).”⁹⁹

Se trata de normas y prácticas que conectan los saberes y las conductas con su sociedad. La historiadora aboga, en su texto, por una historia renovada de la educación, que busque la conjunción “de las prácticas docentes [y] las grandes finalidades que han guiado la constitución de las disciplinas.”¹⁰⁰ *La cultura escolar, independientemente del nivel de los saberes o la edad del educando, representa el núcleo de la reproducción social. El lugar de la enseñanza gana atributos que antes no relacionábamos con facilidad, los saberes y los comportamientos conforman la cultura escolar y su desarrollo se refleja en el círculo social que le sostiene. Esta nueva visión de la historia de la educación renovada se aproxima a la historiografía del conocimiento (representada por las disciplinas o saberes vigentes en cierto periodo y lugar) con la historiografía social (representada por los comportamientos y prácticas sociales) ampliando el horizonte de percepción de los lugares de enseñanza que nos son comunes. El lugar de enseñanza “no es solamente un lugar de aprendizaje del saber, sino que es al mismo tiempo un lugar donde se inculcan los comportamientos y costumbres exigidos por una ciencia del gobierno que trascienda y dirija, según su propia finalidad, tanto la formación cristiana como la formación de las disciplinas.”¹⁰¹*

Una vez explicado lo anterior, haremos un breve viaje ocho centurias atrás, centrandó nuestra atención en los órganos sociales occidentales que dieron apertura y forma a una cultura escolar especial, nunca antes vista, pues si recordamos bien, el poder de la lectura y

⁹⁹ Dominique Julia, “La cultura escolar como objeto histórico”, en Margarita Menegus y Enrique González (coord.), *Historia de las universidades modernas en Hispanoamérica, métodos y fuentes*, México, UNAM, CESU; Coordinación de Humanidades, 1995, p. 131.

¹⁰⁰ *Ibid.* p. 133.

¹⁰¹ *Ibid.* p. 141.

la interpretación del mundo a través de los textos antiguos y medievales eran exclusivos de los monasterios. Hacia el siglo XII se produjeron una serie de fenómenos sociales en toda Europa, que conformaron la idea de un primer renacimiento. Fue entonces cuando encontramos los siguientes fenómenos:

La aparición del arte gótico, la intensificación de la producción literaria y de las traducciones de textos árabes y griegos, la expansión de los saberes, la sistematización del conocimiento filosófico-teológico y del derecho canónico, la eclosión de las escuelas urbanas, el nacimiento de los estudios generales (o sea, las universidades), el progreso del comercio y de la vida urbana, la superación del régimen feudal, la culminación de la reforma religiosa gregoriana, la revitalización del latín clásico y del derecho romano.¹⁰²

Cada uno de estos elementos contribuyó a nivelar la importancia de la vida urbana con respecto a la vida rural. La estructura social fue modificándose gradualmente trayendo consigo cambios en las actividades sociales, en las comerciales e, incluso, en las de carácter migratorio. El ejercicio social se fue asentando poco a poco en la nueva urbe medieval, donde “la división entre clérigos (que rezan), nobles (que protegen) y siervos (que trabajan) no servirá ya más para explicar las nuevas relaciones socioeconómicas.”¹⁰³

Jürgen Miethke señala que las condiciones de vida se tornaron más complejas frente a la metamorfosis de carácter institucional que el Renacimiento del siglo. XII brindó, ya que “consistió en un movimiento de retorno a la tradición antigua en sus más diversos campos y en la irrupción de un nuevo humanismo que afectó la reflexión política”, por el cual toma importancia la creación de una institución educativa que desarrollara el trabajo teórico, y que, “en lo sucesivo, ella determinaría métodos, instrumentos y textos básicos de todas las ciencias e influiría profundamente en las formas sociales y literarias del trabajo intelectual.”¹⁰⁴

¹⁰² José María Soto Rábanos, “Las escuelas urbanas y el renacimiento del s. XII” en José-Ignacio de la Iglesia Duarte, *Op. Cit.*, p.209. *Estudios Generales* es el antiguo sinónimo de universidad.

¹⁰³ *Ibid.* p. 214.

¹⁰⁴ Jürgen Miethke, *Las ideas políticas en la Edad Media*, trad. Francisco Bertelloni, Buenos Aires, Biblos, 1993, p. 50.

Gracias a su contribución al desarrollo teórico, reflejado en las funciones eclesiásticas y seculares las universidades adquieren, en menos de un siglo, un innegable poder. Éstas primeras estuvieron estrechamente ligadas a su antecedente inmediato, estamos hablando de las escuelas catedralicias—que se desarrollaron alrededor de las catedrales—,y pugnaron por eludir el control total institucional que ejercía sobre ellas la Iglesia. Así la Universidad de París, hacia 1231, obtiene la autonomía mediante la bula papal “creando un modelo propio de organización y convirtiéndose en el centro indiscutible de los estudios de teología”, apartándose de la clerical de la ciudad aunque no queda exenta de la constante supervisión eclesiástica. A diferencia de la Universidad de París, la Universidad de Bolonia se encontró “muy ligada al gobierno municipal y centrada, con el respaldo y el impulso imperial, en los estudios de derecho.”¹⁰⁵

Gracias a las concesiones expedidas por la realeza y el poder papal, este gremio de estudiantes y profesores fue adquiriendo *autonomía* tanto para la organización y administración en claustros, como para la enseñanza de las distintas disciplinas. *Universalidad*, significó el agrupamiento a profesores, ya fueran clérigos y seculares, como a escolares provenientes de todo el continente y que lograban agruparse en naciones dentro de la misma Universidad o colegio.¹⁰⁶ Además adquirió el carácter de *corporación* “con el fin de agrupar las carreras indispensables a la sociedad, al servicio de Dios y de la Iglesia, es decir, corporativizar a los profesionistas seculares y civiles.”¹⁰⁷ En menos de cien años, la

¹⁰⁵ María del Val Valdivieso, “El contexto social de las universidades medievales”, en José-Ignacio de la Iglesia Duarte, *Op. Cit.*, p. 244 Es importante añadir que las universidades por su origen adquirirían su definición, es decir, este gremio de estudiantes y profesores llamado *universitas*, que se separa de los términos *societas* y *comunio* de los cuales era sinónimo hacia los principios del siglo XIII, podía recibir el nombre de *universitas ex consuetudine*, cuando un Papa o rey establecía estas instituciones sobre unas escuelas catedralicias preexistentes o urbanas superiores; y de *universitas ex privilegio* cuando se fundan y promocionan sin instituciones precedentes.” *Vid.* Bernabé Bartolomé Martínez, “Universidades y colegios universitarios”, *Op. Cit.*, tom. I p. 555.

¹⁰⁶ Debemos hacer la precisión de que el término “nación” hacia el siglo XIII no era, desde una concepción moderna, una nación perteneciente o identificada con un gobierno de Estado, sino que una nación representaba un grupo de individuos compartían costumbres y creencias comunes, que provenían de una región geográfica común. Un ejemplo de ello fue la universidad de Bolonia que recibía estudiantes de la propia península itálica, denominándoles como “nación cismontana”, y “nación ultramontana” a aquellos que provenían de regiones más allá de los Alpes. *Vid.* Salvador Claramunt Rodríguez, *Op. Cit.*, p. 133.

¹⁰⁷ María del Rosario Soto Lascale, “La enseñanza universitaria a través de los siglos”, en David Piñera Ramírez, *La educación superior en el proceso histórico de México*, México, UNAM; SEP; Universidad Autónoma de Baja California, 2002, tom. III, p. 41. *Vid. Cfr.* Salvador Claramunt Rodríguez, *Op. Cit.*, p.132. Salvador Claramunt añade que la autonomía es “el primero y el más preciado de sus privilegios” por que “se materializa especialmente en su trato como corporación con el mundo exterior, y en el reclutamiento de sus miembros, ya fueran docentes o discentes”.

Europa cristiana potenció la creación de universidades por todos los reinos. Antes de 1300 existían veinte universidades, después de tal año se produjo lo que Julio Valdeon llamó “una autentica explosión universitaria” que duró hasta el siglo XV.¹⁰⁸ Esta explosión universitaria se debió al enorme peso que la tradición eclesiástica concedía a la transmisión del pensamiento teológico vinculado con la reproducción de textos y al análisis de sus contenidos. Era un nuevo modelo por el cual la Iglesia ejerció el control y el acceso al pasado conservado en los escritos, apoderándose de su sabiduría y, con lo cual “detentaba de manera privilegiada el acceso a las tradiciones culturales de la antigüedad y que estaba en condiciones, ella sola, de cultivar la tradición en forma duradera y con éxito sostenido.”¹⁰⁹

Por supuesto, esta forma de recepción de las tradiciones culturales y conocimientos de la antigüedad era distinta al modelo cultural que las vieron nacer, pero ello no impidió su conservación y la posibilidad de ser útiles en la configuración de las relaciones de poder entre los nobles y los hombres de hábito. Miethke nos recuerda que los cuatro siglos precedentes al llamado renacimiento del s. XII, la compleja compañía de derechos y privilegios que ambos sectores disfrutaban no los separaban incluso en el ejercicio de sus funciones, ya que “ni la Iglesia ni el Estado eran entendidos como instituciones sociales de contornos definidos en sentido moderno. Ni siquiera la Iglesia se concebía a sí misma como una organización independiente en oposición al orden estatal.”¹¹⁰ Podría decirse que la Iglesia constituía el eje vertebral del poder político, ya que éste estaba basado en la Biblia y sólo la institución eclesiástica tenía control de su interpretación, así se encontraba en poder de sancionar con absoluta legitimidad teológica los más importantes actos de la realeza, como las coronaciones y los matrimonios.

El constante roce entre el poder temporal y el espiritual produjo la necesidad de definir los límites de acciones sobre los fieles. Hacia el siglo IX los programas de reformas tuvieron un objetivo común, “intentan poner límites a la superioridad del gobernante temporal en el ámbito eclesiástico, garantizando de ese modo a la Iglesia una mayor libertad de movimientos. No puede hablarse todavía de una oposición entre ambas

¹⁰⁸ Julio Valdeon B., “Universidad y sociedad en la Europa de los siglos XIV y XV”, en Santiago Aguade Nieto (coord.), *Op. Cit.*, p. 18.

¹⁰⁹ Jürgen Miethke, *Op. Cit.*, p. 13. Añade que es “el más importante custodio de la herencia de la antigüedad.”

¹¹⁰ *Ibid.* p. 14.

esferas”,¹¹¹ sólo un reacomodo de fuerzas donde se comienza a conceptualizar el rango de acción de la república espiritual y la república terrena. Esta dio lugar a la apertura de una configuración jurídica que tardó varios siglos en perfeccionarse, pero vemos que la necesidad de crear un derecho eclesiástico y una real no fue, en principio, para reglamentar los territorios, sino para gobernarse y protegerse de ellos mismos.

El rey puede, con un cierto margen de acción, intervenir en la designación de magistrados eclesiásticos, según Miethke, más no puede hacer lo mismo con la administración del patrimonio eclesiástico. A la par de este proceso, los privilegios de nobles y clérigos aumentan compartiendo la tarea común de conservar el orden estamental, pero no impide que situaciones extraordinarias obliguen a que el “rey también pueda utilizar el patrimonio eclesiástico en caso de que se necesite defender la militia real.”[sic.]¹¹²

Recapitulando, la conservación y control de los antiguos textos clásicos y, a través de éstos, la configuración de los marcos legales que fueron separando al Estado de la Iglesia fue un motivo fundamental para la agrupación de eruditos dentro de una institución de enseñanza. El estudio del derecho y la teología respondían, principalmente, a la necesidad de definir la jurisdicción y organización de ambas repúblicas y, en segunda instancia como veremos más adelante, a problemas urgentes de las localidades. En principio, la producción de literatura política fue el aporte más significativo de la Universidad, a la vez que fue configurando su esquema de facultades. Cabe recordar que el término “facultad” viene del latín *facultas* que se usó para establecer un campo de estudio determinado, pero a partir del siglo XII tomó el significado de “una corporación que enseña una disciplina determinada, como artes, derecho, teología o medicina.”¹¹³ Este modelo de facultades forjó en la Universidad un carácter de corporación donde sus miembros, estudiantes y profesores, “buscaban el acceso a valores altamente estimados en el mundo medieval, como el ‘honor’

¹¹¹ *Ibid.* p. 24 El autor pone el ejemplo de una propuesta hecha en Aquisgran, donde Wala de Corbie “había querido atribuir a los obispos—además de la oración, la prédica y la administración de sacramentos—la tarea de asumir la administración del patrimonio de la Iglesia como derecho propio e indiscutido.” A partir de ello, Corbie concibe a la Iglesia como una república espiritual bajo el gobierno del Salvador “frente” a la república terrena gobernada por el rey.

¹¹² *Ibid.* p. 24-25 Esto nos enseña que no es una novedad la consolidación de los vales reales de 1804 de los muy ilustrados y modernos reyes Borbones. Dicha acción podría justificarse por el patronato real que ostentaban los soberanos en la América colonial pero está práctica, como vemos, no nace en el siglo XV.

¹¹³ Salvador Claramunt Rodríguez, *Op. Cit.* p. 133.

y la 'virtus'. Pero también estaban interesados en obtener un provecho, una 'utilitas', de los estudios que se impartían en la universidad."¹¹⁴

El trabajo de la formación de eruditos, que a la larga conformaría un monstruo burocrático que, por su carácter escolástico—según Richard L. Kagan, cumpliría dos requisitos esenciales: “un conocimiento especializado y un flujo de mano de obra dotada de dicho conocimiento”¹¹⁵—parecía alejado de los problemas propiamente políticos que los feudos enfrentaban. Limitada al latín, la cuestión escolástica sobre la explicación del primer móvil parece difícil de relacionar con problemas concretos concernientes a los diferentes monarcas o al Sumo Pontífice, pero no debemos olvidar que las ciencias peripatéticas vigentes eran absolutamente capaces de brindar las herramientas para la cavilación de decisiones que podían afectar el rumbo de la fe o de un imperio. Para comprender ello sólo hace falta observar como el derecho canónico inició la configuración teórica de la organización eclesiástica papal y sus ramificaciones por todo el territorio católico. La curia católica alimentaba el nuevo derecho no sólo con eruditos sino afrontando problemas concretos, como la constante aparición de las herejías en Francia. Los nuevos decretalistas emprendían la tarea de organizar y dar efecto al universo de las decretales papales. “Estos juristas suministraron a la Iglesia un derecho constitucional eclesiástico que se basaba en el material de la Iglesia orientado a apuntalar su posición central.”¹¹⁶

La explosión de decretales papales desarrolló enormemente este instrumento jurídico e impulsó la formación constante de juristas; fue así como el derecho canónico afianzó su lugar como facultad dentro de la Universidad, incluso, sus egresados llegaron a competir en los puestos más altos de magistrados. El ingreso a la Universidad en busca de una preparación jurídica contenía, hacia los siglos XII y XIII, enormes posibilidades de éxito, ya que “el manejo y la utilización de una masa tan considerable de textos jurídicos requerían una preparación basada en experiencia y formación académica.”¹¹⁷

¹¹⁴ Julio Valdeon B., *Op. Cit.*, p. 20 El autor esta de acuerdo con A. B. Cobban al denominar a estos profesionales como “los técnicos del orden establecido”.

¹¹⁵ Richard L. Kagan, *Universidad y sociedad en la España moderna*, trad. Luis Toharia, Madrid, Tecnos, 1981, p. 26.

¹¹⁶ *Ibid.* p. 70 El nombre de “decretalistas” viene del estudio del *Decretum Gratiani* hecho por Graciano hacia el siglo XII y que fue la primera codificación del derecho canónico que, sorprendentemente, fue texto básico de las leyes de la Iglesia hasta el siglo XX. Los primeros canonistas fueron los “decretistas” que, como anuncia Miethke, se ocupaban del nuevo derecho que “debía ser reunido, ordenado, esclarecido y trabajado científicamente”.

¹¹⁷ *Ibid.* p. 71.

La estructura de la cultura escolar universitaria medieval respondió más que la inquietud de agrupar los saberes vigentes, a la reducción y reglamentación de las instituciones del poder terrenal y espiritual en estatutos jurídicos. La elaboración de una teoría para la consolidación de una burocracia eclesiástica centró su atención en la delegación de responsabilidades y la cada vez más estricta regulación del poder en la pirámide de la Iglesia.

Así, occidente había creado una institución con la función principal de proveer lo que Alfred Crosby denominó acertadamente como “los profesionales del saber y del aprender”. La Iglesia y el Estado recibieron con creces la recompensa de trazar, apoyar y supervisar a las universidades, acogiendo “generaciones de obispos, administradores y diversos burócratas cultos [e] inteligentes.”¹¹⁸ Al afianzar su labor hacia los siglos XIV y XV, la Universidad no sólo proporcionó conocimiento a sus estudiantes y profesores, sino también una creciente mentalidad privilegiada que compaginó perfectamente con el tipo de empleos que recibían sus graduados e, incluso, dentro de ella misma. Julio Valdeon señala que se dio “un acelerado proceso de oligarquización de sus grupos rectores” el cual conllevó al aumento “de un espíritu de castas entre los universitarios [...] De ahí que se haya hablado de la creación de una oligarquía universitaria en la Europa de finales de la Edad Media”.¹¹⁹

En el terreno de la historiografía de la Universidad medieval, ésta suele presentarse—sin la pertinente aclaración—como parte del sistema piramidal eclesiástico en el rubro de formación de teólogos y juristas canónicos, más no debemos asociarlos de manera conjunta por el simple hecho de que la Iglesia

aporta el profesorado universitario, los poderes directivos, como el canciller, maestrescuela o arcediano y la colaboración de órdenes religiosas; proporciona el mayor contingente de alumnado en relación con el cual se estructura el programa, de modo preferencial sobre facultades de carreras eclesiástica ante la expectativa

¹¹⁸ Alfred W. Crosby, *Op. Cit.*, p. 58. *Vid.* Julio Valdeon B., *Op. Cit.*, p. 17. Julio Valdeon hace una afirmación digna de tomarse en cuenta, él señala que “el *studium* era considerado en la Europa de los siglos XIV y XV, nada más y nada menos que el “tercer poder”, lo que revela reconocimiento social pero a la vez respeto. Por su parte las desiciones que adoptaban los doctores de la universidad de París, las famosas “magistralia”, sentaban doctrina en todo el ámbito de la Cristiandad.”

¹¹⁹ Julio Valdeon B., *Op. Cit.*, p. 23.

de prebendas, curatos, canonías y episcopados; ejerce un derecho de inspección y control jurisdiccional sobre la población estudiantil tonsurada.¹²⁰

Sumergido en los orígenes de la Universidad para enriquecer su texto, Enrique González hace una afirmación clave, no sólo de ayuda para la argumentación del siguiente apartado, sino para la historiografía de la institución. Él afirma que a pesar del tráfico de concesiones entre la Iglesia y las universidades “no por ello eran instituciones de carácter eclesiástico equiparables a las órdenes religiosas.”¹²¹ No debemos entender a esta institución como parte sustancial de la Iglesia romana, aún a pesar del gran número de estudiantes y profesores pertenecientes al cuerpo eclesiástico.

El papel del Papa, como lo explica González, se limitaba a confirmar la fundación del estudio general y proveerles de privilegios a sus miembros—estudiantes y maestros—mediante bulas que tenían un costo económico para ser expedidas. Ninguna universidad medieval, excepto la de Roma, fue erigida propiamente por el Papa, éste participaba en moldear las facultades de teología y de derecho canónico una vez que los altos magistrados de la ciudad—en un primer momento—, apoyados por los escolares, promovían la fundación de una Universidad. Posteriormente la máxima autoridad regia se encargó de tomar las riendas en la erección de universidades, dejando para después la confirmación de la Santa Sede.¹²² Para el caso de México, el patronato real convertirá al rey como el absoluto patrono de la Universidad, de quien devenían los privilegios, ordenes y rentas.

En la conclusión de este apartado mantenemos la firme idea de que la creación de un magisterio educativo se convirtió en uno de los principales objetivos de los reinos para establecer los límites de su poder con respeto al poder del sumo pontífice, satisfacer gradualmente los problemas de salud pública y salud espiritual en los feudos y, sobre todo, concentrar a los futuros burócratas en una institución relativamente autónoma con privilegios de jurisdicción y administración propia pagada por las arcas reales o en su

¹²⁰ Bernabé Bartolomé Martínez, “Universidades y colegios universitarios”, *Op. Cit.*, tom. I p. 571.

¹²¹ Enrique González González, “¿Era Pontificia la Real Universidad de México?”, en Enrique González González y Leticia Pérez Puente (coords.), *Permanencia y cambio, universidades hispánicas 1551-2001*, México, Facultad de Derecho, Centro de Estudios Sobre la Universidad, UNAM, 2005, tom. I p. 60

¹²² *Ibid.* p. 60-61 Vid. Julio Valdeon B., *Op. Cit.*, p. 19-20 Para este autor el estudio de la universidad va ligado profundamente al poder del Estado moderno hacia el siglo XIV y XV, época en que tanto rey y universidad conocen un auge de crecimiento y madurez, y el fuerte vínculo que les une se expresa en que la voluntad regia era suficiente para erigir una universidad sin la previa o instantánea confirmación papal.

defecto por una fracción de las rentas eclesiásticas. Con ello se evitaba para evitar la constante y costosa migración de estudiantes y profesores por todo el continente. Pero no debemos confiar en que la unión y permanencia de la Universidad se debieron únicamente sólo a estos factores e independientemente de su lugar de fundación, pues su eje unificador dependió fuertemente del apego a la ortodoxia y a la tradición de la fe cristiana en la enseñanza.

A pesar del entusiasmo por fundar universidades es necesario recordar que no siempre existieron los factores adecuados para su permanencia, entre la lucha por la jurisdicción y la administración económica existió un alto grado de fracaso debido a la indefinición de su realidad local en correspondencia con sus conocimientos escolares. Es importante señalar que no sólo la inquietud papal o real por fundar nuevas instituciones educativas sobre otras preexistentes fuera suficiente. Los nuevos centros de estudio debieron tener una concordancia con la urgencia social local para poder subsistir. Así la fundación de Oxford fue clave para combatir, mediante el profundo estudio de la cultura clásica y las lenguas locales, el problema histórico del aislamiento y dispersión de las distintas poblaciones existentes en las islas con respecto a sus feudos. La Iglesia francesa abogó por que la universidad de París se abocara a la formación de teólogos debido a la urgencia de combatir los constantes brotes heréticos y para el caso de Italia, se fomentó enormemente el estudio del derecho para manejar las relaciones de nobleza y poder entre las diferentes ciudades estados.¹²³

Así, podría afirmarse que una de las consecuencias más relevantes de la armonía entre los poderes que regían la Europa cristiana, en consonancia con los problemas reales fue la cultura escolar medieval, cifrada en una institución que controlaría, a partir del siglo XII, la transmisión de la tradición antigua traducida a los términos de la fe.

¹²³ Bernabé Bartolomé Martínez, *Op. Cit.*, tom. I p. 582 El texto nos confiere más ejemplos: “Montpellier y Salerno cultivaron, de modo preferente, la medicina en zonas tradicionales de insalubridad o pestes endémicas. La universidad de Lérida [...] trataba de ser el necesario puente de cultura y de intercomunicación entre las influencias hispánicas, árabes o judaicas y las francesas.”

2.4 El logos y su transmisión

*Nuestro pedagogo es Jesús, Dios santo,
logos conductor de la humanidad entera.
El mismo Dios que ama a los hombres
se hace Pedagogo.
Clemente de Alejandría*

Negamos con frecuencia el método de conocimiento escolástico porque no contiene comprobación empírica o porque está sujeto a presupuestos teológicos y con ello desvalidamos cualquiera de sus propuestas. Lo que le ha faltado a la historiografía, en este tema en específico, es explicitar los procesos epistemológicos de larga duración que ha dejado a un lado por exaltar el nacimiento de la modernidad a la par de la revolución científica. El *cambio* o la *revolución*—en su carácter de movimiento—como motor de la historia han debilitado aquellas explicaciones que consideran otras formas de conocer y de significar la realidad. La Universidad no tenía por qué cambiar su postura epistemológica para abrirse al conocimiento experimental, no sólo porque el cambio no estaba en su naturaleza sino porque ni siquiera lo necesitaba.

Para empezar, debemos entender que en el horizonte entre la antigüedad y la alta Edad Media las ciencias no se encontraban separadas como acontece hoy en día, ni mucho menos que sus teorías eran, en su mayoría, independientes de las demás. Tampoco los oficios respondían a una especialización sobre cierto tema o práctica. Debemos entender que desde hace más de mil quinientos años, la fuente de conocimiento para explicar el mundo físico y metafísico en occidente era la *Biblia*, que tampoco era un libro acabado como se nos muestra actualmente. En la elaboración del libro que contenía la palabra del ser supremo se encuentra también “la génesis de la teoría pedagógica cristiana” porque “brota la necesidad de explicitar el contenido de la *Biblia* y en particular de los escritos del Nuevo Testamento”¹²⁴ Las pequeñas letras a pie de página que nos explican los versículos bíblicos es la síntesis milenaria de los textos cristianos que expusieron, a través de razonamientos lógicos, la base escrita del dogma religioso.

La recepción del análisis, tanto simbólico como literal, de los pasajes bíblicos escritos en una variedad de géneros diferentes no fue, en un principio ni en lo que resta de la historia de occidente europeo, uniforme ni tampoco tuvo objetivos perpetuos. Luís Ramos

¹²⁴ Luís Ramos Gómez, (ant.), *La educación en la época medieval*, México, El Caballito, SEP Cultura, 1985 (Biblioteca pedagógica), p. 9.

encuentra que en Medio Oriente hubo una enorme influencia de autores griegos como Sócrates, Platón y Aristóteles en la construcción de una teoría pedagógica destinada al “hábito de una vida filosófica”, es decir, la eterna búsqueda de la sabiduría, mientras que en Occidente la teoría pedagógica, impulsada enormemente por San Agustín, tuvo una marcada influencia de Quintiliano, Catón y Cicerón.¹²⁵

La imagen del maestro se centró principalmente en la figura de Cristo porque de él vinieron las nuevas enseñanzas sagradas, como lo demuestran los evangelios al afirmar que él es la palabra de Dios. “Cristo no sólo es palabra como sonido, sino palabra como idea concebida en lo íntimo de Dios a la cual se conforman todas las demás ideas del hombre.”¹²⁶

Así, el Nuevo Testamento se convierte en fuente de toda sabiduría y guía de las almas con un sentido eminentemente escatológico. Por lo tanto, la enseñanza adquiere como tarea fundamental los distintos lineamientos y regulaciones, es decir, “el objetivo de la educación es formar íntegramente a la persona para instaurar un reino de Dios donde se practique la justicia, la libertad y la verdad.”¹²⁷ La pedagogía cristiana se concibió como el medio para el cumplimiento de las enseñanzas de Cristo, para que predominara el amor a Dios y al prójimo sobre todas las cosas. Cristo era la personificación del *logos* (del gr. λόγος) tal y como lo concibió Clemente de Alejandría hacia siglo II d. C., asignándole el papel de pedagogo que cuidaba de los hábitos y vigilaba el ejercicio de la fe. Según el alejandrino, el *logos* cumplía tres funciones principales para guiar al individuo a la salvación, primero el *logos* “llama a la salvación” es decir, este llamamiento es el acto de convertir, de llevar a la persona al camino de la fe. En este paso recibe el nombre de protréptico. En segunda instancia, este *logos* apacigua las pasiones y los hábitos naturales a través del consejo, he ahí donde toma el nombre de pedagogo. “Porque el pedagogo no se ocupa de la instrucción, sino de la educación, y su fin no es enseñar, sino hacer al alma mejor, guiándola en la vida de la virtud, no en la de la ciencia.”¹²⁸ Una vez realizado estos pasos, el *logos* cumple el papel de maestro al enseñar “la verdadera doctrina”, es decir, es el principio del intelecto.

¹²⁵ *Ibid.* p. 10.

¹²⁶ *Ibid.* p. 11.

¹²⁷ *Ibid.* p. 14.

¹²⁸ *Ibid.* p. 19-20 Para el antologista existe un significado muy rico en Clemente de Alejandría: “El *logos* es el principio del orden del cosmos y también la fuente de comprensión del sentido del hombre y del cosmos.”

Este ejercicio no cancela al logos pedagogo que continúa la tarea de moldear lo que él denomina “la vida práctica”, es decir, el terreno de las costumbres.

Clemente de Alejandría creía profundamente que el trabajo de la salvación era un trabajo social porque la iluminación que provenía del logos no llegaría sin un mensajero que estableciera una relación de interdependencia con otro agente actuante dispuesto a recibir el llamamiento, la educación y el intelecto. Por ello sólo los hombres de fe eran aptos para la tarea de educar a los demás e interpretar todo el universo de simbolismos que contenía el libro sagrado. El logos debía dar el ejemplo a sus seguidores, tal y como actuó Cristo en la vida terrenal, siendo tarea ineludible del pedagogo representar al logos en sus diferentes facetas con base en las enseñanzas de Cristo. Tal y como lo señaló Clemente, “la pedagogía consiste en la vida piadosa, que es un aprendizaje de cómo servir a Dios, una instrucción para el conocimiento de la verdad y una recta educación que conduce hasta el cielo.”¹²⁹ Aquí se encuentra la base histórica de la pedagogía cristiana de occidente.

El contenido a transmitir en el ejercicio pedagógico era el reflejo de la filosofía cristiana, que fue una ciencia crítica en construcción desde el periodo patristico (s.II-VII). La conjunción de los estudios sobre la revelación impresa en la *Biblia* se entrelazó con las disertaciones sobre la relación entre la fe y el logos (que algunos traducen por “razón”), provocando una fuerte preocupación filosófica por encontrar el balance de estos elementos. Sin embargo, como afirma Joseph-Ignasi Saranyana, existió un fuerte vínculo entre las inquietudes filosóficas de los primeros teólogos del cristianismo con los subsecuentes sistemas de razonamiento teológico que caracterizaron la principal escena de pensamiento medieval. “El acuerdo filosófico fundamental de la filosofía patristica y medieval no se quebró en ningún momento, ni siquiera por obra de los pensadores más críticos.”¹³⁰ Así los temas de la filosofía clásica seguían estando presentes en los nuevos pensadores, cuestiones como el tiempo, la contingencia, la creación, la composición del ser, entre muchas otras encontraron en la filosofía cristiana un nuevo hogar, iluminadas ahora por la luz de la fe, es decir, su análisis partiría esencialmente de la revelación divina y no de otra fuente de conocimiento. Saranyana comenta que “[la filosofía medieval] a pesar de la diferencias—a

¹²⁹ *Ibid.* p. 22.

¹³⁰ Josep- Ignasi Saranyana, *Historia de la filosofía medieval*, 3 ed., Navarra, Universidad de Navarra, 1999, (Colección filosófica), p. 33. El autor considera entre los pensadores más críticos a Juan Escoto Eriúgena, Pedro Abelardo, Rogelio Bacon, Juan Duns Escoto, Guillermo de Ockham, Tomás de Vío Cayetano y Francisco Suárez.

veces profundas—que se detectan entre autores, tiene una notable unidad temática y metodológica, que deriva de su constante referencia a la revelación.”¹³¹

Como lo comentamos en apartados anteriores, la Iglesia contó con la recuperación parcial de los textos de la tradición clásica, aunque la mayoría en latín, lo cual complicó su acceso a los principales filósofos griegos. El control de los restos de la cultura clásica corrió a cargo del clero, pero no por ello constituyó un monopolio completo y cerrado.¹³² El mundo intelectual funcionó basado en el razonamiento de una autoridad premeditada, es decir, el texto escrito por una autoridad dota de valor a los argumentos que puedan derivar de él, por lo tanto, la filosofía cristiana medieval es ya una filosofía jerarquizada enmarcada en letras. El libro adquirió, dentro de una sociedad en su mayoría analfabeta pero no por ello ignorante, el valor de autoridad como “un símbolo mágico que la conciencia cristiana inclina hacia un significado prevalentemente de fe.”¹³³ El libro representa la ciencia de la sabiduría y gana un lugar dentro de los símbolos sagrados, pues contiene los razonamientos que llevan a la verdad divina.

El proceso de análisis de los textos quedó registrado, sobre todo, en las reproducciones de la *Biblia* que se realizaron en los *scriptorium* monacales. La acción de escribir notas al margen o interlineares que comentaban los versículos se fue convirtiendo en una costumbre que se arraigó hacia el siglo XII. Las interpretaciones se acumulaban en las notas haciendo posible la lectura del texto con un análisis previo explícito que perduraría en las subsecuentes copias. El conglomerado de comentarios a la Biblia se concretó en la *Glossa ordinaria* que representó la compilación más grande de la tradición analítica vertida sobre cada uno de los versículos, lo cual remite nuevamente al sentido de autoridad del que hablamos, pues los comentarios podían contener el resumen de los

¹³¹ *Ibid.* p. 32.

¹³² En el seminario “La historia como laboratorio epistemológico de la ciencia” impartido por el Dr. Rolando García se asentó la idea de que la dinastía musulmana Abasí obtuvo por herencia persa el conocimiento del griego junto con una multitud de textos en dicha lengua. El califa Al-Mansur que fundó Bagdad hacia 762 d.C. impulsó una escuela de traducción en dicha ciudad que concentró a judíos, cristianos, zoroastristas y persas para traducir del griego al árabe las grandes obras de la filosofía griega. Este movimiento de traducción en Bagdad duró dos siglos y medio antes de trasladarse a España y llevar consigo no sólo las copias de los clásicos en árabe, sino también los centenares de comentarios a las obras que hicieron los conocedores de la ciencia oriental, sin lo cual Santo Tomás de Aquino no hubiera podido hacer la más grande síntesis de la filosofía escolástica.

¹³³ Salvador Claramunt, *Op. Cit.* p. 136.

maestros teólogos incluyendo las observaciones de los Padres de la Iglesia.¹³⁴ Esta práctica conllevó a que las interpretaciones posteriores se fundamentaran sobre previas interpretaciones impresas. La fama de los comentaristas aumentó a la vez que la comprensión directa de la sagrada escritura se desvió, por lo tanto la escolástica se arraigó en el terreno prefabricado por la autoridad teológica y añadió fundamentos filosóficos de la antigüedad clásica conforme iban llegando al mundo occidental.

Para ingresar a esta ciencia del libro que encontró su principal asentamiento en las universidades se necesitaba de una fuerte preparación previa en las artes llamadas liberales. Éstas se distinguían de las artes serviles porque tenían como prioridad el desarrollo del intelecto y el reconocimiento social antes que del trabajo manual que pudiera asociarse con servilismo. Estas enseñanzas, que tuvieron su máxima expresión en la facultad de Artes, devenían de una larga tradición pedagógica implantada en las escuelas monacales y catedralicias. Las artes liberales se dividían en dos: las ciencias lingüísticas y las reales; las primeras recibían el nombre de *trivium* constituido por la gramática, la dialéctica o lógica y la retórica; y las segundas recibían el nombre de *quadrivium* constituido por la aritmética, geometría, astronomía y música.¹³⁵ Para el rey Alfonso X el Sabio es “el *trivium* el que hace al discípulo razonador, pero es el *quadrivium* el que lo convierte en sabio [para lograr] la perfección intelectual.”¹³⁶ A los maestros que impartían estas materias se les denominó *scholasticos* por el sentido escolar de sus enseñanzas, por consecuencia la filosofía cristiana adquirió el nombre de escolástica, que “significa por lo tanto, y al pie de la letra, la filosofía de la escuela.”¹³⁷

El eje central del estudio medieval era el acto de razonamiento considerado como el único camino para llegar a la verdad revelada. No se podía concebir otro método para explicar la realidad junto con su horizonte histórico y, si existía, se encontraba en el terreno de la herejía o la vulgaridad. Lo que se enseñó en las universidades medievales no eran esquemas terminados, la instrucción comprendió principalmente el ejercicio del

¹³⁴ Jürgen Miethke, *Op. Cit.* p. 52-53 Como el autor señala, esta práctica no fue exclusiva de los teólogos. Los juristas boloñeses utilizaron el método de glosar en la codificación del derecho romano que cumplía para el siglo XI pocos más de quinientos años de existir.

¹³⁵ Mauricio Beuchot, *Manual de historia de la filosofía medieval*, México, Jus, 2004, p. 46.

¹³⁶ Concepción Carceles Laborde, “La educación en Castilla y aportación de Alfonso X el Sabio”, en Buenaventura Delgado Criado (coord.), *Op. Cit.*, tom. I p. 313.

¹³⁷ Nicola Abbagnano citado en Florencia Tirado Tirado, “La escolástica y la educación en México” en David Piñera (coord.), *Op. Cit.*, tom. III, p. 19. *Vid.* Mauricio Beuchot, *Op. Cit.* p. 45.

razonamiento basado en las enseñanzas, respaldadas por la autoridad y transmitidas por la tradición para poder comprobar, sin ningún otro objetivo, la verdad revelada y acomodar teológicamente cualquier hecho real que se fuera presentando.

San Anselmo de Canterbury, según Florencia Tirado, es el fundador de la escolástica porque su postulado “*credo ut intelligam*” (“creo para comprender”) refleja que sólo a través de la fe se puede conocer. “Este postulado es fundamental para la filosofía escolástica al considerar que sería una grave negligencia la aceptación de la fe sin una fundamentación intelectual.”¹³⁸ Hacia los siglos XIII y XIV la estructura de razonamientos escolásticos se asentó fuertemente en las universidades existentes. Como veremos en el siguiente apartado, el estudiante se centraba en analizar el conocimiento acumulado y, con la ayuda del profesor, ubicar por orden los argumentos de todas las autoridades de la fe cristiana. Era una especie de juego de diálogos donde lo más importante era el contenido de la tradición y su transmisión.¹³⁹

2.4.1 La logomaquia

El hombre contemporáneo maneja fundamentalmente y, lo que es peor, familiarmente términos sacados del naturalismo mecánico y ha privado a su idioma del auxilio de las evocaciones mágicas.
Edmundo O’Gorman

Debemos entender a la Universidad como el laberinto del conocimiento divino. Aquel individuo que desee llegar al centro recorrerá los pasillos correctos descifrando, a través de silogismos, el razonamiento teológico de la fe de occidente inscrito cual jeroglífico en las infinitas paredes. Para ingresar al laberinto la clave de acceso era ya una restricción que conservaba una élite, pues el perfecto uso del latín “constituía el signo del hombre culto, y era requisito esencial para pertenecer a la clase dominante.”¹⁴⁰ La lectura del texto sólo era el primer paso, la compleja discusión que traía consigo el desarrollo de la lógica y la retórica. La cadena de silogismos no tenía verdadero significado si su expresión formal no era correcta y convincente. La perfecta correspondencia entre razonamiento y enunciación le proporcionaba al comentador una fama que perduraría por siglos.

¹³⁸ Florencia Tirado, *Op. Cit.* p. 21.

¹³⁹ Salvador Claramunt, *Op. Cit.* p. 136.

¹⁴⁰ Richard L. Kagan, *Op. Cit.* p. 45.

El método de enseñanza de la Universidad que incluía todas las facultades consistió en la *lectio* y la *disputatio*. Después de la lectura del texto el educador y los educandos medievales se dedicaban a criticar la verdad sobre el mismo. La disputa estaba llena de cuestionamientos hacía los argumentos leídos y, sobre todo, a lo más profundo, la problemática que había llevado a escribirle. Así la discusión no reparaba en intercalar niveles de concepción y contexto a través del cuestionamiento—Claramunt lo concibe como *liberaliter disputare*. Los cuestionamientos podían partir de diversos ángulos haciendo posible un escenario de probabilidades, donde se ponía a prueba el intelecto del autor, de los comentarios escritos al margen, la habilidad del pedagogo y el despliegue mental de los estudiantes. La estructura intelectual fabricada en la Universidad partía de la crítica del texto donde las probabilidades argumentativas se enfrentaban entre lecciones y corolarios por hallar la veracidad. “Alberto Magno afirmaba que más allá de la verdad está el terreno de lo probable, y éste es el más adaptado a la disputa.”¹⁴¹

A estos dos elementos debemos añadir la *predicationem*. Predicar el conocimiento sagrado es el último trayecto en el laberinto del conocimiento teológico una vez descifrado el acertijo rúnico. La voz que difunde las sagradas escrituras es la responsable de ejercer un bautizo de fuego intelectual purificador donde las dudas existentes fueran resueltas. Gracias a Claramunt podemos entender la idea del método de enseñanza en la Universidad que concibió Pedro Cantor, catedrático de la escuela de teología de París hacia el siglo XII, *lectionem, disputationem y praedicationem* son la esencia del estudio. No existe contenido textual que transmitir si no se lee claramente en el aula, así como tampoco hay verdad en el texto leído si no se discuten cada uno de sus argumentos, por lo tanto tampoco se puede predicar aquello que no ha sido criticado a la luz de la fe.¹⁴²

El maestro llevó las riendas de la crítica del texto pues controlaba el análisis con mayor pulcritud, un conocimiento filológico más refinado para descifrar antiguas estructuras gramaticales y, sobre todo, la experiencia de incitar a sus alumnos a revelar el sentido profundo del texto. Para obtener un grado el alumno debía manejar casi a la perfección los textos principales de la facultad a la que pertenecía, por ejemplo, si este estudiaba leyes debía manejar con propiedad el derecho romano registrado en la

¹⁴¹ Salvador Claramunt, *Op. Cit.* p. 136.

¹⁴² *Ibid.* p. 137-139.

compilación de leyes del emperador Justiniano, dividido en tres partes en un esquema curricular que se mantuvo desde el siglo XIII al XVIII: *código, instituta y digesto*.¹⁴³

El dominio del logos convirtió a los intelectuales estudiosos de la escolástica en los mayores portadores de la historia del conocimiento de occidente por más de un milenio. Eran los herederos del conocimiento, el elemento humano más valioso, una herencia que delimitaba su propio tiempo histórico escatológico donde el futuro se proyectaba bajo la creencia de un juicio final. La creación del hombre y del mundo que le rodeaba—incluyendo los metamundos como el infierno y el cielo—estaba *revelada* en las Sagradas Escrituras, no existía la necesidad de descubrir el mundo a través de otro método de conocimiento, incluso poner a prueba la calidad sustancial de la realidad a través de la alquimia no significó estar fuera del marco natural que la sociedad occidental se había fabricado. “La finalidad de la alquimia era el perfeccionamiento de la materia, un proceso, que se creía, ocurría en la naturaleza”,¹⁴⁴ así pues, la *idea de invención*—como motor de la vida o el conocimiento—no tenía un lugar privilegiado dentro de la epistemología teológica ya que los herederos del conocimiento “no creían que su obligación fuese inventar o descubrir sabiduría, sino sólo redescubrirla. San Buenaventura los llamó ‘compiladores y tejedores de opiniones aprobadas.’”¹⁴⁵ Por lo tanto el eje fundamental del aparato epistemológico y que fue el objetivo fundamental de las instituciones educativas medievales fue la *transmisión crítica del conocimiento*. Esta transmisión fue favorecida por la tradición religiosa, la sociedad respetuosa de su horizonte estamental y, sobre todo, el valor intelectual avalado por la magna institución transmisora, la Universidad. “El ambiente intelectual de la universidad fue uno característico de un centro transmisor del conocimiento [...] en general la actitud de investigación estuvo ausente esencialmente de la

¹⁴³ Margarita Menegus, “Tradición y reforma en la facultad de Leyes” en Lourdes Alvarado (coord.), *Tradición y Reforma en la Universidad de México*, México, UNAM, CESU, Porrúa, 1994, (Problemas educativos de México), p. 110-111. *Vid.* Salvador Claramunt, *Op. Cit.* p. 139 Otros textos que conformaron el plan curricular de las facultades tradicionales fueron “las gramáticas de Donato y Prisciano, el *De inventione* de Cicerón; el *Decretum* de Graciano; los libros de Pedro Lombardo, las obras de los santos Padres de la Iglesia, el *Organon* de Aristóteles, etc.; en Derecho el *Corpus iuris civiles* y el *Corpus iuris canonici*, las *Authentica* imperiales; en Medicina las obras de Hipócrates, Galeno, Constantino el Africano y algunos tratados árabes, especialmente el *Canon* de Avicena, etc.”

¹⁴⁴ Maurice P. Crosland, *Estudios históricos en el lenguaje de la química*, trad. Adriana Sandoval, México, Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1998 (Historia de la Ciencia 4), p. 24 El autor es audaz al afirmar que el concepto de perfección “no sólo tiene un aspecto químico, sino también uno moral y psicológico”.

¹⁴⁵ Alfred Crosby, *Op. Cit.* p. 59.

universidad durante la Colonia. En esto, sin embargo, la Real y Pontificia Universidad de México no fue diferente de otras universidades de su tiempo.”¹⁴⁶

Es por eso que nos cuesta trabajo comprender aquel escatológico tiempo histórico desde nuestra modernidad liberal y agnóstica. La habilidad lógico matemática nos es más familiar que la habilidad lógico argumentativa de los Padres de la Iglesia. El sistema de relación de signos que hemos desarrollado desde hace poco más de cuatro siglos, significó abstraer elementos reales y reducirlos al máximo para su mejor operación lógica. Este renacimiento pitagórico dio al traste con las nuevas explicaciones sobre la filosofía natural pero no dio cuenta de que su desarrollo fue sólo posible a través del refinamiento de las técnicas sobre lógica que los intelectuales de la Edad Media lograron. Una ingeniosa demostración de Alfred Crosby sobre la sustitución invoca una nueva forma de leer a los escolásticos, en especial al doctor angélico. La obra de Santo Tomás es la síntesis más equilibrada y más adecuada de la filosofía medieval. Es el trabajo crítico escolástico que se enriqueció del desarrollo de los sistemas teológicos cristianos y consiguió rápidamente la aprobación de la elite intelectual occidental. “Es un todo analógico, dinámico y vivo. [...] abierto siempre a cualquier enriquecimiento que provenga de la búsqueda y hallazgo de la verdad.”¹⁴⁷ En este enriquecimiento afluyó el pensamiento humano de distintas ramas, de las cuales se puede contar “el platonismo, aristotelismo, helenismo y arabismo, paganismo y cristianismo, sin olvidar otras corrientes secundarias como puede ser la filosofía hebrea”.¹⁴⁸ Aunque, como agrega Saranyana, su sistema de razonamientos fue perfectamente original. La sustitución que Crosby hace de los elementos verbales por algebraicos nos adelanta una nueva visión de la ventajas y los límites de nuestra visión histórica, él argumenta que son el mejor medio para entender desde nuestro presente algo que se escribió hace siete siglos. Sobre la “pruebas de la existencia de Dios” de la *Suma Teológica* se hace el cálculo:

Ahora bien la misma cosa no puede ser a la vez tanto realmente X [*sit simul* en el original en latín] y potencialmente X aunque puede ser realmente X y

¹⁴⁶ Jesús Francisco Galaz Fontes, “El catedrático novohispano: una semblanza general” en David Piñera Ramírez, *Op. Cit.*, tom. I, p. 309.

¹⁴⁷ Mauricio Beuchot, *Op. Cit.* p. 111.

¹⁴⁸ Josep-Ignasi Saranyana, *Op. Cit.* p. 226.

potencialmente Y [*secundum diversa*]: lo realmente cálido no puede ser a la vez potencialmente cálido aunque puede ser potencialmente frío. En consecuencia, una cosa en proceso de cambio no puede causar ella misma el mismo cambio: no puede cambiarse a sí misma. Necesariamente, pues, cualquier cosa en proceso de cambio la está cambiando otra cosa.¹⁴⁹

Con esto Crosby declara el por qué Santo Tomás era el autor preferido de René Descartes. La lógica discursiva pudo tener ventajas y desventajas ante una lógica algebraica, lo importante es señalar que las preocupaciones de la primera eran cualitativas frente a las preocupaciones cuantitativas representadas por un sistema de símbolos numéricos. Los escolásticos eran matemáticos sin ser cuantificadores. “Si se siguen hasta sus extremos, la organización cuidadosa, la lógica y la precisión en el lenguaje conducen a las matemáticas”.¹⁵⁰ La logomaquia, como esta batalla del hombre por lograr el dominio intelectual de su fe, desembocó en una enorme actividad práctica dentro de los círculos de gobierno, fue ahí donde encontró su expresión práctica, en fin, en palabras de Anthony Blanck: “Lo que llamamos hoy ‘pensamiento político’ surgió de la teología, el derecho, la retórica ciceroniana y la filosofía aristotélica.”¹⁵¹

2.5 Universidad hispánica. Fundación y corporación.

*El rey que desprecie los saberes,
despreciaría a Dios, de quien vienen todos.*
Alfonso X El Sabio

Para el caso de España, fue hasta el reinado de Alfonso X, cuando la consolidación de las universidades como Palencia y Salamanca se llevó a cabo después de serios conflictos entre el municipio, los estudiantes y las fuerzas eclesiásticas. La primera no sobreviviría más que un siglo por problemas de financiamiento, siendo Salamanca la elegida por los monarcas

¹⁴⁹ Alfred Crosby *Op. Cit.* p. 62.

¹⁵⁰ *Ibid.* p. 63

¹⁵¹ Anthony Blanck, *El pensamiento político en Europa 1250-1450*, trad. Fabian Chueca Crespo, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 2.

para recibir a sus vasallos y con ello evitar la fuga de sus estudiantes a otros reinos, como después haría “Jaime II en Lérida para las tierras aragonesas, catalanas y valencianas.”¹⁵²

Los reyes consideraban tener facultad suficiente para crear estudios generales dentro de sus territorios frente a las difíciles condiciones de funcionamiento en que las escuelas catedralicias se encontraban, ya que su organización y disciplina estaba a cargo de una fuerte supervisión sacerdotal, aumentando con ello el anhelo de maestros y estudiantes de obtener mayor independencia en el orden académico. Para Alfonso X el Sabio la ciencias debían ser cultivadas por su origen divino, y sería un verdadero desacato no ocuparse de ellas, pues “la educación es una obligación de quienes tienen una función rectora en la sociedad, es decir, del rey, de sus hijos e hijas, de los caballeros y de los clérigos; porque sin un buen entendimiento no se puede actuar adecuadamente, ni gobernar ni prestar ningún servicio.”¹⁵³

Atender el conocimiento del derecho, la teología, la medicina y las artes liberales se vuelve una obligación para los monarcas, así la fundación regia otorgaba a una Universidad suficientes elementos de organización y protección frente a los poderes locales o eclesiásticos que dominaban la jurisdicción de las escuelas catedralicias y donde el estrecho plan curricular no satisfacía ya la formación de funcionarios públicos. De las celebres *Siete Partidas* de Alfonso X, es en la segunda donde la educación adquiere, con miras a la integración de un sistema burocrático español, la dimensión social, aquella que es perceptible en tanto es útil a la sociedad. “El estudio se configura como una actividad encaminada fundamentalmente a cumplir un servicio público y, por tanto, debe ser normalizado y organizado desde instancias políticas.”¹⁵⁴

La Corona de Castilla dejó la política emergente gracias a la enorme respuesta intelectual que la Universidad de Salamanca pudo brindarle, sin lo cual no hubiera podido desarrollar el programa de expansión y de influencia política en el resto de la península Ibérica. Solo gracias a una buena correspondencia entre la sociedad, los monarcas y el Papa se podían obtener resultados favorables provenientes de las universidades.

¹⁵² Mariano Peset, “Sobre los Orígenes de Salamanca”, en Enrique González González y Leticia Pérez Puente (coords.), *Op. Cit.*, p. 36.

¹⁵³ Concepción Cárceles Laborde, *Op. Cit.*, tom. I p. 312

¹⁵⁴ *Ibid.* p. 315.

En el proceso histórico de esta institución de educación superior, el caso español tomó un camino aparte por su constitución basada en el derecho del patronato. La forma tradicional de fundar universidades que consistió en conferir a un grupo de intelectuales facultades, organización, sustento y jurisdicción por parte de la corona y Roma se vio desplazada por los efectos que el Patronato Real tenía sobre el territorio español. A partir del siglo XVI las fundaciones correrían a cargo de un agente—que tomaría el nombre de patrono—con los suficientes recursos para establecer un estudio general en un núcleo urbano. “La iniciativa procedía de un clérigo rico, un conde, un ayuntamiento, una orden religiosa o del propio rey”.¹⁵⁵ La confirmación de la erección de la Universidad, proveniente de los altos mandos reales y eclesiásticos, ya no se dirigía hacia el gremio propiamente, sino que veía mediada su realización a través de un patrono que asumía los gastos para su funcionamiento, logrando el título de fundador y, con ello, enormes privilegios, por ejemplo, dirigir con absoluta libertad todos los campos que conforman su Universidad, incluyendo jurisdicción propia, así como poder para heredar el patronazgo. El patrón se convirtió en el principal depositario del mando—concedido por las licencias de ambos poderes—al cual estaba sujeta la corporación educativa a través de juramento de lealtad.¹⁵⁶

El Regio Patronato confirió a la corona de Castilla la administración del patrimonio y los puestos eclesiásticos sobre todos sus territorios. Los recursos económicos que provenían de la práctica de la religión católica pasaron a manos de la tutela real así como también los funcionarios serían nombrados por el rey; en consecuencia, a partir de 1492 el rey o reina de Castilla ocuparon el lugar administrativo que perteneció a la curia romana. El Consejo Real se hizo cargo de autorizar cualquier decreto pontificio que tuviera efecto sobre el reino, incluyendo bulas papales. Las instituciones eclesiásticas dependieron desde ese entonces de las decisiones reales, pero no la Universidad. Como señaló E. González, la Universidad no era una institución eclesiástica, por lo tanto para poder controlarla y financiarla fue necesario que el rey tuviera la iniciativa de fundación convirtiéndose en su

¹⁵⁵ Enrique González González, *Op. Cit.*, p. 64 Las universidades más significativas para el autor que fueron fundadas bajo el patronato son Sigüenza, Sevilla, Valencia, Alcalá de Henares, Toledo y Granada.

¹⁵⁶ *Ibid.* p. 65-66.

patrono y, por consecuencia, dictaminar la naturaleza de la Universidad y financiarla con dinero que alguna vez perteneció a la Iglesia española.¹⁵⁷

Con la cédula de fundación expedida el 21 de septiembre de 1551 quedó el rey de Castilla Carlos I como sumo patrono de la Real Universidad de México, pero por razones prácticas, fue el virrey y la Real Audiencia quienes se harían cargo de su organización con dinero proveniente de las reales arcas. Se instauró que su modelo base correspondiera al salmantino con todo y sus privilegios, excepto que los doctores no estarían exentos de pagar impuestos y que la institución no tuviera jurisdicción propia. Ambos elementos fueron resueltos favorablemente para la Universidad antes de finalizar el siglo.¹⁵⁸ Queremos hacer notar que el proceso histórico de la institución sufrió de una trasgresión gradual en el cual el rector, los doctores, profesores y estudiantes, fueron perdiendo gradualmente su autonomía con respecto al poder del Estado moderno, en el caso español la Universidad sufrió de un serio reencauce hacia los objetivos reales con la aplicación del derecho de patronato pero sin negar la ortodoxia y la tradición de origen medieval.¹⁵⁹

El soberano, a través del Consejo de Indias, se encargó de la regulación interna y externa de la nueva Universidad y ninguna decisión claustral se tomaba como vigente sin previa aprobación real. El cuño de la Corona quedó reflejado—legalmente justificado—en el nombre: Real Universidad de México. Ella se reconocía a sí misma como “real”—sólo basta ver toda la producción de escritos donde aparece su nombre e incluso el sello de su escudo—con absoluta lealtad a su patrono y sujeta fielmente a las decisiones que tomaran de ella los visitantes, el virrey, la real audiencia y el Consejo de Indias. Ninguna Universidad medieval se autonombró pontificia o real a pesar de depender de los altos poderes.¹⁶⁰

¹⁵⁷ *Ibid.* p. 67. El ejemplo más común de ello fue la fundación de la Universidad de Granada por parte de Carlos V quien utilizó parte de los diezmos de la Iglesia en 1526 para proveerle de edificio y sustento. La bula de confirmación para la nueva universidad tardó seis años pero ello no modificaría en absoluto que Carlos V fuera su patrono.

¹⁵⁸ *Ibid.* pp. 67-68.

¹⁵⁹ *Ibid.* p. 71. El modo tradicional de obtener privilegios siempre remitió a un comportamiento medieval. Como sostiene el autor: “los universitarios que manifestaron su interés por contar con bula, se sumaban a la tradición medieval según la cual, estas instituciones, apenas constituidas jurídicamente, buscaran acrecentar sus iniciales privilegios recurriendo a unas y otras autoridades”.

¹⁶⁰ *Ibid.* p. 68. En el sello de la corporación permanecieron las armas reales a todo lo largo del periodo colonial como lo sostiene González. El tema de real patronazgo, los efectos que tuvo sobre la Real Universidad de México y la cuestión sobre si el nombre debía incluir el término “Pontificia” son expuestos

Es evidente que el Real Patronazgo fue un mecanismo para reforzar la paulatina centralización del poder real español, un síntoma que se sumó a la creación de una burocracia real y canónica a través de los graduados universitarios. La influencia del nuevo Estado español traspasó sus fronteras con la conquista de territorios ultramarinos imponiendo instituciones y funcionarios representantes de su poder, leales y preparados. “La formación y mantenimiento de una burocracia, así como el patrocinio al clero fueron tareas esenciales de los monarcas como factores que hicieron posible consolidar la presencia real en todos los rincones del imperio.”¹⁶¹ Es evidente que existió una marcada diferencia entre el contexto español y el contexto americano todavía en el proceso de conquista, por ello es imposible afirmar que la Real Universidad de México fue creada, en principio, para satisfacer el aparato burocrático real que todavía se encontraba en su primera fase de desarrollo. La principal impulsora de la Universidad mexicana y receptora de sus universitarios, teólogos y canonistas, fue la Iglesia que, con el apoyo de la Corona, fue ramificando una estructura provisional de dominio sobre los nativos en sus propios territorios a través de la evangelización, primera piedra para la cimentación de un sistema de gobierno novohispano. La exigencia de un número de graduados para ocupar las plazas en el gobierno no era tan exorbitante como en la península española, aunque aumentaban poco a poco, pero el modelo salmantino de formación académica no se modificó al implantarse en América. El esquema de cinco facultades con base en la enseñanza eminentemente escolástica sólo se transfirió aunque el nivel de demanda y ejercicio profesional no se puede comparar con el nivel de demanda de la península ibérica.¹⁶²

La pregunta obligada sería: ¿Cuál fue la necesidad concreta para la creación de una Universidad en la Nueva España hacia mediados del siglo XVI, si el mercado de empleos no se encontraba desarrollado a la altura de la metrópoli? La primera idea que nos viene a la mente sería que la creación de dicha Universidad evitaría los riesgos de los viajes trasatlánticos para los funcionarios formados en España; agilizar la presencia del posicionamiento del poder real representado por el virrey y la audiencia; y formar al clero

por Enrique González de forma loable. Aquí sólo se presentan los rasgos que atañen a la fundación por la misma recuperación de los orígenes que nos propusimos.

¹⁶¹ Rodolfo Aguirre Rojas, *El mérito y la estrategia. Clérigos, juristas y médicos en Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México; Centro de Estudios sobre la Universidad; Plaza y Vladés, 2003, (Historia de la Educación), p. 27.

¹⁶² *Ibid.* p. 28-29.

regular y secular para las misiones evangelizadoras. Son válidas estas afirmaciones pero al ampliar un poco más el foco nos percataremos que respondió a una estrategia de la Corona para limitar el deseo de sus vasallos en la apropiación sobre los nuevos territorios. Nos referimos a que surgió un serio problema entre los conquistadores y el rey, con respecto al adueñamiento de los territorios americanos desde los primeros años de la conquista. Los conquistadores abogaban por un reparto de las tierras, obtenidas por la fuerza, con el derecho de poder heredarlas y el rey, a través de su Consejo de Indias, veía con malos ojos el posible rápido enriquecimiento de sus vasallos a través de la perpetuidad de sus tierras heredadas. El programa de la encomienda pudo frenar este avance desmesurado de los intereses de los conquistadores sólo hasta 1550, pero no pudo hacer frente a la llegada de la descendencia de éstos.¹⁶³

Como consecuencia se formó un sector social que exigía no sólo heredar la tierra que conquistaron sus padres, sino que también consideraba tener buenos para ocupar puestos en el gobierno. A estas exigencias se sumaron los posteriores pobladores que también exigían tierra fértil aunque ejercieran el comercio o la minería por otro lado. El problema de la distribución de cargos públicos por parte del virrey se dificultó porque no se contaba con una república de letrados satisfactoria, además la obtención de cargos, según Rodolfo Aguirre, “se dio con base en relaciones clientelares con el virrey [y] los principales cargos que los virreyes les distribuían fueron los de alcalde, corregidos y jueces de todo tipo”¹⁶⁴

Observamos que la creación de la Real Universidad de México tuvo, entre sus múltiples objetivos, satisfacer las demandas de acceso a puestos en la administración real y eclesiástica e inculcar en sus graduados un espíritu oligárquico basado en el mérito de las letras y ya no en el pasado familiar ligado a la conquista. Así, paulatinamente, los graduados “dejaron de ostentar un pasado conquistador” en sus exigencias y comenzaron una competencia basada en el ejercicio profesional. Competencia que pronto fue regulada pues “se estableció una distribución de cargos por origen, pasado familiar y profesión. Los graduados se vieron excluidos desde entonces de los puestos de gobierno, justicia y hacienda, y se destinó en cambio para ellos algunas plazas en la real audiencia y sobre todo cargos eclesiásticos.”¹⁶⁵

¹⁶³ *Ibid.* p. 30.

¹⁶⁴ *Ibid.* p. 31.

¹⁶⁵ *Ibid.* p. 32.

Esta vez la creación de una corporación universitaria no tuvo como objetivo establecer los límites entre el poder real y el poder espiritual, sino para apaciguar las exigencias de los hijos de los conquistadores a través de su formación en las letras con la promesa de participar en el gobierno todavía en desarrollo. La influencia de las letras contuvo ese desmesurado deseo criollo de apropiación de tierras y la capacidad de heredarlas, aunque esta decisión interrumpiera otros procesos con verdadera resonancia en lo que restó del siglo XVI, verbigracia, la apertura de la Universidad mexicana favoreció a los criollos limitando aún más la participación social de los indios y las castas, chocando con uno de los objetivos de la evangelización. Josefina Zoraida Vázquez afirmó que con la limitación de la ordenación religiosa de los desfavorecidos, avalada por el Tercer Concilio Mexicano de 1585, “se esfumaba la utopía franciscana y con ello la posibilidad de llegar al corolario de su esfuerzo titánico: la formación de un sacerdocio nativo.”¹⁶⁶

Antes de hablar de la Universidad como corporación se puede observar que parece lejana la argumentación anterior con respecto a nuestro tema de estudio por el periodo que hemos delimitado en el título, pero aseguramos que estos eventos están interconectados con los que analizaremos en próximos apartados; por más lejanos que fueran temporalmente tienen un origen, que influye en el curso de los acontecimientos. Y si lo que hemos avanzado hasta ahora pareciera sin relevancia porque, en esencia, se da por supuesto e incluso muy lejano de nuestros objetos de estudio, es pertinente aludir a una afirmación que Alicia Mayer hizo al hablar de la conformación de las religiosidad en América: “Nada nuevo parece que decimos con eso, más en ocasiones se olvida la herencia de la historia europea y el mare mágnum de los eventos coloniales”.¹⁶⁷

La cultura escolar medieval que llega a estas tierras tiene una importante característica que la hace inherente al órgano social del cual surgió. Es el carácter de corporación el que facilita su inserción como agente activo aceptado por todos los rubros sociales. “Corporar, hermanar, fraternizar significan someterse a un contrato o proyecto comunes. Los que participan de este contrato dejan que en ellos penetre un nuevo espíritu,

¹⁶⁶ Josefina Zoraida Vázquez, “El pensamiento renacentista español y los orígenes de la educación novohispana”, en Josefina Zoraida Vázquez, Dorothy Tanck de Estrada, Anne Staples, Francisco Arce Gurza, *Ensayos sobre la historia de la educación en México*, México, El Colegio de México, 1981, p. 23.

¹⁶⁷ Alicia Mayer, “América: Nuevo escenario del conflicto Reforma-Contrarreforma”, en María Alba Pastor y Alicia Mayer (coord.), *Formaciones religiosas en la América colonial*, México, Facultad de Filosofía y Letras-Dirección General de Asuntos del Personal Académico-Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, p. 16.

se juran mutua fidelidad y se intercambian favores.” Una corporación mantenía la unión entre sus miembros a través de una serie de normas y de compartir valores en común, a la vez que funcionaba de intermediación entre sus miembros y el aparato gubernamental, sin dejar de fuera que “el fin central a perseguir será la salvación eterna”.¹⁶⁸

Entre las corporaciones más conocidas se pueden contar las cofradías, consulados, colegios, órdenes religiosas, cabildos, etc. Cada una de ellas perseguía distintos objetivos pero finalmente promovía la unión social con una diversa gama de participación. María Alba Pastor define su fin como “una misión duradera o “eterna” bajo lineamientos y normas instituidos por un contrato o un pacto común que cuenta con la legitimación de las autoridades civiles y religiosas.”¹⁶⁹ El nacimiento de las corporaciones nos remite nuevamente al contexto del origen de la Universidad, al siglo XII donde hubo la necesidad de agruparse en gremios, cofradías y órdenes religiosas confirmando la unión cristiana y la protección ante los peligros de la escasez de alimentos, la peste y el avance árabe, entre otros.

Esta forma de asociación garantizó el funcionamiento de un orden estamental vigilando el mutuo acuerdo entre sus miembros, con el objetivo de sancionar la jerarquía espiritual y terrenal, a la cual siempre estaban comprometidas, en última instancia, todas las corporaciones. El origen de las instituciones modernas se encuentra en las corporaciones medievales que llevaron el proceso de integración de la sociedad occidental a establecer fuertes vínculos—aunque mantienen una autonomía relativa—con el Estado moderno, además de contar con el privilegio de regular internamente las relaciones entre sus miembros y entre ellas mismas. En el caso español, la Iglesia y el Estado vieron valuada la previa creación de corporaciones frente a la llegada de las ideas protestantes, logrando crear una sociedad, si no totalmente hermética, harto afianzada en los valores católicos de comunidad, cuyo reflejo fue la estricta vigilancia sobre los ciudadanos conversos.

Alba Pastor afirma que los privilegios de varias corporaciones podían recaer en una persona siempre y cuando ésta cumpliera con los requisitos de aceptación y ejercicio en cada corporación, así la formación de élites intelectuales y oligarquías económicas—no siempre bien definibles entre ellas—acumulaban los honores, privilegios y protecciones de

¹⁶⁸ María Alba Pastor, “La organización corporativa de la sociedad novohispana”, en *Ibid.* p. 95.

¹⁶⁹ *Ibid.* p. 96.

varias corporaciones, a la vez que destacaban en cada una el inalienable apego a la fe católica y la lealtad al régimen estamental, en el cual el rey era el principal benefactor. La Universidad jugó un papel fundamental en esta materia, pues fue “una corporación donde se educaba a los hijos de las elites, donde se concentraba la sabiduría aceptada y la habilidad intelectual, una de las columnas vertebrales de la justificación de las autoridades civiles y eclesiásticas.”¹⁷⁰

La corporatividad inculcaba el sentimiento de colectividad, es decir, la renuncia de un papel individual apartado de la estructura estamental. Sólo la colectividad podía sustentar la transmisión de honores y privilegios a sus integrantes, retroalimentando cíclicamente los valores de fidelidad al aparato teológico y obediencia al aparato estatal. La sociedad novohispana estaba integrada por pequeñas sociedades actuantes que formaron un mapa de funciones y deberes regulados por un estricto calendario ritual. Estas sociedades, llamadas corporaciones, “establecieron una jerarquía interna que evocó el orden cósmico, natural y teológico, reflejo de la estratificación social y la división social del trabajo, en la cual la distinción entre trabajadores manuales y trabajadores intelectuales fue clave.”¹⁷¹ La cultura escolar universitaria se inserta en la división de las corporaciones de elite y las populares, división favorecida por la todavía extrema diferencia entre los núcleos urbanos y los rurales, donde la participación lograba una importante tarea: la difusión de un sistema simbólico de creencias basado en la fe católica, representada por su principal ritual que fue la misa.

La Universidad como corporación ayudó a unir y mantener los lazos de los distintos proyectos corporativos porque su cultura escolar medieval transmitía conocimientos y patrones de conducta que facilitaron la integración de las distintas comunidades. La enseñanza impartida a sus graduados, en especial a los teólogos, facilitaba la tarea de filtrar creencias nativas adecuando sólo aquellos elementos susceptibles de incorporarse a las

¹⁷⁰ *Ibid.* p. 118. En este empalme de corporaciones la autora destaca dentro de las seculares a las “ordenes de caballería, las comunidades indígenas y los cabildos indígenas españoles. Los gremiales tendieron a organizar los oficios y profesiones en la Mesta (ganaderos), el Consulado (mercaderes), los colegios, la universidad, el Protomedicato (médicos) y artesanos. Las religiosas se dividieron en cofradías de laicos, órdenes religiosas, hermandades, congregaciones y terceras órdenes” p. 102-103 Al tratar de establecer los límites del funcionamiento de cada corporación se vuelve laborioso porque tal vez estos no existieron o fueron muy flexibles pues varias corporaciones podían compartir múltiples actividades—en su mayoría de carácter ritual—o se dependían para subsistir; retomando el ejemplo de la autora, el gremio de artesanos de la ciudad no podía existir sin pertenecer a una cofradía religiosa. *Vid. Ibid.* p. 123.

¹⁷¹ *Ibid.* p. 125 La autora ve a la corporación como un “microcosmos del macrocosmos social”.

tradiciones cristianas. En el contexto novohispano, la vida profana fue sitiada por un lenguaje fundado en el mito cristiano, racionalizado bajo la concepción de un tiempo histórico teológico y con un inherente soporte ritual cotidiano. Como Alba Pastor señala, este lenguaje “omnipresente y omniabarcante [...] estuvo rodeado de un ‘aura’ de autenticidad que sirvió para comunicar, para poner en común una ideología, una religiosidad, una visión del mundo [...] En su interior, todas las actividades materiales y espirituales quedaron comprendidas, sistematizadas y racionalizadas dejando sin sentido la búsqueda de lo nuevo o lo distinto.”¹⁷²

La estabilidad política de las colonias encontró en las corporaciones su fundamento principal: refrendar el sistema estamental englobando a los grupos nativos y colonizadores a través de un pacto social en todo momento expansivo. La integración a una corporación era fundamental si lo que se buscaba era amparo jurídico, reconocimiento público con honor, relaciones con los grupos de poder, representación espiritual y privilegios especiales. Para concluir, retomaremos la afirmación que hace Rodolfo Aguirre sobre el acto de asociación de individuos: “El novohispano basaba su existencia en la pertenencia a corporaciones desde que nacía hasta que moría”, en el caso específico de los letrados considera el autor que “arropados por las corporación buscaban nuevas prebendas y cargos, incorporándose a otras corporaciones. Así la carrera de cada una de las profesiones universitarias no se entendería del todo si olvidamos el ingreso del graduado a diferentes corporaciones.”¹⁷³

Hemos hablado de la cultura escolar medieval representada por la Universidad y como ésta se inserta en el funcionamiento de la sociedad occidental. La dinámica de la Universidad colonial estuvo determinada por una multitud de fenómenos medievales ligados a las funciones terrenales y espirituales de la Iglesia. En los siguientes apartados no sólo delinearemos el contenido de la cultura escolar novohispana sino también la ligaremos con el papel religioso de la retórica simbólica que fue el lenguaje por antonomasia para transmitir los comportamientos y saberes vigentes durante la vida colonial.

¹⁷² *Ibid.* pp. 132-133.

¹⁷³ Rodolfo Aguirre Salvador, *Op. Cit.* p. 42

2.6 Cultura escolar novohispana

Todos los saberes y las artes debían definirse en función de esta misión de salvación moral que equivalía a su concepto de velar por el bien público de la patria.
Magdalena Chocano Mena

Anteriormente, Dominique Julia nos ilustró con su definición de cultura escolar y que ahora se vuelve necesario retomar, se trata, nos dice, de “un conjunto de normas que definen los saberes a enseñar y las conductas a inculcar, y un conjunto de prácticas que permiten la transmisión de estos saberes y la incorporación de estos comportamientos.”¹⁷⁴ La reproducción de la sociedad encuentra su núcleo en conocimientos establecidos como verdaderos y en la adaptación amortiguada de éstos en los comportamientos sociales, vehículos efectivos en auxilio de los objetivos de lo que la autora denomina la ciencia del gobierno:

Retomando la línea de la autora, que en su momento nos ayudó a dibujar la cultura escolar medieval universitaria como antecedente modelo de la universidad novohispana, bosquejaremos la cultura escolar novohispana que encontró más similitudes que diferencias con su precedente.

La cultura escolar perteneciente a nuestro objeto de estudio parte de inicio del aparato epistemológico fundado en la transmisión crítica del conocimiento escolástico. El conocimiento era “una cosa, entre otras, importante, pero entre otros problemas [...] el conocimiento es algo en el mundo”.¹⁷⁵ El conocimiento no se planteó como una creación lograda a través de una investigación metódica rigurosa, simplemente bastó con encontrar su valor al enmarcarse en la revelación bíblica y mística aprobada y, en un segundo paso, en su trasmisión, siempre y cuando se interiorizara críticamente mediante las herramientas intelectuales que proveía la universidad. Ahora bien, los individuos que se encontraban inmersos en esta odisea intelectual mantuvieron nexos, no siempre estables, con los órganos de poder y con las clases gobernadas. La cultura escolar, por lo tanto, no se puede presentar como un fenómeno social estable, bien definible y en estado saludable. Julia argumenta que ésta “no puede ser estudiada sin el análisis preciso de los nexos conflictivos o pacíficos que

¹⁷⁴ Dominique Julia, “La cultura escolar como objeto histórico”, *Loc. Cit.*, p. 50

¹⁷⁵ María Carmen Iglesias *Apud* Ernest Gellner, en *Actas de Congreso Internacional sobre “Carlos III y la Ilustración”*. Educación y Pensamiento, Madrid, Ministerio de Cultura, 1989, vol. III, *Op. Cit.*, p. 14. Posteriormente los términos gnoseológicos se invierten.

mantiene en cada periodo de su historia, con el conjunto de las culturas que le son contemporáneas: cultura religiosa, política o popular.”¹⁷⁶ Ahora haremos énfasis con los nexos sociales y religiosos para ir definiendo la cultura escolar novohispana a la vez que develamos sus conexiones con la cultura escolar medieval y así establecer los marcos sociales que sostuvieron a la universidad mexicana.

La sociedad novohispana es susceptible de atomización en cientos de estudios historiográficos teniendo siempre por seguro que encontraremos una polifacética estructura coalescente admirable e inteligible. Es menester para nuestra tesis recurrir a la historia social en su atractivo rubro de vida cotidiana porque, según Pilar Gonzalbo, es un reflejo de la estructura institucional educativa. La vida cotidiana es “el mundo en el que se manifiestan todos los sentimientos, creencias, rebeldías y prejuicios” donde residen “los cambios y las permanencias del orden social y de la cultura de los pueblos”. En un plano más reducido, Gonzalbo percibe que algo similar sucede con la vida académica, “que no puede existir al margen de la sociedad que la sustenta y que sólo justifica su actividad en función de los valores imperantes y de los criterios intelectuales y morales generalmente aprobados.”¹⁷⁷ Universidad y sociedad velaron por el bien público mediante la inculcación de valores morales y comportamientos avalados por los saberes teológicos. Ambos educaron mano a mano para conservar la moralidad cristiana impuesta y en proceso de expansión desde el siglo XVI. Mientras que la Universidad y las diferentes escuelas “se responsabilizaban de la transmisión de conocimientos [...], las familias, los predicadores, los maestros de los talleres y los sabios o ancianos de las comunidades atendían a la formación de la socialización de los jóvenes”.¹⁷⁸

La dificultad de adaptar una cultura escolar medieval (normas y conductas, saberes y comportamientos aceptados) propia de España a una realidad con muchos más matices de

¹⁷⁶ Dominique Julia, *Op. Cit.*, p. 131.

¹⁷⁷ Pilar Gonzalbo, “De la vida cotidiana a la vida académica”, en David Piñera Ramírez, (coord.), *Op. Cit.*, tom. I p. 35

¹⁷⁸ Pilar Gonzalbo (coord.), *Historia y Nación. Historia de la educación y enseñanza de la historia*, vol. I, México, El Colegio de México; Centro de Estudios Históricos, 1998, p. 17. Enrique Ayala argumenta que la concepción de espacios, donde la cotidianidad en Nueva España se desarrolló, como “la casa y la calle no tenían fronteras. La vida cotidiana, la productiva, el comercio, lo festivo, el duelo y lo religioso se resolvían en estos dos ámbitos, sin muchos distingos entre ellos.” Enrique Ayala Alonso, “El hogar, fruto de la edificación del ámbito público”, en Carlos Aguirre Anaya; Dávalos, Marcela; Ros, María Amparo, (edit.), *Los espacios públicos de la ciudad. S. XVIII y XIX*, México, Casa Juan Pablos, Instituto de Cultura de la Ciudad de México, 2002, p. 171.

los previstos fue superándose entre el ensayo continuo y el error castigado. La cultura novohispana fue eminentemente mestiza, llena de una serie de fracciones humanas biológicas con distintas formas de concebir su situación social y su idea del mundo, más no con la posibilidad de romper el esquema estamental impuesto por el español. Todo este bagaje subyace a nivel edáfico donde “se alzaron el pragmatismo, los prejuicios y las limitaciones de la vida cotidiana, enriquecidos con elementos culturales de tradiciones diversas”,¹⁷⁹ que hacían frente a la cosmovisión católico-aristotélica sobre la constitución del mundo social sustentada en las instituciones. Todas estas prácticas diversas fueron conformando vínculos mestizos de convivencia en el territorio americano que, entre “asimilación o rebeldía”, detonaron en el sincretismo de caracteres españoles con otros de tipo indígena y africano, tales como “costumbres de alimentación, aseo y cortesía, [así como] uso del lenguaje, las creencias populares y gustos artísticos”. Este proceso corrió a la par de la instauración de un complejo docente capaz de sostener y transmitir los “valores culturales mediante alguna forma de educación.”¹⁸⁰

A todo esto, la cultura escolar novohispana, al igual que la medieval, implementaba y fortalecía moralmente los valores cristianos (visibles en la liturgia, en la arquitectura, escultura y pintura de los santuarios católicos, en las procesiones festivas o fúnebres, en los autos de fe, en expresiones gnómicas, etc.), a la vez que ensamblaba los reductos vigilantes de la fe y del gobierno en las escuelas docentes con el convencimiento crítico de una ciencia teológica milenaria. Los saberes y comportamientos católicos que conformaron la cultura escolar, donde la universidad estuvo inserta, no eran excluyentes ni inéditos, al contrario, tuvieron un carácter expansivo que consiguió ubicar a los congregantes de la sociedad estamental de acuerdo con las normas y las prácticas que le correspondían. Es por eso que existió un orden inviolable en todas las manifestaciones cívicas y religiosas, donde cada miembro de la sociedad defendía su participación y posición de acuerdo con la corporación a la que pertenecía, su origen familiar o su función laboral. Por ahora deseamos que quede asentado que la cultura escolar es un fenómeno social trascendental, duradero, maleable y modificable si, y sólo si, las múltiples crisis sociales no exigen una

¹⁷⁹ Pilar Gonzalbo, “Educación y convivencia en la Nueva España”, en *Ibid.* p. 25.

¹⁸⁰ *Ibid.* p. 26.

superposición general de condiciones históricas que eclipsen a las que a su vez sirvieron de puente y cimiento.

La educación del individuo novohispano, durante los tres siglos de virreinato, constituyó un círculo de socialización de acuerdo con su identidad—comunal, laboral o corporativa. Émile Durkheim nos ayuda al hablar de socialización; él concibe que el individuo educando contiene dos seres que hacen posible la socialización. Uno, llamado el ser individual, el que “está constituido por todos los estados mentales” centrados en sí mismo y en “los acontecimientos de la vida privada” y el otro “es un sistema de ideas, de sentimientos y de costumbres que expresan en nosotros, no nuestra personalidad, sino el grupo o los grupos diferentes a los que estamos integrados”. Ahí se encuentran “las creencias religiosas, las opiniones y las prácticas morales, las tradiciones nacionales o profesionales, las opiniones colectivas de todo tipo.”¹⁸¹ Debemos ser conscientes de que no se puede diseccionar fácil y acertadamente la mentalidad de los individuos históricos, pero podemos usar esta guía para diferenciar los distintos tipos de socialización que hubo dentro y fuera de la universidad, algunos contradictorios e incluso con carácter conflictivo, pero que mantuvieron un principio en común: el apego inalterable a la ortodoxia católica, tanto en su carácter teológico como las normas y prácticas clericales. Esta ortodoxia resolvió problemas concretos, mantuvo unificado el sistema de saberes y las conductas por décadas, Gonzalbo lo resuelve argumentando que “los principios religiosos, con la justificación teológica de una sociedad jerárquica resolvieron el problema teórico de la desigual distribución de responsabilidades y derechos dentro del orden común.”¹⁸²

Los ciclos anuales del calendario cristocéntrico marcaban puntualmente la emulación afirmativa de una práctica cotidiana que no se redujo a lo hogareño sino a la convivencia en las distintas edades y en los distintos espacios. Desde los ejercicios sexuales, pasando por los laborales hasta llegar a los más importantes que referían a la adoración religiosa, la afirmación de las rutinas correspondía a un orden controlado por un tiempo histórico escatológico vigilado por los ministros de la fe, aunque no todo fue “obediencia, orden y disciplina”. La cultura escolar era abarcante, ingresaba en todos los estados mentales y en todos los espacios de acción, no pudo concebirse un solo rubro donde la mano teológica no

¹⁸¹ Émile Durkheim, *Educación y sociología*, 4ª ed., México, Coyoacán, 2001, p. 50.

¹⁸² Pilar Gonzalbo, “Educación y convivencia...”, *Op. Cit.*, p. 27

mantuviera el mando y el castigo. Gonzalbo afirma que “necesariamente, la instrucción desbordó el espacio de los atrios conventuales y las rutinas escolares, abarcó el entrenamiento en el trabajo, los hábitos de la vida doméstica, los más íntimos pensamientos y deseos privados y las relaciones familiares.”¹⁸³

Es innegable que en el hogar y en el trabajo hubo cierta disimulación en la ortodoxia cristiana, sobre todo donde no existió una fuerte presencia española secular o clerical. La conversión religiosa por encomienda y posteriormente por la asistencia continua a la liturgia no logró dar término a los resabios de “la tradición indígena, de la africana o de viejas supersticiones y prejuicios medievales españoles. Los esfuerzos de los religiosos y las normas didácticas por las autoridades sirvieron para lograr un sincretismo entre el paradigma cristiano y las convicciones arraigadas por generaciones.” La cultura escolar no se redujo sólo al espacio docente del atrio en la enseñanza del catecismo o en las aulas universitarias, porque su importancia como senda educativa era vital para hacer efectivo su carácter de vehículo de normas de convivencia establecidas por los altos mandos teologales o reales, éstos interferían “con las actividades en el hogar y las costumbres ancestrales, se trasladaban igualmente a los campos de cultivo o a los talleres.”¹⁸⁴

El estudiante y el profesor universitarios mantuvieron lazos de convivencia e identidad religiosa con los indígenas, africanos, mestizos y demás castas. La ortodoxia católica apoyó la heterogeneidad de las actividades mundanas basadas en la sangre mientras que planteó una ordenada homogeneidad social en el culto religioso. Hubo enormes matices donde la cultura escolar pudo educar con el último fin de amparar la moralidad y, con ello, la salvación de las almas, al menos eso fue lo que desde un principio se planteó con la conquista espiritual. Frente a las dos facetas del ser social que Durkheim fragmentó se puede añadir otra que invade ineludiblemente los terrenos universitarios. Según Jaques Le Goff, existen tres maneras de vida: “a) la vida corporal, carnal y personal; b) la vida civil, política o universal; c) la vida de gracia, divina y espiritual.” Las tres vidas atañen primordialmente a un tiempo histórico y personal donde la trascendencia va por nivel de prioridad, así “la primera es perecedera, la segunda permanente, la tercera es perdurable” (la acción terrenal propia es el catalizador directo para la salvación espiritual) ¿Qué tiene

¹⁸³ *Ibid.* p. 27

¹⁸⁴ *Ibid.* pp. 27 y 34.

que ver todo esto con la cultura escolar novohispana gobernada por la universidad? La respuesta es que el traspaso de un modelo trascendente de educación en proceso de adaptación y perfeccionamiento de España a América trae consigo la institucionalización de prácticas y paradigmas sociales capaces de explicar y adecuar situaciones concretas y sostener un sistema político aloctono y lejano. Le Goff lo explica sin rodeos: “La universidad gobierna las tres vidas, es decir, todo: la vida corporal esta regentada por la facultad de medicina, la vida política por las facultades de artes y decretos [y] la vida divina por la facultad de teología.”¹⁸⁵

Este loable razonamiento puede llevarnos por una senda equivocada si consideramos a la universidad y a la sociedad como elementos históricos autónomos, fácilmente separables y comparables. Al abordar ambos elementos en un estudio historiográfico no es conveniente tomarles con direcciones independientes, como dos líneas paralelas que guardan cierta distancia y que sólo en la lejanía del horizonte se tocan. Julio Valdeon nos recuerda que “el problema de las relaciones entre universidad y sociedad en un momento histórico determinado puede inducir a equívocos, si entendemos que la confrontación dialéctica se establece entre dos términos equiparables.” Universidad y sociedad se encuentran tan unidas como el acontecimiento y el proceso histórico. Uno no da paso al otro ni tampoco se subordinan entre ellos, sino que el desarrollo del proceso genera un espectro sobresaliente que le modifica—más o menos significativamente—llamado acontecimiento, y la naturaleza de éste genera a su vez otro espectro que da continuidad al proceso y así sucesivamente hasta lograr un entramado histórico donde las conexiones entre los dos, y otros de diferente fenotipo, son extremadamente complejas, así, el desarrollo de uno depende inevitablemente del reflejo del otro y así sucesivamente. De manera similar la sociedad novohispana y su universidad se complementaron, se generaron y se ensamblaron asimilando lentamente los cambios que ellas mismas forjaron. “Los ‘studia’ nacieron en el seno de una sociedad de la que en definitiva eran expresión y a la que, por su parte, prestaban un servicio.”¹⁸⁶ Ergo, decir sociedad es ya también decir universidad y viceversa.

¹⁸⁵ Jaques Le Goff, *Tiempo, trabajo y cultura en Occidente medieval*, trad. Mauro Armijo, Madrid, Taurus, 1983, (Ensayistas, 228), p. 186.

¹⁸⁶ Julio Valdeon Barque, “Universidad y sociedad...”, *Op. Cit.*, p. 17 Santiago Aguade añade que la relación entre universidad y sociedad es “al mismo tiempo, un factor de desarrollo de la vida urbana, pero también un foco de tensiones”. *Vid.* Santiago Aguade Nieto, *Op. Cit.*, p. 13

La Universidad se irguió como el pináculo del paraninfo social novohispano en su función de centinela autorizada por la corona para guardar y hacer valer una cultura escolar de acuerdo con los cánones católicos. Dotaba a sus egresados de una cadena de herramientas teologales para contrarrestar cualquier accidente social o natural con la revelación bíblica y ordenar las diferentes piezas de la administración pública de acuerdo con lo establecido por el rey en el traspaso de las prácticas y saberes españoles (medievales y humanistas). Esto sólo fue posible por el sustrato que la religión le supo brindar, “la ortodoxia católica les ofrecía [a los letrados] el sustento que les permitía construir una visión del mundo que articulase la vida intelectual con el orden colonial.”¹⁸⁷ Magdalena Chocano caracteriza a esta elite de letrados como “un intelectualismo de corte aristocrático”. Al igual que el exclusivismo epistemológico universitario, la pureza de sangre como el restringido acceso del conocimiento por el buen conocimiento y uso del latín, no son síntomas de un divorcio entre los estudiantes y egresados con el resto de trabajadores, recordemos que el ingreso a una corporación en el siglo XVI era ya aceptar los términos de vivir en un ambiente corporativo exclusivo y excluyente. El honor y el privilegio en el ejercicio laboral, los tesoros más apreciados del Antiguo Régimen, no dependían del desarrollo individual dentro de una igualdad de oportunidades. Recordemos que la comunidad corporativa estaba por encima de cualquier hazaña individual.

Lo que hacía más interesante y exuberante la vida del letrado era poder compararse con la élite letrada de España. Compartir los conocimientos y validar sus títulos académicos los hacía aspirar a una equivalencia intelectual que fue discutida por siglos, aunque ello no los apartó de “su papel de creadores de una cultura pública de amplia convocatoria de masas en detrimento de una dedicación a la investigación científica, filosófica y teológica”.¹⁸⁸ Esta elite de personas repartida por toda la Nueva España cumplió el papel de puente bidireccional de negociación a favor de la implementación de un gobierno secular y clerical donde “lejos de ser socios pasivos [...] los letrados participaron activamente en el ámbito político traduciendo las preocupaciones locales al lenguaje universalista e imperialista de la dinastía de los Austrias.”¹⁸⁹ Sobre todo los teólogos se encargaron de

¹⁸⁷ Magdalena Chocano Mena, *La fortaleza docta. Elite letrada y dominación social en México colonial. siglos XVI-XVIII*, Barcelona, Bellaterra, 2000 (General universitaria, 9), p. 31.

¹⁸⁸ *Ibid.* p. 32.

¹⁸⁹ *Ibid.* p. 263.

difundir la idea de un gobierno católico español donde paralelamente a la difusión de un Dios todo poderoso que reglamentaba en términos absolutos, se idealizó la imagen de un rey como depositario del mando divino y con el inalienable derecho de gobernarlos a todos. Los letrados fueron los encargados de reconstruir la imagen del rey en todas y cada una de las manifestaciones reales o religiosas, ya fuera pidiendo por su bienestar o en defensa de su persona ante los demás reinos. No fue una tarea sencilla adaptar el poder presencial de los gobernantes indígenas locales a un personaje lejano que concentrara en su ser todo el poder sólo debajo de Dios y su no siempre bien mesurable relación con el Papa. En el desenvolvimiento activo de los letrados encontramos que “generaron ideologías locales de legitimación monárquica [...], hacían patente la imagen paradigmática del monarca cristiano para el pueblo, dando cabida a las aspiraciones e ideales de los grupos locales”.¹⁹⁰

Sólo queremos que quede asentado que la universidad participó tal vez en la tarea más importante del apropiamiento de las tierras americanas: ser el soporte humano presencial de una deidad y de una imagen real (ambos míticos y lejanos) que concentraban en su haber la dirección de la vida en sus más mínimos detalles. Como institución aquiescente tricentennial de la religión propagandística, misma que fue potenciada por las resoluciones de la Contrarreforma, la Real y Pontificia Universidad de México fue la ordenadora de las distintas conexiones teologales con las ambiciones e ideas de la sociedad urbana y rural eminentemente indígena y mestiza. Como puente entre dos mundos, “el objetivo esencial del trabajo intelectual seguía siendo la propagación de la fe y de la lealtad a la Corona.”¹⁹¹

2.6.1 *Teatro mundi*

*El mundo moderno no canceló
del todo al mundo medieval.
Abelardo Villegas*

El nuevo escenario mundial que presentó el siglo XVI nació de la ambiciosa expansión de los imperios europeos y el transplante de sus modelos de gobierno locales a regiones geográficas periféricas donde el apropiamiento de la tierra y de las riquezas naturales corrió paralelamente al descubrimiento, conversión o eliminación de grupos indígenas. La cultura

¹⁹⁰ *Ibid.* p. 280.

¹⁹¹ *Ibid.* p. 297

escolar novohispana que predominó durante las siguientes centurias fue fruto de la conquista militar y espiritual en estas tierras con algunos detonadores clave para su instauración como lo fueron la Contrarreforma, el hermetismo territorial frente a otras naciones, la apresurada obtención de creyentes por parte de las ordenes regulares hasta la aparición de milagros religiosos e imágenes católicas sagradas, la Virgen de Guadalupe es la más destacada de ellas.

Lo que nos interesa en este apartado es la transferencia de la tradición medieval española a nuestras tierras en sus aspectos más relevantes. Esta peculiar—más no original—interpretación del periodo colonial, que pudiera parecer ingenua, se apoya en autores que sostienen la existencia de una fuerte tradición medieval en Nueva España. Luís Weckmann lo describe de esta manera: “La imagen de la capital de la Nueva España a mediados del s. XVI [...] parecía una estampa desprendida del mundo feudal; el tono de su vida también recordaba la Edad Media.[Más adelante añade que] la atmósfera cultural de la capital del virreinato era esencialmente medieval como demuestran el gobierno y el currículum de la venerable Universidad, que no era otra cosa que una de tantas supervivencias del medievalismo europeo en la Colonia”¹⁹² Sabemos perfectamente que de apariencias no se constituye el mundo histórico sino de sus hombres, sus mujeres y los modos de convivencia que los unen. ¿Cómo fue que se dio este trasplante cultural de España a América? Como lo enuncia el plausible epígrafe de Abelardo Villegas, el mundo moderno con todo y su potencial humanista de amplia convocatoria no pudo cancelar el proceso histórico denominado medieval que se gestaba en los territorios europeos. Antes de continuar advertimos al lector, en palabras del maestro Villegas, que se libere de este tan arraigado prejuicio en la mentalidad de nuestros contemporáneos, “el de que todo lo medieval era malo y todo lo moderno bueno para la vida humana.”¹⁹³ El autor declara que existieron fuertes razones para que España arraigara en su seno comportamientos medievales, a pesar del potencial moderno en la política de los reyes católicos.

¹⁹² Luís Weckmann, *La herencia medieval de México*, México, El Colegio de México, 1984, vol. II p. 569. *Apud.* Fernando Benítez, *Los primeros mexicanos (La vida criolla en el s. XVI)*, México, Biblioteca Era, 1980, p. 49.

¹⁹³ Abelardo Villegas, *La filosofía en la historia política de México*, México, Comarca, 1966, (Colección Comarca 27), p. 24. En la lucha contra el cronocentrismo explícito que nos rodea desde la publicidad hasta los libros de texto Abelardo Villegas nos enseña que no se puede hacer un balance histórico teniendo como criterios los beneficios y maleficios de los procesos históricos que desembocaron en nuestra contemporaneidad.

La reconquista de la península ibérica así como la ocupación de vastos territorios ultramarinos y la lucha militar e ideológica contra los grupos protestantes, entre otros, fueron factores importantes para la pervivencia del sistema medieval, lo que no significó el bloqueo de eventos clasificados como eminentemente modernos. El autor pone como ejemplo de estos últimos la constitución de una monarquía absoluta frente a la decadencia de los señores feudales, el humanismo artístico y jurídico, la acumulación de metales preciosos y el mercantilismo cada vez más global, etc. Así, la herencia feudal “no había desaparecido de ningún modo, y no desapareció, sino que terminó por cristalizarse junto con esos elementos modernos.”¹⁹⁴ El espíritu de la reconquista acompañó a los exploradores y colonizadores de las tierras americanas a la vez que continuó como el trasfondo histórico sobre el cual se forjaba una nueva nación española.¹⁹⁵ La constante lucha militar—al amparo católico—dentro de la península se trasladó a América, concibiendo la tarea de combate y conversión de indígenas como la continuidad en la tarea de la salvación del cristianismo. Villegas no demerita en ningún momento la profunda “huella en la conciencia española” que la guerra santa en su propia tierra imprimió durante casi ochocientos años. ¿Por qué encontramos en México bastantes rasgos de una cultura medieval hasta muy entrado el siglo XIX? Precisamente porque la expansión en defensa de la fe católica española no conoció una territorialidad específica, los límites de este “ánimo mesiánico” ni siquiera se concibieron. El reino de Castilla no pudo disociar el avance territorial de sus dominios de la defensa de la fe mediante la guerra, incluso, nos atrevemos a suponer que sin este constante esfuerzo la conquista del Nuevo Mundo y la lucha contra los grupos protestantes en territorio germano se hubiera visto frenada notoriamente por la falta de inexperiencia, pero sobre todo la ausencia del germen del odio ante lo anti-católico.¹⁹⁶

En la afrenta del nuevo mundo en el siglo XVI como un apéndice del proceso medieval español no debemos olvidar que es ahí donde se encuentra el inicio de una

¹⁹⁴ *Ibid.* p. 25.

¹⁹⁵ José Antonio Maravall, *Estado moderno y mentalidad social. Siglos XV-XVII*, Madrid, Alianza, 1986, t. I, p. 45. Maravall nos explica que durante estos tres siglos se combatió constantemente para la creación de un imperio español, proyecto eclipsado por centurias ante la ocupación árabe. Desde el reinado de los reyes católicos la lucha militar española tuvo varios frentes como el de Andalucía, Nápoles, Países Bajos, Portugal, América, Alemania y las constantes sublevaciones intestinas. La lucha fue factor de creación y cohesión de una moderna y pluricultural nación española.

¹⁹⁶ Lo que Pierre Vilar llamó “la concepción territorial y religiosa de la expansión”, Pierre Vilar citado en Abelardo Villegas, *La filosofía en la historia...*, *Op. Cit.*, p. 26

constante pugna entre la modernidad y el medioevo. América representó una renovación pero también una repetición de patrones antiguos. Instaurar una Iglesia católica fue transplantar y embonar la historia de Occidente con todo su cúmulo de refinamiento religioso a la vez que se establecía la concepción de un nuevo Estado, un Estado moderno.¹⁹⁷ Las contribuciones, los roces y los choques entre elementos medievales y modernos fue una realidad en estas tierras, mientras que la brújula social de España y el resto de Europa no dejó de apuntar a nuevos horizontes. Debido a esta constante indefinición entre dos momentos históricos verdaderamente relevantes para Occidente podemos confundirnos y llegar a maniqueísmos generalizadores cifrados en términos como “misonéismo” cuando, como lo enuncia Alicia Mayer, debemos revalorar aquellos elementos que representaron a la cultura tradicional como “la gran aventura contrarreformista y barroca hispánica” que, a los ojos de quienes sobrestiman lo nuevo y lo mejor, representan el inicio de la decadencia del Antiguo Régimen. “La llamada antimodernidad hispánica no es otra cosa más que el apego de España y de sus herederos culturales a la tradición medieval, lo que no le impidió—por necesidad histórica si se quiere—utilizar nuevos elementos y métodos que las circunstancias históricas le exigían.”¹⁹⁸

La expansión del Imperio español corrió a cargo de “un aliento reconquistador, caballeresco y cruzado” que paulatinamente se vio mesurado ante “la política centralista, vigilante, imperialista, homogeneizante, unificadora y civilizadora ibérica.”¹⁹⁹ La creación de una república de hombres en la Nueva España surgió durante esta transición histórica donde, incluso, medidas aparentemente modernas como los nuevos reglamentos tridentinos

¹⁹⁷ José Antonio Maravall, *Estado moderno y mentalidad.*, *Op. Cit.*, t. I pp. 34-35 El autor muestra la concepción del Estado y como éste fue desplazando al término de República a partir de Maquiavelo, quien en *El príncipe* presenta este término “que él no inventa, que llega hasta él, como es sabido, a través de una compleja evolución semántica [en palabras del florentino]. Todas las formas de dominación política, constituidas democrática o monárquicamente, son por debajo de esto y de manera constante y común a todas ellas, por de pronto, esto otro: Stati, Estados”. Maravall añade que se habla de estado real “para designar aquella parte de un cuerpo político y de su organización que afectan al príncipe y en que se manifiesta la potestad de éste.” Para concluir, en España se conoce hasta el último cuarto del siglo XVI una definición de Estado por parte de Cerdán de Tallada—consejero de Felipe II—en lengua castellana: “Esta palabra Estado, según su propia significación, es una cosa firme, estable y que permanece”. *Vid.* José Antonio Maravall, *Teoría del Estado en España en el siglo XVII*, 2 ed., Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1997, (Estudios Políticos), pp. 196-197

¹⁹⁸ Alicia Mayer, “América: Nuevo escenario del conflicto Reforma-Contrarreforma”, *Op. Cit.* p. 21.

¹⁹⁹ *Ibid.*, pp. 21-22.

apostaban por la continuidad, conservación y extensión de la cultura eclesiástica en América.

La imagen medieval de Nueva España fue su sello de nacimiento como una comunidad mestiza sometida a un gobierno monárquico en aras de expandir, pero sobre todo, de conservar sus territorios. Carlos I de España enfrentó, lo que Maravall denomina, el "reajuste de un orden mundial" ante el descubrimiento de América, África y las rutas marítimas y terrestres de Asia. No hubo tiempo para que los letrados de toda Europa se sentaran a debatir y reformular el *imago mundi* con el objetivo de explicar el desbordante ecumene que día a día aumentaba su propiedad (histórica, geográfica, demográfica y ecológica). Todo este proceso de apropiamiento mental se dio sobre la marcha y en contraste con las utopías del Renacimiento. Como la religión católica fue el lente prioritario de observación y reflexión ante los nuevos descubrimientos, éste no pudo más que justificar la terrible aventura militar y la fundación de colonias americanas como una recompensa divina ante la victoria de su eterna cruzada contra los moros, incluso se llegó a tomar como una compensación ante el resquebrajamiento católico provocado por la Reforma.²⁰⁰ La conquista española de América así como la aceptación del nuevo *imago mundi* tuvieron un indudable criterio medieval donde la escolástica jugó su papel más importante. "La conversión de infieles, implantación de la Iglesia de Cristo, expansión del soberano reino cristiano por antonomasia, por un lado; feudalismo, apropiación de metales preciosos y de grandes conjuntos de siervos y esclavos, por el otro, son finalidades de la conquista, finalidades medievales bien distintas de las formuladas por las utopías modernas."²⁰¹

²⁰⁰ El propio fray Jerónimo de Mendieta da cuenta, desde su perspectiva religiosa, sobre esta compensación demográfica de la fe, nos dice en su célebre obra: "Débase aquí mucho ponderar, cómo si alguna duda eligió Dios señaladamente y tomó por instrumento a este valeroso capitán D. Fernando Córtes, para por medio suyo abrir la puerta y hacer camino a los predicadores de su Evangelio en este nuevo mundo, donde se restaurase y se recompensase la Iglesia católica con conversión de muchas ánimas, la perdida y daño grande que el maldito Lutero había de causar en la misma sazón y en tiempo en la antigua cristiandad. De suerte que lo que por una parte se perdía, se cobrase por otra. Ya sí, no carece de misterio que el mismo año que Lutero nació en Islebio (Eisleben), villa Sajonia, nació Hernándo Cortes en Medellín, villa de España" [*sic.*]. fray Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, 2ed. facsimilar, México, Porrúa, 1980, (Biblioteca Porrúa, 46), p. 174.

²⁰¹ Abelardo Villegas, *Op. Cit.* p. 32. La idea que Villegas transmite en estas páginas y la cual aceptamos es que hubo una separación entre España y América, aunque un lazo fuertemente político les unió sin necesidad de ruptura, el sentido de su tiempo histórico divergió entre ambas. Mientras que la primera se fue acoplando gradualmente a la multitud de procesos modernos europeos, la segunda se quedó en una fase intermedia donde la tradición medieval y el pensamiento moderno no cedían fácilmente dentro de sus espacios de acción y permanecieron en una suerte de convivencia cultural. En palabras del autor. "El descubrimiento y conquista de América que es hoy Hispanoamérica está lejos de significar una entrada de esta nueva entidad histórica

Esta contradicción insoluble entre caracteres sociales medievales y modernos en Nueva España no sólo fue posible por el transplante cultural, sino precisamente porque España y gran parte de Europa misma estaban sufriendo esta transición. La desgastada situación eclesiástica que desde siglos anteriores sufría la Iglesia a causa del desafío de su orden y autoridad por parte de múltiples grupos heréticos confluyó en la “aspiración a la *reformatio*”.²⁰² El reino español, entregado a la Contrarreforma, no pudo más que oscilar entre la Escolástica y el Humanismo, este último no alcanzó a acoplar la doctrina educativa de Luís Vives—en la búsqueda de un hombre renovado—con la cultura escolar predominante, por ello Maravall afirma que la “experiencia retórica del Humanismo había fracasado. En lo intelectual, ni el mismo Vives había logrado elevar un sistema lo suficientemente firme para sustituir a la tradición escolástica y esto da lugar la vuelta a Aristóteles desde fines del s. XVI, en cuya tarea destacan los jesuitas.”²⁰³ Esta oscilación, constante hasta la segunda mitad del siglo XVIII, mantuvo a Nueva España al margen de importantes procesos históricos en el mundo, pero también conformó un marco social que poco a poco iba creando una sociedad castiza con sus propios modelos de producción y de convivencia sin romper con el legado español.

dentro de las corrientes por las que ya marchaba el Occidente moderno. Durante un buen trecho el sentido de su historia no será el mismo que el de Occidente moderno sino justamente el opuesto, será la prolongación de esta historia contra la cual reaccionó el propio Occidente. Y todas sus expresiones culturales incluyendo la filosofía, poseerán este mismo carácter, responderán a ese espíritu eclesiástico esencial a la España renaciente, misionera contra el mal que, desde su punto de vista, significaba la modernidad.”

²⁰² Se puso en cuestión el centralismo de la curia romana y se pugnó por un fortalecimiento de la autoridad episcopal entre los siglos XIV y XV a través del conciliarismo. Con la disolución del Concilio de Basilea en 1449 y el reconocimiento del Papa Nicolás V fracasó este intento de reforma, pero el Humanismo se presentó en el oeste de Europa como la respuesta al “afán de reforma interior del hombre”, un afán germinado en el medioevo según Maravall. “El Humanismo, a través de las letras, busca el nuevo ideal de vida, ideal de perfección interior y de sincero espíritu religioso.” La posterior asimilación de la riqueza intelectual del Renacimiento por parte de los miembros de la Iglesia impulsó fuertemente la restauración del pasado con la Contrarreforma pero también apostó por una coalición entre la cultura renacentista y su propia cultura eclesiástica. Maravall nos dice: “tan en el fondo está hecha esta unión, que incluso humanistas desviados mucho tiempo de Roma, como Erasmo, acabaron inclinándose con todas sus armas del lado de la Iglesia. El catolicismo con la Contrarreforma, rechazó la Reforma protestante, pero absorbió y desarrolló el Renacimiento”. Durante el siglo XVI cada vez más humanistas cerraron filas con la Iglesia para combatir el movimiento luterano con sus letras, aunque hay que añadir que algunos fueron concientes de la aceptación humana de grupos de creencias religiosas distintas como los indígenas americanos. Pongamos por ejemplo a Francisco de Vitoria y a Fray Alonso de la Veracruz, quienes en sus textos se cuestionan no sólo la naturaleza de los indios sino del derecho que tenían los españoles de hacerles la guerra y conquistarles. El Humanismo fue un lente anexo al de la ortodoxia católica con el cual las tierras conquistadas cobraron “su lugar a lado del viejo mundo con una dignidad y un rango casi iguales, que elabora una teoría de los grados del ser del hombre y una fórmula de la convivencia entre los pueblos, condición de la incorporación de los indígenas americanos al mundo civilizado cristiano.” *Vid.* José Antonio Maravall, *Teoría del Estado...*, *Op. Cit.* p. 25 y 26; Abelardo Villegas, *La filosofía en la historia...*, *Op. Cit.*, p. 36.

²⁰³ José Antonio Maravall, *Teoría del Estado...*, *Op. Cit.*, p. 62.

La conservación del pasado era la llave que cerraba la puerta al universo de miedos religiosos propios del XVI y XVII. La adaptación de un modelo medieval de organización social en la colonia y la oscilante relación entre Escolástica y Humanismo dieron paso a espectaculares movimientos culturales como el barroco de Indias, mientras tanto para concluir este tema establecemos que el conflicto entre la persistencia y la renovación social no fue endémico de nuestras tierras sino que acompañó a los colonizadores y pervivió en la conciencia urbana e intelectual por muchos años, como lo explica Villegas, los roces entre la filosofía Humanista y Escolástica llegaron con otras máscaras hasta la época reciente.

Pronto veremos cómo estas dos herencias, estas dos tareas que realizar, se fusionan en una sola; llegará un momento para los mexicanos en que consideren que su integración nacional depende de su incorporación al mundo moderno, sin que se descarte una facción que pensará al contrario: que la integración nacional dependerá de la conservación de la "hispanidad", entendiendo por esto las estructuras medievales de España.²⁰⁴

Los egresados de la universidad se encargaron de construir el escenario donde la constante oscilación entre la permanencia y renovación modificaba gradualmente la cultura escolar que cobijaba a todos los pobladores y encontraba su manifestación directa en las actividades de la vida diaria. Ésta perduraba gracias a su carácter cíclico donde el calendario cristocéntrico ordenaba y ponía en consonancia la participación de los miembros de las distintitas corporaciones transmitiendo por generaciones una cultura escolar esencial para el funcionamiento religioso de la vida novohispana. La vida cotidiana contiene en sí el espacio y el medio construido por ambos sexos para darle sentido a sus actividades en correspondencia con su propio tiempo histórico. Ana Lau Jaiven afirma que "hombres y mujeres, sea cual sea su lugar en la escala social, participan en esa vida diaria repetitiva que reproduce a la sociedad en su conjunto."²⁰⁵ La vida laboral, la participación política, el desarrolló familiar y la asistencia ferviente a eventos religiosos son, en términos generales,

²⁰⁴ Aberlardo Villegas, *La filosofía en la historia política...*, Op. Cit. p. 26.

²⁰⁵ Ana Lau Jaiven, "Retablo costumbrista: vida cotidiana y mujeres durante la primera mitad del siglo XIX mexicano según viajeros anglosajones" en Regina Hernández Franyuti (comp.), *La ciudad de México en la primera mitad del s. XIX, Gobierno y política/Sociedad y cultura*, tom. II, México, Instituto Mora, 1994, p. 367.

los núcleos donde la vida cotidiana encuentra su mayor expresión. La realización regulada de estas actividades en correspondencia con su carácter estamental “necesariamente engendran prácticas que se expresan en modelos de comportamiento y de acción que encierran conjuntos de valores en los que los individuos se reconocen e identifican.”²⁰⁶

Atendiendo a Lau Jaiven esta “reproducción de los grupos humanos” busca sobre todo soluciones ante problemas sociales, económicos, ecológicos y de salud pública que se presentan en la vida diaria. La cultura escolar novohispana fue la base sobre la que día con día se asentaban estos comportamientos con único remitente en los saberes teológicos.

Esta reproducción social en la ciudad de México puede ser vista, según Marcela Dávalos, en términos de teatralidad, “como un escenario en tanto que los papeles que cada cual debía desempeñar estaba dados de antemano”. Haciendo la respectiva asociación, la práctica que parecía ser rutinaria se convertía en una actuación semi-religiosa, y la cultura escolar inserta en las cofradías, corporación, instituciones y hogares representaba el guión irrefutable de su obra divina. Así la ciudad de México emergió como una nueva Jerusalén donde los edificios, las calles, las plazas, los templos y sus bosques respondían a un orden católico no de trazos perfectos ni de simulación con tierra santa sino de sacralización de los espacios y de los vínculos de convivencia mediante ritos y símbolos. “En buena medida se actuaba para participar a un orden divino; dicho en dos palabras, los hombres no tenían autonomía de sus propios actos”²⁰⁷, es decir, el *teatro mundi* se manifiesta con el objetivo de adorar a Dios con cada paso recorrido entre los muros urbanos y cada campanada intermitente en un devoto laberinto de ecos.

La religión católica que recibió Nueva España era, sin lugar a dudas, propagandista y autoritaria. La reformulación del catolicismo tridentino coadyuvó a una dominación religiosa que se dejó sentir en todos los estamentos sociales, imponiendo una profilaxis capaz de absorber y eliminar cualquier síntoma de idolatría o herejía. La Iglesia se aseguró un puesto clave en este transplante cultural, ya que “fue la impulsora de tradiciones y creencias que alentaron la devoción popular.”²⁰⁸ La correcta asistencia a las manifestaciones religiosas y el cumplimiento de los sacramentos era ineludible para

²⁰⁶ *Ibid.* p. 368.

²⁰⁷ Marcela Dávalos, “Introducción”, en Carlos Aguirre Anaya, *et al.*, (edit.), *Los espacios públicos de la ciudad...*, *Op. Cit.*, p. 133.

²⁰⁸ Alicia Mayer, “América. Nuevo escenario del conflicto...”, *Op. Cit.*, p. 29.

cualquier habitante de la ciudad y las localidades rurales. El poder de los evangelios, la conveniencia de los milagros, las apariciones de santos, el arte religioso, los sermones cotidianos, la enseñanza del catecismo, los autos de fe, etc. Todos estos elementos apuntaban a un solo camino, el de la incuestionable autoridad de la Iglesia sobre sus feligreses.

La nueva Iglesia tridentina apostaba por una vida contrarreformista capaz de ser omnipresente para evitar cualquier semilla revolucionaria²⁰⁹. Lo que Mayer denomina “religiosidad tridentina” fue este proceso de identidad religiosa coercitiva que dio sentido y soporte a la vida de indios, negros, mestizos y demás castas frente a la masa de españoles emplazados donde, admirablemente, la heterogénea vida terrenal quedó atrás bajo la idea de un homogeneizante cielo, donde las almas no reconocían estamentos, en palabras de la experta, “en Hispanoamérica, la fuerza cohesiva espiritual del catolicismo romano resultó ser un remanso de paz para los grupos dominados, supuesto que la desigualdad secular no implicaba la trascendental. Por la herencia medieval del *orbis christianum*,” el indio recibió alma y, con ello, aceptación religiosa y legal iniciando un proceso de absorción demográfica que, para su persistencia, fusionó la urdimbre de elementos indígenas y españoles creando un culto religioso con “ataduras imposibles de romper”.²¹⁰

Si atendemos al poder simbólico del antiguo régimen entraremos en un mundo donde las manifestaciones sociales y los caracteres simbólicos (orgánicos o inorgánicos) contienen dentro de su seno una historia milenaria casi irreconocible para nuestros contemporáneos. La transferencia de tradiciones y prácticas católicas de España a América significó el constante desarrollo de “una retórica simbólica” cuya ceiba madre “fue la eucaristía”.²¹¹ El más importante acto religioso dentro de la misa estuvo rodeado de una febril apoteosis que rebasaba los límites del templo y se extendía cual pandemia por toda la

²⁰⁹ Como nos lo recuerda Pierre Bordieu, “la dominación, incluso cuando se basa en la fuerza más cruda, la de las armas o el dinero, tiene siempre una dimensión simbólica, y los actos de sumisión, de obediencia, son actos de conocimiento y reconocimiento que, como tales, recurren a estructuras cognitivas susceptibles de ser aplicadas a todas las cosas del mundo y en particular, a las estructuras sociales. Pierre Bourdieu, *Meditaciones pascalianas*, trad. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1999 (Argumentos), p. 227.

²¹⁰ Alicia Mayer, *Op. Cit.*, p. 34. La doctora pone el ejemplo del culto a la Virgen de Guadalupe que no ha perdido fuerza y disfruta de una devoción nacional.

²¹¹ Nelly Sigaut, “Procesión de Corpus Christi: La muralla simbólica en un reino de Conquista. Valencia y México-Tenochtitlan”, en Oscar Manzín (edit.), *México en el mundo hispánico*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2000, vol. I, p. 363. La autora entiende por símbolo “cualquier objeto, acto, hecho, cualidad o relación que sirve de vehículo para un concepto” anotando que el concepto es el significado del símbolo.

ciudad y comunidades marginales, el evento al que nos referimos es la fiesta religiosa que dominó la dirección de las conciencias abarcando todo el año en territorio novohispano porque el calendario debió ser uno en todos los lugares.

Esta manifestación popular llamada “fiesta” es el componente más importante del *teatro mundi* porque sólo en esta secuencia de actos es donde cada miembro de la sociedad novohispana tenía un papel asignado (activo o pasivo) y donde la reverberación de la enajenación religiosa—acompañada ocasionalmente por un goce lúdico—conoció su más amplio espectro social. “La fiesta es sin duda la mejor expresión del arte de la Contrarreforma que no sólo conjuga todos los géneros artísticos, sino que articula un discurso de representación ideológica que se alza como un espejo viviente y/o sublimado de la sociedad que la genera.”²¹² Al igual que la fiesta también existieron componentes simbólicos materiales, literarios y artísticos que acompañaron a los símbolos del poder real y eclesiástico. Pero lo especial del acto festivo como bien lo señala Jaime Cuadrillo es su carácter polifacético donde se puede destacar “1) un mecanismo de identidad que logra ventilar una especificidad local; 2) un recurso que permitía a los americanos servirse de su poder de crítica o réplica, más allá de los discursos oficiales que la clase dirigente intentaba imponer”, por lo tanto es un evento del *teatro mundi* donde la intervención de los grupos marginados implica ya la aceptación manifiesta de vivir en el régimen estamental pero también desfogue de identidad y crítica, por ello todo aquel objeto o acto simbólico en la Nueva España no debe ser tomado como “un mero acto de dominación, o una estrategia instrumentada, sino una producción cultural yuxtapuesta y polivalente. Se trataría entonces de un evento de trascendencia ontológica, en que se labraba el rostro de una sociedad que se miraba a si misma.”²¹³

Así, la fiesta era como una rebelión comunitaria y autorizada. La fiesta era una revolución interna, breve y lúdica, en palabras de William B. Taylor, “es una especie de revolución simbólica, pero como acto simbólico reemplaza o agota el compromiso de trastornar las circunstancias sociales que vuelven a prevalecer al terminar la fiesta [es] una

²¹² Jaime Cuadrillo, “Comentario”, en *Ibid.* vol. I, p. 409.

²¹³ *Ibid.* La Universidad tenía un calendario de celebraciones que contenía 67 días de celebraciones repartidos en todos los meses, sumados a las celebraciones extraordinarias como el asenso al trono de un rey o la llegada de un virrey donde los gastos eran verdaderamente extraordinarios. Tomás Ríos, *Op. Cit.*, p. 152-154.

expresión terapéutica del conflicto”.²¹⁴ Festividades las hubo todo el tiempo y en todo espacio, ya fueran calendarias como las fiestas de los santos o circunstanciales como el acenso al trono de un nuevo rey. La fiesta tenía un carácter ecléctico porque obligaba la participación pero también invitaba a la devoción, a la persecución de un clímax lleno de entrega y frenetismo, envuelto entre paredes bañadas en flores, banderas y pinturas. Una fiesta implicaba ablandar los criterios de estabilidad social para dar parte a la celeridad galopante de las emociones humanas, ya fueran dedicadas a la deidad o una persona real. Donde la persecución a la divinidad o la adoración a la realeza parecía tocar un último escaño, año con año y hombro con hombro, por parte de los congregantes que labraban su lealtad y comparecían ante la comunidad corporativa que su ser estaba “de paso rumbo a la vida eterna.”²¹⁵

La fiesta es este “espejo del pasado y retrato del presente”,²¹⁶ fue el instrumento que llegó para reformular otro de igual carácter indígena preexistente, por ello su peso en la sociedad es tan significativo. El aparato de fiestas nativas fue retomado con todo su entusiasmo para proporcionar “satisfacciones personales y era igualmente una fuente de creencias religiosas y de competencias sociales inofensivas”.²¹⁷ No hubo entonces celebraciones más adecuadas para la expresión de la fe y la cohesión social que la fiesta, reglamentada desde 1572 con la “*Ordenanza de fiestas* que, como parte de la política contrarreformista, recogió la tradición medieval [y] para mediados del s. XVII, las fiestas eran la principal actividad de las corporaciones.”²¹⁸ Ma. Alba Pastor nos indica que el orden de las fiestas reflejaba el orden del cosmos social, donde las procesiones integraban a los miembros del gobierno y las corporaciones con estricto cuidado para no ofender el “honor y el prestigio”.

²¹⁴ William B. Taylor, *apud* Octavio Paz, en William B. Taylor, *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones americanas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 178-179.

²¹⁵ María de Carmen León Cázeres, *La Plaza mayor de la Ciudad de México en la vida cotidiana de sus habitantes. S. XVI y XVII*, México, Instituto de Estudios y Documentos Históricos, A.C., 1982, (Estudios 5), p. 36.

²¹⁶ Ricardo Pérez Monfort, “La fiesta y los bajos fondos. Aproximaciones literarias a la transformación de la sociedad urbana en México”, en Regina Hernández Franyuti (comp.), *Op. Cit.*, vol. II, p. 416.

²¹⁷ Waldemar R. Smith citado en William B. Taylor, *Op. Cit.*, p. 250.

²¹⁸ María Alba Pastor, “La organización corporativa...” en María Alba Pastor *et al.*, *Formaciones religiosas en la América...*, *Op. Cit.*, p. 128. Según la autora las fiestas más espectaculares fueron las del aniversario de la caída de Tenochtitlan, día de San Hipólito, la de Corpus Christi y la de la entrada del virrey a la ciudad, es decir, una religiosa, una semi-religiosa y una política.

Esta importante actividad reafirmaba los engramas más significativos de las localidades, adornados además con enorme fruición y galanura. “Como en tiempos medievales, el día de la fiesta estaba dominado por una atmósfera sobrenatural”,²¹⁹ donde los espacios públicos eran tomados como foros de entretenimiento y teatros religiosos. Podría decirse que la fiesta más concurrida por el exuberante esfuerzo de las autoridades era la del paseo del Pendón, porque su desfile evocaba un nacimiento si bien no tan lejano en tiempo, sí presente en la estructura social cotidiana. La frescura de la celebración era bautizada anualmente por las misas correspondientes que, en algunos casos, expedían esperanza y fortuna a sus cófrades y corporativos asistentes en forma de indulgencias. “Este paseo solemne con carácter religioso aseguró la continuación de la estructura social, promovió la cohesión y controló simbólicamente los conflictos latentes al interior de la sociedad”.²²⁰

El paseo del Pendón, como casi toda la mayoría de las celebraciones políticas, iba acompañado por las armas reales y se complementaba con una serie de entretenimientos tales como peleas de gallos, bailes, representaciones teatrales, corridas de toros y ferias.²²¹ Ésta fiesta tuvo una trascendencia temporal única, pues a excepción de la del culto mariano, ninguna celebración ha logrado una longevidad de casi tres centurias en nuestro país. Comenzó hacia 1528 celebrándose cada trece de agosto y su última representación se hizo en 1822.²²² Pero al parecer, este tipo de ceremonia conservó una raíz histórica más profunda pues desde tiempos de la España visigoda eran “los ricos hombres” quienes para aceptar a un nuevo rey “erguían sus estandartes en señal de aceptación de la autoridad del elegido [y] siguió celebrándose puntualmente al principio de todo reinado”. A esta señal se le llamó *alzar pendones*²²³ y representó la alineación del territorio en favor de una persona real.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 131.

²²⁰ Clara García Ayluardo, “Ceremonia y Cofradía: La Ciudad de México durante el s. XVIII”, en Rosa María Meyer Cosío (coord.), *Identidad y prácticas de los grupos de poder en México. S. XVII-XIX*, México, INHA, 1999, (Colección Científica), p. 68.

²²¹ Ricardo Pérez Monfort, *Op. Cit.*, p.416. *Vid.* María de León Cázeres, “A cielo abierto. La convivencia en plazas y calles”, en Antonio Rubial (coord.), *La ciudad barroca*, de la *Historia de la vida cotidiana en México*, dir. Pilar Gonzalbo Aizpuru, México, Fondo de Cultura Económica; El Colegio de México, 2005, p. 31. *Vid.* Adriana Gil Maroño, “El montaje de la jura de Carlos IV”, en Carlos Aguirre Anaya (edit.), *et al.*, *Op. Cit.*, p. 56.

²²² Luis Weckmann, *Op. Cit.*, pp. 572-573.

²²³ *Ibid.*, pp. 575-576.

La presencia y autoridad del gobierno peninsular en Nueva España no sólo la otorgaba la cédula real, porque en la sucesión de sus magistrados, bien nos dice Aguirre Anaya, su presencia visible ante el *populus* en el desfile era una “afirmación política en esta época [que] pasaba necesariamente por expresar el ‘honor’ y la distinción de los ‘empleos’ [...] y en este mismo sentido la procesión era una sucesión de dignidades que legalmente estaban establecidas pero que tenían que “legitimarse” mostrándose al público.” Luego entonces, mientras algunos pueden ver banalidad o fanatismo en un evento de la fe monárquica, otros podemos contemplar que los agentes que conformaron la marea del poder del Antiguo Régimen cubrían necesariamente el arrecife multicolor de corporaciones y cofradías ansiosas de conocerles, para venerarles y también objetarles. El poder consolidaba su tarea más importante, tarea que consistía en hacerse amar, por lo tanto “se tenía que hacer patente por medio de la representación de su poder, de ahí la importancia de portar manifiesta y ostensiblemente esos signos de calidad, jerarquía y autoridad.”²²⁴

La fiesta como celebración comunitaria, en este contexto mejor denominada como corporativa, se fragmentaba en una serie de ceremonias también restringidas dentro de un cuerpo corporativo como lo fue la Real Universidad. Esta institución siempre estuvo preocupada por su imagen, su presencia en los actos públicos le era tan vital como la asistencia de sus estudiantes a los cursos. Como toda corporación su actividad giraba en torno a la vida de los santos, pues sus patrones eran los apóstoles San Pedro y San Pablo aunque su fiesta principal era la de Santa Catalina de Siena y elegían a su principal magistrado interno, es decir el rector, el día de San Martín. Como acto mimético de Salamanca, la universidad mexicana manejó establemente su situación local sin olvidar su fuerte secuencia española. Por ejemplificar, “una tradición medieval muy viva en la colonia era la de que el nuevo graduado ofreciera una colación en honor del rector, del canciller, del padrino y de los catedráticos.”²²⁵ Sabemos bien que la graduación implicaba el derroche de dinero en actos de agradecimiento a los miembros implícitos en la formación del graduado. Pero dentro de todo el fuerte costo de propinas (en efectivo, o especie) quedó esta práctica establecida obligatoriamente desde el siglo XVI, consistente en la repartición de esta dulce colación de “confites y acitrones”. Y la complacencia gustativa se complementaba con una

²²⁴ Carlos Aguirre Anaya, “La resignificación de lo público a finales del siglo XVIII” en Carlos Aguirre Anaya (edit), *et al.*, *Op. Cit.*, p. 39.

²²⁵ Luis Weckmann, *Op. Cit.*, p. 598.

costumbre muy antigua pero de ejercicio verbal, que en forma de epílogo, decoraba la seriedad del acto con una porción de su opuesto, nos referimos al “vejamen”, “acto satírico de delicioso sabor medieval a cargo de unos de los doctores o maestros [que] consiste en una burla hecha con gran gracia”, y no era improvisación propia sino preparada textualmente con anterioridad en lengua castellana y hacia el siglo XVIII, nos explica Weckmann, “había llegado a tal su refinamiento que hubo hasta vejámenes de carácter musical”.²²⁶

Para los doctoramientos existió cierto protocolo, pero su formalidad quedaba marcada entre la comunidad local pues implicaba un desfile a la vieja usanza medieval, porque una vez pagadas todas las sumas obligatorias, el nuevo miembro del claustro salía a medio día a caballo “acompañado por todos los doctores también a caballo ataviados” con sus vestimentas universitarias más distintivas. Esta formación de doctores era comandada por una suerte musical de tambor y trompeta, seguida por los miembros administrativos y “de dos en dos, los maestros en artes, seguidos por los médicos, los teólogos, canonistas y legistas, por antigüedad. En seguida el doctorando [...] con el rector y el decano a sus lados.”²²⁷ Recogerían al maestrescuela para completar su paseo, para después devolverle por las calles principales. Esta manifestación simbolizó el nacimiento de un nuevo miembro del gobierno universitario y virreinal, un potencial representante de los intereses de la corporación y defensor de la colmena de tradiciones y costumbres sociales pertenecientes al universo hierático católico. Como Enrique González opina sabiamente, esta ceremonia es reflejo de ecos medievales porque “imitaba el rito de armar un caballero”, pues en el máximo templo de la Ciudad de México daba gracias con una misa que al terminar, “subido a una cátedra”, el doctorando presentaba una tesis empeñado en argumentar a la altura de su nuevo grado y una vez debatida dicha cuestión por el rector y el maestrescuela, se otorgarían sus armas no sin antes dejar un breve espacio para satírico vejamen. Terminada esta goliarda oración, el doctorando solicitaba sus insignias que le correspondían al decano. Éste

²²⁶ *Ibid.*, p. 597.

²²⁷ Enrique González González, “La Universidad: estudiantes y doctores” en Antonio Rubial (coord.), *La ciudad barroca*, *Op. Cit.*, p. 295.

primero le daba un beso en carrillo en signo de paz, amistad y fraternidad con la academia, y luego le colocaba un anillo esposándolo con la corporación; a continuación si el doctorando era eclesiástico, recibía un libro para el poder libremente enseñar la sabiduría, pero si era seglar, una espuela dorada que le permitiera pelear como caballero, por la verdad. [Una vez presentado en la cátedra con sus insignias] De rodillas juraría los evangelios y la Inmaculada Concepción. Luego pediría las borlas y el grado al maestraescuela que los otorgaría *autoritate pontificia et regia*.²²⁸

La comunidad se congratulaba por presenciar el nacimiento de un nuevo noble, armado y condecorado según su especializado intelecto y recibía los privilegios con la pomposidad totalmente adecuada, porque este tipo de celebraciones ampliaron enérgicamente el significado de “la comunión del individuo con su colectividad, con el orden temporal y el trascendente, a más de regocijar sus sentidos, elevar su espíritu y darle una orientación de armonía y orden a su existencia terrenal.”²²⁹

Dentro del mar las manifestaciones novohispanas, con eco medieval, siempre se destacó la presencia de la nobleza novohispana porque la sociedad fue forjada con los viejos moldes de la aristocracia española.

La nobleza virreinal participaba también en las celebraciones más solemnes convocadas por el ritual religioso o el mandamiento monárquico. Desde el nombramiento de Hernán Cortés como marqués del valle de Oaxaca, este fenómeno nobiliario comenzó un proceso ecléctico de desarrollo conformado, en un periodo de casi tres siglos (1529-1821), por “alrededor de 80 familias de Nueva España [que] recibieron títulos de nobleza por servicios prestados al rey.”²³⁰ Este tipo de nobleza remonta su origen hasta la época visigoda de España, tanto así, que los hidalgos, “la base de la nobleza”, retoman su nombre

²²⁸ *Ibid.* p. 296.

²²⁹ María de Dolores Bravo, “La fiesta pública: su tiempo y su espacio”, en Antonio Rubial (coord.), *La ciudad Barroca, Op. Cit.*, p. 458.

²³⁰ Doris M. Ladd, *Op. Cit.*, p.11. La autora demuestra en su obra que a pesar de haber existido una fuerte presencia de nobleza española al inicio del virreinato, ésta disminuyó y abrió paso a una nobleza criolla en aumento hacia principio del siglo XIX.

de la vieja “hidalguía”, miembros élite “herederos de magnates visigodos ‘hechos por Dios y por el tiempo’”.²³¹

El aparato de representación nobiliario de España se arraigó en la organización política, pero sobre todo, implicó añadir un nivel necesario al edificio social como límite parcialmente restringido para las clases inferiores. Dicho aparato conformaba sólo una pequeña parte de la oligarquía colonial, pero lo importante a destacar en este apartado es que no pretendieron conformar la unión de la nobleza bajo una corporación, porque su asociación respondía a un origen respetable, plausible y restringido. Esta asociación, como nos ilustra magníficamente Ladd, a principios del siglo XIX:

resultaba de las fiestas que daban, los impuestos que pagaban, de los privilegios de que gozaban, los matrimonios que contraían, las pruebas genealógicas que registraban [pero sobre todo] la verdadera cohesión de la nobleza mexicana en la época de la independencia, no era ni política ni económica. Consistía en la unión de familias llevada a cabo por la relación más personal del matrimonio y parentesco.²³²

Así, esta parte del sector oligarca novohispano tenía una fuerte influencia política y económica pero, a pesar de ello, su forma de asociación y sobre todo su comportamiento era un acto mimético con el antiguo fenómeno cortesano de la alta Edad Media. Por ello observamos que este sector adyacente a un régimen corporativo tenía ventajas y desventajas con respecto a otros cuerpos institucionales, y en ocasiones tenían que compartir su categoría con otros nobles no titulados, es decir, aquellos personajes con “prerrogativas nobiliarias” por estar adscritos al aparato de político en sus diferentes ramos. Doris Ladd nos dice que “los jueces reales, abogados, oficiales militares, *graduados de la Universidad y estudiantes*, eran considerados nobles.”²³³ Pero, por supuesto, esta “nueva nobleza” titulada, como le llama Verónica Zarate, tenía un cariz bastante burgués ya fuera porque se comprara el título a partir de su riqueza o adquiriera el título a partir de su servicios y de ahí comenzara su ascendente crecimiento económico. Ambas direcciones desembocaban, hacía

²³¹ *Ibid.*, p. 12.

²³² *Ibid.*, p. 13.

²³³ *Ibid.*, p. 14. Las cursivas con nuestras.

el siglo XVIII, en un discurso aglutinador que incluyó “por un lado la legitimación del hecho nobiliario basado en la sangre, la raza, el orden absolutista, el linaje, la apariencia, y, por el otro, la legitimación de un nuevo grupo social basado en los valores de la virtud, razón, mérito y derechos naturales”²³⁴

La Universidad subyace dentro de este fenómeno nobiliario, porque ante el creciente número de las élites a escoger por el rey, la elevación que otorgaba a sus graduados iba más allá de términos materialistas (cifrados en el mayorazgo, que en palabras de Ladd, se nombraría como el “lujo institucionalizado”) evocando siempre el máximo honor que implicó el servicio real. Doris Ladd distingue tres servicios por los cuales se puede obtener la nobleza, dos de ellos, el servicio militar y el colonizador eran muy respetables pero “el más importante era el servicio oficial de un burócrata de la Corona. [Su estudio revela con números esta tendencia pues ella cuenta] 81 nobles de los cuales 56 eran burócratas, 17 oficiales militares y 8 hombres [que] habían sido involucrados en conquistas.”²³⁵ Si bien la mayoría de estos magistrados tenían un origen peninsular estamos de acuerdo que recibieron por lo menos una mínima formación universitaria previa.

Existe la idea en la historiografía nacional de que algunos nobles del siglo XVIII se propusieron cambiar las reglas de la posición social, intentando poner la riqueza sobre el honor, lo cual invertiría el sentido de la nobleza dejando atrás modelos antiguos, sobre todo a partir de actividades comerciales. Pero el español, a diferencia de otros caracteres europeos, nunca manifestó un expreso rechazo o inconveniencia en combinar asuntos comerciales con la nobleza de la sangre, probablemente debido a que ellos hicieron posible el avituallamiento de especies y armas durante el largo proceso de reconquista española. Así, “los nobles, tanto en España como en su imperio, habían estado involucrados en el comercio desde la Edad Media”.²³⁶ Pero quienes sí propusieron una modificación al edificio social fueron nuevamente los ministros de rey Borbón. Dedicados a incentivar el desarrollo económico del Imperio se expidió aquel decreto de 1783 a nombre de Carlos III, en el cual se consideraba la minería y a “la obra de artesanos hábiles” como una forma de

²³⁴ Verónica Zárate Toscano, *La nobleza ante la muerte en México. Actitudes, ceremonias y memoria (1750-1850)*, México, El Colegio de México, Instituto de Investigaciones Históricas José María Luis Mora, 2000, p. 100. La autora refiere como ejemplos a estos últimos valores “el mérito en acciones de guerra o en hacer donativo, o en florecer la economía de una región a través de la minería, el comercio o la agricultura”.

²³⁵ Doris M. Ladd, *Op. Cit.*, p. 25.

²³⁶ *Ibid.*, p. 75.

ganar nobleza gracias a su contribución a la economía local y, por consecuencia, a la economía real. La adquisición de un título de nobleza puesta en estos nuevos términos facilitaría fuertemente el proceso homogeneizador entre los ciudadanos mediante la producción de un bien, sin embargo, no pudo ser posible porque “esta declaración no tuvo ningún efecto en Nueva España, pues ningún artesano recibió título alguno.” Una promesa incumplida que se embonó con la negativa común al aprendizaje de un arte servil, porque la clasificación de las artes entre liberales y mecánicas seguía vigente en un reino donde la apariencia parecía serlo todo, por ello no es de extrañar que el propio virrey Iturrigaray diera cuenta de los fallidos resultados de este decreto hacía 1804, pues “las familias preferían honrosa pobreza a la deshonra de aprender un oficio de practicar una tarea mecánica.”²³⁷

Cabe señalar que los miembros de la nobleza jugaron un papel importante en el traslado y adaptación de modelos de comportamiento provenientes de la elite no sólo española, sino europea también. Preocupados siempre en satisfacer la fastuosidad de la corte, los nobles siempre trataron de complementar al verdadero hombre tocado por el rey, el virrey. Tanto la aristocracia como el representante máximo del rey se necesitaron mutuamente para llevar a cabo en forma coherente sus estilos de vida, debido a que los primeros fueron los receptores predeterminados de las nuevas medidas y modas de la realeza que cada diferente virrey traería consigo. La cultura cortesana implicaba tener fuertes privilegios, además de las ventajas de iniciar siempre buenas relaciones clientelares con el vicario del rey. Así, los miembros de la oligarquía, con una creciente presencia criolla, pudieron seducir al desfile de virreyes para lo cual era conveniente mantener el protocolo de relaciones entre ambas partes —la llamada *cortesana política*—, con lo cual “contribuyeron al surgimiento de un entorno cortesano que logró sobrevivir a las periódicas mudanzas de gobernantes y a las turbulencias políticas, y del que saldrían múltiples y brillantes manifestaciones festivas, religiosas, artísticas y literarias.”²³⁸

El virrey era la potestad presencial más alta, por lo cual su poder era un imán para nobles castellanos o criollos. La pompa con que éste se paseaba no podía ser imitada ni pretendida, porque su lugar preferente en la catedral, en los desfiles y en las distintas

²³⁷ *Ibid.*, p. 32.

²³⁸ Ivan Escamilla, “La corte de los virreyes”, en Antonio Rubial (coord.), *La ciudad barroca*, *Op. Cit.*, p.372.

celebraciones, procuraba mantener intocable su imagen rectora, admirada por “su entrada triunfal a la capital, el derecho a usar un tiro de seis caballos en el carruaje y el goce de una escolta personal armada y uniformada.”²³⁹ Por supuesto que hubo un grupo, no bien definible, de nobles que vieron con malos ojos el afrancesamiento de la Corte propuesto por la casa Borbón, aunque consumían y vestían a la nueva moda por no haber otra alternativa. Nos explica Weckmann que “la corte mexicana mantenía vivas las tradiciones de la más fastuosa corte medieval, que fue la de Borgoña”.²⁴⁰ La cortesana política, es decir, la educada conducta para desenvolverse y sobresalir en el palacio, provino de Borgoña y fue el modelo de comportamiento de la elite áulica que comprendió un propio y largo proceso histórico, que puede datarse firmemente desde el siglo XII, donde logró que los espacios de la corte fueran laboratorios sociales de “invención y perfeccionamiento de un auténtico sistema de valores, que incluía virtudes como la fidelidad de caballero a su señor y su dama, la valentía, la magnanimidad, la piedad religiosa, la liberalidad, la refinación en el trato y la templanza.”²⁴¹ Esto era exactamente lo que necesitaba el gobierno peninsular para subyugar a sus miembros emplazados en América y apagar las pretensiones de crear feudos políticos semi independientes y prósperos en riqueza; no por nada el rey Carlos V le instauró desde 1548 en su propio palacio tanto para esta causa como para heredarles a sus descendientes una sacralidad monárquica, ya que carecían propiamente de una con respecto a los reyes de Francia o Inglaterra.²⁴²

Volviendo a la opción corporativa de la sociedad, no podemos olvidar a la Iglesia como el vivo motor de la fe. Por poner un ejemplo sobre su amplio poder de convocatoria podemos traer a colación el establecimiento oficial de la celebración del jubileo en el año 1753 por parte del arzobispo de México Manuel Rubio Salinas. Este personaje implementó una regla por la cual los congregantes de la fe podían expiar sus pecados a cambio de concurrir masiva y constantemente a los templos de su arzobispado. En el lapso de seis meses que se celebra el jubileo (junio y diciembre) se debían visitar cuatro diferentes

²³⁹ *Ibid.*, p. 379.

²⁴⁰ Luis Weckmann, *Op. Cit.*, p. 569.

²⁴¹ Ivan Escamilla, “La corte de los virreyes”, *Op. Cit.*, p.383.

²⁴² Thomas Calvo, “El rey y sus indias “El rey y sus indias: Ausencia, distancia y presencia (s. XVI-XVIII)”, en Oscar Mazín (edit.), *Op. Cit.*, p. 433. *Vid.* Luis Weckmann *Op. Cit.*, p. 569. En palabras de este especialista “el florecimiento de la corte virreinal de México se debió a la coincidencia de la mentalidad aristocratizante de los conquistadores y de sus descendientes, con la necesidad política de la Corona de hacer respetar su propia autoridad, rodeándola de espantosas ceremonias y acentuando las distancias sociales.”

iglesias “por lo menos una vez al día hasta alcanzar 60 visitas”, modificando, por lo menos durante este tiempo, las devociones particulares a santos y templos específicos. Ante la difícil situación que pintaba el siglo hasta ese momento, la Iglesia siempre apostó por convocar a un acto de fe comunitario como la llave principal para remediar los males que aquejaban al imperio y a la cristiandad en general.

Las plegarias obligatorias del jubileo fueron dedicadas “a la exaltación de la Iglesia, la extirpación de las herejías, la concordia entre los príncipes cristianos y por la paz y la salvación de la cristiandad. Se trataba de orar por la unidad y el universalismo de la comunidad cristiana.”²⁴³ En vida, el cristiano del Antiguo Régimen buscó participar en comunidad tantas veces como fuera posible, porque el enfrentamiento a la muerte era una batalla en suma individual y espontánea. La inquietud de purificar su alma antes de un imprevisto le hacía acudir a métodos que la Iglesia había mantenido vigentes por siglos para aprovechar la difícil situación espiritual y moral de sus creyentes en favor de sus arcas. Nos referimos a la venta de indulgencias que no era tan popular en la Nueva España de la Contrarreforma, pero como garantía de una expiación su adquisición era anhelada para quien podía costearle. Una indulgencia que llama la atención es la famosa “Bula de la Santa Cruzada”, que era un “documento apostólico [que] concedía indulgencias a quienes contribuyeran de alguna manera a combatir a los infieles.” Observamos que la lucha por la fe católica continuaba presente en la mentalidad española y alimentaba este ánimo mesiánico por la defensa de la única religión. El costo por redimir los pecados mediante este documento era de cuatro reales, un valor risible comparado con la tortuosa eternidad en el infierno o la infinita purificación del alma en el purgatorio. Verónica Zárate lo clasifica como “una de las prácticas preparatorias para la muerte” a la cual los nobles no dudaban en asirse, pero ya no vista como una compra sino como una limosna.²⁴⁴ Incluso llegaba a conformar un grupo de mandas piadosas que un católico solvente ordenaba pagar en beneficio de su alma.

Hubo un manual de testamentos fechado en 1755, autoría de Pedro Murillo, que Zárate no duda en citar pues su trascendencia es casi inédita. Con casi cien años de reediciones su contenido mantenía la idea de la salvación de la Ciudad Santa. En dicho

²⁴³ Clara García Ayuardo, “México en 1753. El mundo ideal de la ciudad corporativa” en Carlos Aguirre Anaya, et al., *Op. Cit.*, p. 21.

²⁴⁴ Verónica Zárate, *La nobleza...*, *Op. Cit.*, p. 196.

manual se estipulaba que las mandas hechas en Nueva España “eran para los religiosos que custodiaban los Santos Lugares de Jerusalén, el rescate de los cristianos cautivos, la Santa Cruzada, los Hospitales de San Lázaro y San Antonio Abad, el de Nuestra Señora de Guadalupe en España y la causa del venerable Gregorio López.” Es evidente que la alusión a los lugares santos con acciones médicas y de dulcía españolas justificó su noble y benéfica causa junto a “la pervivencia de la tradición medieval de las Cruzadas”²⁴⁵. Tan marcada era esta necesidad expiatoria y este sentimiento de devoción que formó parte de las reclamaciones que los autores del *Despertador Americano* no dudaron en sumar cuando exhibían el desfaldo que la metrópoli hacía con los bienes económicos de la Iglesia americana:

¿No se nos ha aumentado en una quinta parte el valor de las Bulas de la Santa Cruzada? [...] ¿No se han puesto en pública almoneda hasta los bienes de las Cofradías; los fondos de Legados, Capellanías y Obras Pías de todo género, para remitir su importe a la Metrópoli? ¿No se ha despojado a sus alhajas nuestras Iglesias para no volver a verlas jamás?²⁴⁶

Y hablando de celebración y de la previsión a la muerte, existió una práctica social que traeremos a colación ya que la unión de la cristiandad no sólo dependía de las oraciones y el grado de la concurrencia a la casa de Dios, pues también existieron los lazos comunitarios que sólo la Iglesia se encontraba apta para sancionar y que silenciosamente incrementaban la cohesión social de su localidad. Específicamente en Nueva España sólo aludiremos a esta asociación de individuos milenaria que conserva buena salud todavía en la actualidad. Nos referimos al compadrazgo como afortunada convivencia en la participación directa de dos familias en el sacramento del bautizo. Una exitosa adaptación europea sobre todo en los pueblos de indios tan habidos de consagrarse en el bautismo. Es muy importante su mención porque lleva consigo la seguridad ante el miedo a la muerte, ya que la función principal del “compadre” era velar por el ahijado, sobre todo en lo que toca a

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 183.

²⁴⁶ *Despertador Americano* citado en Tarcisio García, (coord.), *Independencia Nacional*, 2 ed., vol. I, México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Biblioteca, Nacional, Hemeroteca Nacional/UNAM, 2005, vol. I, pp. 295-296.

su crecimiento religioso, ante la ausencia de los padres. Así se ensamblaban las responsabilidades entre familias, gremios, barrios y poblaciones enteras. El desarrollo económico y social de la Nueva España se hubiera visto mermado sin un lazo, común y obligado, que compartieran la totalidad de familias gracias al recibimiento de un nuevo cristiano en el mundo, motivo de celebración convivencia. “El compadrazgo surgido de otras ceremonias y fiestas, permitiría tejer vínculos de reciprocidad sin minar las estrategias de reproducción y alianza que dependían del matrimonio.”²⁴⁷

Bien nos explican Escalante y Rubial que este tipo de reproducción social pronto se desbordó en “ceremonias y prácticas” diferentes al bautismo, creando alrededor de la figura del padrino una atmósfera ligeramente más desacralizada pero no por ello adyacente a la cultura escolar novohispana. Un par de anotaciones más sobre el “compadrazgo” nos llaman la atención porque su resistencia en el tiempo es la evidencia del carácter coercitivo que provocó la idea de una muerte súbita e, inevitablemente, el abandono del directo familiar.

“El compadrazgo es otra institución medieval que echó raíces imperecederas en el ámbito social de México” y su naturaleza desde su origen está enteramente ligada al sacramento de bautismo, aunque su realización comprendió también la integración de “nuevos aprendices a los gremios [y] mantuvo su vigor durante largo tiempo en los países donde no se desarrolló el capitalismo industrial y en los que la unidad familiar y el orden señorial mostraron una mayor resistencia, como fue el caso de España”.²⁴⁸

Esta fue la que denominaremos *la sociedad del haber* en el siguiente capítulo. Fue una brillante telaraña de relaciones entre agentes individuales y colectivos capaces de sostener el enorme peso del imperio gracias a que sus uniones estaban mimética y simétricamente justificadas con respecto a otras más lejanas en tiempo y en espacio. La carga simbólica de los hechos del pasado nos se desvaneció con los del presente, al contrario, llenaban su caudal al insertar cada año, cada personaje, cada festividad, cada guerra, etc. Como el simulacro contemporáneo de los sucesos relatados en las escrituras bíblicas. El sentido expreso en cada fino hilo del imperio fue multiplicar la paz en cada

²⁴⁷ Pablo Escalante y Antonio Rubial, “Los pueblos, los conventos y la liturgia” en Pablo Escalante Gonzalbo (coord.), *Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, tom. I de *Historia de la vida cotidiana en México*, dir. Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Op. Cit.*, p. 379.

²⁴⁸ Luis Weckmann, *Op. Cit.*, pp. 583 y 584.

rincón, pero no la paz como el estado social antagónico a la guerra, sino “en su sentido bíblico, como *la suma de los bienes*.”²⁴⁹ Esta suma de los bienes morales y físicos era la esencia del orden novohispano que se pretendió dejar en suspenso ante la ausencia del rey.

2.6.2 La mnemotecnia: el contagio de la virtud.

*Y sabido es cuán fácilmente se trasmuta la actitud
persecutoria de un hombre hacia un dios en su adoración
más ferviente y es que la relación inicial primaria
del hombre con lo divino no se da en la razón, sino en el delirio.
La razón encauzara el delirio en amor. Un delirio de persecución.*
María Zambrano

La conquista militar y espiritual del siglo XVI y XVII abrió un telón para que los habitantes de todos los estamentos conocieran no sólo a España a través de su andamiaje de organización social, sino que el escenario—copioso de retórica simbólica—incitó el reconocimiento de contextos antiguos y lejanos mediante la estimulación de la abstracción dirigida. La Iglesia instauró esta carpeta de realidades bíblicas e históricas cognoscibles mediante de un lenguaje simbólico que fue capaz de conectar cada una de las esferas artísticas con las verdades reveladas, creando vehículos con los cuales los católicos conversos podían viajar “a regiones que son inaccesibles a la experiencia cotidiana” y conocer una historia que ahora les pertenecía y les exigía obediencia. La oración, acompañada de posturas corporales específicas (como la genuflexión), constituyó un orden de sumisión y plegaría regidos por el lenguaje religioso. “El lenguaje construye entonces enormes edificios de representación simbólica que parecen dominar la realidad de la vida cotidiana como gigantescas presencias de otros mundo.”²⁵⁰ Peter Berger y Thomas Luckmann argumentan que el lenguaje es capaz de construir sistemas simbólicos sumamente abstractos, por lo tanto las manifestaciones de símbolos religiosos,

²⁴⁹ Carlos Herrejón Peredo, “La potestad política en algunos sermones novohispanos del siglo XVIII”, en Alicia Mayer y Ernesto de la Torre Villar (edit.), *Religión, Poder y autoridad en la Nueva España*, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, México, 2004, (Historia novohispana/72), p. 162. Las cursivas son mías. En el mismo párrafo Carlos Herrejón, haciendo el análisis de la oración fúnebre que Francisco Antonio Fernández Vallejo dedica al rey Fernando VI, encuentra que este orador glosa al erudito latino Casiodoro al hablar de la paz de esta forma: “con ella florecen las ciencias, se aumenta el comercio, se multiplican los pueblos, se hermocean las ciudades, se enriquecen los vasallos, y lo que es más, se cultivan las costumbres, que tanto padecen con el estado de la guerra.”

²⁵⁰ Peter Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1983, p.59.

sistematizados con una retórica simbólica donde el lenguaje juega el papel más importante, “llegan a ser constituyentes esenciales de la realidad de la vida cotidiana y de la aprehensión que tiene de esta realidad el sentido común”. El arte religioso fue tal vez el instrumento más útil para superar la diglosia novohispana ya que su carácter simbólico socavó en pocas generaciones la resistencia cultural indígena.

Esta retórica simbólica fue la que cimentó y apoyo fuertemente las bases de la cultura escolar novohispana donde la instrucción del catecismo y las cátedras en la Universidad encontraron su perdurable sustento. La vida del hombre novohispano oscilo entre las cosmovisiones españolas e indígenas y el predominio que ejercía la primera sustentada en el ejercicio ritual. Era en ahí donde la educación y la convivencia social reforzaban la convicción de aceptar las estructuras del poder divino y terrenal. Este es el campo universitario de acción, donde teólogos, médicos y juristas intervinieron con caletre en la constatación que invadía la conciencia de los feligreses, quienes representaban la materia humana para la reproducción social a través de la educación escolar, que no disocia lo hogareño de lo religioso. Pilar Gonzalbo lo percibe claramente:

Cultura y educación son inseparable en sus relaciones con la sociedad en la que se desarrollan. Ya sea la cultura oficial y la literaria, representada por artistas y escritores, o la que algo despectivamente se denomina cultura popular, y que abarca todas las manifestaciones de la vida cotidiana, una y otra dependen de la capacidad de producción, de creación, de aceptación, de comprensión y de reproducción de un público instruido en prácticas y conocimientos transmitidos por medio de la educación.²⁵¹

No debemos dudar que la evangelización fue la tarea más grande que la Iglesia católica española tuvo en sus manos, pero tampoco debemos concebir que la obtención de almas no requiriera de métodos para conservar las que ya se tenían. El lazo unificador entre los habitantes del virreinato era la religión católica, y ésta, a pesar de tener prioridades sobre la conversión de indios considerados como idólatras, también se planteó adaptar el

²⁵¹ Pilar Gonzalbo, (coord.), *Historia y nación...*, Op. Cit., p. 16.

esquema educacional que heredó de España con respecto a todos sus creyentes, fueran éstos españoles, criollos, mestizos o demás castas.

Si recordamos la cita de Jaques Le Goff sobre la universidad y la forma en que ésta se inserta en las tres vidas (la corporal, la política y la divina), entonces debemos atender a los recursos intelectuales y materiales por los cuales la teología escolástica llegaba en pequeñas pero constantes dosis a sus creyentes, aunque antes nos detendremos brevemente sobre como los intelectuales de toga concibieron al hombre hacia el siglo XVI y XVII. La interrogante que se plantearon tanto los clérigos españoles como novohispanos durante estos siglos fue la vieja cuestión que desde tiempos mitológicos el hombre le hace a la divinidad, la pregunta por si mismo, la “pregunta sobre la propia vida humana.”²⁵² Todos los edificios intelectuales parten de una concepción del hombre que, independientemente de su veracidad u objetividad, en su explícita declaración siempre presenta la forma en que éste puede ser modificado para fines particulares o trascendentales. Hacia el siglo XVII los ecos de un “optimismo antropológico” venidos de una tradición medieval ocupan la cuestión de la naturaleza tanto del hombre como de la educación. ¿Cómo recibimos al hombre o, en palabras de Maravall, al “sujeto al que hay que educar”? Con Biblia en mano podemos constatar que este optimismo antropológico—que es un término anacrónico pero para cuestiones prácticas retomaremos—parte de la búsqueda de Dios después de la *caída*, de la pérdida de la gracia divina por parte de Adán, la cual se convirtió en pecado original que heredó a sus descendientes. La adoración, o mejor dicho, persecución de Dios sólo es posible en la redención de la naturaleza pecadora. Ésta es la visión a la cual la educación católica se ciñe porque en la naturaleza del hombre “se conserva en sí la posibilidad de orientarse hacia el bien si es debidamente guiada y sabe hacer buen uso de su libertad.”²⁵³

Los altos mandos de la Iglesia concluyeron, en el Concilio de Trento, que la naturaleza del hombre después de la caída a la tierra no era totalmente mala, sino que “la luz natural, la virtud, el libre albedrío se conserva, aunque enturbiados por la falta y decaídas fuerzas de la voluntad para dedicarse al bien.”²⁵⁴ En ésta concepción del hombre se encuentra la nueva meta de la educación católica, la cuál devolverá la gracia a sus

²⁵² María Zambrano, *El hombre y lo divino*, 2 ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2001, (Breviarios del Fondo de Cultura Económica; 103), p. 35

²⁵³ José A. Maravall, *Teoría del Estado...*, *Op. Cit.*, p. 37.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 38.

creyentes cada vez que éstos la extraviasen mediante el pecado. Los habitantes de América recibieron un tratamiento tridentino adaptado a las necesidades de sus circunstancias demográficas y geográficas, pero sin perder el hilo de que la conversión de credos era primordialmente una reorientación de la voluntad para apartarse de los pecados y abrazar el bien, una decisión que el libre albedrío tornaba compleja. La regla escolástica se enfocó en la virtud, para Santo Tomás este concepto significó el *habitus operativus* que, una vez adquirido, implica la inserción del creyente en la buena voluntad. “La virtud supone siempre un bien. De ahí su definición de Santo Tomás: *Virtus est habitus semper se habens ad bonum*”.²⁵⁵ Este *habitus operativus* de bienestar y paz interior con la divinidad sólo es posible a través de la educación. La educación significó una infinita reorientación de la voluntad del sujeto que, independientemente de su nivel de conocimientos bíblicos, se encontró en medio de un bombardeo de recordatorios teologales a nivel simbólico, oral o artístico. Se busca educar la voluntad, “de modo que una norma conocida intelectualmente influya y oriente el acto y que por la reiteración de éste se consiga un habito de voluntad”; de este objetivo teologal e intelectual estuvo hecho el universo novohispano durante tres siglos, donde “la reiteración de una manera de obrar y que supone la educación de la voluntad, da lugar a la virtud, la cual, en términos aristotélico-tomistas, es definida como un hábito y equivale, en cuanto tal, a una segunda naturaleza.”²⁵⁶

La educación católica dentro de las plazas, las aulas universitarias, los atrios y de un sinnúmero de espacios religiosos fue la profilaxis cotidiana ante el desorden del pecado para lo cual fue creada una cultura escolar destinada a la insistencia de la adoración de los representantes de Dios y del rey. Pero a pesar de todos los esfuerzos y recursos por educar y reformar la voluntad del hombre, éstos toparon siempre con el grave problema de la libertad; el libre albedrío traía consigo la inestabilidad en la fe. “Lo grave está en que esa reforma no es permanente una vez conseguida. El libre albedrío de su voluntad hace a aquella inestable, [la solución a este problema era la insistencia cíclica y perpetua de las prácticas y comportamientos sin motivo a cambios no autorizados, pero sobre todo implementar la condición de] impresionarla de tal modo que quede marcada en ella, de la forma más difícil de borrar, la dirección que se trate de imprimir a su movimiento.”²⁵⁷ Así la

²⁵⁵ *Ibid.*, pp. 232 y 242.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 43.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 47.

quinesis de la sociedad novohispana se cautivó ante esta impresión para que la voluntad de sus integrantes no se doblegara ante el pecado, y no hay mejor impresión que aquella que hace uso de medios sensibles y explícitos como lo es el arte. Ya el portugués Francisco de Monzón hacía el siglo XVI afirma que arte es la llave para educar a la voluntad: “El arte es poderoso para perfeccionar o mudar la naturaleza”.²⁵⁸

El modelo mnemotécnico se fue construyendo de este “recuerdo del pasado: éste constituía los ‘ejemplos históricos’ que proporcionaron modelos de virtuosa ejemplaridad.” La conservación y estimación de un pasado—con cariz mitológico—erigió, los que la Linda Báez denominó, “el proceso mnemotécnico [que] no dejó de lado su papel fundamental de transmitir y revalorar la formación de una conciencia humana virtuosa, armónica y perfecta.”²⁵⁹

Sin la creación de la mnemotecnia muchos de los eventos, personajes y conocimientos hubieran perdido su significado siglos atrás y más aún, el mundo simbólico sobre el que se irguió Occidente no hubiera perdurado por tanto siglos por la falta de este recurso memorístico que en la mayoría de los casos no fue totalmente público y explícito sino críptico. La insistencia en el poder de la memoria en las postrimerías temporales del imperio romano (s. V d.C.) fue abordada por Marciano Capella, quien en su obra *De Nuptis Philologiae et Mercurio* resistematizó la herencia educativa clásica en las artes liberales medievales. “Al tratar la retórica, Capella consideró la memoria una de las cinco partes que la conformaban, a saber: *inventio* (invención), *dispositio* (disposición, orden), *elocutio*

²⁵⁸ Francisco de Monzón citado en José A. Maravall, *Teoría del Estado...*, p. 40. Para relacionar el poderoso contenido del arte religioso con el tema del capítulo no podemos hacer gran argumentación si no es ciñéndonos al trabajo de Linda Báez Rubí quien magistralmente rastrea los fundamentos y contenidos mnemotécnicos en la antigüedad clásica para después identificarlos en el arte católico de Indias. La mnemotecnia, como arte del desarrollo de la memoria, forma parte importante de este envoltorio educativo donde el perfeccionamiento del individuo se conduce sobre el conocimiento de sí mismo a la par de una enseñanza historicista. Tiene su origen histórico, al igual que gran parte del conocimiento de Occidente, en la cultura griega clásica donde los modelos epistemológicos más refinados vieron la luz y no hubo otro que nos dejara tantos vestigios materiales como aquel que considera al mundo sensitivo como la base del conocimiento donde el atractivo de las formas y las simetrías era “primordialmente sensual”. Así esta cultura clásica “potenció el desarrollo de las artes plásticas como la escultura y la pintura, así como la lírica. Dentro de esta estética se revitalizó el uso figurativo con contenidos altamente expresivos y dramáticos, tratando de organizarlos y estructurarlos bajo la totalidad armónica del conjunto.” Ésto formó parte de un ejercicio cotidiano sin restricciones donde la principal herramienta era la sensibilidad artística que podía encontrar su más alta apreciación y fruición en “una armonía visual, tanto en la elaboración de imágenes como en la expresión del logos, es decir, la palabra.” Linda Báez Rubí, *Mnemosine novohispánica. Retórica e imágenes en el s. XVI*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas; UNAM, 2005, p. 19.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 25.

(elocución), *memoria*, (memoria) y *promuntiatio* (pronunciación).²⁶⁰ La memoria integró esta pretendida impostación—equilibrio de la voz—del discurso retórico proveyendo copiosamente de temas históricos al sistema del habla entre intelectuales y, en un segundo grado, éstos con los plebeyos. Según Baéz con el correr de los siglos este arte mnemotécnico se fue deslizado a otros contextos artísticos predominantemente religiosos y “acabó por trasladarse al campo de la meditación y devoción cristianas que fomentaron la edificación moral religiosa del hombre.”²⁶¹ La teología, que no escatimaba en recursos con el fin de apropiarse un mayor número de herramientas intelectuales para explicar el desarrollo mundano de la revelación divina, rubricó en caracteres pictóricos, arquitectónicos y escultóricos el arte de la memoria primordialmente dentro de sus sagrados templos. La escolástica se cimentó sobre este refuerzo memorístico e, incluso, le debe su existencia al refinado entrenamiento mnemotécnico que no necesariamente requiere de un soporte escrito para su cultivación y aprovechamiento. David R. Olson afirma que “recientemente algunos autores proporcionaron pruebas de que procesos cognitivos que algunos investigadores suponían dependientes de la escritura, como la memorización, la reflexión y la composición de textos, o el pensamiento científico, fueron inventados en realidad por el discurso oral.” Tan útil y necesaria fue la mnemotecnia que “hasta la Magistral *Summa Theologica* de Santo Tomás de Aquino fue dictada y no escrita, a partir de recuerdos y no de notas escritas.”²⁶² Cómo bien argumento Baéz Rubí y nos confirmó David. R. Olson, esta herramienta mental nació, contigua a la representación en artes plásticas, con una fama eminentemente oral.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 29.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 30.

²⁶² David R. Olson, *El mundo sobre el papel: el impacto de la escritura y la lectura en la estructura del conocimiento*, trad. Patricia Wilson, Barcelona, Gedisa, 1998, (Lea, lenguaje, escritura, alfabetización), p. 37. Juan Esteban Lorente argumenta “que en aquellas (culturas) en que por carecer de medios impresos propicios la transmisión oral y figurativa se hace necesaria y con ellas el arte de la memoria. Hemos de tener presente que la creación y difusión de figuras alegóricas obedece a este contexto mnemotécnico”. *Vid* Juan Esteban Lorente, *Tratado de iconografía*, Madrid, Istmo, 1990 (Fundamentos, 110), p. 151. De entre las herramientas mnemotécnicas, los teólogos encontraron en la *stemma* o diagrama un valioso instrumento que marcaba la correcta organización de los conceptos por medio de posiciones en relación a figuras tópicas y/o geométricas. Estos diagramas, llenos de símbolos y expresiones religiosas, confirmaron el inicio de la síntesis de conocimiento del hombre occidental en una reducida área gráfica dentro de los libros y de los frescos murales de sus santuarios de adoración. Además, representaron el soporte mnemotécnico de los estudiosos y de los sacerdotes en la reunión ritual del misal. Según la autora, no fue sino hasta el siglo XII que la constante utilización de la *stemma* llegó a una fase de desarrollo que marcó una incisión en la mentalidad medieval, ya que comenzó a plantearse “una exégesis del mundo enfocada desde la perspectiva de la lógica mental”. Linda Baéz Rubi, *Op. Cit.*, p. 34.

La representación gráfica—sobre todo geométricas—fue cancelando como validas las explicaciones del mundo que no partieran de un orden espiritual preestablecido, por supuesto, adjunto al atajo argumental que representaba la revelación bíblica. La lógica geométrica del orden temporal y espiritual graficó escalonadamente el ascenso al último fin, Dios, y con ello la representación de la historia católica se avitualló de componentes de distinta naturaleza. En este ejercicio destaca *De arca Noe mystica*, de Hugo de San Víctor, quien se preocupó por el acercamiento cognitivo de Dios y para resolverlo usó un proceso mnemotécnico tomando en cuenta para su diagrama tres elementos: “número, persona y tiempo.” Báez lo clasifica como un “*mappa-mundi arcae* [con] una estructura geográfico-temporal en la que vislumbró la historia humana.”²⁶³

La clasificación de cada entidad espiritual y su correspondencia mundana partía de su origen bíblico-mítico que, a su vez, contenía a un sobrestimado valor histórico donde el tiempo remoto era señal de un acercamiento al principio, a Dios.²⁶⁴ Ramon Llul, autor catalán del *Ars Maga* y el *Ars generalis*, difundió una práctica “con objetivos mnemónicos [que] se propuso crear una conciencia plena, amplia y seria sobre la omnipotencia de la figura divina y de su proceso creador.”²⁶⁵

En el transcurso de aceptación y asimilación del *ars* luliano en los reinos españoles, el conocimiento teológico, en sus ramas jurídicas, médicas, y artísticas, no se pudo disociar del método mnemotécnico por la “necesidad de hacer sobrevivir y difundir el cristianismo” ante la invasión de los herejes que alimentaban el sentimiento mesiánico español. Este arte de la memoria llegó a Nueva España con el objetivo de bien resguardar y difundir el conocimiento sobre Dios y su relación con el hombre, la escala espiritual y humana, las reglas de moralidad, la historia sagrada, los sacramentos y las tradiciones católicas de antaño, entre otros.

²⁶³ *Ibid.*, pp. 36-37.

²⁶⁴ *Vid* Anthony Blanck, *Op. Cit.*, p. 41. Hablando de la provisión económica de los gobernantes, la justicia “era encauzada en parte hacia las categorías históricas de la Caída y el Segundo advenimiento de Cristo: la verdadera justicia había existido antes de la primera y sería restaurada después de la segunda.”

²⁶⁵ Fue Llul quien en verdad imprimió el carácter imperecedero a la lógica memorística pues planeó el sendero intelectual hacia Dios. Este sendero develaba el sistema de las relaciones que existe entre el poder divino y los hombres, basado, por supuesto, en el conocimiento teológico que derivaba en un “asenso y descenso del intelecto”, pero esto sólo era posible gracias a la “memoria lógica científica, conforme la cual se recuerda la conformación del universo y de los seres a través del uso de las escalas y las figuras.” Linda Báez R., *Op. Cit.*, p. 87-88.

Haciendo la identificación del método lulista en su forma litográfica en Nueva España se destaca el magnífico trabajo del franciscano Fray Diego Valadés y su *Rhetorica Christiana*. Una obra abundante tanto en recursos memorísticos textuales como gráficos. Sus cuadros sinópticos “encierran la *summa* que se propone a lo largo de la *Rhetorica*. Los propósitos mnemotécnicos son claros: se ordena el conocimiento de tal manera que se aprende conforme a un esquema de lógica simbólica.”²⁶⁶

El método de Valadés fue una extensión perfeccionada del método de enseñanza de Fray Pedro de Gante con una gran y buena fama en las escuelas franciscanas y en los cadalsos del sermón. Relacionar e interconectar elementos de la realidad mítico-bíblica con otros de carácter novohispano implicó la evocación de sensaciones e imágenes capaces de transmitir ideas de forma poética, repletas de atractivas metáforas concluyentes en apologías y adagios convenientes a la vigente cultura escolar. Es la retórica, parte fundamental del *trivium*, la que deleita en la expresión de ideas, así como la gramática implica el bien escribirlas y la lógica el bien desarrollarlas. ¿Qué fue la evangelización sino la *magna opus* de la praxis de la retórica simbólica? Báez Rubi lo confirma:

El discurso en la evangelización fue por excelencia retórico, es decir, la habilidad de usar el lenguaje efectivamente. El ejercicio de la palabra propuesto por Valadés aparece con un fin determinado: el de la enseñanza encaminada de manera lógica al conocimiento teológico y de todo el mundo divino y su manifestación deja entrever y ordenar a la tierra.²⁶⁷

²⁶⁶ *Ibid.* p. 128. El nombre completo de la obra es *Rhetorica Christiana ad concionandi, et orandi, vsvm accommodate, vtrivsqve facultatis exempli svo loco insertis: quae quidem ex indorum maxime deprompta svnt historiis, vnde praeter doctrinam, svmma quoque delectatio comparabitur. Avctore Rdo. admodvm P. Fr. Didaco Valades totivs ordinis fratrum minorvm regularis observantiae olim procvratore generali un Romane Cyria. Anno Domini MDLXXVIII.* [sic.]. Fray Diego Valadés, oriundo de Tlaxcala, fue discípulo de Fray Pedro de Gante “en la escuela que éste había fundado y regentaba junto al Convento de San Francisco de México. En esta escuela aprendió Valadés el arte de la pintura y el dibujo en lo que llegó él mismo a ser maestro de ese plantel.” Aproximadamente cinco años después ingresa al noviciado en el mismo convento. Ya con la toga regular de la orden de franciscana hizo arduo trabajo de misionero antes de partir a Europa donde compartió con los más altos mandos de la orden su experiencia en la conversión y enseñanza teológica de los indios del centro y norte de la Nueva España. A su avanzada edad, como procurador de la orden en la curia romana, decide organizar sus escritos y vivencias novohispanas para publicar su *Rhetorica Christiana*, que vio la luz en 1579 en Perugia, Italia. *Vid.* Esteban J. Palomera, “Introducción” en Fray Diego Valadés, *Retórica Cristiana*, 2ed., trad. Tarsicio Herrera Zapién, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. X.

²⁶⁷ Linda Báez R., *Op. Cit.*, p. 176. Más adelante la autora añade que “Valadés sigue la línea lulista del quinientos, que fomenta e impulsa, por vía de una pedagogía pragmática, la formación de un verdadero “artista” Este no sólo se limita a aprender y memorizar para sí una teoría filosófica cristiana, sino que la

La educación se desarrolló en un primer momento dentro de un mundo de analogías, asociaciones y representaciones impuestas para expresar ideas enteramente católicas que era lo fundamental en el siglo XVI para crear un Nuevo Mundo con la obligada herencia del Viejo. El mundo simbólico que persistió un poco más de tres siglos en tierras americanas tuvo ignición en este proceso de entendimiento mnemotécnico que otorgaba la astucia a los sacerdotes para descifrar los cientos de espacios que llenaban el santuario y que adornaban a la urbanidad, así como también la llave para conocer una nueva ruta de entendimiento entre conquistadores y conquistados.²⁶⁸

Linda Báez identifica dos rutas mnemotécnicas que confluyen en la obra de Valadés y que fueron las que se emplearon misa con misa, sermón con sermón, procesión con procesión, diario hasta las postrimerías temporales de Nueva España y que fueron el soporte base del proceso histórico escolástico que la universidad regentaba:

La mnemotecnia enciclopédica y la mnemotecnia clásico-visual. Considero que la primera implica una labor *ad intra* del predicador: éste tiene que ser versado en la memorización lógica y racional de los principios generales que se aplican para lograr un conocimiento enciclopédico, el cual vincula la ciencia y el arte en un marco teológico. La segunda implica una labor *ad extra*, es decir, hacia el exterior del predicador: para un auditorio indígena que aprende mensajes

emplea como materia de predicación". La difusión del catolicismo durante el siglo XVI empleó convenientemente también, como nos enseña Robert Ricard, "los cuadros y la música." De nuestro interés es el primero que Ricard identifica como un elemento común en la historia de las misiones, porque sus congregantes—trayendo consigo el uso mnemotécnico de representaciones y símbolos— para enseñar las verdades reveladas y el vocabulario básico para orar y recitar el catecismo se ayudaron de la familiaridad que los nativos tenían con arte pictórico y escultórico. Nos dice Ricard que en diferentes cuadros dibujaban los mandamientos o los sacramentos y el teólogo "ponía el cuadro a su lado y con una vara iba señalando cada figura, con sus correspondientes símbolos, mientras explicaba las verdades o los hechos allí representados. La experiencia probó que los indios adquirían de este modo un conocimiento más inteligente y más hondo de la fe católica." Robert Ricard, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, 2ed, trad. Ángel María Garibay, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 193. Vid. Fray Diego Valadés, *Op. Cit.*, p. 231. También tomar especial atención en las láminas donde se presentan estos gráficos en la obra de Fray Diego Valadés son la primera y la segunda del capítulo XXVIII de la segunda parte.

²⁶⁸ Sonia Corcuera argumenta que en España se conocía bien que "el lenguaje más apropiado para la enseñanza resultaba ser el más poético por ser el que favorecía una explicación de la realidad bien cimentada." Vid. Sonia Corcuera de Macera, *Del amor al temor. Borrachez, catequesis y control en Nueva España (1555-1771)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 9

mediante “pinturas” o bien formas visual-figurativas que se componen de acuerdo con las reglas clásicas de la memoria.²⁶⁹

El tapiz tridimensional que impregnó a las ciudades y las comunidades rurales fue muy diferente al que nosotros presenciamos hoy en día; en aquel entonces la lectura de los asentamientos correspondió a un reconocimiento y una aceptación de las verdades católicas en cada esquina y en cada puerta. Se intentó crear un ambiente donde cada respiración y cada sueño tuvieran sabor a Jerusalén, a Cristo y sobre todo a agradecimiento con el Creador. Este constante bombardeo de palabras e imágenes—similar a lo que hoy es la publicidad en el sentido de redundancia—no daba lugar a otra cosa que no fuera la reiteración de mantener a flote una hábito de voluntad virtuoso y temeroso de Dios y de las autoridades, pero también, buscando un sentido más profundo, incitar el acercamiento hacía las cosas divinas. La contemplación y postración cotidiana ante la retórica e imágenes religiosas, el ofrecimiento del sacrificio propio y la participación alma con alma en las manifestaciones de la fe, incitaban a la persecución de Dios, esta aspiración de comprender y sentir al espíritu divino. Báez indica que San Dionisio el Areopagita nos indica que “recordemos que sólo mediante la interpretación simbólica de las imágenes perceptibles el alma puede ser elevada a la contemplación de lo inteligible.”²⁷⁰ La autora rescata esta percepción y le da el nombre de “teurgia”, empleada sobre los elementos divinos para obtener una elevación del alma. Esta teurgia mágica, provocada por la agobiante contrición y lograda mediante la contemplación que pretende interconectar los mensajes mundanos con los divinos, fue inculcada en cada uno de los creyentes para que estos insistieran en expresar su temor, sus exigencias y sus agradecimientos a la divinidad católica teniendo como puente comunicante a los Santos y a los sacerdotes.

Este apropiamiento de las artes, los sermones y los eventos religiosos cotidianos no se interpretan “como eventos objetivos, sino como procedimientos de interpretación simbólica

²⁶⁹ Linda Báez, *Op. Cit.*, pp. 128-129 y 177. Sobre esta forma de conservar y sublimar la atracción de los sentidos por parte de los religiosos Maraval añade que “probablemente no hay un texto en el que tengan trascendencia mayor las representaciones sensibles como en los “ejercicios espirituales” de San Ignacio. Estos ejercicios son precisamente un método para la educación de la voluntad, y en ellos aparece reiteradamente el consejo de figurarse sensible, plásticamente los objetos de meditación”. José Antonio Maraval, *Teoría del Estado...*, *Op. Cit.*, p. 53.

²⁷⁰ Linda Baez, *Op. Cit.*, p.134.

que adquiere el nombre de anagógica.²⁷¹ Este acto sugestivo planteaba la elevación del alma mediante su enajenación ante las cosas divinas, ya fueran estas orales, pictóricas o escultóricas. Este consumo de imágenes simbólicas no partía de una relación sólo contemplativa sino también activa porque sus creadores eran santeros, talladores de piedra, pintores, carpinteros, herreros, etc.; donde, a pesar de que el sentido religioso de sus creaciones era teledirigido por los sacerdotes, los trabajadores imprimían parte de su ser y a sus obras y transmitían su enorme afinidad por el oficio al servicio de Dios en sus talleres y cofradías por generaciones. Incluso participar en la levantamiento de un templo o la construcción de un espacio religioso era ya un acto fe, como veremos más adelante.

La revelación bíblica mantenía, después de milenio y medio de interpretaciones y sobre interpretaciones, una restringida ala de mensajes simbólicos distribuidos dentro de sus narraciones con formas poéticas y numéricas con una fuerte influencia hebreo y griega. Juan Estaban Lorente dice que “el origen de esta utilización del número con otro mensaje que no es de la cifra se debe a que en hebreo y griego antes que cifras son letras y componen nombres, conceptos y abreviaturas, o iniciales, acrósticos, etc.”²⁷²

El adoctrinamiento religioso sobre la Nueva España mestiza no pudo contar con una mejor herramienta como lo fue la fuerza de la imagen, la fuerza de la anagogía.²⁷³ Las partes que unían a las herramientas mnemotécnica mantenían una lógica y una coherencia para enseñar un rubro específico de la fe y se le agregaron conforme a la circunstancias nuevos contenidos y personajes para una mejor asimilación del público, aunque en el marco social de la Nueva España en la segunda mitad del siglo XVI, tanto el clero regular como el secular en algunas ocasiones dudaron de lo conveniente que era el adoctrinamiento total, es decir, que se hicieran explícitos todos los misterios de la fe, la naturaleza de Dios, las sagradas escrituras, entre otros, ante el miedo de una incompreensión y una posterior ruptura doctrinal. Si bien la duda nacía de la experiencia contra el protestantismo, ninguno

²⁷¹ *Ibid.*

²⁷² Juan Estaban Lorente, *Op. Cit.*, p. 66.

²⁷³ Otro elemento de carácter mnemotécnico que formaba parte de las imágenes religiosas eran estas singulares letras que aparecían junto a determinados elementos para explicar su función o despertar en la memoria su explicación. Las llamadas *adnotationes* podían tener un orden alfabético, simbólico o acróstico que forma palabras u oraciones como parte de un mensaje. Si hemos de recorrer las galerías del arte virreinal y los santuarios parroquiales y conventuales notaremos que son una constante, algunas contienen una referencia explicativa debajo de las composiciones figurativas, otras fueron dibujadas como indicadores de un mensaje o un significado oculto a la mayoría de los sujetos presénciales pero no para los estudiosos de la teología y hagiografía *Ibid.* p. 250.

dudó que la organización de una sociedad novohispana se asentara sobre las bases “de un cristianismo renovado.” Una herencia religiosa reformulada para contener una mejor resistencia, vivacidad y control sobre su aparato burocrático clerical y sobre sus pluricultural comunidad feligresa.

¿Cuáles eran los lugares mnemotécnicos por excelencia en el orbe indiano? Sin duda alguna las parroquias y conventos que se erguían como los faros principales de las ciudades como expertos vigías que convocaban a las almas. Si nos enfocamos a la Ciudad de México, el número de estos templos era fuera de lo común. Hacia 1760 se pueden contar hasta casi 60 parroquias, entre las más importantes podemos destacar la de San Antonio Abad, San Lázaro, la Merced, San Jerónimo, San Felipe de Jesús, San Agustín, San Francisco, la Profesa, la Catedral, San Hipólito, El Carmen, entre otras.²⁷⁴ Este patrón se repite en ciudades como Puebla, Guanajuato, Morelia, Oaxaca, etc. La vida de los habitantes estaba rodeada de imágenes y lugares memorísticos, de sitios de postración y oración, de fiesta y procesión, de expectación y relajamiento, dirigidos única y exclusivamente a mantener el hábito de voluntad y con ello también viva la esperanza de lograr una sociedad virtuosa. Los espacios que conforman un santuario católico como el atrio, la puerta, la nave principal, las capillas, el ábside, el baldaquín y los pasillos túneles que conectaban con el mundo conventual eran un centro de conservación de la imagen propagandística de los santos, de los hechos del antiguo y nuevo testamento, de la Jerusalén perdida y de la promesa de una redención final. La cotidianidad novohispana tuvo a estos centros de plegaría como sus núcleos constantes donde el culto representó la unión entre el espacio sagrado y los dogmas teológicos rectores. Mediante la teurgia ritual de la eucaristía en la misa, “cual formula mágica, se puede llamar y hacer patente la presencia o favor divinos; por ello el culto ordena a la arquitectura que le sirve de cobijo. En este sentido teología (ciencia que conoce sobre Dios), culto (actos que cultivan a Dios) y templo (espacio en el que van a ejecutarse los actos de culto) van íntimamente ligados.”²⁷⁵

La idea de un Pantocractor se hizo presente en todas las relaciones, imágenes, oficios, estructuras edificadas y objetos novohispanos. La ciudad era un gran árbol

²⁷⁴ Juan Javier Pescador, *De bautizados a fieles difuntos: Familia y mentalidades en una parroquia urbana. Santa Catarina de México, 1568-1820*, México, El Colegio de México, 1992, mapa I.

²⁷⁵ Juan Esteban Lorente, *Op. Cit.*, pp. 177-178 Más adelante el autor indica que “el sentido del culto-rito aunque pueda ser aparentemente rígido y repetitivo, sólo es por sentido mnemotécnico y no lo es rígido espacio-temporal; es decir, nunca ha habido un rito que no evolucionara en tiempo y espacio.”

stemmata, lleno de hornacinas, compresor de una multitud de artificios memorísticos dedicados a promover la idea escolástica de una comunidad espiritual, la vida virtuosa guiada por la mano de la Iglesia. La lectura del *teatro mundi* de la Ciudad de México es la declaración expresa del reconocimiento de una religión renovada en sus recursos y herramientas para combatir a sus disidentes, pero a la vez, también tradicional por el afán de conservar esta tarea mesiánica de lucha constante contra el demonio interior e exterior.

La memoria histórica de una sociedad como la novohispana juega el papel de un políptico que dentro de sus paneles da cuenta de las experiencias artísticas capaces de incitar a sus miembros a participar y glorificar a la urbe diseñada bajo la retórica simbólica y la república monárquica para apartarse de la caótica jungla del pecado. El sistema de moralidad cristiana dedicó sus recursos y esfuerzos para establecer el ideal escolástico de la vida virtuosa a través de la educación. La autoridad real y eclesiástica “debe promover estrategias culturales capaces de fomentar la identificación de sus sujetos con el sistema moral y legal que autoriza las prácticas de esa sociedad.”²⁷⁶ La conducta de los individuos estuvo regulada, atendida y vigilada por los mismos círculos a los que pertenecían por su identificación laboral, nos referimos a las corporaciones. Dichas asociaciones cargaban sobre sus hombros al sistema de gobierno monárquico, una de ellas era la Real y Pontificia Universidad de México que incluyó a sus alumnos dentro del sistema corporativo caracterizado por creer sólidamente en un interés “ergo, tenían una voluntad común”²⁷⁷. La voluntad común de la Universidad era proteger los fueros y privilegios establecidos desde tiempos de la conquista para sus allegados y egresados, además de participar en la estricta vigilancia de la difusión y mantenimiento de la única religión que amparaba al Estado, la religión católica. Las herramientas legales, teológicas y artísticas que se utilizaron para llevar a cabo dicho fin nunca fueron suficientes y el acumulamiento de reglamentos, confesionarios y recursos simbólicos persistió hasta muy avanzado el siglo XVIII, dando continuidad a la retórica simbólica, al sentimiento mesiánico español y al ideal escolástico de vida.

La guía del “poder elocuente” era la manifestación del sacrificio, éste se encontraba en la pasión de Cristo y en todos y cada uno de los santos que participaron en la teofanía de

²⁷⁶ Sonia Corcuera, *Op. Cit.*, p. 32.

²⁷⁷ Alfredo Ávila, *En nombre de la nación. La formación de un gobierno representativo en México*, (1808-1824), México, Taurus, CIDE, 2002, p.23.

la fe católica. El virreinato entero estaba revestido con la idea del sacrificio religioso y la renuncia de una vida individual a favor del aparato monárquico, ideales sostenidos sobre una concepción del tiempo histórico escatológico de la historia de la Iglesia romana. La enseñanza que incidió en el comportamiento de los feligreses no marcó las rutas que conllevaran a un cuestionamiento explícito del régimen virreinal ni concibió la apertura de la experiencia como una opción libre de resonancia trascendental. La dinámica de la vida diaria osciló entre bondad y castigo y los vértices que escaparon a estos pilares difícilmente podían subsistir ante un régimen burocrático y autoritario.

La obra de arte de carácter religioso, particular o pública, “es un testimonio plástico” de este régimen de paradigmas españoles impuestos a una sociedad mestiza en la transición entre lo medieval y lo moderno. Hacia el siglo XVIII el sacrificio, como desprendimiento de la vida carnal y mundana en pro de la salvación del alma, representó las esperanzas de justicia divina de los pobres, los trabajadores y los desplazados. La realización de la suma de sacrificios individuales se ligaba esencialmente con el sacrificio del Dios encarnado. Como Alba Pastor lo enuncia, éste “es el núcleo de articulación de todo sistema religioso”.

Un elemento de este tipo no puede ser olvidado en el estudio de la realidad novohispana porque en la manifestación masiva del sacrificio ritual y del individual es donde “se refrenda el pacto social que justifica la cohesión y el equilibrio”, por lo tanto lo podemos ubicar como el núcleo de donde emanan las creencias y normas de la cultura escolar, guión del *teatro mundi* revestido de retórica simbólica. Retomando a Pastor, con el sacrificio “los miembros de una comunidad asumen normas de comportamiento, reglas de convivencia, así como tabúes y prohibiciones.”²⁷⁸ El hombre novohispano (indio, mestizo, criollo o español) muy a pesar de la defensa de sus intereses y sus propiedades, se preocupó por no ser quien interrumpiera este régimen temporal constituido principalmente por la afición al sacrificio, porque ir en contra de este acaudalado río de experiencias religiosas sería ir en contra de los demás miembros de la sociedad así como de su historia pero sobre

²⁷⁸ María Alba Pastor, *Op. Cit.*, p. 83. Esteban Lorente añade que “el sacrificio de la misa es diario resumen de la vida, pasión, muerte y resurrección de Cristo y a su vez del Antiguo Testamento con continuas alusiones de correspondencia.” Juan Esteban Lorente, *Op. Cit.*, p. 195.

todo de su propia memoria, porque “es en la sociedad donde normalmente el hombre adquiere sus recuerdos, es allí donde los evoca, los reconoce y los localiza.”²⁷⁹

La memoria que infieren al catequista novohispano es la memoria colectiva de la escatología eclesiástica romana. Esa memoria viene en auxilio como principal apoyo y referente existencial de cada uno de los miembros de la sociedad, esta memoria se refrenda y se reitera día con día, año con año. Su naturaleza española es un juego de experiencias acumuladas y enfocadas en la conservación y admiración del catolicismo como objetivo de vida, pero el pasado mismo no es su materia prima. Halbwachs lo dice de esta forma:

Si bien la memoria religiosa pretende desvincularse de la sociedad temporal, obedece a las mismas leyes de toda la memoria colectiva: no conserva el pasado, lo reconstruye con ayuda de restos materiales, ritos, textos, tradiciones que ese mismo pasado ha dejado, pero también con la colaboración de los datos psicológicos y sociales recientes, en otras palabras con el presente.²⁸⁰

Este fue el objetivo de la Iglesia americana tridentina que nos ocupa y que se expresa en su apego a la “política de la imagen religiosa contrarreformista [...] El decreto conciliar de 1563 ordenaba” que se enseñara:

Las historia de misterios de nuestra redención expresadas en pinturas y en otras imágenes, se instruye y confirma al pueblo en los artículos de la fe, que deban ser recordados y meditados continuamente, y que de todas las imágenes sagradas se saca gran fruto, no sólo porque recuerda a los fieles los beneficios y dones que Jesús les ha concedido, sino también porque se ponen a la vista del pueblo los milagros que Dios ha obrado por medio de los Santos y los ejemplos saludables de sus vidas [...] y se muevan a amar a Dios y practicar la piedad.²⁸¹

²⁷⁹ Maurice Halbwachs, *Los marcos sociales de la memoria*, trad. Manuel A Baeza y Michel Mujica, Barcelona, Anthropos, Concepción, Universidad de la Concepción, 2004, (Autores, textos y temas, 39), p. 8

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 260.

²⁸¹ Linda Baez R., *Op. Cit.*, p.218. *Vid.* María Alba Pastor, *Op. Cit.*, p. 90.

Del santuario de adoración emanaba la doxología dominante de la imaginación colectiva. Si bien se buscó un consenso uniformador de la conciencias a través del arte, éste nunca se logró pero sembró la semilla fundamental que atraía a las almas. Esta semilla fue el temor de la impureza del alma ante la llegada de la anhelada Parusía. Pero, como Jaime Cuadrillo corrigió anteriormente, todos estos elementos artísticos, arquitectónicos y orales no deben tomarse “como un mero acto de dominación”, sino como “una producción cultural” donde la reproducción de los grupos sociales era educada y obligada en la creencia de una sola fe, por lo tanto de un solo Dios y de una autoridad temporal única como es el rey.

La constante estimulación ideológica de esta cultura escolar novohispana conformó una eficaz reacción en cadena social donde los congregantes de los rituales de la fe católica comenzaron “a acercarse Dios por arranques de fe y de piedad.”²⁸² El padecimiento de enfermedades estaba a la orden del día. Vivir en la Nueva España significaba vivir en la antesala de la muerte, es por ello que el convencimiento general de la presencia de los milagros se tornaba necesario por el simple hecho de otorgar esperanza de vida. La intervención divina ante cualquier situación de peligro (parto, enfermedad, ataque o posesión demoníaca) se concibió como el mejor remedio según nos lo explica Gabriela Sánchez, quien refuerza nuestra afirmación sobre la constancia de las imágenes simbólicas religiosas argumentando que “un recurso común durante los siglos XVI-XVIII para el remedio a las enfermedades era procurarse imágenes religiosas tomadas del santoral, las devociones marianas y Cristo con fines terapéuticos.” La piedad reflejada en los actos de fe a causa de alguna aflicción física (personal, familiar o de alguna autoridad) intentaba una suerte de teurgia personal. “Era frecuente que se practicaban rituales que ponían en contacto el mundo divino con el terrestre, dando origen a la consagración de lugares y objetos en lo que se manifiesta lo milagroso como un espacio de intervención divina.”²⁸³

Bien conocidos son los exvotos de quienes, supuestamente, recibieron el favor de la Sagrada Trinidad, la Virgen María o el conglomerado de Santos que abarrotaban los muros no sólo de las iglesias sino de todas las casas. Los milagros de la salud fueron los más

²⁸² Maurice Halbwachs, *Op. Cit.*, p. 258.

²⁸³ Gabriela Sánchez Reyes, “Entre el dolor y la curación: La relación entre milagros y las imágenes religiosas como remedio de enfermedades” en Pilar Gonzalbo Aizpuru y Verónica Zárate Toscazo (coord.), *Gozos y sufrimientos en la historia de México*, México, El Colegio de México, Instituto de Investigaciones Históricas José María Luis Mora, 2007, p.109.

solicitados (sobre todo a partir del convencimiento de la taumaturgia de Jesús enunciada en la lectura del evangelio) y dejaron miles de testimonios pictóricos y escultóricos, incluso, aún hoy en día los devotos continúan manifestando este sentimiento de agradecimiento dejando un testimonio material por cada favor recibido de la divina providencia. “Si el Santo cumplía con su labor curativa, el fiel debía entonces pagar el favor concedido y acudía con los pintores de exvotos o retablos para dejar constancia física del portentoso”²⁸⁴ Esta es una práctica de antaño porque la muerte acechaba en cada esquina y en cada momento y no existía más remedio que pedir a las fuerzas celestiales su intervención. La herencia medieval se hace presente tanto en la colonia como en el México moderno ante la figura del más grande miedo: la muerte. Sánchez Reyes lo aclara argumentando que: “las representaciones de lo divino aún son uno de los medios terapéuticos utilizados por la gente, reflejo de que la permanencia de las prácticas medievales que persistieron en España y que pasaron a Nueva España como parte de la religiosidad local en la que existía un contacto directo con los intercesores.”²⁸⁵

Este es el complejo histórico de Nueva España que la Universidad colaboró en instituir y levantar para ser admirado. La modulación de los elementos medievales fue exitosa y su revaloración corrió a cargo el programa icónico de la Contrarreforma. Los elementos que presentamos en estos apartados continuaron su fuerte presencia durante el siglo XVIII²⁸⁶ y conformaron la imagen y el carácter social del Antiguo Régimen en tierras americanas. ¿Podemos aceptar que instituciones como la Real Audiencia, los cabildos eclesiásticos, los ayuntamientos, colegios y Universidad estuvieron alejados de esta dotación medieval española cuando la urdimbre de las relaciones interpersonales estaba regulada por la fe y el sacrificio? Como escribe Reyes Mate, la voz del pueblo es simbólica²⁸⁷, por ello la voz de la Nueva España, y específicamente la de la Ciudad de

²⁸⁴ Gustavo Curiel y Antonio Rubial, “Los espejos de lo propio: ritos públicos y usos privados de la pintura virreinal” en Gustavo Curiel, *et al.*, *Pintura y Vida Cotidiana en México 1650-1950*, México, Fondo Cultural Banamex, Conaculta, 1999, p. 148.

²⁸⁵ Gabriela Sánchez Reyes, *Op. Cit.*, p. 124.

²⁸⁶ Por ejemplo, Fray José Jiménez escribe un libro titulado *Rhetorica Christiana*, que no es otra cosa que una reedición de las enseñanzas de Valadés. “Esto significa que siglo y medio más tarde alguien comenta el libro del tlaxcalteca o lo repite, o simplemente se sirve de él para elaborar una obra con el mismo título.” Alfonso Castro Pallares “Advertencia, el primer teólogo mestizo en Europa” en Fray Diego de Valadés, *Op. Cit.*, p. LIV-LV.

²⁸⁷ Hablando de la Ilustración, Reyes Mate expresa una contradicción sorpresiva para los pro-ilustrados de la historiografía, saber de una vez que el proceso de ilustración “margina al pueblo del convite del progreso porque desprecia su voz, que no es racional sino simbólica. Pero sin pueblo no hay ilustración, porque no hay

México, asimiló y defendió los imborrables engramas de la fe. Estas instituciones regentes constituyeron las dovelas que sostenían la portada del sincretismo cultural aprobado por el gobierno español. Éste es el universo social que la Ilustración borbónica pretendió reformar, un universo con una carga emocional eminentemente religiosa, temerosa y rígida en su forma de apropiación de elementos desconocidos. La realidad operante que rodeó a la Universidad estuvo incluida en la búsqueda de la criptestesia general de los pobladores y donde muy difícilmente la proliferación de factores científicos modernos pudiera ser respaldados por un amplio espectro social. Desde la conquista, los quiebres generacionales no desarrollaron un ambiente propicio para el esfuerzo científico posterior, por lo tanto “la vida social de los siglos modernos no tiene demasiada relación con ningún plano científico.”²⁸⁸ Así, la teatralidad social presentó el sentido del espectáculo, en su dimensión simbólica, como la máscara principal de la cultura escolar novohispana que dejó harto testimonio de la construcción de “esa apariencia conforme a los paradigmas culturales e ideológicos que los grupos rectores de una sociedad imponen para sí y para los demás.”²⁸⁹

La ciudad de México y la Universidad, hacia finales del siglo XVIII, presenciaron y actuaron en este debate entre tradición y modernidad. El Estado y la población virreinal estaban en un proceso de cambio pero no en una dirección unívoca como se piensa, sino cada uno con sus propios patrones, intentando el primero en ingresar al reino español en la aceleración social y sobre todo económica de la Europa moderna; y el segundo, manteniendo una constante la coherencia con sus orígenes sociales y religiosos. Después de todo, el soporte social de la tradición católica quedaba cada día más absorto ante la majestuosidad de la impresión material y oral de la fe, pues asistían al templo cotidianamente para presenciar “las nupcias de lo divino y de lo humano.”²⁹⁰

No podemos asumir que el programa contrarreformista funcionó a la perfección y que existió una homogeneidad mental entre todas las castas, pero si podemos asumir que los

totalidad ética.” Reyes Mate, “La crítica hegeliana de la ilustración” en Reyes Mate y Friedrich Niewöhner (coords.), *La ilustración en España y Alemania*, Barcelona, Anthropos, 1989, (Pensamiento crítico/Pesamiento utópico. 40), p. 50.

²⁸⁸ Mariano Peset, “Universidad y ciencia...”, *Op. Cit.*, p. 552.

²⁸⁹ Gustavo Curiel y Antonio Rubial, *Op. Cit.*, p. 21.

²⁹⁰ María del Rosario Farga, *Monstruos y Prodigios. El universo simbólico del Medioevo a la Edad Moderna*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Dirección General de Fomento Tecnológico de Monterrey, 2004, p. 17.

misterios de la Iglesia renovada se convirtieron en el núcleo de su poder elocuente ante los enemigos ya anunciados por San Pablo:

Predica la palabra, insiste a tiempo y a destiempo, rebatiendo, amenazando o aconsejando, siempre con paciencia y preocupado de enseñar. Pues vendrá un tiempo en que los hombres ya no soportarán la sana doctrina, sino que se buscarán un montón de maestros según sus deseos. Estarán ávidos de novedades y se apartarán de la verdad para volverse hacia puros cuentos.²⁹¹

Finalmente la guerra en Europa y la revolución de independencia en México interrumpieron abruptamente y provocaron un cúmulo de acontecimiento-procesos interiores que resguardaban proyectos sociales similares al Antiguo Régimen y otros que eclipsaban al pasado virreinal partiendo del respeto y la participación de las individualidades. Concluyendo, la vocación científica venida de Europa quedaba muy lejos de ser el crespón de la medievalidad social en nuestras tierras pues “con todo, la avanzada ciencia de la Ilustración tenía un límite, límite que sólo el milagro y la fe podían traspasar.”²⁹²

2.7 Una Universidad diferente.

Es impensable una sociedad que pretenda una cultura desarrollada y que no cuente con una universidad propia y libre, que reúna el pensamiento de su tiempo y sea el lugar adecuado para dinamizarlo dentro de la vida política.
Fernando Serrano Migallón

El viejo proyecto universitario produjo excelentes frutos al proveer a la Iglesia de un sustento teórico teológico, y al Estado de su ejército burócrata. La profesión universitaria en América se adscribió al dominio de las conciencias por vía impositora, la red de relaciones sociales giraba en torno al principal cimiento del imperio: el poder. Los individuos que practicaran una actividad rudimentaria que tuviera como objetivo el lucro

²⁹¹ 2-Timoteo 4:2-4.

²⁹² Gustavo Curiel y Antonio Rubial, *Op. Cit.*, p. 150.

por el simple hecho de enriquecerse no lograrían obtener lo más valioso dentro de una sociedad estamental: el honor y el prestigio. Es por ello que las cuestiones técnicas no conservaron un seguimiento educativo aún en los primeros siglos de la época moderna. “La agricultura, el comercio o la industria no exigían todavía una educación superior a la escuela primaria.”²⁹³

La producción y el movimiento de las mercancías no era la tarea primordial de un graduado universitario, ni siquiera cuando se era estudiante en metas se pensaban en torno a los negocios, pero era probable su incorporación a un organismo regulador de las actividades económicas. El acercamiento entre los graduados y el mundo de los negocios fue lento y poco común, sobre todo si estos participaban constantemente en la burocracia virreinal. Si se llegase a heredar un modo de producción de riqueza, el grado universitario continuaba siendo primordial porque otorgaba prestigio, honor y privilegios.

Así como, en términos generales, existió un distanciamiento entre la práctica, los egresados y las principales actividades económicas de la Colonia, también hubo un distanciamiento entre el intelecto y los fenómenos naturales, cosa contraria a lo que sucedía en Europa. Es innegable que las preocupaciones epistemológicas que hubo entre ambos continentes sufrieron una ruptura, provocada por la urgencia de implantar firmemente un modelo de sociedad en América para acelerar la afluencia de la fe y de las mercancías.²⁹⁴ El estudiante universitario ejecutaba con verdadera destreza elementos discursivos que lo hacían respetable ante la comunidad intelectual. Él podía sencillamente manejar “ampliamente los recursos literarios al servicio de agudezas conceptistas y disfrutar de los interminables juegos de palabras, símbolos, metáforas y alegorías, que comenzaron por ser ornamento de textos poéticos y se convirtieron en sustancia y motivo de certámenes literarios, festejos, decoraciones plásticas, representaciones teatrales y diálogos eruditos.”²⁹⁵

²⁹³ Richard L. Kagan, *Op. Cit.*, p. 35.

²⁹⁴ Una de las primeras diferencias entre Europa y América que no hemos aprendido a apreciar, fue que una vez que se transfirieron los patrones cognitivos para el funcionamiento de la sociedad ultramarina, éstos no se estancaron, simplemente permanecieron vigentes por la fuerte urgencia de crear una sociedad sujeta a la religión y al regalismo que a la larga fue una misión interminable, mientras que en Europa, la fuente principal de los patrones impuestos a las sociedades nativas periféricas, continuó su desarrollo histórico. Es imposible aceptar que una vez que se conquista los imperios más poderosos de América, ésta se adapta al ritmo de los cientos de procesos históricos que ocurrían en Europa. Una vez en la autarquía, dos siglos y medio después de la conquista, Europa ya estaba asimilando e imponiendo un nuevo proyecto social con un nuevo modelo epistemológico.

²⁹⁵ Pilar Gonzalbo, *Historia de la Educación en la época colonial. La educación de los criollos y la vida urbana*, México, El Colegio de México, 1990, p. 100.

Es evidente que la obtención del grado de bachiller, maestro o doctor, implicaba una multitud de beneficios, obligaciones y funciones que ampliaban el intelecto más allá de las funciones estéticas antes enumeradas. La Universidad era la única que podía ampliar el horizonte de expectativa de sus estudiantes con el otorgamiento de grado universitario; ninguna institución poseía ese privilegio destinado a servir al poder sobre cualquier beneficio individual. Cómo lo señala acertadamente Gonzalbo, “la universidad cumplió una de sus funciones fundamentales, la que le daba realmente el control de los estudios, por medio del reconocimiento oficial”,²⁹⁶ el otorgamiento del grado es la validación total de los estudios pero también el ingreso al aparato activo de gobierno. El ambiente universitario era un sensible reflejo de la estratificación gubernamental, es decir, los pilares que organizaron y administraron el sistema de estudios dentro de la Universidad, el llamado sistema de claustros, correspondía casi fielmente al orden de la burocracia real. Al ingresar a la institución el educando se veía ya rodeado y sometido a las decisiones de la autoridad más próxima, su salida como graduado sólo significó el traspaso de sus referencias de autoridad. Esta perspectiva nos la permitió el estudio sobre el claustro pleno que Armando Pavón realizó, logrando entrever que la composición de la Universidad respondía a una composición política, “es decir, en las figuras de rector, maestrescuela, diputados, consiliarios y doctores se materializaban los poderes civiles y eclesiásticos, tradicionales en la historia de las universidades medievales y modernas, por supuesto con sus respectivos matices, léase: virrey, real audiencia, órdenes religiosas y clero secular.”²⁹⁷ Sumado a esto la constante referencia a la autoridad textual conformaban un todo donde la conducta y la asimilación cognitiva estaban jerarquizadas desde un principio.

Esta cultura escolar medieval arribó al nuevo mundo con toda una gama de soluciones útiles para el buen gobierno. La composición de la realidad colonial descansó sobre los presupuestos de la escolástica que intentaba explicar toda la variedad de fenómenos que presentó América. El modelo de conocimiento dogmático no sólo anuló la concepción que del tiempo histórico tenían los nativos, sino que además impuso al Dios de los cristianos como la garantía única de la verdad, realizando con ello una segunda gran cruzada para el imperio español, pero no por eso debemos descalificarle, pues como escribió Samuel

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 96.

²⁹⁷ Armando Pavón Romero, “El claustro pleno de la Universidad de México”, en Enrique González y Leticia Pérez (coord.), *Op. Cit.*, t. I p. 149.

Ramos, “la educación fue una realidad en que vivieron los habitantes de la Nueva España durante tres siglos y cuya influencia es preciso valorar en la formación de la mente mexicana.”²⁹⁸

Nuestro objetivo en este capítulo fue mostrar que todo el bagaje histórico que desemboca en la Universidad colonial le otorgó su riqueza, su vivacidad y su verdadera importancia; así como el proceso histórico epistemológico de la universidad y su vínculo con las prácticas sociales propias de la colonia que seguían teniendo un origen medieval, pues como lo mencionamos en el texto, la sociedad que envuelve a la Universidad es tan importante como el poder regio que la hizo fundar. La lección más importante que debemos aprender es el valor de la diferencia, debemos concebir una Universidad diferente, no enemiga. Esta Universidad representó, para su comunidad epistemológica y para la sociedad que la necesitaba, el obelisco donde estaba grabada la propia historia del conocimiento acumulado por siglos, por lo tanto imponerle nuestro modelo de universidad es injusto. En el siguiente capítulo observaremos la intensidad que cobró la relación entre el estudio general virreinal y los reyes Borbones con la aplicación de sus reformas centralistas pero lo importante por resaltar es que la Universidad, más que apegarse a su pasado—una tónica común en la historiografía—, refrendó su carácter ortodoxo y tradicional porque ahí encontró su valor como tal.

Para concluir Pilar presenta un plausible señalamiento de cómo no contraponer o implantar nuestra idea de educación superior a la antigua Universidad:

La Universidad no se planeaba como culminación de estudios realizados en cualquier otro establecimiento ni como respuesta a una creciente inquietud cultural; no se trataba de completar un ciclo docente ni de elevar un nivel de conocimientos de grupos intelectuales sino de establecer un organismo al servicio de la sociedad y de la Corona, capaz de impartir instrucción total, en casi todos los niveles y dentro de las especialidades que se consideraban útiles a la comunidad.²⁹⁹

²⁹⁸ Samuel Ramos, *Obras completas*, t. II, México, UNAM, 1976, (Nueva Biblioteca Mexicana 46), p. 155.

²⁹⁹ Pilar Gonzalbo, *Op. Cit.* p. 97

Capítulo 3

"El fin de la Real y Pontificia Universidad de México"

3.1 La protesta universitaria y un camino llamado Ilustración

*De mediados del siglo XVIII a 1808
la piedra fundamental del gobierno español fue
el poder, la autoridad, el restablecimiento y expansión de
la autoridad real en menoscabo de los derechos adquiridos
por las sociedades coloniales, atrincheradas en sus privilegios
desde mucho tiempo atrás.*
Marc A. Burkholder y Dewitt S. Chandler

El 21 de Febrero de 1776 el rey de España Carlos III cimbró los cimientos del aparato burocrático novohispano con la expedición de una real cédula que ordenaba explícitamente "que las prebendas eclesiásticas y plazas togadas en las iglesias y tribunales de España se ocuparan con españoles, mientras que en el reino de la Nueva España dichas plazas debían ser cubiertas previa consulta con el rey, y además se exigía reservar una tercera parte de éstas para los españoles indios."³⁰⁰

Esta medida fue uno de los múltiples frutos de lo que los historiadores han aceptado llamar "reformas borbónicas". Éstas trastocaron los logros obtenidos por los americanos dentro de los espacios de convivencia política, económica y espiritual del nuevo mundo. Su principal objetivo fue apropiarse gradualmente de los elementos que intervenían en el desarrollo del bien común para convertirlos en una regalía, es decir, convertirlos en un derecho exclusivo del soberano. Para hacer efectivo el regalismo, el rey debió posicionar nuevamente a sus incondicionales dentro de lugares privilegiados, como la real cédula mencionada lo afirma, aunque ello frenara el fuerte impulso criollo por obtener más poder.

Con esta real cédula se asentó legalmente un proceso que había comenzado dieciséis años antes, un proceso que asentaba la presencia y preferencia de una burocracia alóctona en América, lo cual conllevó el fin de lo que John Lynch llamó "la era dorada de la América criolla"³⁰¹. Esta nueva política real causó un descontento más entre la comunidad

³⁰⁰ Margarita Menegus, "La universidad en el siglo XVIII" en *La universidad en el Tiempo*, México, UNAM, 1985, p. 35.

³⁰¹ John Lynch, "El reformismo borbónico e Hispanoamérica" en Agustín Guimerá (edit.), *El reformismo borbónico. Una visión interdisciplinaria*, Madrid, Alianza, Fundación MAPFRE-América, CSIC, 1996 p. 45.



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 esta 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.

criolla porque resintió su desplazamiento de puestos dentro de la Audiencia, los cabildos eclesiásticos y las cortes de justicia.³⁰²

Esta reforma dificultó aún más la participación en los órganos de poder por parte de los criollos, ya que el vacío educativo que dejaron los jesuitas tras su expulsión sólo pudo ser resuelto parcialmente por las instituciones educativas vigentes, entre ellas la Real Universidad. La falta de sensibilidad por parte del gobierno español hacía sus vasallos americanos le fue ganando una imagen despótica cifrada en el arrebató de puestos civiles y eclesiásticos, pues “parecía que el gobierno español tenía la intención de acortar las posibilidades de *empleo, prestigio y poder para los novohispanos* al tiempo que se debilitaban los medios educativos para alcanzarlos.”³⁰³ Según Dorothy Tanck los empleos a los que fueron destinados los criollos fueron de nivel medio y bajo, los puestos de magistrados del Ayuntamiento fueron lo más alto que pudieron aspirar dentro de la administración pública.

La participación en el Ayuntamiento le permitió a los españoles criollos interactuar más con la comunidad que convivía a diario en la ciudad, es decir, tuvo un mayor acercamiento con la realidad novohispana, algo de lo que carecían en otros puestos del gobierno. Pero el prestigio y el honor, como lo revisamos en el capítulo anterior, eran esenciales para el desenvolvimiento social de las nacientes oligarquías intelectuales y económicas. El prestigio de ingresar dentro de magistraturas áulicas llevaba consigo un reconocimiento social hacia ambas direcciones en la escala de la pirámide social. El prestigio fue objeto del deseo de la comunidad criolla durante los tres siglos del periodo colonia, al cual sólo pudieron acceder a través de la compra de cargos y el adueñamiento de títulos de nobleza. La conjugación de ambos trasgredió los límites establecidos para ellos en las decisiones del gobierno que habían impuesto los reinados anteriores. El fin de los empleos con alto prestigio afectó proporcionalmente los beneficios que recibían en el

³⁰² Mark A. Burkholder y D. S. Chandler, *De la impotencia a la Autoridad. La corona española y las Audiencias en América 1687-1808*, trad. Roberto Gómez Ciriza, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, pp. 125-126. Ambos autores señalan que un periodo breve de paz del imperio español de la década 1770-1780 fue oportuno para reorganizar su autoridad dentro de la metrópoli y en sus colonias.

³⁰³ Dorothy Tanck de Estrada, “Tensión en la Torre de marfil. La educación en la segunda mitad del siglo XVIII mexicano” en Josefina Zoraida Vázquez, Dorothy Tanck de Estrada, Anne Staples, Francisco Arce Gurza, *Ensayos sobre la historia de la educación en México*, *Op. Cit.*, p. 55 Las cursivas son nuestras. *Vid.* Mark A. Burkholder y D. S. Chandler, *Op. Cit.*, pp. 147-148.

ejercicio de su poder. Empleo, prestigio y poder se concebían como un conjunto completo, sin posibilidad de disociar uno de otro, como anillos de una misma mano.

La consecuencia lógica de esta reforma burocrática fue más que un reclamo, fue una protesta al rey por parte de la Real y Pontificia Universidad de México, que contó con el apoyo de miembros del ayuntamiento y cabildos eclesiásticos. Un evento político desestabilizó las fuentes de trabajo para la mayoría de sus graduados, quienes difícilmente encontrarían una correspondencia entre sus estudios y su ingreso en los ejercicios gubernamentales o eclesiásticos, considerados de poca monta y prestigio con la reforma. En 1777 se pidió la revocación de la cédula de 21 de febrero de 1776 reclamando derechos históricos, remitiendo su voz a un pasado mediato para concienciar al rey—en realidad era al Consejo de Indias—que “las leyes fundamentales del reino daban preferencia al nombramiento de descendientes de conquistadores y primeros pobladores”³⁰⁴ en los territorios ultramarinos, es decir, esta elite profesional formada en dicha institución supuso su automática preferencia para puestos reales bajo el derecho de nacimiento en América como descendientes de españoles.

La protesta fue firmada por el claustro pleno el 26 de mayo de 1777 durante el rectorado del Dr. Pedro Rangel. En ella se presenta la defensa de los derechos históricos de los denominados españoles americanos o criollos, los que se consideraban como los únicos legítimos para continuar la tarea de sus antepasados, la conquista, gobierno y guardia-portavoz espiritual:

Los españoles americanos heredaron de los europeos la pureza de la religión, la justicia y la lealtad a sus soberanos. Han nacido en este reino, porque sus progenitores lo vinieron a conquistar para Dios y para Vuestra majestad. Su primer designio para perfeccionar la conquista fue poblarlo con sus descendientes, para que con la continuación de la religión y vasallaje, al mismo tiempo que creciese la

³⁰⁴ Mark Burkholder y D. S. Chandler, *Op. Cit.*, p. 148. *Vid.* Dorothy Tanck “Tensión en la torre de marfil...”, *Op. Cit.*, p. 56 y Margarita Menegus “La Universidad en el siglo XVIII” en *La universidad...Op. Cit.*, p. 35.

cristiandad y la monarquía española, hubiese también el necesario aumento de operarios evangélicos y de los ministros de la república.³⁰⁵

La persistencia histórica de los logros hispánicos del siglo XVI se torna urgente en la memoria colectiva de la élite criolla ante la discriminación peninsular que, a su vez, se ve envuelta en el concierto de la intelectualidad europea de minimizar al contexto americano desde los aspectos climáticos hasta la poca fortuna e inteligencia de la gente que le habita. En la defensa por lo americano añaden que “los españoles indianos presentados por Vuestra Majestad para los canonicatos y prebendas debe entenderse, que por sus cunas no han de ser del estado inferior; [...] La virtud, señor, de que procede lo recto de las operaciones [...] no está ceñida a determinado territorio, ni obligada a la variedad de los temperamentos.”³⁰⁶ Aunque en primera instancia se busca proteger los intereses económicos de la oligarquía posicionada, se conciben como la prueba de competitividad ultramarina que irrumpe dentro del sistema de creencias milenario de la Europa fuerte y civilizadora a la que la metrópoli española se aferra.

La protesta advierte que es mejor alentar “la dedicación y aplicación de las letras” en vez de provocar un desaliento que traerá consecuencias lamentables para el reino tanto en lo espiritual como en lo secular. En este documento el claustro pleno anunció que, en la contradicción entre la producción de elite letrada y las escasas oportunidades laborales, existe un grave retroceso. Su propia defensa se convierte en la defensa del correcto servicio a Dios y al bien público, es decir, frente a esta reforma borbónica comienza haber una actitud unívoca que reúne y alimenta tanto el resentimiento criollo como la pertenencia e identificación con el buen gobierno.

La Universidad de Nueva España vio oportuno justificar su labor en la formación educativa de sus graduados que habían respondido a las expectativas de instaurar un régimen colonial regido por la lealtad. Los más altos miembros que le integran y que firman el documento garantizan que “tiene Vuestra Majestad graduados insignes, que en todo género de aplicaciones propias de sus respectivos estudios, se han distinguido con las más

³⁰⁵ “Representación de la Universidad de México a Carlos III sobre la política de empleos. 1777” en Dorothy Tanck (ant.), *La ilustración y la educación*, México, Secretaría de Educación Pública, El Caballito, Dirección General de Publicaciones, 1985, pp. 61-62.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 62

honorosas calificaciones.”³⁰⁷ Con esta medida discriminatoria se dibujó lo que denominan “el común lamento” ante lo que parece más un castigo que una reestructuración social. Consideraban que no merecían tal tratamiento real porque no concebían haber cometido un error tan grande en sus funciones que demeritara su posición y debilitara su lealtad. El desaliento de los estudiantes por la poca recompensa de sus ejercicios tendría como consecuencia lógica el abandono de los estudios y el vaciamiento de las aulas, serio inconveniente tanto para la institución como para la sociedad estamental, pues la ignorancia se incrementará “quedando estos naturales en la infeliz constitución de los indios.”³⁰⁸ Recordemos que los estudios traen consigo la virtud, arma esencial en el combate a la ignorancia, concebida como la cuna de pecados que se rechaza con constante temor. Asumir que puede existir un “rebajamiento” criollo al nivel indígena mediante la ignorancia hizo temblar la concepción del mundo estamental. La pigmentocracia novohispana, fundada por la sangre, no se respetaría más ante la igualdad social que otorgaría la ignorancia. Es un argumento con serio dramatismo, tal vez producto de una retórica con tendencia fatalista, pero que refleja la importante preocupación por justificar los límites estamentales a través de los privilegios, fueros, bienes materiales, nacimientos afortunados y, los que aquí importan, los conocimientos.

La lucha por el poder y la conservación de los privilegios dentro de un mundo virreinal en transición puso en primer plano las contradicciones de la Corona con sus reformas ante una sociedad que, con una suerte de eclecticismo colectivo, refrendaba los valores del pasado mediato e inmediato con nuevas concepciones del mundo social y el mundo natural provenientes de Europa. La Real y Pontificia Universidad de México no se quedaría al margen de los combates retóricos y las justificaciones historicistas, aunque la corona borbona le reservó una cruzada especial. La dirigencia de las conciencias entroncaría intencionalmente con un nuevo camino llamado Ilustración.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 63.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 71.

3.2 La reforma ilustrada sobre la universidad

El espíritu ilustrado, las tendencias regalistas de la monarquía y las corrientes renovadoras habían expresado su condena, no sólo a los métodos, sino también de los fines de un proyecto educativo que había imperado por más de doscientos años.

Pilar Gonzalbo

De las reformas borbónicas queremos concentrarnos en aquellas que afectaron a la educación universitaria para no realizar una redundante explicación sobre todas y cada una de ellas, aunque ello no evita que aclaremos brevemente cual era el objetivo de dichas reformas que, en el círculo epistemológico de historiadores, es el más aceptado.

La Ilustración española tiene un cariz único que lo distingue de otras naciones que manifestaban el mismo fenómeno social. Los hombres de la casa Borbón dedicaron sus preocupaciones y desvelos a planear metódicamente una transformación del reino “desde arriba”. Debemos tomar en cuenta que una característica de los hombres “ilustrados” era su profunda “confianza en la razón, en la ciencia y en el progreso humano”,³⁰⁹ lo cual trajo consigo un proceso de secularización interior (espiritual) y exterior (moral). Una vez en el poder, el hombre ilustrado español comenzó la tarea de acendrar a la sociedad española mediante la transformación optimista del gobierno que, en un efecto de cascada, aumentaría la riqueza moral y material de la península Ibérica. Como lo dibuja Dorothy Tanck, el español ilustrado ganó terreno en recuperar y ampliar las facultades del Estado a cambio de arriesgar la salud de las milenarias costumbres y tradiciones inherentes de todos los aspectos de la vida pública. A diferencia del renovador francés, el español se interesó más en “hallar soluciones a problemas concretos de la economía y de la administración gubernamental”.³¹⁰

Una vez en el trono Carlos III comenzó con paso firme a reformar al Imperio y sus colonias teniendo como modelo a su más próximo vecino, “renovar el Estado según el modelo de la monarquía francesa desde un vigoroso concepto de autoridad real, y reestructurar la sociedad de acuerdo con las necesidades estatales.”³¹¹ Este era el motor uniformador de la política regalista que trasmutaría a los territorios españoles del antiguo

³⁰⁹ *Ibid.* pp. 11-12.

³¹⁰ *Ibid.*

³¹¹ A. Morales Moya citado en Agustín Guimerá (edit.), *Op. Cit.*, p. 16.

régimen en lo que Agustín Guimerá denomina “estados modernos de homogeneidad nacional”, aunque él observa que este proceso fue iniciado ya en el siglo XVI.³¹² Se esperaba que la modernización del reino se reflejara en el aumento de la manufacturas y de la producción agrícola, así como también en la aceleración de la explotación minería y de materias primas provenientes de América y Manila. Más allá de cuestionarse sobre el origen del poder, la autoridad, el derecho de gobernar, la ciencia, etc.,³¹³ la dirección de sus decisiones era perfectamente mercantilista para encontrarse a la altura de los demás reinos y, con ello, hacer valer su imagen y ambiciones ecuménicas.

Los dirigentes de la monarquía española—Jovellanos, Campomanes, Galiano, Grimaldi, Esquilache, Capmany, entre otros—no esperaron a que todos los estratos sociales consintieran y adentraran en esta Ilustración, es por ello que la monarquía moderna se constituyó como su propio adalid, “como el verdadero agente de cambio, que pudiese suplir las insuficiencias de una sociedad que tendía al inmovilismo”,³¹⁴ con el objeto de obligar a sus vasallos a ser felices, como Antonio de Capmany le concibió: “El hombre conoce a veces sus intereses que es menester obligarle a ser feliz para que ame la felicidad.”³¹⁵ El primer problema que se presentó fue si los altos mandos de la monarquía estarían a la altura para controlar y transformar el gigantesco monstruo administrativo diseminado por “donde quiera que el Sol que recurrente regresa mira ambos océanos.”³¹⁶ ¿Era necesario comenzar

³¹² Guimerá afirma que el inicio de las monarquías absolutas se puede ver con innovaciones como “burocracia estatal centralizada, servicio diplomático permanente, fiscalidad regularizada, política sistemática de promoción del comercio y la producción, ejércitos regulares, soberanía unificada, territorio claramente demarcado, uniformidad religiosa y diferenciación lingüística”. *Ibid.*

³¹³ *Vid.* Richard Herr, “Carlos III: el rey, el pueblo, el futuro” en *Actas de Congreso Internacional sobre “Carlos III y la Ilustración”*, *Op. Cit.*, vol. III, p.147. Herr muestra las diferencias de la ilustración española frente a otras en Europa, en particular nos enseña que “las reformas prácticas concebidas para aumentar el bienestar del pueblo eran tema común de los ilustrados españoles. Interesaban poco los argumentos especulativos sobre la naturaleza del hombre, el origen del conocimiento o la mejor forma de gobierno; menos lo teórico y lo filosófico que lo práctico.”

³¹⁴ Agustín Guimerá, *Op. Cit.*, p. 17.

³¹⁵ María Carmen Iglesias “Educación y pensamiento ilustrado” en *Actas del Congreso Internacional...*, *Op. Cit.*, vol. III, *Op. Cit.*, p. 18 Gaspar Melchor de Jovellanos no se queda atrás con sus intenciones de cambiar el rumbo de la sociedad en una más feliz y libre: “Un pueblo libre y alegre, será activo, laborioso y sujeto a la justicia. Cuanto más goce y feliz será más defenderá esa situación, tendrá más ansia de enriquecerse y aspirará a la felicidad.” Jovellanos citado en María José Garrido Asperó, *Fiestas cívicas históricas en la ciudad de México, 1765-1823*, México, Instituto Mora, 2006, (Historia política), p. 31.

³¹⁶ Publio Virgilio Marón, *Eneida. Libros VII-XII*, versión de Rubén Bonifaz Muñoz, México, UNAM, 1973, (Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum), vol. II p.4. Aquí nos permitimos ampliar la cita. “Yernos extranjeros vendrán, que con su sangre, a los astros nuestro nombre lleven y de cuya estirpe los nietos todo bajo sus pies, dondequiera que el Sol que recurrente regresa mira ambos océanos, verán que es domado y

de cero para poner todas las piezas en orden? Sería lo ideal, pero—pequeño problema—ningún poder humano sería capaz de demoler un templo político de semejantes magnitudes y reconstruirlo a su manera, es por ello que toda la máquina de relaciones sociales construida por los Austrias para gobernar no podía ser reemplazada completamente por otro sistema, que en última instancia compartía los mismos fines aunque buscaba una estructura diferente. El problema es que ni los propios Austrias pudieron contener la degradación de su máquina imperial, provocada por agentes conocidos como la corrupción, el clientelismo, el tráfico ilegal de mercancías, la apropiación descomunal de territorios, la evasión de impuestos, la piratería, el comercio interior, las constantes rebeliones, la evasión del quinto real, etc. Pero observándole cautelosamente, estos mismos agentes se convirtieron también en factores que alteraron gradualmente la convivencia política colonial, aunque no se plantearon cambiar el sistema de gobierno.

El germen de los problemas imperiales comenzó cuando la corona emprendió su tarea de recuperar los espacios de poder perdidos gradualmente por los españoles peninsulares ante la creciente fuerza de los españoles criollos. Agustín Guimerá nos enseña que era inconveniente lastimar los privilegios y ambiciones de los vasallos, es decir, “el absolutismo ilustrado no debía transgredir pues las reglas de la sociedad estamental ni la ortodoxia religiosa.”³¹⁷ El plan de reformas en desarrollo no tomó en cuenta que, al menos en las colonias, las sociedades híbridas crearon y alimentaron sus propios vínculos de convivencia fusionando, en términos generales, la herencia legal e impositora española y la herencia cultural indígena—americana y africana.

La Ilustración española sería condescendiente con las universidades porque no se planteaba removerla de su sitio en la sociedad sino simplemente efectuar una serie de cambios en sus planes de estudios, así como también recibir del Estado un mayor control. Para la segunda mitad del siglo XVIII el Estado sacudió a los grupos que controlaban a la universidad española, se libró una batalla en contra de los jesuitas y los colegios mayores. Detrás de estas acciones vinieron construyéndose medidas para que el Consejo de Castilla

regido.” Estas pretensiones monárquicas universalistas trascienden los siglos mediante emblemas, símbolos, actos, etc.; sólo basta echar un ojo al lema impreso en la bandera actual de España: *Plus ultra*.

³¹⁷ Agustín Guimerá, *El reformismo borbónico...Op. Cit.*, p. 19.

tuviera mayor vigilancia sobre los estudios generales y comenzar las reformas a los planes de estudio.³¹⁸

Así, existieron dos vías para instaurar una Ilustración académica, la primera fue reformar las universidades y, la segunda, crear instituciones alternas que impartieran una enseñanza específica particularmente científica. Pero ninguna de ellas se planteó desplazar el conocimiento teológico impartido en las distintas facultades. De hecho, se optó preferentemente por introducir en las universidades cátedras de matemáticas, cirugía, derecho real, entre otras, que crear academias y colegios, lo cual resultaba severamente costoso para las arcas reales y no se contaba con el suficiente personal para cubrir las nuevas áreas de estudio.³¹⁹ Para el caso de Nueva España, la corona “nunca patrocinó un plan de reformas como los ensayados para otras universidades españolas y americanas durante los reinados de Carlos III y Carlos IV”,³²⁰ sólo se mantuvo en la posición de implantar breves medidas para su modernización, medidas que a la larga se dificultaron por los efectos de la revolución francesa y la justificada resistencia universitaria de la que ahora hablaremos.

De la alta burocracia a cargo del reino, quedaba designado el Consejo de Indias para resolver los asuntos relacionados con las colonias en América. Mariano Peset ha argumentado que existió una diferencia entre el Consejo de Castilla y el Consejo de Indias, “en este último no hubo personajes de talla ilustrada como en el primero, es decir, existió una distancia entre los que tomaban las decisiones y los que las hacían valer. Iniciar una reforma implicó también batallar al interior de los mismos consejeros sobre lo que era conveniente o no para el reino, además, durante los últimos dos reinados del siglo XVIII ellos estuvieron más al pendiente de las reformas a la Iglesia americana que de otros asuntos.”³²¹ Los obstáculos a vencer para concretizar sus nuevos planes fueron

³¹⁸ Mariano Peset, “La ilustración y la Universidad de México” en Armando Pavón y Clara Inés Ramírez, *La universidad novohispana. Corporación, gobierno y vida académica*, México, UNAM, 1996, (La Real Universidad de México. Estudios y textos IV), pp. 441-442.

³¹⁹ Mariano Peset, “Universidad y ciencia en la edad contemporánea”, *Op. Cit.*, pp. 552-553.

³²⁰ Clara Inés Ramírez y Mónica Hidalgo, “Los saberes universitarios” en Renate Marsiske (coord.), *La universidad de México. Un recorrido desde su pasado colonial hasta el presente*, México, Centro de Estudios sobre la Universidad, UNAM, Plaza Valdez, 2001, p. 82.

³²¹ Mariano Peset, “La ilustración y la Universidad...”, en *Op. Cit.*, p. 447. Desde 1759 se ordenó que regresaran a sus parroquias los clérigos sin ocupación en la corte, y en los años subsecuentes se limitó la autoridad de los jueces diocesanos así como también el fuero eclesiástico en caso de rebeldía y motín, aunado a ya débil derecho de asilo en las iglesias.

sobresalientes en las universidades que contaban con cierta independencia organizativa y tenían a su favor una distancia geográfica que eludía cualquier intento de observancia efectiva, tal vez por eso la Corona ilustrada se concentró más su arremetida en contra de los antiguos fueros y recursos eclesiásticos.

Aunque las ideas de Mariano Peset sobre el fracaso de la reforma universitaria son valiosas, no compartimos su hipótesis de que “no se atrevió el monarca a reformar a fondo las universidades [porque] dependían de la Santa Sede y, en consecuencia, hubiera necesitado permiso del pontífice”³²² y con esto provocar roces inconvenientes con Roma. En primera instancia la universidad no era una institución eclesiástica que dependiera de los designios de Roma para su organización y desarrollo—aunque en apariencia la mayoría de sus estudiantes y profesores tuvieran aspecto clerical—y, si este fuera el caso, el rey contó con el Patronato Real que le permitió absoluta ingerencia en los asuntos de la Iglesia española, sin mencionar que en 1753 el rey Fernando IV y el pontífice Benedicto XIV “firmaron un concordato que en términos generales establecía las bases para afianzar la intervención del rey en asuntos eclesiásticos y convertir así el episcopado español en un organismo de apoyo al crecimiento del poder absoluto del rey”,³²³ es decir, Carlos III tenía la puerta abierta para gobernar y legislar a la Iglesia de sus territorios.

En la búsqueda por encontrar respuestas que expliquen el fracaso de las reformas borbónicas a la educación, se observó que cada una de las universidades del imperio tenía su propia postura y problemática ante las incursiones ilustradas. Por más lejanas que pudieran estar, como Quito, Lima o México; o más cercanas como Alcalá de Henares, Valladolid o Salamanca, en todas hubo, en mayor o menor grado, esta tensión inédita que ponía en una plataforma ambivalente a la universidad como el elemento culto de su localidad. Salamanca, que era la universidad más cercana a la Corona desde el siglo XVI, presentó muchas discrepancias con los modelos ilustrados de educación, sobre todo con los nuevos avatares filosóficos que se le querían imponer. Gran parte del problema fue debido a que los orígenes intelectuales de la alta burocracia, quienes se propusieron transformar a los estudios generales del reino, eran distintos a los orígenes universitarios que ya analizamos en el capítulo anterior. El llamado “movimiento de los novatores” surgió en

³²² *Ibid.*, p. 442.

³²³ Dolores Enciso Rojas, “La política regalista de Carlos III y el delito de bigamia. La real cédula de 1788” en *Estudios de Historia Novohispana*, 1991. núm. 11, UNAM, Instituto de investigaciones Históricas, p. 104.

otros espacios de enseñanza no propiamente académicos, sino fuera de los recintos universitarios. La Universidad de Salamanca hizo sentir su profundo disgusto por la interrupción de elementos identificados con las ciencias filosóficas florecientes. En el Plan General de Estudios del año 1771 dirigido a esta Universidad se deja asentado que

para dar la enseñanza de esta facultad (la de artes) no nos podemos apartar del Peripato (porque) los principios de los modernos filósofos no son a propósito para conseguir los fines que se intentan por medio del estudio.[...] Los de Newton, que si bien disponen a el sujeto para ser perfecto matemático, nada enseña para que sea un buen lógico metafísico; y los de Gassendo y Cartesio no simbolizan tanto las verdades reveladas, como la de Aristóteles, [...] porque no vemos en sus sistemas (los de los filósofos modernos) que se establezca método, que descubra mayores utilidades y adelantamientos en ciencias.³²⁴

Si observamos detenidamente la cita nos daremos cuenta que no existe un rechazo absoluto hacia los representantes de los nuevos modelos cognitivos. Fijan su atención en lo poco que ellos pueden contribuir a la interpretación de la verdad revelada. La escolástica, vigente en las aulas, aún manifiesta su profunda afinidad y fidelidad por aquel vértice de la estrella de David, el vértice de la revelación. No niegan que los conocimientos de los filósofos modernos—llamados filósofos porque no existía aun la imagen personificada del aquel que dedica sus estudios a las ciencias naturales como en el siglo siguiente—ayuden a enaltecer al hombre culto por el camino de las matemáticas, sólo afirman que el camino “lógico metafísico” consta de sus propias reglas y principios, y está dedicado entrañablemente a la enseñanza humanística a partir de los escritos de la fe católica. Esta sencilla y breve interpretación de la cita textual anterior se aleja de aquellas que cronocéntricamente observan en los escritos de la universidad anti-ilustrada en general, a la figura de lo retrógrado, lo intolerante, lo no razonable, etc.

Regresando al origen de los novatores, Alfonso Capitán nos resume favorablemente los espacios de convivencia y desarrollo de los nuevos filósofos. Ellos “estaban en la vida

³²⁴ Plan General de Estudios (1771) citado en Alfonso Capitán Díaz, *Breve historia de la educación en España*, Madrid, Alianza Editorial, 2002, p. 154.

cultural de las tertulias, academias, sociedades culturales que, auspiciadas y promovidas por mecenazgos particulares o institucionales, se regocijaban con el aprendizaje y difusión de nuevos logros científicos.³²⁵ Este historiador observa el conflicto en términos de dialéctica “tradicionalidad—modernidad” pero, acertadamente, menciona que dicho roce sólo abarcó las áreas de ciencias físicas y médicas—debido a sus profundos conocimientos en biología, anatomía y química—, en vez de generalizarle a todas las materias que componían las facultades de la universidad. Esto es verificable por la serie de pugnas entre los galenos filósofos y los galenos prácticos, añadiendo que hubo dignos representantes de ambos bandos y más posturas eclécticas de las que se cree. La radicalización del conflicto parece ser más historiográfica que histórica.

Alfonso Capitán de nuevo nos ayuda enormemente al afirmar que los arrecifes que detenían el libre paso de las corrientes ilustradas compendiadas en las reformas no eran totalmente de carácter universitario. Los novatores no le dieron la importancia necesaria a los frenos de la reforma, “casi todos ellos previsibles, dada la circunstancia socio-cultural y política-económica del país, amén, por supuesto de la estructura tradicional de la universidad española.”³²⁶ La universidad y la sociedad se centrifugan mutuamente, el impulso que se otorgan entre ellas pone a prueba aquel fenómeno, hasta cierto grado extraño, que afecte el ciclo de su movimiento en términos de desarrollo. Abundaremos en esta correspondencia más adelante, mientras tanto exponemos la idea que Capitán Díaz propone, pues él señala una falta de preparación por parte de los reformadores pero sobre todo a “la abstención del gobierno, quizá por su falta de convicción, en ciertos momentos clave de la realización de la reforma universitaria, o la desacertada intervención tímida y dubitativa, allí donde era necesaria una firme respuesta a los problemas surgidos cooperaban a la falta de uniformidad en los planes de estudios entre unas y otras universidades.”³²⁷ En la cuestión práctica hubo huecos serios, como la incapacidad para proveer el profesorado necesario y apto para instruir sobre los avances en ciencias naturales, porque la propia universidad no se podía proveer de los recursos intelectuales que se necesitaban. Tomemos por ejemplo la Real Cédula dirigida a la Universidad de México, fechada el 13 de Abril de 1799, que encarga al rector y al claustro universitario

³²⁵ *Ibid.*

³²⁶ *Ibid.*, p. 229.

³²⁷ *Ibid.*, p. 230.

se observe por ahora hasta que se ponga en sólido pie, esplendor y docente dotación que corresponde a una ciencia tan interesante como la de las matemáticas, especialmente las de ese reino en donde un ramo tan pingüe y beneficioso como el de la minería, el informe del claustro y el voto consultivo del Real Acuerdo, veais el modo de arreglar la enseñanza de esta ciencia en la universidad, y que esto lo hagáis con la brevedad que exige el asunto para que este estímulo se asegure adquirir buenos maestros y se propague y florezca este estudio.³²⁸

Podemos observar que la afirmación que hace Capitán Díaz de la falta de capacidad organizativa por parte de los reformadores en el desarrollo coherente y decidido de una reforma educativa no es errónea. Ordenar que la propia universidad buscara los medios intelectuales y económicos para establecer una cátedra de matemáticas que, explícitamente, beneficiara a la práctica minera no entraba en los objetivos propios de la universidad, incluso la cátedra no alcanzó los resultados que se esperaban a pesar de la participación como profesor del brillante José Ignacio Bartolache. Buenos matemáticos los hubo en la Nueva España, conocedores de aritmética y álgebra participaban ya en las aulas del Real Colegio de Minería y en otros colegios; el problema es que no se consideró que las matemáticas, por sí solas, tuvieran el paralelismo adecuado con respecto a otras materias que se impartían en la facultad de Artes, Teología, Derecho o Medicina. Recordemos que no existió un sustrato interdisciplinar en la Real Universidad, al menos no con materias provenientes de fuera, porque para acceder a las facultades mayores se debían aprobar satisfactoriamente las materias de la facultad de Artes, ergo, puede afirmarse que existió sólo una plataforma común para construir el posterior edificio del intelecto.

No olvidemos que la universidad produce a sus mismos profesores, es decir, es la principal beneficiaria de su propia producción, mejor dicho, el capital intelectual es potencialmente profesorado y, tal vez, ese sea el monopolio más importante de la universidad—junto con el otorgamiento de grados—, el beneficiarse de sus propios

³²⁸ John Tate Lanning, *Reales Cédulas de la Real y Pontificia Universidad de México de 1551 a 1816*, México, Imprenta universitaria, 1946, p. 330.

egresados. ¿Dónde cabía una cátedra de matemáticas que explícitamente no beneficiara a la institución sino a un rubro económico bien conocido como lo era la minería? ¿Dónde cabía una cátedra de matemáticas que difícilmente encontrara conexiones útiles con las materias de las distintas facultades y, más aún, conexiones con la interpretación escolástica de las escrituras y la organización social que ésta respaldaba? Es innegable que pudo ser útil dentro de la universidad el ejercicio matemático, pero no correspondía a su naturaleza, incluso, nos aventuramos a decir que los teólogos, juristas y médicos de la institución que nos ocupa pudieron contribuir exponencialmente al desarrollo de las ciencias matemáticas porque eran expertos en lógica. Como ya lo propusimos anteriormente, ellos eran matemáticos verbales que podían relacionar deductivamente complejos entes abstractos y elevarlos a niveles de axioma.³²⁹

Ahora ahondaremos en otra deficiencia de la nueva epopeya pedagógica que los hermanos Peset nos presentan: la falta de medios económicos. Contar con un apoyo financiero lo suficientemente fuerte para ejecutar los nuevos planes de estudio en las universidades del reino era absolutamente necesario, pero este dinero debió salir de las arcas reales que con el transcurso final del siglo se deterioraban cada vez más. La caja de la hacienda universitaria no podía cubrir satisfactoriamente el aumento de cátedras, además, dicho procedimiento no podría llevarse a cabo en absoluta calma porque la taza de los salarios académicos siempre fue causa de querellas y serios conflictos internos. Los Peset aclaran que de las temporalidades de los jesuitas, de las cuales se pudieron obtener fuertes recursos, resultó que fueron confiscadas por el Rey reservándose para sí sus riquezas y las propiedades rentables y sólo confiriendo a los estudios generales los “edificios y bibliotecas.”³³⁰

³²⁹ En un breve paréntesis queremos dejar por sentado que el conocimiento teológico y el científico son diferentes y no contrarios, y que en el desarrollo de ambos se obtienen beneficios morales y materiales. Por sí mismos no se niegan, al contrario, se complementan porque, como ya advertimos, el desarrollo histórico en Occidente de la lógica verbal y matemática, concebidas y heredadas por la antigüedad griega, re-potenciadas por los árabes y re-organizadas por la escolástica, entregó los elementos necesarios para el desarrollo moderno de las ciencias naturales, sin mencionar la gran herramienta que fue el alfabeto griego y hebreo junto con la enorme influencia de la *gabbalá* judaica. Para concluir el paréntesis añadimos que lo anterior fue para poner en tela de juicio la interpretación de la realidad como un sistema de opuestos, una visión maniquea que en vez de observar sus conexiones y las diferencias, tiende a negarlas y enfrentarlas en un coliseo hecho para el espectador encantado de sensacionalismo.

³³⁰ Mariano y José Luis Peset, “Política y saberes en la universidad ilustrada”, en *Actas del Congreso Internacional...*, *Op. Cit.*, vol. III pp. 32-34.

Ambos historiadores hacen hincapié en que el primer paso fue acabar con las fuerzas de resistencia que controlaban a las universidades: los jesuitas y los colegios mayores. Apoderarse de sus bienes y de sus cátedras no fue al corriente de la implementación de un nuevo programa ilustrado que pronto se concentró sólo en las peninsulares, lo que verdaderamente aportó fue un equilibrio de poderes en las distintas facultades de universidades en ambos continentes.³³¹

En el caso de la Real y Pontificia Universidad de México, estos expertos en la materia no dejan lugar a dudas en que factores clave como el financiamiento oportuno, la focalización de las reformas en la Península y la resistencia del claustro indujeron a que la Ilustración mexicana—si es que hubo alguna definible—se produjera fuera de las aulas superiores. Permitamos que ellos mismos nos hablen de la complicada situación de los ya conocidos “ilustrados mexicanos”:

Los grandes ilustrados mexicanos no pudieron alcanzar o bien no tuvieron peso en aquel dominio de teólogos canonistas. José Antonio de Alzate no llegó a doctorarse, mientras el jesuita Francisco Javier Clavijero partió hacia el exilio o el oratoriano Juan Benito Gamarra escribió fuera de las aulas. Joaquín Velásquez de León, catedrático de matemáticas, estuvo atareado en el desempeño de cargos reales o con la fundación del colegio de minería [...] El sucesor en la cátedra de matemáticas, José Ignacio Bartolache, no alcanzó peso en la universidad.³³²

Ambos autores admiten que la débil reforma educativa no obtuvo los resultados ni las expectativas deseadas dentro de los recintos universitarios. En Nueva España el arsenal ilustrado tuvo que desarrollarse en otras instituciones que, a simple vista, contrastan con el proyecto educativo que predominó por dos siglos, una educación formal “que constituía el conjunto de normas de buen comportamiento aprobadas por la sociedad.”³³³

Si se hace un recuento historiográfico sobre las instituciones alternas a la universidad colonial, se debe estar dispuesto a encontrar una respuesta común en los textos, porque en

³³¹ *Ibid.*, pp. 37-38 y 43

³³² *Ibid.*, p. 49 *Vid. Cfr.* Mauricio Beuchot, *Filosofía y ciencia en el México dieciochesco*, México, UNAM, 1996, pp. 91-104 y Rafael Moreno, *La filosofía de la ilustración en México...*, *Op. Cit.*, pp. 41-104,

³³³ Pilar Gonzalbo, “De la vida cotidiana a la vida académica”, en David Piñera Ramírez, *Op. Cit.*, t. I p. 47.

este caso así lo es. El eco de una idea lógica se expresa sin reserva logrando un consenso que bloquea la búsqueda de otras respuestas. El mismo investigador Enrique González lo explicita aceptando que se carece de un estudio más amplio y profundo, pues “suele afirmarse que, en vez de una reforma general, las autoridades optaron por crear instituciones paralelas donde cultivar campos del saber afines de la sensibilidad ilustrada, al abrigo de obstáculos o suspicacias por parte de la Universidad.”³³⁴

La Real Escuela de Cirugía, el Real Colegio de Minería, la Real Academia de Bellas Artes de San Carlos y el Jardín Botánico así como la cátedra de botánica, anatomía y cirugía son los agentes institucionales ilustrados más destacados de finales del siglo XVIII. Su creación fue un hecho en sí asombroso, porque por fin la Nueva España conoció instituciones fuera de lo común, creadas con modelos españoles imitados de modelos franceses. El horizonte de expectativas estudiantiles amplió sus destinos profesionales en una época de creciente crisis económica, malestar social y de resonancia de conflictos europeos. El mismo Mariano Peset acepta la interpretación de “optar” por la introducción de instituciones semejantes a la universidad en México.³³⁵ Es una explicación razonable, derivada de la observación de los resultados fallidos del laboratorio borbónico de reformas, la implementación de células ilustradas interactuantes que promocionaron actividades económicas, gnoseológicas y estéticas con el fin de modernizar a las colonias.

Establecer instituciones que recibieran profesores, instrumentos, mapas, libros, muestras geológicas, etc., de carácter científico incrementó la difusión de nuevas técnicas operables en la medicina quirúrgica y herbolaria, así como también actualizar los conocimientos sobre la extracción y procesamiento de los minerales. Por otra parte, la Real Academia de Bellas Artes de San Carlos³³⁶ no sólo materializó las influencias de corrientes artísticas europeas, sino que se convirtió en un espacio alterno de desarrollo estético fuera

³³⁴ Enrique González González, “La reedición de las constituciones universitarias” en Lourdes Alvarado (coord.), *Tradición y reforma...*, *Op. Cit.*, p. 60.

³³⁵ Mariano Peset, “La ilustración y la Universidad...”, *Op. Cit.*, p. 448.

³³⁶ La creación de la Academia de San Carlos es un caso particular porque la inquietud de su nacimiento no viene de la metrópoli. La idea la concibió hacia 1781 Jerónimo Antonio Gil, que fue catedrático de la escuela de artes de San Fernando y trabajo en la Casa de Moneda, donde obtuvo el apoyo del superintendente, Fernando José Mangino. Con el apoyo del Virrey, del Tribunal de Minería y del Consulado de comerciantes se presentó el proyecto a las cortes de Madrid. Para 1784 el rey Carlos III expidió la cédula de su fundación estableciendo San Carlos con clases de pintura, escultura, arquitectura, grabado y matemáticas. Dorothy Tanck “Tensión en la Torre de Marfil”, *Op. Cit.*, p. 74. Si nos fijamos bien, las materias impartidas en San Carlos tienen un carácter ajeno a la Universidad, sin embargo, estas materias hallaron pronto acomodo de desarrollo y expresión en Nueva España.

del acostumbrado espacio litúrgico y real, aunque el tema sacralizado de sus obras continuó sin grandes variaciones. Por primera vez la Ilustración en la educación superior de Nueva España no se propuso en términos de un grupo enclave dentro de la Universidad—es decir, un grupo ideológico que se encuentra inserto en uno más extenso de características diferentes—, esta vez su esfera de acción tuvo un punto de fuga institucional fuera del conglomerado corporativo universitario.

Los conflictos entre nuestro objeto de estudio y las escuelas científicas alternas se dieron sólo en el terreno del respeto a los privilegios y dádivas que ambas contenían, y no en la captación de mayor número de estudiantes. En la facultad de Medicina hubo profundo descontento entre la mayoría de docentes y los miembros del claustro por la ambivalencia que presentaba el nuevo Jardín Botánico, porque éste, que abrió sus puertas el 1° de Mayo de 1788, era independiente del orbe claustral de la Universidad mexicana, se encontraba bajo la amparo real, pero sus catedráticos recibían las mismas prerrogativas de los pertenecientes a la facultad de medicina, además el curso de botánica se convirtió en materia obligatoria para los aspirantes a galenos. Este establecimiento fue un foco de asiduos conflictos que involucraron al Tribunal del Protomedicato y a la Universidad, pues ésta última debía compartir su financiamiento junto con la Real Hacienda.³³⁷ La Real Escuela de Cirugía también sufrió de una fuerte oposición por parte del Real Tribunal de Protomedicato integrado por catedráticos de prima y vísperas, quienes no rechazaban la práctica quirúrgica para la enseñanza de la anatomía, sólo protestaron porque estaban invadiendo terreno académico propiamente universitario.³³⁸ Pugnaban que se les respetara el derecho propio de practicar con cadáveres, registrado en el libro de claustros, el cual refiere que en 1774 se solicitó al Virrey las “más serias providencias, así para la entrega de cadáveres para las disecciones como para la frecuencia de éstas y asistencia y aprovechamiento.”³³⁹

La erección de estas instituciones alternas en el Nuevo Mundo se realizó con suma cautela para que los miembros del clero no les estigmatizaran de jansenistas, anti-ortodoxas

³³⁷ Dorothy Tanck, “Tensión en la Torre de Marfil...”, *Op. Cit.* p. 79-80

³³⁸ Emilio Quevedo V., “Las expediciones botánicas, la ilustración española y la francesa y su papel en la institucionalización de la enseñanza médica en la América colonial, durante los siglos XVIII y XIX” en Alejandro Díez Torre, Tomás Mallo y Daniel Pacheco (coords.), *Op. Cit.*, pp. 380-381

³³⁹ Mariano Peset, “La ilustración y la Universidad...”, *Op. Cit.*, p. 445 La frecuencia de disección propuestas era de tres anuales.

o anti-españolas, como ocurrió en España con las Sociedades Económicas de Amigos del País que Campomanes copió de la nobleza vasca para agrupar a las personas “distinguidas e instruidas” creando lo que Richard Herr llamó “la institución más típica de la Ilustración española.”³⁴⁰ Estos Amigos del País se preocuparon por promover los conocimientos prácticos, más técnicos que científicos, a los labradores y artesanos, o mejor dicho a los trabajadores de la clase media. Si la base humanística profesional quedó cimentada con el impulso de Campomanes, mediante Real Cédula de 22 de Enero de 1786, haciendo indispensable el excelente conocimiento de latín y retórica para acceder a las facultades mayores en la universidad española³⁴¹, la construcción de la base científico-técnica para el desarrollo económico, como proceso ulterior no debió presentar dificultades, pero a la larga, como José L. Peset bien nos enseña, los novatores en el poder “no supieron institucionalizar las novedades que necesitaban”³⁴², poco pudieron ir en contra de la conciencia colectiva de sus vasallos quienes fueron los principales responsables del drama de los proyectos ilustrados españoles.

Con la revolución francesa en 1789, que representó todos los riesgos a los que la alta nobleza europea temía, se cuestionó el objetivo de ilustrar a las distintas clases sociales. Carlos IV, cual Dr. Frankenstein Real, se encontró en la encrucijada entre el Antiguo Régimen heredero del feudalismo y el nuevo Estado de gobierno moderno; en el primero, su nombre y su imagen trascendería como un rey más en las galerías, parainfos y dedicatorias textuales, la tradicional imagen de un rey español; en el segundo realizaría los sueños que la Casa Borbon planeó para España, incluso, antes de finalizar la guerra de Sucesión, aunque esto le pudiera costar la vida como a su homólogo francés Luís XVI. Manuel de Godoy dejó escrito en sus memorias que a causa de la revolución francesa “la carrera de las reformas, emprendida hacía medio siglo con próspera fortuna, hizo larga parada, y aún retrocedió muchos pasos [...] el gobierno adoptó un silencio temeroso y este

³⁴⁰ Richard Herr, “Carlos III: el rey, el pueblo, el futuro”, *Op. Cit.*, t. III p. 147.

³⁴¹ Françoise Etienne, “Antigua y nueva retórica en tiempos de Carlos III”, en *Actas del Congreso Internacional... Op. Cit.*, t. III, pp. 167-168.

³⁴² José Luís Peset, *Ciencia y Libertad. El papel del científico ante la independencia americana*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Centro de Estudios Históricos, 1987, (Cuadernos Galileo de Historia de la Ciencia), p. 16.

mismo silencio fue impuesto a todo el reino.”³⁴³ Como Marc Baldó apunta, las bases sociales del régimen monárquico católico demostraron que eran capaces de destruir hasta el último y más sagrado miembro de la realeza para saciar su necesidad de poder que contrarrestara la dolorosa desigualdad social. Nos surge la idea que fue en este momento de crisis francesa cuando la cuestión de conservar o renovar el status social mediante una reforma de cualquier tipo se convirtió en asunto de profunda reflexión, porque “bloquear las reformas potenciaba la situación revolucionaria; en contra partida, reformar, [era] la forma más directa de erosionar el orden establecido que a toda costa se pretendía conservar.”³⁴⁴ De lo que si estamos seguros es que se prohibió la enseñanza del tiranicidio y el regicidio en la universidad española³⁴⁵ para evitar generar ideas hostiles a la imagen del rey que, desde la expulsión de los jesuitas y decretar reforma tras reforma se fue ganando severas críticas, algunas muy serias calificándole de heresiarca y a sus ministros de seguidores de Lutero.³⁴⁶

Como hemos visto hasta ahora, la interpretación histórica de los hechos propone como respuestas al fracaso de las reformas borbónicas a la educación la falta de medios económicos para renovar las cátedras; la profunda decisión por parte de la corona para llevar a cabo sus planes; un fuerte antecedente científico español; un efectivo Consejo de Indias que apoyara las nuevas providencias reales; la lejanía geográfica de algunas universidades; la respuesta universitaria que defendía sus fueros y privilegios; la dependencia de la universidad a la curia romana—ya tomamos distancia de ésta—; el poco peso de los académicos ilustrados en los claustros; la escasa conexión y comprensión entre novatores y universitarios; el temor a producir una revolución como la ocurrida en Francia; entre otras.

De las diferentes interpretaciones el factor más frecuente en los textos es la de la pugna universitaria en contra de los conocimientos científicos, sin embargo en la construcción de hipótesis que aclaren el fracaso del proceso de Ilustración desde arriba encontramos la tendencia historiográfica a mal mitificar la pugna universitaria en vez darle

³⁴³ Manuel de Godoy citado en Marc Baldó i Lacomba, *Profesores y estudiantes en la época romántica. La universidad de Valencia en la crisis del Antiguo régimen (1786-1843)*, Valencia, Exm. Ajuntament de Valencia, 1984, p. 25.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 25.

³⁴⁵ Mariano Peset, “La ilustración y la Universidad...”, *Op. Cit.*, p.444.

³⁴⁶ Felipe Castro, “Profecías y libelos subversivos contra el reinado de Carlos III” en *Estudios de historia Novohispana*, *Op. Cit.*, vol. 11, p. 95.

sentido histórico a los hechos y exponerlos en un foco más amplio, haciendo énfasis en que todos los agentes que intervinieron en este proceso no eran independientes sino que constituían un sistema de relaciones que dependían para su supervivencia de la coherente y correcta reparación de sus interacciones.

Suena razonable que un sistema escolar bien asentado en una institución representativa de su sociedad cierre las puertas a ideas y agentes ajenos a los fuertes ejes que le constituyen, el epistemológico, el histórico y el social, pero no todo lo que suena razonable es racional. Por un momento recordemos lo que Agustín Guimerá nos enseñó al principio del apartado: para que el nuevo régimen monárquico pudiera sobresalir del evidente desfase que compartía con la sociedad peninsular y colonial, debió respetar “las reglas de la sociedad estamental y la ortodoxia religiosa.”³⁴⁷ En los años que permaneció el famoso visitador José de Gálvez en la Nueva España se planteó decididamente a suplir al Estado paternalista “protector y autoritario por un autoritarismo burocrático, un tanto represivo y, sobre todo, capaz de captar al máximo los recursos de las colonias.” Con esto el investigador Alfredo Ávila coincide con Guimerá porque la imposición, un tanto inconciente, de este tipo de medidas “socavaba las bases mismas del sistema social que había funcionado hasta ese momento [el autor pone como ejemplo la sustitución de la burocracia criolla local por una peninsular, que] no sólo provocó un desajuste en el sistema tradicional sino que también hirió a los susceptibles criollos que ocupaban esos cargos—muchas veces por haberlos comprado—para quienes eran un privilegio.”³⁴⁸

La explicación del conflicto entre la reforma ilustrada y la universidad es más compleja de lo que historiografía ha propuesto. Como lo señalamos en el capítulo anterior, para que una universidad pudiera sobrevivir y trascender a partir de su fundación necesitaba de una correspondencia real y consistente con la sociedad que la rodeaba localmente, a la cual ayudaría a crecer y a cohesionar bajo las demandas religiosas y gubernamentales vigentes. Hubo numerosos intentos de fundar universidades en Europa que no lograron consolidarse y fue sólo a través de ensayo y error que se formó un protocolo casi infalible para poner en marcha un estudio general con enormes ventajas hacia el siglo XVI.

³⁴⁷ Agustín Guimerá, *Loc. Cit.*, p. 136

³⁴⁸ Alfredo Ávila, *Op. Cit.*, pp. 47-48

Universidad y sociedad, como lo mencionamos anteriormente, son como el acontecimiento y el proceso, así, para la crisis y porvenir del siglo XVIII de la Nueva España damos la razón a Guimerá y Ávila, pues para poder modificar a la sociedad colonial no se debió molestar el acontecimiento-proceso novohispano con la irrupción impositora de valores morales, estructuras gnoseológicas, modos de comportamiento, vínculos de convivencia, prácticas políticas, que no le correspondían.

Proponemos que el fracaso de las reformas reales a la educación se debió a que no existió un soporte social que respaldara las expectativas borbónicas. Juan José Saldaña reconoce que “las artes útiles”, es decir las ciencias, “tuvieron a pesar de todo resultados escasos, como consecuencia de las incoherencias que resultaban de la propia naturaleza del vínculo colonial, aumentadas además en esa época por la centralización administrativa y el autoritarismo que introdujeron las reformas borbónicas.”³⁴⁹ Incluso en el ámbito de la minería, continúa Saldaña, las cuestiones técnicas de explotación para los propietarios se consideraron como asuntos de su propia incumbencia, por lo tanto también fue poca la incidencia en el terreno de la minería, pero lo verdaderamente importante es darse cuenta que existió una incoherencia evidente entre el cambio que se intentó realizar y la sociedad afectada. Lo mismo ocurrió con las medidas que supuestamente mejorarían el régimen de estudios profesionales, Enrique González da cuenta de que, en el caso de México, “no parece haber existido un fuerte soporte social para las ideas renovadoras [...] Por su parte, los poderes públicos nunca patrocinaron algo parecido a los planes de reforma ensayados durante Carlos III.”³⁵⁰ Existió una distancia clave entre el proceso de Ilustración española conjurado en el Consejo de Castilla y el encargado de recibir esta Ilustración, nos referimos al crisol social colonial en calidad de receptor supuestamente pasivo.

Nuevamente, Lourdes Alvarado refrenda sus aciertos al confirmar esta hipótesis argumentando que “la corriente reformadora de las universidades peninsulares, promovida por la administración de Carlos III hacia finales del s. XVIII, no alcanzó los estudios de México, donde no parece haber habido un soporte social suficientemente fuerte para dar

³⁴⁹ Juan José Saldaña (edit.), *Los orígenes de la ciencia nacional*, México, Sociedad Latinoamericana de Historia de las Ciencias y la Tecnología, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 1992, (Cuadernos de Quipu 4), p. 33.

³⁵⁰ Enrique González González, “La reedición de las constituciones universitarias”, *Op. Cit.*, p. 59.

entrada a las ideas renovadoras.”³⁵¹ Si aún dudamos de la seriedad que representa insertar a la Universidad de la Nueva España en un proceso histórico-epistemológico que le debía su trascendencia a la sociedad colonial con quien mantuvo, a lo largo de dos siglos, un fuerte vínculo, viene bien una reflexión sobre la cita de Fernando Serrano Migallón, quien hablando del estado complicado de la institución en vísperas de la emancipación novohispana nos dice:

La lectura de ese momento histórico permite afirmar que en todo tiempo la Universidad ha requerido del contacto con la sociedad para permanecer sana y fuerte, siempre ha sido necesario que la universidad esté protegida y puede protegerse a sí misma de los embates de una política que muy pocas veces le ha sido favorable y que ha encontrado, a lo largo de distintas manifestaciones de su historia, un baluarte en los miembros de la comunidad, un destinatario en la sociedad y una relación no siempre fácil con el poder.³⁵²

Si nos proponemos demostrar que no hubo un soporte social para sostener a la Ilustración española, entonces también estaremos tomando distancia de la interpretación historiográfica que acepta al siglo XVIII como un siglo de Ilustración en Nueva España, algo muy remarcado incluso en la historia oficial del país. No estamos afirmando que la sociedad colonial siempre fue la misma y que no recibió influencia europea, sólo estamos tomando distancia de la visión, generalmente aceptada de los hechos, apostando a lo que Juan Pedro Viqueira denominó como “reestructuración y afianzamiento de una cultura popular urbana”³⁵³ diferente de todo el afrancesamiento que caracterizó el nuevo Estado español. Se ha sobreestimado el tema del relajamiento de costumbres visto como un serio laxismo—un tanto rebelde— de una sociedad novohispana en pleno cambio capaz de colapsar las costumbres y tradiciones, precediendo la entrada de las luces, pero de hecho, como Viqueira astutamente lo expresa, hay que observar detenidamente y preguntarnos si la nueva reglamentación proveniente de la Metrópoli para detener los despoticados usos

³⁵¹ María de Lourdes Alvarado, “La Universidad en el s. XIX” en Renate Marsiske (coord.), *Op. Cit.*, p. 88.

³⁵² Fernando Serrano Migallón, “Carácter histórico de la Universidad de México”, Enrique González González *Et. al.*, *Permanencia y Cambio...*, *Op. Cit.*, t. II p. 542.

³⁵³ Juan Pedro Viqueira, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social la ciudad de México durante el siglo de las luces*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 16.

sociales “obedecía en realidad a una transformación de éstos. ¿Pero aquello que había cambiado era realmente la sociedad? ¿Será verdad que ésta se había relajado? ¿No será más bien el Estado el que había dejado de ser él mismo y que por lo tanto no podía seguir tolerando las prácticas sociales que eran usuales desde hacia tiempo?”³⁵⁴

3.3 Todos los hombres del rey.

*Y en vista de que el rey de España no puede ser
un soberano taumaturgo, será un rey secreto y hierático.*
Thomas Calvo

Recientemente, gracias a la colaboración conjunta entre estudiantes, académicos e investigadores, se están realizando estudios sobre el rey español Fernando VII y lo que éste representó para las fuerzas realistas, los combatientes insurgentes, las cortes españolas, los intelectuales liberales—incluidos los de toga—, la Iglesia hispanoamericana, entre otros importantes actores históricos del primer tercio del siglo XIX. Para continuar este último capítulo deseamos contribuir a esta afortunada corriente con algunas anotaciones sobre la imagen del rey español que, de hecho, ayudará a dilucidar el contenido de los siguientes apartados, porque no es un tema tangencial a la Universidad colonial, sino principal.

Del capítulo anterior recorrimos una parte la senda religiosa de la fe católica que se implantó en Nueva España, pero paralelamente a esa fe existió otra de igual o mayor arraigamiento en la mentalidad de sus habitantes, la fe de una “religión monárquica”. Ésta se basó en la existencia de un dueño supremo que regía los valores, ya no morales ni religiosos, sino los valores de prestigio, de honor y, por supuesto, también económicos. La idea de un personaje *in aeternum*, que sostuvo la ley de Dios y del hombre con ambas manos y que su dominio era tanto territorial como corporal, es la constante principal en la ecuación del Antiguo Régimen. La idea del rey español era expresada en las instituciones y venerada en los misales y actos públicos, tanto que, por más distante que pareciera, nunca estaría ausente. La ocupación militar y burocrática de estas tierras americanas desembocó también en una ocupación mental regida por la autoridad real.

En el caso de Nueva España, se repitió el viejo esquema de identidades políticas regionales experimentado en el medioevo. La monarquía hispana era un conglomerado de

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 19.

reinos peninsulares a finales del siglo XV y que gracias a la reconquista y la unión de la corona de Aragón con la de Castilla cobraron fuerte cohesión en un ambiente político no siempre estable. Antonio Feros alude al modelo definido como “monarquía compuesta” donde “el monarca hispano aparecerá como cabeza de un complejo conjunto de reinos y territorios, cuyas relaciones estaban basadas en una enorme diversidad de constituciones, tradiciones y poblaciones”.³⁵⁵ Nueva España se constituyó bajo el vasallaje de sus habitantes, logrando tener un gobierno propio pero no autónomo, más bien teledirigido y administrado por la Metrópoli. Así, la Ciudad de México se convirtió en el receptáculo de los ecos de tres dinastías, dos principalmente, la de la Casa de Austria (rama española de la casa de Habsburgo) y la Casa Borbón, ambas con eminentes historiales de gobierno. Los Habsburgo fueron los principales benefactores en la adquisición del nuevo continente, pero también los verdaderos manufactures del dominio político-administrativo, económico-social y artístico-religioso. Desarrollaron, a través de sus subordinados, una fuerte política de la imagen real que le otorgó una presencia material explícita a la ausencia física del monarca. Así, se fue creando y reafirmando durante los primeros dos siglos de virreinato “la religión monárquica”, como le denomina Thomas Calvo.

Para los congregantes de las corporaciones la presencia de un rey garantizaba una sociedad ensamblada y justificada históricamente en una terminación arquitectónica piramidal de privilegios y legados de antaño. El máximo soberano, rodeado de sus insignes concejales, era el punto de fuga a partir del cual la sociedad estamental delineó y unió sus vértices. El juramento y servicio que se rendía a su majestad dentro de los espacios reales no terminaba en sus muros y puertas, la presencia de la fidelidad real acompañaba en su rutina diaria a los pobladores, “rondaba el dominio público, en las calles, las plazas, durante las ejecuciones capitales, [...] Presidía sobre los edificios públicos (y religiosos) donde figuraban con ostentación las armas reales.” La coronación de las principales fachadas urbanas era la evidencia del “gran consenso imperial”³⁵⁶ que se vivía principalmente en las urbes novohispanas.

³⁵⁵ Antonio Feros, “Comentario” en Oscar Mazín (edit.), *Op. Cit.*, vol. II p. 485.

³⁵⁶ Thomas Calvo, “El rey y sus indias...”, en Oscar Mazín (edit.), *Op. Cit.*, vol. II p. 455. El autor pone como ejemplo la Iglesia de San Fernando de México construida en el siglo XVIII, “aparece allí en la tradición medieval (el canonizado rey Fernando III), con corona, manto, globa y espada.”

El soberano ejerció como centinela autoritario, pero también como dirigente paternal. Ambos papeles convergían en la comunicación inherente entre las colonias y la metrópoli. La idea de un monarca contuvo una dimensión multiforme capaz de ingresar en un sinnúmero de roles convirtiéndose en el último destinatario de las acciones, el supremo complemento directo de la praxis social. “Con la conquista, el rey fue a la vez soberano, caudillo, patrón y jefe de la Iglesia: el detentor de todos los manás, todas las legitimidades, todas las identidades.”³⁵⁷

Al igual que la religión católica, la monárquica disfrutaba de buena salud en cuanto a la realización de sus ceremonias. Aunque éstas, en su mayoría, fueran oficiadas por ministros del clero, el referente principal era el poder real encarnado, sobre todo, en sus oficiales, porque éstos le juraban lealtad e integraban los bloques custodios que vigilaban las exactas uniones de la pirámide del gobierno. La jura que se realizó dentro de los muros de Castilla hizo eco allende el mar, donde el ceremonial sólo tendrá mínimas diferencias. “La jura es idéntica [...] así como el baldaquín, el retrato, el estandarte tres veces blandido [...] En otras circunstancias, el catafalco, las armas reales, la referencias dinásticas, los testimonios de eternidad son referencias obligatorias”.³⁵⁸ Un lenguaje simbólico que también incluyó, según el autor, un código de colores.

No cabe duda de que el poder regio también transfirió su retórica simbólica, su propia parafernalia y suntuosidad a la Ciudad de México para convertirse en un colectivo objeto de deseo. Esto hizo posible que la imagen de los Habsburgo perdurará imponiendo su poder absoluto sin la necesidad de una plena militarización de sus propiedades ultramarinas a diferencia de la casa real sucesora. Las generaciones de vasallos subsecuentes que recibieron a la conquista ya no como una guerra sino como una integración a un cosmos de administración de la ideología real, aceptaron la dominación porque a la vez recibieron un *status*, tanto indios y mestizos como españoles y criollos, donde reconocieron y difundieron la fuente del poder real que emanaba de Dios expresado en las sagradas escrituras donde no existían rupturas sino esperanzas de salvación. Este modelo de propaganda impulsado por los príncipes Habsburgo se diseminó con efectividad entre sus vasallos apostando por una

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 473.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 463.

inserción real mediante la imagen y no tanto por las armas, creando un modelo de justicia eficaz y mortífero que sustituyera el uso de éstas. Así lo enuncia Manuel Hespanha:

La durabilidad del poder no depende apenas de la fuerza material para imponerlo (“dominio”), cuanto su capacidad para “inculcar” (P. Bourdieu) en los dominados el convencimiento de la legitimidad de ese poder (hegemonía). En otras palabras, en su capacidad para constituir un “capital simbólico” que independientemente del uso de la coerción, creó un “habitus” de obediencia.³⁵⁹

En el capítulo anterior respetamos la idea de Jaime Cuadrillo de que las manifestaciones concretas de la estructura social son polifacéticas y no deben tomarse netamente como actos de dominación sino como una producción cultural susceptible de ventilar los problemas locales mediante críticas a la autoridad—probablemente la raíz de esto la encontremos en *las fiestas de locos* de la Europa medieval. Si retomamos la perspectiva de Cuadrillo, resulta favorable que para la casa reinante existieran pivotes auxiliares por donde las tensiones sociales respiraran. El modelo moderno de dominación monárquica funcionó porque éste equilibró, constantemente, ambos lados de la ecuación social y la participación de los egresados de la Universidad, jugó un papel fundamental como puente intelectual entre las negociaciones de la metrópoli y la sociedad novohispana, sobre todo aquella sección que ocupaba la cúpula del gobierno. Pongamos una situación muy conocida como ejemplo para ilustrar esta intervención universitaria en problemas concretos: el motín del maíz de 1692. Tras las ordenanzas reales de 1672 que regulaban el comercio del pulque en la Ciudad de México se esperaba que éstas solucionaran los malestares sociales que acarrea la embriaguez en la calle, pero aunque fueron estrictas las reglas y severos los castigos a los infractores (vendedores y consumidores) la corrupción poco a poco permitió la continuidad del mal hábito de la bebida que se quería evitar. Según cuenta Sonia Corcuera, dos décadas más tarde las malas cosechas del maíz y el alza de precios provocaron que su alta demanda desembocara en un acto de violencia el 8 de junio de 1692. “El maíz disponible se volvió a terminar antes de que las mujeres acabaran de hacer la compra. Irritadas, buscaron a los hombres en las pulquerías y borrachos como

³⁵⁹ Manuel Hespanha citado en Antonio Feros, *Op Cit.*, vol. II, p.487.

estaba, los sacaron a la calle” desatando, tal vez, el tumulto más grave que el centro de la ciudad haya presenciado. Fueron veinticuatro horas de terror entre “incendios, robos, saqueos y agresiones diversas”³⁶⁰ que las autoridades interpretaron como los deleznable efectos del vicio. Este conflicto social entre el hambre y las autoridades golpeó a la Universidad directamente porque “las oficinas de la alhóndiga estaban dentro del edificio universitario. Y durante el tumulto fueron agredidas por los sublevados.”³⁶¹ Esto provocó la suspensión de sus actividades académicas pero eso no evitó que el virrey Gaspar de Cerda, Conde de Galve, pidiera un informe y un consejo de parte del Claustro universitario para verificar el seguimiento de las ordenanzas de 1672 sumado a su decisión de bloquear el ingreso de pulque a la Ciudad de México.³⁶² El Claustro pleno dedicó sus principales armas, es decir, pluma, tinta y papel, para dar cuenta de las enormes faltas que cometía el pueblo como consecuencia de la embriaguez y recomendaron “no alzar la suspensión del pulque”. Fueron veintiocho médicos quienes firmaron el informe recomendando “la derogación de las ordenanzas de 1672 por resultar imposible la observación de las leyes, pues los indios siempre adulteran el pulque y los beben *huelchichie*, que quiere decir bueno, bien agrio, bien picante y fuerte.”³⁶³

Fueron los versados en el conocimiento quienes debían responder a la inquietud del virrey para prevenir otra terrible sublevación. El temor rendía ante el conocimiento y es ahí donde la Universidad entra en escena siempre que la autoridad lo ordenara. Menegus y Aguirre nos ofrecen otro ejemplo sobre el tema, pues meses después del motín del maíz un grupo de estudiantes exigieron al virrey igual privilegio que los estudiantes de Salamanca para tener acceso gratuito al Coliseo. Éste no tuvo otra opción que consultar repetidas veces al rector para aclarar esta querrela de privilegios.³⁶⁴ Si bien no se llegó a problemas mayores, más que algunos daños al edificio del Colegio de Todos los Santos, no hubo motivo para que el contacto entre virrey y Universidad se deteriorara, al contrario, se afianzó el lazo entre el poder y el conocimiento.

³⁶⁰ Sonia Corcuera, “La embriaguez, la cocina y sus códigos morales” en Antonio Rubial (coord.), *La ciudad barroca*, *Op. Cit.*, p. 536.

³⁶¹ Margarita Menegus y Rodolfo Aguirre, *Los indios y la Universidad en Nueva España. S. XVI y XVII*, México, CESU-UNAM; Plaza y Valdes, 2006, p. 70.

³⁶² AGN Ramo Universidad, Gobierno de la Real Universidad, Vol. 42, Fs. 673-673v.

³⁶³ *Informe de la Universidad...*, citado en Sonia Corcuera, “La embriaguez...”, *Op. Cit.*, p.536.

³⁶⁴ Margarita Menegus y Rodolfo Aguirre, *Op. Cit.*, pp. 72-73.

Volviendo al tema de la religión monárquica, su implantación como ideología predominante trajo consigo “un conjunto de ideas, mitos, creencias y discursos que permitían establecer una serie de principios básicos sobre cómo una monarquía debía ser gobernada.” En las monarquías compuestas “el monarca se veía obligado a respetar los papeles y privilegios de las distintas instituciones, cuerpos y estamentos que componían el cuerpo político [si no sería legítimamente objeto] de ciertas formas de crítica, oposición y resistencia” de lo que se denominaría un “mal gobierno”.³⁶⁵ En consecuencia, podemos observar que la acción gubernamental tenía grandes ventajas pero también limitaciones y, a pesar de ellas, el sistema funcionó bastante bien antes de las reformas borbónicas. El respeto del *status quo*, a los fueros y a los privilegios, significaba la paz.

Regresando a las ceremonias reales, éstas servían para sentar “los roles de los varios miembros del cuerpo político”, crear la firme convicción de que estos miembros hacían efectiva la organización administrativa, económica y jurídica de la sociedad novohispana, por lo tanto su concepción como adeptos del soberano era fundamental. A lo largo de las décadas de virreinato, las ceremonias como el paseo del pendón socavaron las bases de la extrañeza y confirmaron al rey no como un agente extraño, distante y autoritario sino como “parte de ese cuerpo político, el cual se obligaba a defender (de ahí las referencias como rey justo, católico, paternal, etc.)”.³⁶⁶ La reacción de gravedad, pánico y confusión ante un imperio descabezado en 1808 sólo se explica por la arraigada omnipotencia de la idea del rey en la mentalidad de sus súbditos, porque esta idea era reverenciada, admirada, proclamada, cuestionada, criticada, anhelada, vivificada y glorificada; y si fuera el caso de que su imagen extraviara ese protagonismo entraban en escena los recordatorios materiales entre la urdimbre de la población urbana como “las monedas, el teatro, las fachadas de los edificios públicos, las plazas, las iglesias, etc.”³⁶⁷ (y hasta en el juego cotidiano de la baraja).

Retomando nuestro ejemplo, el paseo del pendón realizado cada 13 de agosto representó la apoteosis máxima en la adoración al pasado legitimador. Se manifiesta el simulacro de la lucha entre los representantes de la fe católica y los herejes idólatras integrado en el modo de vida español desde hacía varias centurias. Esta reafirmación anual

³⁶⁵ Antonio Feros, *Op Cit.* vol. II p. 487.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 492.

³⁶⁷ Thomas Calvo, *Op. Cit.*, vol. II pp. 473-474.

comandada por la diligencia a caballo de la elite, significó pasar lista a la lealtad, a los espectadores absortos, porque “la celebración real es a fin de cuentas una emulación gigantesca, a escala de todo un imperio”,³⁶⁸ donde la presencia del caballero medieval que, “con gran fuerza simbólica”, trasgredía los límites geográficos y temporales en pro de la grandeza de su majestad.

Esta siembra a profundidad dentro de la veta mental de los vasallos coloniales, que Thomas Calvo llama “máquina de resonancia imperial”, fue la que hizo posible el control y explotación, más o menos estable, durante casi tres centurias, ya que el rey como remate principal y más alto de la pirámide social contuvo dentro de sí tres principios claves: “El rey es el orden (político, social...); el rey es la civilización (quizá hispánica, de todos modos católica); [y] el rey es la identidad”. Pero existió una escisión en el gobierno que tornó lentamente el multicolor de la realidad operante novohispana al extraño claroscuro de la modernidad, nos referimos al cambio de casa reinante y las gravedades que esto trajo consigo, quedando claro lo que Calvo afirma: “hasta el final, es el rey Habsburgo el que es objeto del deseo de sus súbditos, no el Borbón”.³⁶⁹

Durante el periodo de reformas borbónicas, los ministros del rey comenzaron a concebir a la Nueva España como un territorio de barbarie burocrática basada en la corrupción, por lo tanto, a partir de 1760 fue sujeto de lo que se denominó una “segunda conquista”. Las protestas en contra de medidas como el exclusivo nombramiento de peninsulares a los altos puestos del gobierno fueron un acto reflejo con el que los criollos, desde su nueva trinchera en el ayuntamiento, pidieron ser reconocidos y tratados como un reino homólogo, como la extensión que el mismo nombre enunciaba: *Nueva España*.³⁷⁰ Antonio Feros tiene razón al argumentar que los “Reinos de Indias” no eran legalmente reconocidos con ese título y que no existió un pacto político como tal, lo que implicaba “la posibilidad de que la monarquía los tratase como ‘reinos conquistados’, la peor de todas las posibles soluciones políticas al menos desde el punto de vista de las élites no castellanas.”³⁷¹

³⁶⁸ *Ibdi.*, p. 467.

³⁶⁹ *Ibdi.*, p. 474.

³⁷⁰ David A. Brading, “Balance crítico”, en Oscar Mazín, *Op. Cit.*, vol II, p. 663. *Vid.* Antonio Feros, *Op. Cit.*, p. 487.

³⁷¹ *Ibdi.* p. 493. El autor añade que este problema no es sólo histórico sino también historiográfico, ya que muchos trabajos sobre el tema pasan por alto “la importancia de estos elementos y haber visto como “proto-

La Casa Borbón prendió el polvorín de la transición de una sociedad medieval tradicional a una sociedad moderna individualista y tarde o temprano sufriría las consecuencias. No importó qué tipo de hieratismo ejerciera, o si fuera taumaturgo o secreto, el rey Borbón pronto se vio rodeado de críticas, deserciones, crisis económicas, guerras y revueltas que la misma cuestión entre renovar o conservar había desatado.

3.4 1808.

La gran obra del poder consiste en hacerse amar.
Pierre Legrende

A mediados del año de 1808 la información proveniente de la Metrópoli no era muy favorable para una sociedad novohispana que se vio asaltada por la consolidación de los vales reales cuatro años antes y que ahora enfrentaba un panorama inédito en la historia de la monarquía española. Las sospechas de un afrancesamiento real se habían vuelto cada vez más frecuentes con el acercamiento del rey Carlos IV hacia el emperador de los franceses Napoleón I. Si bien la casa Borbón pecaba, desde hace medio siglo, de no respetar las pautas del buen gobierno español, en parte debido a su procedencia extranjera, existía la posibilidad de que el encuentro entre ambos imperios consolidara a los galos como nuevos gobernadores del orbe conocido.

La Nueva España estaba a merced de la información periodística que provenía de Madrid, con tres meses de retraso en promedio. La *Gazeta de Madrid* era la principal fuente de información que se retomaba y se reimprimía en la *Gazeta de México*.³⁷² La publicación destaca por su preferencia a temas internacionales, hechos relevantes que sucedían en Estados Unidos, Westfalia, y Persia, y tenía un espacio dedicado para noticias exclusivas del reino español. A principios de junio de 1808, los miembros del gobierno e intelectuales de toga enfocaron su atención a las noticias, sobre todo cuando se informó por medio de una publicación extraordinaria que, por cuestiones de salud, Carlos IV abdicaba a favor de su hijo Fernando, proclamado como VII, en Aranjuez el 19 de marzo anterior.³⁷³

nacionalistas” unas reivindicaciones de las elites (criollas e hispanas), que no eran sino intentos de ser reconocidos como reinos y, por lo tanto, los derechos inherentes a esta situación política.”

³⁷² El 4 de Febrero de 1785 se aprobó el establecimiento de la *Gazeta de México*.

³⁷³ *Gazeta extraordinaria de México* del jueves 9 de junio de 1808, Tomo XV, núm. 48, p. 381.

Es evidente que los mexicanos de hace doscientos años no tenían conocimiento de lo que ocurría realmente en la península ni lo que las investigaciones historiográficas actuales han revelado. Ahora sabemos que dicha abdicación fue producida por el motín de Aranjuez, promovido por los partidarios del príncipe de Asturias, quien temía que Manuel Godoy, llamado “Príncipe de la Paz”, tomara el control del imperio que por derecho real le pertenecía a Fernando de Borbón. Lo que sucedió en Nueva España fue la aceptación del nuevo monarca y por orden del alto gobierno, se mandó al repique general de campanas en todas las iglesias de la capital “y correspondieron todos estos fieles vasallos con demostraciones de amor y lealtad.”³⁷⁴

A su vez se publicó un misterioso bando titulado “Bando contra los que intentan perturbar la buena armonía entre las dos naciones, francesa y española” fechado el 2 de abril de 1808. Dicho escrito despertó ciertas sospechas entre sus lectores, quienes un poco confundidos, no lograban comprender por qué había españoles sediciosos que agredían a las tropas francesas emplazadas en territorio español, ya que éste establecía que se castigara seriamente a quien causara o pugnara por dañar a los soldados franceses. Nuevamente el terreno de la información era muy limitado y los suscriptores no tenían conocimiento pleno de los levantamientos en armas de los peninsulares que desembocaron en los sucesos de mayo de 1808 cuando inició la denominada Guerra de Independencia en contra de Napoleón.

Los miembros del gobierno y las corporaciones no pudieron más que esperar impacientemente nuevas noticias. Mientras que asentaban su fidelidad al nuevo rey, también refrendaban su alineación con el patriotismo español y su fe religiosa. Ambos elementos eran citados con frecuencia y, sobre todo, con un fin en común bastante significativo para realizar sus funciones, el de “servicio público” que beneficiara ambos extremos de la pirámide social. Aquí es necesario hacer una breve aclaración sobre el término “servicio público”, porque erróneamente nos viene la idea de que este gobierno virreinal estaba más comprometido con el desarrollo y el bienestar de sus habitantes, mediante la mejora de las condiciones materiales, morales y sanitarias, sin embargo no era así. El gobierno virreinal—el Virrey, la Real Audiencia y los ayuntamientos—estaban a cargo de velar por el buen gobierno, que consistía en cuidar el respeto a la religión, la

³⁷⁴ *Ibid.*, núm. 49 pp. 391-392

terrible vigilancia sobre los estamentos, la correcta manifestación pública, las atenciones económicas y sanitarias, es decir, *mantener* a flote las condiciones de la cultura pública heredada, sin obviar un necesario desarrollo social o tecnológico (que en algunos aspectos sí los había). La cultura pública era como un paquete de condiciones sociales con un sin número de cláusulas y que su condición de existencia era el inalienable “servicio de Dios y del rey”, por lo tanto, no se trataba de construir una nación, sino hacerla perdurar en las condiciones previamente establecidas. El alto mando virreinal tenía un compromiso inicial con el rey de España, principalmente con el Consejo de Indias, y en un segundo plano con el resto la sociedad.

La cadena de mando se reafirmaba y se fortalecía con la proclamación de un nuevo rey y el compromiso expreso y registrado en papel o metal era su mejor carta de presentación, como por ejemplo, lo hecho por el ayuntamiento de Cáceres con motivo de la exaltación de Fernando VII:

Goce V. M. el cetro español de ambos mundos para felicidad del género humano; y su ahora se honra esta villa con hacerle presente su fidelidad, mucho más se honrará en sacrificar las vidas de sus fieles vecinos por servirle y defenderle: dure por siglos vuestra dominación: sean inseparables de vuestro trono la religión católica y la justicia: lejos de él la infidelidad y el libertinaje.³⁷⁵

Este ayuntamiento revela, en breves pero valiosas palabras, la concepción de lo que era el servicio al rey: la demostración manifiesta de la fidelidad, el sacrificio por defender su persona y sus posesiones, la firme convicción de mantener una sola fe sobre la que se fundaban los valores de honor y justicia y el desprecio a lo antiespañol—aquí en alusión concreta a los franceses calificados de infieles y libertinos desde la ejecución de su último rey en 1793.

Fue hasta el 16 de julio de 1808 cuando la *Gazeta de México* publicó documentos que revelaban la verdadera situación de lo que estaba ocurriendo en la península, los que el Virrey pidió que se publicaran “á la letra para noticia y conocimiento de todo el reino”³⁷⁶.

³⁷⁵ *Ibid.* núm. 50 p. 394

³⁷⁶ *Ibid.*, núm. 59, p. 465.

La Universidad revisó, al igual que hicieron las otras corporaciones, que la abdicación de Carlos IV había sido forzada y que no tenía ningún valor el decreto del 19 de marzo pasado. Si leyeron esto con desagrado, posiblemente se horrorizaron con las siguientes páginas que enunciaban que el 20 de mayo, tanto el rey como sus hijos renunciaban a sus derechos a la corona. Firmado por Carlos IV, el documento cedía los derechos de reinar sobre España e Indias a Napoleón I, pactando de inicio que “la corona de las Españas e Indias ha de ser siempre independiente e íntegra [...] y también que nuestra sagrada religión ha de ser no solamente la dominante en España, sino también la única que ha de observarse en todos los dominios de la monarquía”, pero lo más asombroso, y probablemente de autoría francesa, era la prevención de los inevitables disturbios sociales que ésto acarrearía, por lo que se registró evitar “desordenes y movimientos populares, cuyos efectos son siempre el estrago, la desolación de las familias y la ruina de todos.”³⁷⁷

Si bien los ánimos ya estaban entrando en una fase de partidismo político en la Ciudad de México, la corporación otorgante de grados académicos y vigilante de la cultura escolar novohispana desde sus aulas y egresados, no pudo más que esperar un rayo de energía que finalmente llegaría a fines del mes de julio cuando por *Gaceta extraordinaria* se “trae la plausible noticia de quedar puesta en arma nuestra amada península para recobrar las sagradas personas de los reyes nuestro señores [...] y para salvar la religión y a la patria del yugo de éste tirano [se refiere a Napoleón].”³⁷⁸ Fue entonces que en reunión de Claustro Pleno, los doctores de la Real y Pontificia Universidad de México decidieron tomar partido por la nación española y desde el primer momento en que se trató el tema se delinearon las dos sendas por las cuales se encaminaría su actividad futura. La primera fue la clara manifestación religiosa que correspondía a sus orígenes medievales y a su apego al catolicismo y que, sobre todo, encontraría buena respuesta por parte del público que seguía sosteniendo los valores y costumbres tradicionales. Y la segunda fue la expresión textual en defensa de la religión monárquica ante los enemigos reconocidos como franceses, herejes, insurgentes y cualquiera otro que representara un peligro a la triada principal que concentraba en sus partes el todo del imperio: el rey, la religión y la patria. Esto era visible porque cumplían con su deber social y espiritual al agradecer a su divinidad por medio del

³⁷⁷ *Ibid.*, núm. 59, p. 473.

³⁷⁸ *Ibid.*, núm. 63, p. 501.

acto litúrgico, ya que pedían dos misas que a la vista del lector parecieran de poca utilidad, pero como veremos más adelante, cuando el Dr. Díaz Calvillo, pronunció su discurso, la mención pasado otorgaba una válida justificación histórica en situaciones de riesgo como ésta. Además, por lo que se refiere a la religión monárquica, el doctor Moteaguado expresó la inseguridad que vivía la Nueva España ante un asalto francés, ya fuera militar o burocrático:

Ni este reino podía considerarse seguro de las maquinaciones de los franceses y que por consiguiente se debía cooperar en cuanto a este gobierno juzgase oportuno en tener justa causa, y así era regular que esta Real Universidad tomase el mismo interés que los demás cuerpos y tribunales ofreciéndose al señor virrey en cuanto estuviese en sus facultades y arbitrios, así para acudir a la defensa de la dinastía reinante con sus plumas.³⁷⁹

Las misas y las plumas eran manifestaciones concretas de una estructura de fidelidad y apego al pasado que hacía resplandecer el carácter mesiánico español frente a enemigos que irrumpieran afectando el tiempo escatológico de la Iglesia y a sus representantes terrenales. La Universidad era parte del gobierno, si no establecida en un rubro de acción específicamente definido, bien podía considerarse la madre intelectual de los burócratas eclesiásticos y seculares que disertaban, día tras día, sobre la mejor forma de mantener el buen gobierno. No por nada fueron invitados sus doctores al Palacio de gobierno para ser testigos activos en la junta que el virrey Iturrigaray convocó para la noche del 19 de agosto, a la cual se designó, como representantes del Claustro Pleno, al doctor José Ignacio Beye de Cisneros, catedrático de prima en leyes, y al doctor Matías Moteaguado, catedrático de vísperas en cánones.³⁸⁰ Ambos discutirían junto con los miembros de la Real Audiencia y el Ayuntamiento en presencia del virrey, las propuestas concretas para mantener a flote el buen gobierno.

³⁷⁹ Archivo General de la Nación (en adelante AGN), Ramo Universidad, vol. 28, fol. 136-136v.

³⁸⁰ *Ibid.*, vol. 28, fols. 137-137v.

3.5 La sociedad del “haber”.

*El orden corporativo,
había sido formado cuidadosamente,
casi con amor, para durar siempre.*
Alfredo Ávila

El pánico novohispano ante la pérdida del rey y, como fatal consecuencia, la de la religión y la patria, condujo a los representantes del gobierno a replantearse problemas casi ontológicos sobre la forma en que la sociedad se conformaba, siempre con la idea en mente de no sofocar el buen gobierno. No olvidemos que la transferencia de la organización política española a la América implementó como unidad fundamental de la sociedad el orden corporativo, del cual ya hemos hablado, pero hace falta remarcar que este orden se sostuvo sólidamente repartido entre los diversos poderes del sistema gubernamental como el civil, el militar, el eclesiástico, la justicia y la hacienda y cada elemento corporativo, aunque tuviera como objetivo principal guardar la fe y la lealtad monárquica, tenía una restringida forma de deliberar sobre la manera en cómo deba conducir y expresar sus posiciones ideológicas con respecto a la sociedad y el Estado.³⁸¹

La matriz corporativa del Estado, como la llama Rafael Rojas, sobrevivió a los efectos de las reformas borbónicas que proponían “tendencias pragmáticas, desamortizadoras y mercantilistas”.³⁸² Con esto queremos subrayar, que la permanencia del sistema corporativo trascendió fronteras terrenales y temporales gracias a su parsimoniosa transición entre la conciencia colectiva con un fin trascendental a la conciencia individual y un fin material. En Europa, el sistema corporativo estaba cambiando muy rápidamente, pero en Nueva España continuó con viveza, pues de él dependía la organización social y política virreinal que hacía frente a “la nueva sociabilidad política que posibilita el montaje de una esfera pública moderna”.³⁸³ Esto nos enseña que no hay que dejarnos engañar con la empatía por la modernización del país, pues la preeminencia de estos añejos valores sociales y políticos fue tan grande, como el propio Rafael Rojas admite, que dicha modernización “nunca se

³⁸¹ Rafael Rojas, *La escritura de la independencia. El surgimiento de la opinión pública México*, México, Taurus-CIDE, 2003, p. 19 y 23. El término “Estado” no se utiliza en los documentos de la época, más bien se hacía referencia al poder mediante la forma en que éste se ejercía como el “gobierno” y que éste “no es monopolio de las autoridades regias, sino que está ampliamente distribuido y compartido entre los diferentes cuerpos que componen la “república”. François Xavier Guerra, Annieck Lempérière, *et al.*, *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas s. XVIII-XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998, p. 12.

³⁸² Rafael Rojas, *Op. Cit.*, p. 28.

³⁸³ *Ibid.*, p. 34.

produjo de manera consumada ni desplazó totalmente las formas de sociabilidad del antiguo régimen” y que para el caso mexicano “es evidente que el primer liberalismo, que se difunde con la apertura de las elites a la representación parlamentaria, el constitucionalismo gaditano y la apertura del espacio público, gravita más hacia los modelos monárquicos de reino o imperio.”³⁸⁴

En anteriores apartados mencionamos que el desarrollo paulatino de los vínculos de convivencia coloniales fueron creando sólidas redes sociales capaces de defender la religión política a través del discurso simbólico—sobre todo en su forma burócrata vigente—creando un carácter cultural más americano que español, sin traer a colación el término “nación”, y esto se debió a la capacidad de autogobierno de las corporaciones que mantenían un margen de reflexión y acción ante el impulso de la centralización del poder que atentaba contra los fueros y privilegios, funciones y finalidades; pero sobre todo al tomar fuerte conciencia de ser parte integrante en el cimborio sobre el cual se alzaba la cúpula del poder metropolitano. El desarrollo de esta sociedad castiza fue interrumpido tanto por las reformas borbónicas como por la guerra contra Francia y, por supuesto, la intestina guerra de insurgencia. El Antiguo Régimen en Nueva España estaba cambiando como reacción ante la política ilustrada porque, como lo expresa Xavier Guerra, éste “hunde sus raíces en la Edad Media y la feudalidad y se prolonga en muchos campos y en muchos ambientes hasta la Ilustración.”³⁸⁵ Pero el *cambio* en el Antiguo Régimen no conllevaba a la anulación inmediata de su constitución previa, más bien, como lo dice Annick Lempérière, “se afinaba la sensibilidad hacia los comportamientos sociales e individuales, [por lo tanto], no hacía falta el individualismo para que ‘el proceso de civilización’ se abriera paso en la sociedad del Antiguo Régimen.”³⁸⁶

Entonces, ¿cómo recibían estos órganos de proyección burocrática a la sociedad de principios de siglo XIX? El dilema entre modificar o no la estructura gubernamental ante la ausencia del principal garante del orden establecido que era el rey, agravó la división entre

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 34-35.

³⁸⁵ François Xavier Guerra, *et al.*, *Op. Cit.* p.12. Sobre estos puntos escuchamos a Thomas Calvo, quien argumenta sobre la distancia que toman las elites americanas frente a la política imperial ilustrada con “bandera de secularización” decidieron que no “era necesario oponerse a la religión política”, sino defenderla [...] contra los excesos del poder secularizado”. Thomas Calvo, *Op. Cit.*, vol. II, p. 432.

³⁸⁶ Annick Lempérière, “República y publicidad a finales del Antiguo Régimen (Nueva España)”, en François Xavier Guerra, *et al.*, *Op. Cit.* p 79. Disentimos de la autora al identificar a la Ilustración con un “proceso civilizatorio”, pero la pregunta que nos genera es bastante valiosa: ¿Podía la Nueva España generar su propia modernidad política bajo el corporativismo sin necesidad del individualismo ilustrado?

los españoles americanos y peninsulares. Aunque ambos bandos no deseaban la autonomía parcial o total con respecto a la metrópoli, temían caer en la ilegitimidad de sus acciones ante la falta del censor principal. No eran productores de leyes ni de moldes generales. De pronto se encontraron en el limbo de los ecos, donde el inconstante y débil sonido que llegó era difícil de asimilar y propagar.

Luís Villoro nos enseña que la construcción burocrática del México pre-insurgente resultó bastante inadecuada a los sistemas de gobierno modernos, porque sencillamente los miembros de este orden dirigente, en todas sus escalas, no concibieron al reino como un ente en proceso de creación, sino como algo ya hecho. La realidad, con lente teológica, está “enteramente formada” y no había necesidad de modificar algo que sólo se debía utilizar. Villoro interpreta la voz de los magistrados de esta forma: “no creamos leyes ni instituciones, sólo las conservamos como nos las dan, las manejamos.”³⁸⁷

Así, la sociedad es concebida por estos miembros invitados a la junta del Virrey, como la integración inmodificable de relaciones heredadas que traían consigo el bienestar de la corona y sólo era susceptible de “manejar y usufructuar”. Bajo la idea adscrita al discurso peninsular de que la sociedad no se crea sólo se maneja, se logra entrever que la burocracia que hace funcionar al reino contiene un comportamiento oscilante, es decir, los actores de la suma de relaciones sociales pudieron oscilar entre esquemas de la cultura política tradicional, según Lempérière “todavía viva y vigorosa”³⁸⁸, y el nuevo orden de ideas liberales en expansión.

Existiendo constantes como rey, religión y patria, la ecuación social estaba destinada a repetir las mismas fórmulas periódicas para seguir funcionando y que la ausencia de uno de estos elementos haría caer en cuenta la cuestión de la bifurcación del plano futuro entre conservar o cambiar. Los magistrados peninsulares y un poderoso sector de los criollos cerró filas ante la idea de quedarse en suspenso porque no eran capaces ni tenían legitimidad para guiar la parte de las Españas que tocaba a América, pues “todo debe permanecer como estaba—se refiere al periodo anterior a la ausencia del máximo Borbón— [...] *La sociedad entera, con sus autoridades constituidas, sus reglamentos e instituciones, debe permanecer en suspenso*, [...] esperando que la voz real la vuelva a poner en

³⁸⁷ Luis Villoro, *El proceso ideológico de la Revolución de independencia*, 2 ed., México, UNAM, 1977, p.34.

³⁸⁸ Annick Lempérière, *Op.Cit.*, p. 54.

movimiento.”³⁸⁹ Si la sociedad entera debía permanecer en suspenso sin tratar de innovar o experimentar nuevos vínculos de convivencia era porque el conocimiento mismo mandaba no cambiar, no investigar, no innovar ya que todo estaba dado, como en las escrituras, la sociedad no pertenecía al campo de acción ni de creación sino sólo de conservación y transmisión, es decir, se le estaba dando el mismo tratamiento que al conocimiento teológico devenido en conocimiento canónico, jurídico, artístico y médico. Por lo tanto, el espacio de acción que podía provocar un cambio se contrajo aún más “porque la sociedad no cae bajo la categoría del *hacer*, sino bajo la del *haber*.”³⁹⁰

Entonces, el esquema estamental se convierte en este delicado refractario que obtiene su figura y sus delimitaciones como reflejo del propio tratamiento que se da al saber escolástico. Aunque Villoro clasifica este criterio de “simplista”, para nosotros tiene un gran valor, porque da cuenta de que el proceso histórico epistemológico, en el cual la Universidad colonial toma un papel protagónico, fue la experiencia vital que hizo posible la existencia de una cultura novohispana rica en su manera de asimilar, admirar, recrear, celebrar, velar, adorar, y vivificar su pasado lleno de una dinámica moral y gnoseológica que dejó enorme huella en nuestra conciencia actual.

El 17 de septiembre de 1808 se lee en el claustro pleno de la Universidad la orden, bastante simbólica, del virrey Pedro Garibay de uniformar a los incondicionales cuerpos letrados con un visible distintivo en señal de apoyo al cautivo rey Fernando VII. Este fue el inicio de un contacto constante entre virrey y Universidad para tratar asuntos de política interior y exterior. Un mes después de la petición—en la que se acordó fuera una medalla con el busto real—se realizó nuevamente la lectura de otro oficio venido del más alto magistrado novohispano en el que se incita a valorar la valentía de las huestes españolas que defienden el honor de la familia real, pero que también representan el muro de almas capaz de detener la avanzada militar francesa a costas americanas “con el objeto de subyugarlas.”³⁹¹ Para apoyar las armas peninsulares esta noble institución educativa no tuvo más que contribuir con un gran donativo que, visto desde la perspectiva actual, fue un craso error para su posterior supervivencia. La cantidad de 10 000 pesos inmediatos y mil

³⁸⁹ Luis Villoro, *Op. Cit.*, p. 33. Las cursivas son nuestras.

³⁹⁰ *Ibid.*, p.35. Las cursivas son nuestras. La sociedad del haber que presentamos en el capítulo anterior, en el apartado 2.6.1.

³⁹¹ AGN, Ramo Universidad, vol. 28, fols. 140-140v.

mensuales por el tiempo que pudiera durar el conflicto dejó en números rojos su tesoro monetario.

Suponemos que la gravedad del asunto lo ameritaba, pues el anuncio del propio virrey de que la armada francesa estaba dispuesta a controlar las colonias americanas, que bien pudo sólo ser un dramático incentivo para provocar terror, era totalmente creíble, porque no sería la primera vez que soldados franceses arribaban a América. Por ejemplo, cien años antes, con motivo de la guerra de Sucesión por el trono español, sucedió que el reconocimiento novohispano al rey Felipe V desembocó en la movilización de tropas francesas a las costas del Golfo “por el temor, más bien exagerado, a una posible invasión angloholandesa.”³⁹² Con este antecedente, el miedo corporativo y el apego al deber en 1808 no era exagerado, éstos generaban arranques de fidelidad y entrega, como lo fue el donativo universitario, porque latían fuertemente en la conciencia de los letrados y magistrados.

La permanencia de la sociedad del *haber* concedió a la Universidad la continuidad de sus actividades rutinarias. No sería la conciencia del gremio docto la que faltara a su permanente deber de alzar la mano para reconocer al rey, sobre todo en un estado de emergencia social. La esperanza de recuperar a Fernando VII y su propio reconocimiento como nuevo monarca iban de la mano. Por ello, el claustro se exigió a sí mismo dar respuesta manifiesta de su compromiso real y, por boca del rector, Dr. Julio Torres, se pidió organizar el certamen literario acostumbrado para recibir al nuevo ocupante del trono español. Para mediados del mes de noviembre fue establecido que la convocatoria del certamen iría acompañada de un solemne paseo. “Unánimes y conformes dijeron ser muy debido se haga una demostración de fidelidad y amor con que esta Real Universidad ha solemnizado siempre la exaltación al trono de sus Augustos Patronos, y principalmente debe hacerse con un soberano tan deseado como el señor Don Fernando Séptimo”³⁹³

Entre los acuerdos y resoluciones de cómo debía ir organizado el conjunto de paseantes hubo un asunto que puede pasar por desapercibido, pero es de enorme importancia para nosotros porque implicó tomar la fórmula milenaria de agregar una carga emocional capaz de afectar a un amplio espectro social. Nos referimos a la propuesta del

³⁹² Iván Escamilla González, “*Razones de la lealtad, cláusulas de la fineza: Poderes, conflictos y consensos en la oratoria sagrada novohispana ante la sucesión de Felipe V*”, en Alicia Mayer y Ernesto de la Torre Villar (edit.), *Op. Cit.*, p. 187.

³⁹³ AGN, Ramo Universidad, vol. 28, fols. 149 y 151.

rector de solicitar a pedir al “Eximio Virrey e Ilustrísimo Señor Arzobispo se voltearan las esquilas de todas las Iglesias del tránsito”³⁹⁴ del paseo universitario lo cual se planeó y se verifico en la ruta que el paseo seguiría en la *Gazeta de México* del 4 de Enero de 1809, que con consentimiento del virrey, se realizaría el día 6 del mismo mes por la tarde. “Nobleza, oficialidad y cuerpo de doctores” encabezados por el alférez real de escuelas “noble joven D. Juan Dosamantes, alumno mismo, se dirigirán a la calle de Canoa para recibir al actual rector quien incorporado se conducirá a la Real Universidad para sacar el pendón”. Vemos que es un asunto verdaderamente simbólico, pues el resguardo del símbolo sólo podía ser liberado por una autoridad calificada y acompañada de un guardia designado. La ruta continuaba “tomando después la carrera por frente del Real Palacio, Arzobispado, calles de Santa Teresa, del Reloj para dar vuelta por la de Perpetua y tomar las de Medinas, Esclavo, Manrique y por todo el derrotero que sigue la procesión de Corpus, hasta regresar por las casas Cabildo y portal de las Flores a la misma Universidad”, donde se haría pública la convocatoria del certamen amenizada por una “magnífica orquesta”.³⁹⁵

El acto solemne de amor y fidelidad al nuevo rey tuvo el efecto deseado para el que fue planeado. La Real y Pontificia Universidad de México se encontraba lejos de saber que este sería su último acto público como corporación estable y saludable. No pudo haber sido más significativo el epílogo de su existencia destinada a sufrir una interminable agonía a partir de ese momento.

Hemos escogido partes significativas de la relación que hace la *Gazeta* sobre el solemne paseo para poner en claro la importancia del tema:

Abrían el paso dos Dragones con espada en mano: seguíanse los Atabaleros de esta Ciudad, luego cuatro batidores, inmediatamente una música militar; después varios concursantes vestidos a la española antigua [...]; seguíanse luego el lucidísimo y garboso acompañamiento de los colegiales de Seminario, San Ildefonso y San Juan de Letrán [...] mezclados entre sí y en crecido número, en los que la edad juvenil hacía crecer más la gallardía y fogosidad [...] Iban interpelados entre ellos oficiales de tropa y caballeros aun de la primera nobleza

³⁹⁴ *Ibid.* vol. 28 fol. 154v

³⁹⁵ *Gazeta de México*, t. XVI, num. 1, pp. 6-7

y también los doctores que siguieron a los colegiales en esta forma: los clérigos y los religiosos en caballos [...] modestamente adornados. Los seculares con la misma brillantes que los de la nobleza. Todos estos llevaban sobre el pecho la imagen del Soberano en una medalla dorada que para este día se mandó a grabar, pendiente de un lazo color de la borla de su respectiva facultad, y los que no iban en traje de colegiales, los cuales cubrían su cabeza con el bonete, a más de esto tenían en el sombrero una escarcela con un Viva, y las iniciales del dulce nombre de nuestro Rey [...] presidiendo a todo este lucido acompañamiento el Señor Rector, el Señor Abad y el joven alférez, a quienes seguía toda la escolta de granaderos arriba referida.

La anticipada noticia de esta extraordinaria solemnidad, el adorno exterior de la Iglesia Catedral, el de las Casas de Cabildo, de la Universidad, de las casas del señor Rector y el señor Abad; y el alegre repique de las esquilas, conmovió de tal modo a los habitantes de esta ciudad, que la multitud de coches y de gente apenas dejaban andar el paseo, no obstante los esfuerzos de la tropa.³⁹⁶

Este tipo de paseo da cuenta de la enorme trascendencia que tuvo la manifestación pública de las corporaciones, venido a cuenta por el posible resquebrajamiento de su realidad social. El juego vivencial de los congregantes detalló el rico políptico novohispano que, en una cadencia de plegarias y rezos, se abre para dar lugar al resplandeciente panel central ocupado por su deseada alteza. Como en remotos días, esta especie de procesión seguía concibiéndose como parte de la solución para los males concretos, así Huizinga nos explica que “si los tiempos estaban revueltos, y esto pasaba con frecuencia, tenían lugar muchas veces a diario, e incluso una semana detrás de otra.” Poco lograba escapar a esta descomunal paraliturgia exhortada por las campanas antes mencionadas, “por un sonido que dominaba una y otra vez el rumor de la vida cotidiana y que, por múltiple que fuese, no era nunca confuso y lo elevaba todo pasajera y a una esfera de un orden y armonía.”³⁹⁷

³⁹⁶ *Ibid.*, num. 14, p. 98-91.

³⁹⁷ Johan Huizinga, *El otoño de la Edad Media. Estudio sobre la vida y el espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los países bajos*, ver. de José Gaos, trad. Alejandro Rodríguez, Madrid, Alianza, 2001, (Ensayo/38), p. 14 y 15.

La convocatoria del certamen literario auto nombró a la Universidad como la “fecundísima madre de los sabios” que por infortunada geografía no puede imitar a los universitarios de la península que suspenden “sus tareas de Minerva para correr a alistarse bajo las banderas de Marte a sacrificar sus vidas por la libertad del soberano”. Bajo poética línea se anunció la acción de “ejercitar vuestras plumas, que no podéis conmutar con la espada para engrandecer a un Monarca [...] ¡Ah! Nunca el trono ha exigido con más justicia el tributo de la sabiduría, y nunca serán más gloriosos los esfuerzos de las letras.” En un apologético discurso se torna claro que el principal difusor de la imagen del rey es esta misma institución, porque sus miembros dejan constancia de ser un centro corpuscular que une los hilos del imperio. Dice de esta forma:

Por tanto la Universidad Mexicana, [...] para mayor desahogo de su amor y satisfacer de algún modo los deberes que le impone una obligación verdaderamente sagrada, os convoca hoy [...] trasmitáis hasta las más remotas edades su augusto y glorioso nombre [...] que vuestras plumas, esas plumas en que está vinculada la inmortalidad de los héroes, eternicen a ese Rey el más acreedor de elogios, no solo a los pueblos que tienen la gloria y felicidad de rendirle vasallaje, sino aún de aquellas naciones que solo han escuchado su nombre y sabido su desgracia.³⁹⁸

El 27 de septiembre de 1809, siete meses después, se anunciaron en la *Gazeta* los trabajos ganadores del certamen y el claustro acordó que la premiación del certamen fuera presidida por el arzobispo virrey don Francisco Javier de Lizana y Beaumont.³⁹⁹ La presencia del máximo miembro áulico simbolizaba la presencia del rey mismo entre el gremio de escolásticos intelectuales.

Cuando se trató de exaltar a una parte o a toda la triada esencial del Antiguo Régimen, no hubo mejores muestras de amor y fidelidad que las que manifestaron las viejas instituciones. Amor y fidelidad eran los componentes que unían las conciencias y todo el programa icónico preparado pasó de ser una sustancial tradición a protocolo improvisado

³⁹⁸ *Gazeta de México*, t. XVI, num. 2, p. 13.

³⁹⁹ AGN, Ramo Universidad, vol. 28, fols. 165v y 166.

capaz de soslayar momentáneamente la terrible imagen de problemas concretos. El secuestro de monarca transformaba cada acción en su favor en un sincretismo cultural de carácter épico, capaz de eclipsar toda fuerza corrosiva que le amenazara. El rey era el Dios de la religión monárquica, “el rey era el centro activo del orden social a través del que se cristalizaban aspiraciones, ideas e imágenes político-religiosas”.⁴⁰⁰

3.6 Universidad, Hidalgo y la Revolución.

*El objeto de nuestros constantes desvelos es mantener
nuestra Religión, el Rey, la Patria y pureza de costumbres.*
Miguel Hidalgo y Costilla.

Dos meses antes de comenzar el movimiento insurgente del cura de Dolores, el Dr. en teología Juan Bautista Díaz Calvillo pronunció un sermón en la iglesia del convento de las religiosas de Santa Inés. Dicho sermón habla tanto de su redactor y lector, egresado de la Universidad, como del público. Este sermón era parte de la rogación a la Virgen de los Remedios con el objeto de aliviar las necesidades de la “antigua España”. En este discurso religioso, que trata también de la crisis política, se fijan las esperanzas de la sobrevivencia de la sociedad española en el culto mariano. Como buen teólogo, el orador observa que los males que alimentaban la crisis eran el efecto del propio pecado que desataba “la terrible cólera del Dios vengador y justiciero”. La caída del imperio español en manos francesas se tomaba como el cumplimiento de la promesa que Dios hizo a Abraham, en la cual protegería a su pueblo, siempre y cuando fuera fiel a la ley divina, de no ser así lo entregaría a los enemigos.⁴⁰¹ Es por esta promesa que alude al libro bíblico de Judith para hacer una analogía entre el pueblo elegido y el pueblo español. Él deseó encontrar en la Virgen María americana la figura de la “valerosa y casta viuda Judith.”⁴⁰²

⁴⁰⁰ Magdalena Chocano, *Op. Cit.*, p. 278. Estas demostraciones de amor y fidelidad son clasificadas por Tomás Ríos en el rubro de gastos denominado “Actos políticos de adhesión”. Estos representaban el 18% de los gastos anuales de la Universidad (sólo debajo de los salarios de los catedráticos que era un 35%). Los principales egresos venían sobre todo en los años de asenso al trono de un rey y por consecuencia la llegada de un virrey, donde sumado a los actos literarios se mandaban hacer cenas, medallas conmemorativas, regalos, etc. Para la celebración de la llegada al trono de Carlos IV los gastos ascendieron a 16,450 pesos y los de su hijo Fernando VII ascendieron a 19,383 pesos. Egresos que Ríos considera no duda en llamar extraordinarios. Tomás Ríos, *Op. Cit.*, p. 128-132.

⁴⁰¹ Génesis 12:2-3, Levítico 26:17-18, Deuteronomio 28:25.

⁴⁰² *Sermón predicado en la Santa Iglesia del convento de las religiosas de Santa Inés virgen y mártir de esta ciudad, el día 18 de julio de 1810, y tercero de la rogación circular que allí se hacia a la portentosa imagen*

Díaz Calvillo ilustra a sus feligreses sobre historia bíblica tanto leyendo su discurso como señalando aquellos testimonios materiales incrustados en la superficie interior del templo. Alude al pueblo elegido al que Dios atormentaba con invasiones de pueblos extranjeros para que acudieran a él y, por medio de ofrendas y oraciones, rogaba por su salvación. No pierde tiempo en destacar el asedio que el general babilonio Holorfanés hizo a Betulia, último refugio de los israelitas, por orden del rey Nabucodonosor. Según cuenta la Biblia y explica Calvillo, la difícil condición de estos israelitas les obligó a hacer penitencia constante para así sobrevivir, y concluía “¿habéis visto señores historia más parecida a la de la antigua España? [exclama] ¿Somos nosotros los betulianos o aquellos son los españoles?”⁴⁰³

Este doctor universitario reconoce en los eventos bíblicos y las circunstancias de la antigua España con la coyuntura internacional de crisis política y social, porque les otorga una causa eminentemente religiosa. La culpa de la invasión se encuentra entre los propios españoles: “¿no vimos con la mayor amargura que cuando nos olvidamos de nuestros deberes para con Dios, nos venía el azote de una guerra devastadora para vengar nuestras iniquidades y obligarnos a llorar con las lágrimas de una verdadera penitencia?”, aquí da un justo repaso a las invasiones bárbaras y se detiene a exponer las calamidades de la invasión y ocupación de los moros en la península. El teólogo observa que una vez expulsados éstos de tierra española que un mayor mal había llegado y reconocía que “se apagó aquel fervor, se fue extinguiendo poco a poco la devoción y adoptando los usos y costumbres de nuestros vecinos los franceses [...] ¿y que ha producido entre nosotros este general desorden de costumbres? ¡Ah! ¡una guerra la más injusta por parte de nuestros enemigos!”⁴⁰⁴

La interpretación de los hechos pasados y contemporáneos nos induce a reflexionar sobre lo que hemos venido tratando en esta tesis. La postura del letrado universitario ante los eventos que vivía está anclada a estructuras de pensamiento tradicionales venidas sobre todo del proceso medieval español, la prueba está en la conceptualización de su realidad como la confirmación del castigo divino, casi reconocido como una ley histórica que ordena maniqueamente las tradiciones y normas merecedoras de bienestar con respecto a

de María Santísima de los Remedios por las presentes necesidades de la antigua España, por el P. D. Juan Bautista Díaz Calvillo, Doctor en sagrada Teología por esta Real Universidad y presbítero de la real congregación del oratorio de San Felipe Neri de esta corte, México, Casa de Valdés, 1810, p. 6.

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 9.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 12.

los agentes del mal. Por ello Calvillo no distingue entre Betulia y España, entre Israel y España, entre Judith y la Virgen María, entre Holorfanos y Napoleón:

Pregunto yo ahora señores: ¿Quién es este hombre tan feroz y tan irreligioso, que así se explica contra el verdadero Dios que adoraban los israelitas y reconocemos también nosotros? ¿Es Holorfanos el general del ejército de los asirios o es el impío y atea emperador de los franceses? [...] Aquel lleno de arrogancia lleno de arrogancia por su triunfo, declaró la guerra y conquistó a todos los países orientales; este ha fijado sus estandartes en Roma, Nápoles, Etruria, Holanda, Westfalia, Hungría, Polonia y Bohemia.[...] Aquel con un fin depravado quitó la adoración de los dioses [...] y los templos en que se les tributaba adoración; éste saqueó las basílicas de Roma, profanó los sagrados vasos, ha convertido las iglesias en coliseos o caballerizas; [...] éste es el ministro de la impiedad, el verdugo asalariado por la irreligión para destrozarse a la inocente esposa del cordero, el general de las tropas levantadas por el ateísmo contra la fe de la iglesia romana, el lugarteniente de Lucifer en el mundo para impedir la salvación de los hombres.[...] el ateísmo, la irreligión, el desenfreno y la libertad de conciencia han mandado a Bonaparte que les sujete a todo el orbe.⁴⁰⁵

Disculpe el lector lo extenso de la cita pero la hemos registrado para sentir con su lectura un poco de ese coraje que retumba entre las paredes del templo y hacía persignarse a las religiosas y rechinar los dientes de clérigos y seculares. Es este ciclo de vida discursiva, basada en la Biblia, el que continúa con vigencia ya iniciado el siglo XIX y que parece guardar mimetismo con la mentalidad medieval “por la imposibilidad de expresarse al margen de las referencias religiosas.”⁴⁰⁶ Este exegeta novohispano reincidía con este sermón en la antigua práctica de utilizar las referencias bíblicas porque eran un lugar común en el imaginario de sus feligreses, y con esto establecían “una relación peculiar entre el pasado y el presente que trascendía la historia. Leían los acontecimientos de su

⁴⁰⁵ *Ibid.* pp. 15-16.

⁴⁰⁶ Jaques Le Goff, *Tiempo, trabajo y cultura...*, *Op. Cit.*, p. 157. *Vid.* Edmundo O’Gorman, *Loc. Cit.*, p. 16.

presente como si fueran réplicas de acciones de personajes bíblicos.⁴⁰⁷ Con suma razón Chocano da pistas para desdibujar nuevamente la concepción del tiempo histórico del novohispano con una fuerte raíz medieval pues, continuaba diciendo, “este juego de perspectivas y reflejos transhistóricos creaba un universo referencial de continuidad y legitimidad políticas”.

Sólo para concluir esta introducción al apartado, señalamos que Calvillo fue uno de los tantos sacerdotes que evocaron el culto mariano como el amparo divino de las huestes realistas ante la próxima guerra intestina, así, la Virgen de los Remedios fue el precedente inmediato al simbolismo religioso que se manifestó durante de la guerra de independencia.

Cuando el movimiento de Hidalgo irrumpió en el difícil panorama político de Nueva España, comenzó una línea de críticas anclada en preceptos del derecho real u otros de naturaleza teológica. El *Bando* del virrey con fecha de 23 de septiembre de 1810 anunció la pérdida de la paz, entendida como suma de los bienes, a causa del odio manifestado por el apenas floreciente movimiento insurgente. La violenta guerra de españoles contra indios, criollos y mestizos se cifró en el imaginario de los burócratas peninsulares como el perfecto imán que atraería pronto a las fuerzas napoleónicas a la América.

Este mal, si por desgracia continuase, sería al principio de nuestra ruina, sería el fomento de una injusta odiosidad entre personas que deben amarse, haría del Reino un teatro de crímenes y desolaciones, y acabarían siendo todos víctimas de nuestra inconsideración y presa segura del tirano [...] ¿Continuará mirándose como enemigos los que tienen tantos motivos de amarse y apreciarse?⁴⁰⁸

Más adelante el virrey Venegas solicitó que se tuviera confianza en las nuevas autoridades reunidas en el Supremo Consejo de Regencia instalado en España. Lamentablemente el llamamiento a la paz de este *Bando* no contenía la suficiente elocuencia para apaciguar la frenética marcha de la insurrección. Tanto Iglesia como Universidad tenían la firmeza de los argumentos respaldados por un conocimiento

⁴⁰⁷ Magdalena Chocano, *Op. Cit.*, p. 287,

⁴⁰⁸ *Bando* citado en Mariano Peset y José Luis Soberanes, “El levantamiento de Hidalgo y la Universidad de México”, *Pensamiento universitario*, México, no. 24, Octubre, Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios sobre la Universidad y la Educación/UNAM, 1979, p. 12.

teológico. Hubo una importante producción de escritos, no en número sino en calidad, por parte de los altos mandos de la Iglesia. De esta producción Peset y Soberanes destacan los del arzobispo de México Francisco Javier Lizana, del obispo de Puebla, Manuel Ignacio González del Campillo y del obispo electo de Michoacán, Manuel Abad y Queipo.

El arzobispo Lizana ocupa la mayor parte de su escrito en reclamar a Hidalgo su traición a su sagrado oficio, pues lo compara con el mismo Satanás que llama a la perdición de las almas. Lo acusa de cometer el pecado más grave, el de la soberbia que era contraria “a la ley y doctrina de Jesucristo”. Su pluma alude a los terribles males que puede provocar la insubordinación mediante el odio. “Mirad que el precursor del Anticristo se ha aparecido en nuestra América para perderos”.⁴⁰⁹ La modulación, un tanto tibia, del arzobispo no se compara con el desgarrado de vestiduras de Campillo y de Queipo. En la carta pastoral de 30 de Septiembre, el primero declara:

En una época tan calamitosa como la presente, lo que faltaba para colmo de nuestra desgracia era una revolución interior. [...] Estos hijos desnaturalizados [se refiere a los cabecillas del movimiento], degenerados de la humildad, moderación, respeto a las autoridades constituidas, fidelidad y religión, que ha caracterizado hasta ahora a la Nación americana, han levantado el estandarte de la rebelión para manchar la reputación de sus compatriotas.⁴¹⁰

Abad y Queipo demostraba la importancia que tenía para la mentalidad novohispana la vida virtuosa coadyuvada por la fe religiosa, tema que veníamos revisando desde capítulos anteriores.

Son unos impositores, sacrílegos, y calumniadores inicuos, que por efecto de una pasión violenta (cuya causa ignoro) abandonaron *la sabiduría, la virtud y la religión*. [...] Ellos son los más crueles enemigos de la patria. [...] El Cura Hidalgo no puede mudar la naturaleza de la razón humana. Podrá cambiar los nombres, dando a la virtud el de vicio. [...] Él será un seductor como Mahoma,

⁴⁰⁹ Francisco Javier de Lizana, “Exhortación del Excmo. E Illmo. Sr. D. Francisco Xavier de Lizana Beaumont, Arzobispo de México, a sus fieles y demás habitantes de este Reyno” citado en *Ibid.* p. 15

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 16.

que sin negar la ley escrita, ni la ley de la gracia, engañó a la mitad del mundo.
[...] Es todavía más sacrílego, más insolente y temerario que Mahoma.⁴¹¹

Las letras de estos altos mandos eclesiásticos no ocultan su condena a la guerra intestina y, sobre todo, señalaron lo fuera de lugar que, según ellos, estaba insurgencia cuando seguía habiendo autoridades constituidas en la Península. La responsabilidad de orientar a sus feligreses y demás subordinados venía acompañada por la libertad para hacerlo, con la cual la Universidad no contaba. Pudo asumir posturas frente a la situación pero sólo las hizo públicas hasta que el Virrey así lo quiso. Reunido el claustro pleno, el 29 de septiembre, los dirigentes de la Universidad analizaron el oficio dictado por el virrey, en el cual se pedía a la corporación su ayuda para solucionar las diferencias entre españoles americanos y ultramarinos que amenazaban con “minar los fundamentos del edificio social.” La razón por la que Venegas acude a la institución universitaria es porque ésta era la custodia principal del código culto que la convierte en la autoridad con el mayor poder elocuente capaz de dirimir la fuerza corrosiva de la considerada anarquía insurgente. No por nada Peset y Soberanes la denominan como “elemento sabio e inspirador de ideología en el antiguo régimen”.⁴¹²

La enemistad creciente entre criollos y españoles, la violenta irrupción en las actividades sociales y económicas del Bajío, el temor a la anarquía acompañada del castigo divino y, por consecuencia, el debilitamiento de Nueva España ante la amenaza francesa condujo a la máxima autoridad a valerse “de la ilustración y celo del ilustre cuerpo de esta Real Universidad”, para que sus integrantes “procuren fijar solidamente la opinión pública acerca de la necesidad de poner término a las expresadas rivalidades, ya sea por medio de privadas conversaciones o ya por escrito.”⁴¹³

La confianza que depositó el virrey en la Universidad es un claro ejemplo de la unión y correspondencia entre el conocimiento y el poder que legitima y sustenta. El claustro pleno aceptó la nueva tarea de escribir manifiestos o memorias que aparentemente sólo mitigaran el miedo a la violencia pero que sólo quedarán en la esfera del discurso porque su naturaleza no le permitía ni le obligaba a intervenir físicamente para combatir la

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 17.

⁴¹² *Ibid.*, p. 13.

⁴¹³ AGN, Ramo Universidad, vol. 28, fol. 185v.

insurgencia. Lo que sí estaba de por medio en los miembros la institución era el temor a que se afectara el prestigio, ya que “en algunos papeles públicos” mencionaban que Hidalgo ostentaba el título de Doctor, cuando en realidad había obtenido sólo el grado de bachiller en teología por esta Universidad el 24 de Mayo de 1773, aunque tampoco se hizo público este título por cuestiones de prestigio.⁴¹⁴ Así que la primera acción llevada a cabo por la corporación fue exigir a las autoridades que se publicara que “no le es de esta universidad ni saber lo sea de otra alguna del Reino; por lo que se suplicará al virrey mande se anote en los periódicos de esta capital para que no se manche de ningún modo la gloria que hasta ahora conserva el Altísimo a esta universidad de que ninguno de sus individuos alimente en su pecho máximas contrarias a la religión, a la patria y al rey.”⁴¹⁵

En los documentos del claustro pleno se cita que el cuatro de Octubre el rector Dr. José García Torres, el Dr. Luis Montaña y el Dr. Juan B. Díaz Calvillo, cumplieron con la redacción de textos que ayudaran a orientar a la opinión pública. Las memorias de los dos últimos se aceptan con pequeñas correcciones aunque el claustro determinó que el manifiesto del rector era el más conveniente para su publicación, y se determinó que debía repartirse gratuitamente a la comunidad y a las autoridades de la capital. Antes de analizar el manifiesto revisemos unas importantes líneas tanto del escrito por Dr. Montaña como el del Dr. Calvillo.

En las *Reflexiones del Doctor Luis Montaña sobre los alborotos acaecidos en algunos pueblos de Tierradentro, impresas de orden de este Superior Gobierno es costa de los Doctores de la Real y Pontificia Universidad*, el autor argumenta que para conocer el origen no se necesita ser un gran sabio, simplemente se deducen las consecuencias de apartarse del hábito de voluntad enfocado a la virtud. Señala que “El germen de las revoluciones, de las convulsiones está en las pasiones viles de los hombres y en la ignorancia.”⁴¹⁶ La razón que encuentra para explicar el comportamiento de los insurgentes es el abandono de la moral y por lo tanto la renuncia al respeto de lo religioso y lo político. Lo importante del escrito es que veía el movimiento independentista acorde con lo que

⁴¹⁴ AGN, Ramo Universidad, vol. 295, fol. 18. En el Libro de Grados de bachilleres en facultad mayor, aparece como el graduado 173 procedente de Valladolid. Su predecesor en la titulación, número 172, fue su hermano Joseph Joaquín Hidalgo Costilla y Gallega.

⁴¹⁵ *Ibid.*, vol. 28, fol. 186v.

⁴¹⁶ “Reflexiones del Doctor Don Luis Montaña sobre los alborotos acaecidos en algunos pueblos de Tierradentro, impresas de orden de este Superior Gobierno es costa de los Doctores de la Real y Pontificia Universidad” citado en Mariano Peset y José Luís Soberanes, *Op. Cit.*, p. 20.

sucede en el mundo, es decir, no era un fenómeno aislado y súbito sino que seguía el ritmo de orden social occidental; como ejemplo le basta con citar el caso francés y su atroz resultado.

Así pasa en todo el mundo; y siguiendo esta analogía, conjeturamos el vergonzoso origen de la anarquía que se intenta. Es inverosímil que esos cuatro insensatos de Tierradentro hayan sugerido la independencia como un principio de felicidad, ocultando malignamente el cáncer que desorganizó y corrompe su corazón.⁴¹⁷

Percibe a los dirigentes como destinados a ir en contra de los beneficios que el imperio español le ha dado a América. Entre dichos beneficios, Montaña destaca la religión y el vasallaje al rey que había permitido la explotación de los recursos para la riqueza de ambos continentes. Argumenta que no encuentra como pretexto el recogimiento extraordinario de los recursos económicos durante la guerra con Francia como para armar una revuelta que lastimara el *status* social. Esta autoridad doctoral comunica, mediante un acto de convencimiento, que la guerra traería mayores males en ambas costas y que negar la ayuda a la península también significaría la perdición de la propia colonia. Pero Montaña expresa una leve esperanza que podría reunir nuevamente a las partes en conflicto, aunque lamentablemente sólo sería al terminar la guerra. Dice Montaña: “si se triunfa seremos recompensados; si se pierde vendrían nuestros hermanos peninsulares.”⁴¹⁸ El acto de convencimiento discursivo va acompañado de la promesa de un horizonte ideal donde no habría pérdidas siempre y cuando permanecieran unidos y colaboraran con el objetivo más urgente.

A diferencia del Dr. Montaña, el Dr. Díaz Calvillo centra sus argumentos no en la promesa de una recompensa futura sino en la experiencia histórica española tan presente en la mentalidad novohispana. Su escrito tiene como título *Discurso sobre los males que pude causar la desunión entre españoles americanos y ultramarinos, aprobado por el ilustre claustro pleno de esta Real y Pontificia Universidad en el que se juntó la tarde del 4 de*

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 21.

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 22.

Octubre de 1810. Este doctor teólogo comparte con Montaña sus prejuicios contra los criollos, casi calificándoles de mal agradecidos, mediante una serie de preguntas abiertas que conllevan a la afirmación que gracias a España conocen el evangelio y la salvación.

No hay que dudarlo: este proyecto injusto, cruel, atroz part[i]ó de la rivalidad y desunión que reina en algunos corazones mezquinos y envidiosos.[...] Es preciso que nos lleve a la anarquía, a la destrucción, a la muerte y al insoportable yugo del tirano que acabará con nuestra amada patria y desterrará de ella para siempre la santa religión de nuestros mayores.⁴¹⁹

El temor que sintieron aquellos que citaban las maniobras y engaños de Napoleón para invadir las colonias españolas en América deviene del trauma histórico español de la invasión árabe a la península. En el siglo VIII d.C. no fue un secreto que las disensiones entre Rodrigo y los fieles de los Vitiza favorecieron la invasión musulmana. Este craso error de la España visigoda se convirtió en un ejemplo, casi con un nivel bíblico, de lo que ocurre a los reinos que caen en divisiones internas provocadas por líderes políticos o vasallos. Calvillo se horroriza ante la probable desgracia de que España pierda su magnífico y católico imperio ante huestes extranjeras, sobre todo, debido a la desunión de los españoles.

¡Qué día tan amargo para esta desgraciada península el día 11 de noviembre de 714, en el que habiendo entrado por Gibraltar el sangriento Tareco, con abundante número de tropas, destrozó en los campos de Jerez el ejército de Rodrigo, quedando ahí extinguida la raza de los godos! ¡Qué crueldades! ¡qué robos! ¡qué asesinatos! ¡qué sacrilegios! ¡qué males imponderables tuvo que sufrir entonces la noble gente española! [...] ¡Todo lo destruyen, todo lo incendian, todo lo talan [...] España, infeliz y desgraciada España.⁴²⁰

⁴¹⁹ *Discurso sobre los males que puede causar la desunión entre españoles ultramarinos y americanos aprobado por el ilustra claustro de esta Real y Pontificia Universidad, en el que se juntó la tarde del 4 de octubre de 1810. Escribíalo el P. D. Juan Bautista Días Calvillo, Doctor teólogo por la misma Universidad y Presbítero de la Real Congregación del Oratorio de San Felipe Neri de esta Corte, México, Arizpe, 1810, p.*

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 6-7

Con el ejemplo de la invasión musulmana, Calvillo argumenta que los hombres que conspiran e intenten derrocar al gobierno por las armas no obtendrán nunca la recompensa que buscan y lo único que traerán será violencia y desolación, tal y como le ocurrió a los Vitiza:

¿Qué lograron los rebeldes? ¿Qué felicidad? ¿Qué bienes? ¿Qué dicha consiguieron? ¿Fue acaso alguno de ellos proclamado rey? ¿Recibieron homenaje de sus hermanos? ¿Los pobres disfrutaron de los poderosos caudales de los ricos? ¿Los plebeyos fueron igualmente atendidos y respetados que los nobles? [...] Si fueron tan grandes los males que afligieron entonces a España, si se vieron frustradas las lisonjeras esperanzas de los rebeldes, ¿aguardamos nosotros mejor suerte, si continúa la discordia que algunos ánimos inquietos han procurado sembrar entre los españoles ultramarinos y los indianos?

Este escrito contiene un gran valor porque entre sus páginas no sólo se encuentra el acto de convencimiento, sino también la reafirmación de una idea del imperio español legítimo y magnánimo. Dibuja a España con un cariz eminentemente materno como en una maestrà, tratando de limpiar con palabras los percibidos engaños difundidos en tierra adentro. Con pluma doctoral cita líneas de un texto insurgente para debatirlas con una serie de preguntas con el objetivo de erigir la legitimidad que el monarca tiene de que gobernar sus territorios. Escogemos un par de estas líneas acordes con nuestro tema.

¡Los europeos son dueños de todos los caudales de la América y esta es una declarada injusticia! Y ¿acaso los han robado? ¿Se han apoderado con la fuerza de nuestras ricas posesiones? ¿Han asesinado a los hijos de este pueblo para adquirir sus heredades? ¿Han impedido el que los americanos se dediquen a las artes, al comercio, al laborío de minas, y a otros medios de lograr acrecentar su fortuna? ¿Estos caudales no vienen por último a manos de sus hijos o nietos

nacidos en nuestro país? ¿No hay también muchos de estos cuya opulencia compite con la de aquellos, y aun la excede con muchas ventajas?⁴²¹

Para Díaz Calvillo, como se puede observar en este párrafo, las condiciones en las que los españoles se apoderaron de los territorios americanos y las consecuentes condiciones sociales en las cuales se desarrollaron como sociedad fueron legítimamente correctas. Desde la perspectiva de un peninsular del siglo XIX que busca convencer a quienes considera “ignorantes” y “ociosos”, éste no considera conexión de identidad alguna entre los españoles americanos y los ancestros aborígenes. Cuando se refiere a “nuestras ricas posesiones” no se preocupa en enumerarlas, simplemente apunta que la suma de las propiedades, además de ser fructuosas, pertenecen al común de los novohispanos—cuestión que se reafirma cuando dice “nuestro país”.

¡Los europeos se ven colocados en los empleos más honoríficos! Y ¿no hay también igual o mayor número de americanos que disfrutan de ellos ya en las iglesias catedrales, ya en las parroquiales, ya en las reales oficinas, o ya también en el estado militar de la Nueva España? ¿No estamos viendo que tanto en esta como en la antigua se ha tenido siempre mucha consideración con los naturales de este país, que se ha distinguido en sus servicios al rey y a la patria oprimida? ¿No oímos al mismo tiempo quejarse amargamente a muchos hijos de la península, de que no han sido atendidos como esperaban según el mérito que piensan tener?⁴²²

Aquí Calvillo se deslinda de la protesta universitaria de 1777 que analizamos al principio del capítulo. La situación de guerra intestina doblega la bandera que sostuvo la universidad en su momento por la defensa del futuro de sus egresados letrados. Asumió que existen españoles americanos en plazas del clero y otras oficiales, pero el distinguido servicio al rey lo erige como condición para la postulación a puestos de mayor rango,

⁴²¹ *Ibid.*, pp. 9-10

⁴²² *Ibid.*, p. 11.

además, también se puede observar la promesa de que aquellos que cooperaran con los oficiales para combatir a los franceses conseguirían un trato egregio por parte del monarca.

Calvillo no deja de señalar que el verdadero enemigo es Napoleón, a quien acusa de enviar emisarios a la América para confundir a los vasallos de Fernando VII y hacerles creer que viven en una “opresión injusta”. No oculta su especulación sobre la conexión entre Hidalgo y Bonaparte, pero más que eso, viste a Hidalgo y a sus seguidores—Allende y Abasolo—con la letra escarlata: “estos son la peste de la república, los traidores a la patria, los infieles al rey, los enemigos de Dios y apóstatas de la religión.”⁴²³

El texto del entonces rector Dr. José Julio García Torres, que fue aprobado por el Claustro Pleno para ser repartido entre los cuerpos oficiales del gobierno y el público, tuvo como título *Manifiesto de la Real y Pontificia Universidad de México*. El contenido del texto expresa una cierta sincronía con los anteriores, pues se tocan puntos en común, como por ejemplo, el de la desunión:

Hasta el momento la adhesión de América a la religión y al rey, había producido la paz y tranquilidad; ahora, unos cuantos y despreciables facciosos intentan turbar el orden público en beneficio del usurpador de los tronos, Napoleón. Las consecuencias pueden ser funestas, como en la Francia por no haber seguido la unión sagrada y el respeto al altar y el trono, que ha caído en la degradación por su regicidio.⁴²⁴

El rector utiliza un discurso político formulado en la minimización del número de agentes involucrados en la rebelión. Los motivos de “unos cuantos” rebeldes quedan a un lado, ni siquiera se preocupa en conocer sus reclamos y objetivos. García Torres está convencido, al igual que los autores universitarios anteriores, de que el verdadero enemigo es Bonaparte y que éste se encuentra detrás de los líderes insurgentes. La autoridad universitaria del rector niega que en Nueva España pudiera surgir un justificado movimiento social, capaz de derrocar a las autoridades vigentes, lo que hubo según Soberanes y Peset fue una “incomprensión de realidades”. El autor lo pone en sencillos

⁴²³ *Ibid.*, p. 12.

⁴²⁴ *Manifiesto de la Real y Pontificia Universidad de México* citado en Mariano Peset y José Luis Soberanes, *Op. Cit.*, p. 25.

términos: “La clave de la explicación de los sucesos de Europa está en Napoleón y en Godoy [...] por las calumnias y mentiras [...] Pero como Napoleón no puede introducir sus tropas en América, debido a la vigilancia inglesa, pretende a través de una propaganda quebrantar los sentimientos de fidelidad y honor que nos distinguen.”⁴²⁵

Al igual que el Dr. Díaz Calvillo, el rector exige a los vasallos novohispanos a través de una serie de preguntas a no ser mal agradecidos. Gracias a los monarcas españoles los americanos tenían “la religión y la felicidad”. No hace un recuento de los favores recibidos por parte de la corona porque serían puestos éstos en tela de juicio uno por uno. Las acciones insurgentes en el Bajío fueron percibidas por el claustro como un frenesí de ira y venganza violenta inscritas indudablemente en la fiebre del pecado y de la anarquía. Litiga contra el frenesí del movimiento de esta forma: “¡Locos! Ellos no se han parado a reflexionar como nosotros.”⁴²⁶ Como pequeño paréntesis, ambos bandos indicaban en sus textos, literalmente y/o entre líneas, que el enemigo detrás de sus contrarios eran los franceses. Como ya vimos, los letrados peninsulares veían a los líderes insurgentes como influenciados por las ideas de Napoleón y, a su vez, los insurgentes no toleraban el acercamiento francés a los magistrados de la metrópoli y de la Nueva España.

En 1810 ambos bandos deseaban, en el fondo, la protección de la triada imperial—rey, religión y patria—pero percibían, en una suerte de paranoia colectiva, que toda acción fuera de los cánones de comportamiento español fuese sospechoso de simpatizar con Bonaparte y debía ser eliminado sin dilación. Podemos leerlo incluso en el *Despertador Americano* número 4, con fecha de 3 de enero de 1811:

¿Peleáis acaso, hermanos nuestros muy amados, por el legítimo rey de la monarquía española, por el desgraciado y cautivo Fernando ¿Pero no advertís que los gachupines ya ni se acuerdan de este monarca? ¿No veis que España ha reconocido por su rey a un intruso, que todos los juramentos y fanfarronerías de los gachupines han venido a que se postren ante el ídolo detestado, ante aquel Jusepe, aquel Pepe Botellas, aquel Rey de copas, que es ahora el Rey Sabio, el Rey Filósofo, el regenerador de las Españas? ¿Cómo puede decirse que peleáis

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 25-26.

⁴²⁶ *Ibid.* p. 26.

por Fernando, cuando habéis hecho causa común con los europeos que se han vuelto sus más crueles y decididos adversarios?⁴²⁷

Esta grave acusación demuestra la radicalidad que habían tomado las discusiones para deslegitimar a la burocracia realista, “que estaba señalada con la figura del afrancesamiento por sus medidas regalistas que lesionaban y ponían en peligro a la antigua oligarquía colonial obstinada en la educación Austria.”⁴²⁸

A poco más de dos años de la captura del monarca español, éste seguía siendo la referencia clave para convencer a las masas de resistir a la causa realista o insurgente. Independientemente de que éstos últimos comenzaron a buscar la autonomía, continuaban las alusiones a la defensa de la fe y del deseado Fernando VII, lo cual se debía a que “los símbolos de religión y rey eran los únicos capaces de movilizar la opinión pública.”⁴²⁹ Por ejemplo, el manifiesto de Hidalgo sobre el motivo de la insurrección afirmaba: “Nosotros no conocemos otra Religión que la Católica, Apostólica, Romana y por defenderla pura, ilesa en todas sus partes, no permitiendo que se mezclen en este continente extranjeros que la desfiguran, estamos prontos a sacrificar gustosos nuestras vidas”.⁴³⁰ Esto demuestra que ambos bandos tenían como prioridad absoluta el resguardo del catolicismo, pero sus diferencias en la forma de conservarlo manifestaban su diferente concepción de la crisis. Mientras que para los realistas su función principal era mantener a flote la administración real, enviar apoyo económico a la metrópoli y esperar ansiosamente las resoluciones que tomarían las Cortes de Cádiz, lo cual significó su esperanza de que las condiciones de los viejos vínculos de convivencia y demás prácticas religiosas no perdieran su carácter ácrono ante la crisis; para los insurgentes, estas condiciones se habían degradado a un nivel casi ínfimo, debido a la incapacidad de las instituciones de detener tanto la lastimosa política regalista como la avanzada ideológica y bélica francesa que traería la consecuencia más letal para todos: el fin de la religión e inevitablemente de la salvación espiritual. Ésto último explica el fundamental ingreso de párrocos a las filas insurgentes en calidad de

⁴²⁷ *Despertador Americano* núm. 4. *Correo político económico de Guadalajara del jueves 3 de enero de 1811. A los americanos que militan bajo las banderas de los europeos Flon y Calleja*, en Tarcisio García, *Op. Cit.*, p. 294.

⁴²⁸ Luis Oliveira López, “La voz de la independencia: ¡Muera el Mal Gobierno!” en *Ibid.*, p. 246.

⁴²⁹ Doris Ladd, *Op. Cit.*, p. 161.

⁴³⁰ *Manifiesto de señor Hidalgo expresando cual es el motivo de la insurrección*, en Tarcisio García (coord.), *Op. Cit.*, vol. I, p. 298.

líderes—B. Taylor anota doce de ellos—y la mayoría de estos miembros del clero tuvo parte activa en los combates bélicos e intelectuales porque manifestaban “una insatisfacción con la política real y con la administración colonial [...], la insatisfacción brotaba más en el sentido de un papel tradicional y propio en la vida pública que se les arrebatava, un sentido de que el orden y las condiciones para la salvación estaban desapareciendo.”⁴³¹

La Real y Pontificia Universidad de México no duraría mucho en su papel de defensora intelectual de la causa realista y directora de las conciencias, debido a que su proceso de existencia espacio-temporal en la Ciudad de México se vio interrumpida por la urgente medida de alojar a numerosas tropas para hacer frente a la amenaza insurgente. El 31 de Octubre, tan solo un mes después de tomar postura ante la crisis, el virrey envió un oficio al cuerpo universitario, el cual está registrado en el libro de claustro y el oficio manifiesta:

La escasez de cuarteles o casas proporcionadas para ellos que se nota en esta capital; la necesidad de alojamiento para las tropas que se esta requiriendo, y lo urgente que es en las actuales circunstancias esta providencia me obliga tomar la de que se destine a aquel servicio la casa de la Real Universidad, y que se acuartele en ella el primer batallón de patriotas distinguidos de Fernando 7^o.⁴³²

El gremio de doctores, maestros y los estudiantes tuvo que trasladar sus actividades al Colegio de San Pedro y San Pablo y San Ildefonso. Con una economía muy dañada y sin un espacio adecuado para realizar dignamente sus cursos y demás reuniones, no tuvo más que esperar pacientemente que la crisis se solucionara. El oficio del virrey era terminante, además, la ciudad no estaba para presenciar protestas internas.

Con sus arcas vacías, sin edificio y una notable irregularidad en sus cursos, pudo mantenerse a flote entre los años de 1810 a 1816. Nuestra principal fuente, el libro de claustros, nos otorga una breve información de estos años, lo cual nos obliga a remitirnos a sucesos relevantes registrados. Uno de estos sucesos demostró que la corporación universitaria mantuvo coherencia con sus decisiones cuando dos años después de ser

⁴³¹ William B. Taylor, “Los curas párrocos...”, *Op. Cit.*, pp. 384-385.

⁴³² AGN, Ramo Universidad, vol. 28, fól. 197.

removida de sus instalaciones, en octubre de 1812, juró la Constitución gaditana. La centinela de la tambaleante cultura escolar novohispana debió reconocer la autoridad legítima venida de España. Sin importar lo liberal de las medidas promulgadas por las Cortes, éstas tenían aceptación entre los españoles emplazados en América porque gobernaban en nombre del Rey. Durante el rectorado del Dr. Juan Aniceto de Silvestre ocurrió este extraordinario hecho:

En la capilla de la Universidad se juntaron el Rector Juan Aniceto Silvestre y crecido número de doctores, maestros, estudiantes y ministros y así juntos, puestos en pie prestaron por ante mí el intraescrito prosecretario el juramento que se previene en la Constitución de la Monarquía Española sancionada por las Cortes generales y extraordinarias; a cuyo efecto estaba dispuesto en el presbiterio un altar portátil con la imagen del señor crucificado y el libro de los santos evangelios sobre los que se hicieronle expresado juramento, el que concluido se entonó un solemne Te Deum y enseguida se celebró una misa [...] cuyos actos se acabaron con el repique de campanas. Para la manifestación pública de ellos se colgaron en la fachada principal cortinas y gallardetes habiéndose puesto en el balcón principal bajo el dosel la imagen de nuestro suspirado monarca Fernando Séptimo.⁴³³

Si revisamos la Constitución Política de la Monarquía Española de 1812 nos viene una pregunta a la mente, ¿por qué la Universidad siendo una institución milenaria juró la constitución de 1812 con todos los preceptos modernos que le forjaron y quedaron registrados? La cita anterior incita a vernos en la contradicción de nuestros argumentos de observar a la Real Universidad como una institución coherente con su tradicionalismo, más no es así, ahora lo aclaramos.

El establecimiento y desarrollo de las Cortes entre 1810 y 1814 obtuvo una buena respuesta por parte de las autoridades peninsulares que no dudaron en enviar diputados en su representación y en acatar sus resoluciones, entre ellas la máxima Constitución Política. Las Cortes españolas dirigieron a su sociedad peninsular hacia un nuevo orden social

⁴³³ *Ibid.*, fols. 215-215v.

porque las circunstancias lo necesitaban y el proceso de modernización había ya hecho una fuerte hendidura entre los círculos del poder. Como lo afirma María de los Ángeles Chapa, en el texto constitucional se establecieron las “bases de un nuevo orden social, el liberal clasista frente a la anterior sociedad estamental del antiguo régimen y, en correspondencia, la estructuración de un nuevo sistema político”.⁴³⁴ La Nueva España, tan arraigada en el modelo social del antiguo régimen en un principio, hablamos de 1812, estuvo más preocupada por reconocer al nuevo gobierno constitucional que por cuestionar las disposiciones de carácter liberal por el simple hecho de que este gobierno representaba al rey Fernando VII.

Lo que tocó a la Universidad mexicana es un asunto complicado porque su papel como institución educadora fue severamente cuestionado en las Cortes. Se tenía previsto una abolición de la antigua universidad en el debate gaditano, pero tuvo un valor mayor la disposición constitucional (artículo 367 del Título IX, considerado como un capítulo único dedicado a la instrucción pública) que ordena que el Estado “arreglará y creará el número competente de universidades y de otros establecimientos de instrucción que se juzgue conveniente para la enseñanza de todas las en ciencias, literatura y bellas artes.”⁴³⁵ Esto iba a contracorriente de lo que había sido la historia educativa española de muchas centurias atrás y que, por lo menos, continuaba vigente en Nueva España.

Las Cortes habían concluido y redactado también su decisión de que la autoridad del gobierno atendiera, a través de una Dirección General de Estudios, “la inspección de la enseñanza pública” y, por supuesto, implementar “el plan general de enseñanza que será uniforme para todo el reino debiendo explicarse la Constitución Política de la Monarquía en todas las universidades y establecimientos literarios, donde se enseñen las ciencias eclesiásticas y políticas”.⁴³⁶ Estos lineamientos hacían recodar las décadas pasadas con el intento de reforma borbónica. Citado el contenido de los artículos volvemos a la pregunta, ¿Por qué la universidad juró una constitución contraria al modelo escolástico y social que sustentaba? La respuesta está tanto en la aceptación del nuevo gobierno, representante del rey, como en el origen de las Cortes generales.

⁴³⁴ María de los Ángeles Chapa Bezanilla, “Las Cortes de Cádiz y su repercusión en el movimiento de independencia”, en Tarcisio García (coord.), *Op. Cit.*, vol. I, p. 145.

⁴³⁵ *Constitución Política de la Monarquía Española promulgada en Cádiz el 19 de Marzo de 1812*, Cádiz, Imprenta Real, 1812, p. 122.

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 123.

La reunión de representantes de la sociedad española en Cortes para debatir asuntos del reino no fue un hecho propio del siglo XIX. Durante la Edad Media, proceso histórico que vio nacer a la universidad, las Cortes españolas reunieron “a los diputados de la nobleza, el clero y el estado llano”. Según Ávila, el tener derecho de voto en las Cortes abría la oportunidad de establecer un diálogo con las autoridades para negociaciones de distinta índole. Esta representación era más de carácter señorial y no comunitario. Con el paso de las centurias y la centralización gradual del poder en la corona de Castilla, la reunión de las Cortes “ya no sería sino para jurar fidelidad al príncipe de Asturias y al Monarca el día de su coronación.”⁴³⁷ Así que el verdadero origen de las Cortes decimonónicas responde a una costumbre del Antiguo Régimen muy arraigada en los círculos del gobierno desde abolengo y a la cual los vasallos burócratas y trabajadores debían corresponder. Fueron los intelectuales ilustrados según el autor, quienes retomaron la idea de las Cortes medievales y lo elevaron al rango de “baluarte de las libertades españolas” cuando en realidad sólo respondieron a un acto de diálogo y reconocimiento del rey con sus principales allegados del clero y de la nobleza.

Las Cortes no constituyeron una proto-democracia en el Antiguo Régimen, además, sus asistentes en la figura de diputados no eran representantes de una colectividad determinada y asumida como agente activo en la toma de decisiones. “Su misión era hacer presentes a las corporaciones que los había designado y no representar a la nación [debido a que] la sociedad no estaba compuesta de ciudadanos iguales en derechos, sino por jerarquías y corporaciones.”⁴³⁸ Es por esta causa que la Universidad juró la Constitución, porque las Cortes devenían de un origen antiguo, respetable y, por consecuencia, mantuvieron su fidelidad al régimen monárquico, argumento que tenía en su momento mayor valor que ir en contra de todas las medidas liberales que fueron debatidas y registradas en la Constitución.

En ese mismo año, el claustro de doctores aún no había logrado recuperar el edificio universitario. El libro de claustros sólo registro una petición al Conde de Basoco para poder reunirse en pleno en el edificio lo cual era casi imposible porque las tropas habían transformado el lugar en un cuartel. La única forma de volver a su espacio era por una

⁴³⁷ Alfredo Ávila, *Op. Cit.*, p. 63.

⁴³⁸ *Ibid.*, p. 37.

orden expresa del virrey, la cual no se escribiría hasta cuatro años más tarde. Por lo pronto, y ante la escasez de hechos registrados en el libro de claustros, cabe mencionar que en octubre de 1814 se lee en claustro pleno el bando del virrey con la orden de que las corporaciones celebren actos demostraciones de “amor y fidelidad” a Fernando VII que había vuelto al trono de España después de su largo cautiverio: “Cada corporación debe por su partes contribuir también al regocijo, haciendo las demostraciones posibles en los términos que lo han acostumbrado en semejantes circunstancias para acreditar su amor a nuestro soberano”. Con ese bando, Calleja pretendía restablecer el orden monárquico suspendido desde 1808 y llama a la Universidad para hacer manifiesta su lealtad mediante exaltaciones a la corona: “y persuadido de que ese Ilustre Claustro ha dado en todos tiempos las mayores pruebas de lealtad, las repetirá con mayor empeño en la ocasión por lo extraordinario de los sucesos ocurridos y la visible protección del Cielo en restituir a la nación el deseado monarca”.⁴³⁹

La respuesta del claustro fue bastante desalentadora pues no contaba con los recursos económicos suficientes para realizar un acto de “amor y fidelidad”. El rector habló de que el certamen literario acostumbrado para exaltar la llegada de un nuevo monarca, como el realizado cinco años atrás, no podía ser posible pues el arca se encontraba ya sin fondos por la fuerte cantidad de donativos para la guerra que había hecho la institución. Por lo tanto lo único que pudo aportar como corporación fue una misa “con una oración castellana.”⁴⁴⁰

Esta situación de pobreza continuó por los siguientes años, incluso su participación en eventos públicos se vio minimizada por este problema. Apenas comenzando el año de 1815 no tuvo solvencia económica para pagar los tendidos que le habían asignados para la corrida de toros realizada en honor a Fernando VII.⁴⁴¹ Como venimos demostrando desde el capítulo anterior, la presencia física y simbólica son vitales para las instituciones del Antiguo Régimen pues son la manifestación expresa de su inalienable adherencia a la triada real, por lo tanto la corporación universitaria veía caer su prestigio no con la falta de

⁴³⁹ AGN, Ramo Universidad, vol. 28, fol. 239.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, fol. 239v.

⁴⁴¹ *Ibid.*, fols. 251-252.

profesores, estudiantes y cursos regulares, sino con la ausencia notable de su cuerpo de doctores en los actos públicos.⁴⁴²

Ante una situación tan irregular en sus actividades pero con el motivo del retorno de Fernando VII y el descenso en el número de rebeliones internas, la institución vio la oportunidad de recuperar el edificio universitario ocupado por militares realistas. Ante la falta de una respuesta determinante del virrey Calleja sobre el asunto, se decidió en claustro pleno acudir al mismo rey a través de una representación “especificando los daños y prejuicios [...] refiriendo los decretos reales para atender los asuntos de las universidades peninsulares y que no dudaban que se hicieran extensivos a estas de América.”⁴⁴³ Aunque esto pareciera una medida adecuada, la mayor parte del claustro se sintió incomodo al pasar por alto un privilegio que tocaba al virrey. Se decidió escribir la representación y avisar al virrey de su envío a la metrópoli para evitar posteriores asperezas. No se tiene noticia del resultado de la representación, incluso no se tiene noticia si fue enviada o no, al menos en el libro de claustro no queda registro de ello. La siguiente noticia en pro de la recuperación del edificio universitario se dio el 22 de Junio de 1816 cuando el rector rindió cuenta al claustro de su última reunión con el virrey e informó que con buena disposición el virrey entregaría el edificio a la corporación si tuviera un lugar apropiado y los recursos económicos para trasladar a las tropas realistas ocupantes. Los doctores no dudaron que esta era una excelente oportunidad para recuperar su recinto y procuraron buscar un nuevo edificio en la ciudad para trasladar a la tropa y obtener dinero para los gastos necesarios.⁴⁴⁴

Dos semanas después se realizó la entrega del edificio universitario a sus verdaderos ocupantes demostrando la ansiedad y el entusiasmo de los doctores, maestros y estudiantes por retornar a sus aulas. El 8 de Julio se leyó la orden del virrey Calleja para que los

⁴⁴² Hacer presencia en los actos públicos era una tradición, y como tradición era de carácter primordial. El derroche de fondos tan sólo para pagar estaba fuera de lo común. Retomemos a Tomás Ríos: “La compulsión de la corporación universitaria a mostrar su fidelidad a la Monarquía llegó al extremo de hipotecar tanto sus fincas como las rentas para conseguir un préstamo de 4000 pesos y poder asistir a la corrida de toros que fue parte de las fiestas organizadas por la llegada del virrey Conde de Revillagigedo (1789).” Tomás Ríos Hernández, *Op. Cit.*, p. 94. En aquel entonces se tenía el beneficio de borlas (un medio extraordinario por el cual bachilleres y licenciados podían acceder a grados de maestro y doctor a través de un pago-1100 pesos). Para nuestro contexto, estos beneficios de borlas como los derechos escolares (matrícula y grados) eran muy escasos por la irregularidad de los cursos, además el subsidio real era cada año más intermitente. Tomás Ríos demuestra en su tesis que la Real Universidad sobrevivió al periodo de crisis gracias a la renta de sus inmuebles, que presentaron ingresos constantes pero no por ello libres de la crisis. *Ibid.* p. 115-116

⁴⁴³ *Ibid.*, AGN, Ramo Universidad, vol. 28, fols. 253v-254.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, fols. 274v-276.

batallones se movieran al cuartel de San Pedro y San Pablo propuesto por los universitarios y aceptando el donativo de 500 pesos para los gastos del traslado. Así terminó un cruento capítulo en la historia de la universidad novohispana que, al igual que su homóloga contemporánea, no estuvo exenta de ver militares en sus instalaciones aunque en diferentes circunstancias históricas pero compartiendo una fuerte crisis social al interior y al exterior del cuerpo universitario como causa de su ocupación.

3.7 L' Imperatore

*El pasado, España, estaba siempre presente
en la carne y huesos de sus libertadores [...]*
*Hispanoamérica se había independizado
de la corona española, pero nunca de España.*
Leopoldo Zea

El libro de claustros consultado, que conserva el Archivo General de la Nación, se interrumpe su contenido en el año de 1816. Quedaron escasos documentos que muestran las actividades universitarias y su postura ante este periodo de resistencia y consumación del movimiento de independencia. Hubiera sido de gran interés conocer la voz de la universidad ante la política de indultos del virrey Juan Ruiz Apodaca contrastando con el violento castigo que su predecesor ejecutó a los primeros insurgentes. No sabemos a ciencia cierta si miembros de esta institución participaron en la llamada “Conspiración de la Profesa”,⁴⁴⁵ aunque no dudamos que aceptarían sus resoluciones con tal de proteger a la Nueva España de la restitución de la constitución gaditana que se juró en un primer momento ocho años atrás. La revolución liberal peninsular en 1820 puso en jaque la conservación del corporativo régimen estamental debilitado, lo cual traería una oleada de cambios políticos y territoriales.

La simple idea de que desapareciera el virreinato de la Nueva España bajo la nueva división territorial—en un nuevo sistema de provincias—conllevaba a que el virrey y su

⁴⁴⁵ Torcuato S. di Tella apunta que el antiguo miembro de la universidad, el canónigo Matías Monteagudo, quien desempeñó un papel clave en esta conspiración, alentó a Iturbide a dirigir la independencia “ante las medidas secularizantes que llegaban de la Península”. Dicho personaje, continúa el autor, ya había participado en 1808 como “jefe de la camarilla española leal a la madre patria que se opuso al intento autonomista de Iturrigaray”. Su cambiante decisión responde más a una coherencia en su ideal principal: “la lealtad al orden social tradicional basado en la Iglesia opuesto a las reformas liberales.” Torcuato S. di Tella, *Política nacional y popular en México 1820-1847*, trad. Ma. Antonia Neira Bigorra, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 124-125.

camarilla de intelectuales perdieran el poder necesario para contener tanto la insurrección interna, como las leyes liberales venidas de la metrópoli.⁴⁴⁶ La Universidad se encontró en la encrucijada, al igual que otras instituciones, de conservar a la Nueva España en su régimen de fueros y privilegios ante el ingente proceso liberal europeo que había ya tomado las riendas del gobierno al obligar al rey a jurar la Constitución. En la Conspiración de la Profesa los magistrados españoles y el alto clero concibieron un proyecto unificador capaz de reunir a las fuerzas militares, las corporaciones, las oligarquías locales y hasta los disidentes insurgentes, bajo un nuevo régimen de gobierno que no rompería completamente con la herencia tradicional de organización política. Para crear una monarquía americana propia que gobernara en nombre de Fernando VII—porque no dudaban que este se negaría a venir personalmente a gobernar—se debía contar con el apoyo de la mayor parte de los sectores sociales con el objeto principal de enfrentar una ofensiva del liberalismo español que tratara de recuperar la colonia.

El Plan de Iguala de Iturbide calmó tanto las ambiciones de los criollos autonomistas, rebeldes y realistas como las inquietudes de los españoles peninsulares, quienes temían la pérdida de sus privilegios y la infiltración de un régimen liberal y hasta cierto punto antiespañol. En sus primeros cuatro puntos establece un apego a la tradicional triada—rey, religión y patria—dando continuidad a los ejes políticos que rigieron el Antiguo Régimen por siglos, aun antes de fundarse la Nueva España. El establecimiento de la religión católica como única fe, la independencia del reino y un gobierno monárquico apegado a la dinastía Borbón fueron los hilos que lograron la transferencia del orden social colonial al primer imperio mexicano.

La firma de los Tratados de Córdoba no afectó de manera enérgica el proceso histórico social de la que alguna vez fue la Nueva España. Los primeros años de la vida independiente se dieron bajo una división social, no siempre bien definida, debida a la implicación política que presentaron, *a grosso modo*, dos sectores ideológicos. Uno, influenciado fuertemente por el liberalismo, que “buscó entre otras cosas, un equilibrio de fuerzas, la distribución del poder entre los sectores de la sociedad, fuera del Estado”;⁴⁴⁷ y otro de carácter reaccionario que representaba “la añoranza de una sociedad estructurada,

⁴⁴⁶ Doris Ladd, *Op. Cit.*, p. 191.

⁴⁴⁷ Torcuato S. di Tella, *Op. Cit.*, p. 58.

jerarquizada, formada por corporaciones o grupos donde la identidad individual quedaba sumergida y protegida por la fuerza mayor del conjunto. Fueros y privilegios, honores y distinciones reforzaban las diferencias entre los miembros de la sociedad.”⁴⁴⁸ Staples observa que aun dentro de los individuos que conformaban ambos bloques, no había alguno que fuera “tradicionalista a morir o radical rayando en anarquista [es decir, que en su mentalidad se hallaban] ambas tendencias”,⁴⁴⁹ una diferencia que se resolvió según la autora hasta concluida la Guerra de Reforma.

Con la negativa de Fernando VII de coronarse en su nuevo imperio y con su amenazante reconquista durante la Primera Regencia mexicana, el punto número ocho del Plan de Iguala—astutamente bien planeado—se volvió realidad. La coronación de un miembro de un alto mando del ejército sería inevitable y fue así como la estrategia de Iturbide llevó a que el Congreso reunido el 19 de Mayo de 1822 le declarara emperador de México poniendo fin a la Segunda Regencia. La Universidad se adaptó como mejor pudo a las circunstancias, después de todo, las condiciones sociales no cambiaron con la firma de los Tratados de Córdoba, por el momento sólo los nombres como “real” que cambiarían a “imperial”. Un documento de los libros de gobierno perteneciente a nuestro objeto de estudio con fecha de 6 de Marzo de 1822, a pocos días de la proclamación de Iturbide como emperador, nos enseña que la Universidad había aceptado ya un cambio en el gobierno pues en reunión de claustro, declarándose ya como Imperial y Pontificia Universidad de México, tuvo “el distinguido honor de jurar en el Soberano Congreso del Imperio mexicano su independencia y la obediencia a las leyes que su Majestad ha dictado y dictase en lo adelante”, decidiendo también cambiar la formula del juramento de sus miembros. El rector Dr. Agustín Pomposo mandó que en el acto de graduación de los nuevos bachilleres,

⁴⁴⁸ Anne Staples, “La modernidad decimonónica”, en *Constelaciones de modernidad. Anuario Conmemorativo del V Centenario de España a América*, México, UAM-Azcapotzalco, División de Ciencias Sociales y humanidades, Departamento de Humanidades Área de Historia de México, 1990, p. 21. *Vid.* Lourdes Alvarado, *La polémica en torno a la Universidad... Op. Cit.*, p. 20.

⁴⁴⁹ *Ibid.* p. 23. En la misma página se encuentra un loable fragmento que habla sobre como existe la tendencia de observar modernidad donde es dudable su absoluta existencia: “Vale la pena insistir en este punto porque los historiadores tienen la costumbre de caracterizar a los políticos según sus discursos, leyes, actuaciones públicas sin tomar en cuenta sus vidas privadas, que desmienten con frecuencia su “modernidad”. La vida familiar, ese gran museo de costumbres, ritos y creencias que se suponía superados o extintos, demuestra una continuidad ininterrumpida con el pasado. Poco propensa a los cambios, la vida familiar es el contrapeso a innovaciones desestabilizadoras y a la secularización.”

así como los grados de licenciados, doctores y maestros, y en la posesión de las cátedras se ha mandado [...] la variación de jurar la independencia del Imperio y en la fórmula que han usado los doctores de conferir el grado no se ha dicho Real sino Imperial y Pontificia Universidad. Se ha omitido lo que decía relación a los fueros y privilegios con la Universidad de Salamanca y todo se ha adaptado al mero plan que venturosamente rige hoy.⁴⁵⁰

La universidad hizo propios los estatutos y privilegios que heredó de la península y continuó funcionando en esta breve extensión temporal del Antiguo Régimen que fue el primer imperio. ¿Por qué la Universidad no cambió su esquema de enseñanza y su política de gobierno interior al igual que lo había hecho el floreciente Estado mexicano? Porque el esquema de relaciones sociales coloniales no se transformó en una junta de individuos iguales ante la ley y con una igualdad de oportunidades mínimamente básicas en el terreno político, económico y jurídico, al contrario, “la colonia se conserva en la nueva época”.⁴⁵¹ durante una lenta y tropezante transición de valores sociales. La misma sociedad que le había justificado resistir a los embates de las reformas borbónicas a la educación la seguía sustentando su existencia, pero ahora con un valor mayor porque su pertenencia a la metrópoli había desaparecido y debía responder a los intereses del nuevo imperio mexicano. Villoro nos invita a observar esta consumación de la independencia como el

cumplimiento y persistencia del orden de la colonia [a la independencia] No se llega abjurando de la Nueva España sino prolongando su crecimiento. De allí que la estructura social y espiritual del pasado *se conserva* bajo la nueva forma política: subsisten su jerarquía de clases, los privilegios de determinados cuerpos, el gobierno monárquico, los valores de la religión católica y de la tradición hispánica y a la vez cambian sus formas políticas y legislativas y su estatus internacional.⁴⁵²

⁴⁵⁰ AGN, Ramo Universidad, vol. 68, fol. 1-1v.

⁴⁵¹ Luis Villoro, “Corrientes ideológicas en la época de la independencia”, en *Estudios de la historia de la filosofía en México*, México, UNAM, 1963, p. 235.

⁴⁵² *Ibid.* p. 235. Vid. Lourdes Alvarado, *La polémica en torno...*, *Op. Cit.*, p. 19. Lourdes Alvarado argumenta que “las circunstancias que hicieron posible y caracterizaron la consumación de la independencia política de México preservaron casi intactas y por algunos lustros más gran parte de las estructuras socioeconómicas e

Entre septiembre de 1821 y marzo de 1823, la Universidad tuvo posibilidad de subsistir para sanar las hendiduras del apenas floreciente gobierno, con respecto a la burocracia que se solicitaba. Una prueba infalible del “cumplimiento y persistencia”, que además alude a los miembros colegiados, es la sobrevivencia de la clase nobiliaria en el primer Imperio mexicano. La Orden de Guadalupe, fundada por Iturbide, se constituyó de un grupo de nobles que ansiaba permanecer en la nueva corte imperial para lograr su canalización a los altos cargos de la administración pública. Estos nobles hicieron valer sus viejos títulos nobiliarios ya que no se crearon otros nuevos más los “que se asignaron a la familia más cercana de Iturbide: emperatriz, príncipe y princesa.”⁴⁵³ Los estatutos de esta Orden de Guadalupe fueron aceptados por el Congreso dándole al nuevo imperio el linaje necesario para rodear a la familia real. Verónica Zarate también informa que esta es una persistencia del orden colonial bastante notable: “Esto parece probar que la ruptura de un régimen político no logra cortar de tajo con las tradiciones, sino que la búsqueda de prestigio, como aquí, seguía siendo válida. Se convirtió en la condecoración más alta del México independiente.”⁴⁵⁴ Tanto estos nobles de título como los asistentes a las aulas universitarias contribuyeron la continuación de un orden social estratificado, donde los distinguidos títulos, acompañados por un abultado mayorazgo, respaldaron la estructura imperial. Prueba de ello fue el grupo de poder que configuró las distintas etapas del gobierno desde la Soberana Junta Provisional de Gobierno, pasando por el Congreso legislador hasta llegar a ocupar puestos en el Ministerio de Justicia y el Ministerio de Guerra y Marina.⁴⁵⁵

Con lo argumentado hasta aquí no insinuamos que el cambio de la sociedad tradicional a una sociedad moderna se haya cancelado o estancado. Este cambio inició décadas atrás y pueden verse sus primeros destellos en la más alta cúpula del poder, que no olvidó el interés por la reforma educativa ni todo su debate en las Cortes de Cádiz, las que tuvieron resonancia en los confines del viejo imperio español. Con esto nos referimos a que

ideológicas coloniales. [...] Pese a algunos cambios de orden político-administrativo, seguirían vigentes muchos de los intereses, principios e instituciones heredados del virreinato.”

⁴⁵³ Doris Ladd, *Op. Cit.*, p. 200.

⁴⁵⁴ Verónica Zarate, *Op. Cit.*, p. 88. Zarate no olvida mencionar que la idea de la distinción nobiliaria propia continuó viva hasta mediados del siglo XIX.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 94.

Iturbide, en su calidad de Emperador, pocos días antes de su destronamiento ordenó “se publicara en Marzo de 1823 un bando en el que mandaba al Congreso organizar el sistema de instrucción pública, arreglándolo a las luces del siglo y necesidades del Imperio”⁴⁵⁶ y también prometió premios a las personas que contribuyeran con sus “luces” al enriquecimiento del mismo.

El paso moderno de implantar una monarquía mexicana en vías de lograr una constitución, como quedó planeado en el Plan de Iguala, poco afectó las prácticas y tradiciones de los grupos menos favorecidos por la independencia. Cuando se hubo consumado ésta, la participación popular vio minimizada su recompensa por la labor de traer de nuevo un gobierno alejado de afrancesamiento y política regalista intercalando ideas de soberanía popular. Isabel Olmos nos explica que fue “el ejército, protagonista de la etapa final del proceso [de independencia, quien] moderó estrictamente las ideas de la soberanía popular y afirmó los valores del orden jerárquico”.⁴⁵⁷ Una vez más, sometida a un régimen monárquico autoritario, la participación social apaciguada se convirtió en el puente de transición del orden real al imperial en lo que a prácticas y tradiciones se refiere. Algunas de esas prácticas públicas, como el paseo del pendón que se realizó para la jura del emperador Agustín I, custodiaron en adelante muchos de los actos simbólicos sembrados por la cultura española como lo son “las corridas de toros, serenatas”⁴⁵⁸ y los bailes. Pero estas formas simbólicas, estos esquemas prácticos de percepción, asimilación y memorización sobre los cuales se fundamenta la sublimación histórica de la sociedad mexicana imperial poco se vieron afectadas por la Guerra de Independencia, pues considerada como un “hito fundamental del devenir nacional, tuvo una repercusión parcial y limitada en el ámbito de las prácticas cotidianas”,⁴⁵⁹ según Angélica Velazquez. Es por eso que la Universidad justifica su existencia y su desenvolvimiento público como portadora del conocimiento jurídico, médico y teológico, viéndose rodeada de una fuerte cultura popular más abierta al debate de ideas y de intereses públicos que antes era título exclusivo del Consejo de Indias y de la corte virreinal.

⁴⁵⁶ Leonel Rodríguez, “Ciencia y Estado en México”, en Juan José Saldaña (edit.), *Op. Cit.*, p. 143.

⁴⁵⁷ Isabel Olmos, *La sociedad mexicana en vísperas de la independencia (1787-1821)*, Murcia, Universidad de Murcia, 1989, p. 249.

⁴⁵⁸ Miguel Ángel Vázquez, “Los espacios recreativos”, en Carlos Aguirre Anaya, *et al.*, *Op. Cit.*, p. 76.

⁴⁵⁹ Angélica Velazquez Guadarrama, “Pervivencias novohispanas y tránsito a la modernidad”, en Gustavo Curiel, *et al.*, *Op. Cit.*, p. 155.

Si durante tantos siglos las instituciones españolas declararon fidelidad al que por línea de sangre tiene el derecho de gobernar, nos surge la pregunta, ¿por qué—aunque fue establecido en el Plan de Iguala su adherencia a la Casa Borbón en lo que a individuo elegible para coronarse se refiere—se juró fidelidad al nuevo emperador que era sólo jefe del ejército sin conexión sanguínea alguna con las casas europeas reinantes? Esta es una pregunta incesante porque nos lleva a develar cómo la experiencia histórica de las corporaciones siguió vigente y actuó, en este caso, como conector entre la vieja y la nueva era. Desde la época de Isidoro de Sevilla (s. VII d.C.) se debatía en los círculos intelectuales el derecho del rey y sus funciones de gobierno que pueden resumirse con sus propias palabras como “velar [por sus súbditos] siendo condescendiente a fin que su distintivo de poder sea verdaderamente útil y empleé el don de Dios para proteger a los miembros de Cristo”.⁴⁶⁰ Los posteriores reyes de Castilla anclaron sus conexiones con la raza goda (“*gothicae gentis nobilitas*”) para poder así encajar en el legítimo derecho de gobernar, establecido por las actas de los concilios visigodos previos. Así fue que se estableció una monarquía haciendo uso de sus propias autoridades en derecho real y canónico logrando separarse de la herencia del imperio romano y, por lo tanto, tomó diferencia con respecto a los demás reinos. David Brading afirma esta diferencia apoyándose en Thomas Calvo al argumentar que “los reyes castellanos siguieron siendo caciques visigodos o jefes guerreros cuyo acceso al trono no se acompañó por una coronación o ablución sacramental alguna, ya que se celebraba mediante una sencilla proclamación”.⁴⁶¹ Esta fue la pauta para que las corporaciones hispanas y novohispanas mantuvieran una coherencia en sus prácticas de lealtad a sus reyes, independientemente de éstos carecieran de una sacralidad en la sangre. Con esto, la legitimación histórica que asumía Iturbide al coronarse no rompía ni agitaba los vínculos entre la nueva monarquía y la sociedad jerarquizada.

La Imperial y Pontificia Universidad de México pudo sobrevivir durante el reinado del máximo caudillo coronado porque la organización política y las condiciones sociales mantuvieron un fuerte mimetismo con el régimen español, pero con la caída del emperador en Marzo de 1823 ambos factores necesariamente cambiaron. Los frecuentes roces entre el

⁴⁶⁰ Isidoro de Sevilla citado en Ariel Guance, “El derecho del rey: el sentido de la realeza y el poder en la monarquía castellana medieval” en Óscar Mazín (edit.), *Op. Cit.*, vol. II, p. 416.

⁴⁶¹ David A. Brading, “Balance Crítico” en *Ibid.*, vol. II p.651.

emperador y políticos de prestigio con implicación ideológica liberal (Servando Teresa de Mier, Lorenzo de Zavala, etc.) incluyendo aquellos que regresaron de España (Miguel Ramos Arizpe, Mariano Michelena, Vicente Rocafuerte, etc.) crearon un ambiente político inestable que se cristalizó en el Plan de Casa Mata que contaba con el apoyo de los oficiales del ejército.

Con la abdicación de Iturbide y la reunión de un nuevo Congreso que debería de elaborar una constitución y un nuevo gobierno, las condiciones sociales que justificaron la existencia de una universidad tradicional quedaron quebrantadas. En la planeación de la nueva república no existía lugar seguro para una institución universitaria que representaba los valores y tradiciones españoles y que pertenecía a un proceso histórico epistemológico ulterior al que la sociedad mexicana se encaminaba a partir de 1824. Más allá de que la nueva Constitución estuviera llena de desbalances entre los poderes y contradicciones en las garantías individuales, la simple proclamación de un régimen de igualdad de ciudadanos libres—que contrastaba con el mantenimiento de los fueros y privilegios del clero y el ejército—causó disonancia, más bien, fue una ruptura con la finalidad universitaria de producir egresados provistos de un sub-título de nobleza con el grado obtenido.

No fue la única corporación que tuvo una crisis de validación social frente al nuevo horizonte político, la gran parte de las corporaciones que sobrevivieron a las reformas borbónicas y al proceso de independencia de pronto se vieron invalidadas a causa de su carácter excluyente. Annick Lempérière nos los explica de la siguiente forma: “La proclamación de la libertad y de la igualdad entre los individuos, la libertad de la imprenta, las elecciones generales y la representación en los congresos cambiaron también poco a poco la idea del ‘servicio del público’ y la jerarquía de méritos, que se le asociaba en el mundo corporativo.”⁴⁶²

La sociedad estamental, a partir de la caída de Iturbide, se desgajaba poco a poco y a pesar de que la institución universitaria sobrevivió, no encontró su justa dimensión para seguir funcionando sanamente y fuera de la mira de los cabecillas liberales más radicales. En un sistema de gobierno republicano el honor y mérito de un graduado universitario no encontraba respuesta favorable, sobre todo porque representaba a la burocracia española con todo el poder autoritario y regalista que mostró en los últimos tiempos. A pesar de que

⁴⁶² Annick Lempérière, *Op. Cit.*, p.79.

la institución trató de adaptarse a los tiempos cambiando nuevamente su nombre a Nacional y Pontificia Universidad, en la práctica siguió conservando las reglas de la cultura escolar que Fernández Lizardi no dudó en nombrar “costumbres góticas”.⁴⁶³

La Universidad en el siglo XIX sufrió una serie de cierres y aperturas acordes a las reformas que los itinerantes gobiernos implantaban, pero el estigma de su pasado español no desapareció y con ello su condena en la mayoría de proyectos sociales de los grupos políticos fue determinante. Su pasado le condenó a de pronto encontrarse en un escenario nunca antes visto en lo que alguna vez fue la América española, donde el tradicional orden estamental marcó el pálpito de las costumbres y las tradiciones religiosas y monárquicas, y creemos que nadie describió su deserción con tanto caletre como Anne Staples:

Para que pudiera continuar la Universidad con su voluntad magisterial, se tenía que preservar un tipo de sociedad estratificada, donde ciertas personas tuvieran preeminencias y privilegios. [...] no se visualizaba un grado universitario más que como título de nobleza; su valor práctico era nulo, con el no se ganaba mejor la vida.⁴⁶⁴

⁴⁶³ José Joaquín Fernández de Lizardi citado en Verónica Zarate, *Op. Cit.*, p. 98.

⁴⁶⁴ Anne Staples, “La modernidad decimonónica”, *Op. Cit.*, pp. 24-25.

Epifonema

*La tradición, las costumbres, y el estado de las cosas
no pueden ser abstraídos, negados como si no existieran,
primordial es tomarlos en cuenta en toda medida política.*

Abelardo Villegas

La Real y Pontificia Universidad de México no podía funcionar como tal dentro de un orden social republicano, es por ello que nuestra investigación se detiene con la caída de Iturbide, pues las esperanzas de recuperar la buena salud corporativa en consonancia con un régimen social de privilegios, cada vez más atacados por las nuevas facciones partidistas, eran sencillamente escasas. Los intelectuales allegados al gobierno de Guadalupe Victoria desearon implantar una organización de la instrucción pública acorde a la formación de una nueva burocracia, capaz de lidiar con las necesidades del país y también con el objetivo de crear una “conciencia ciudadana, el fortalecimiento de las instituciones republicanas, el racional desempeño de las instancias gubernamentales y la reactivación de la economía nacional.”⁴⁶⁵

El proceso de reforma educativa que comenzaron los reyes Borbones fue refrendado por la Constitución de Cádiz, cobró ímpetu en el naciente Estado mexicano y no fue hasta 1833 cuando consiguió establecerse al conocimiento científico como el adalid de la riqueza nacional. Pero hay que tomar en cuenta que la clausura oficial de la Universidad mexicana se debió más por su evocación simbólica de *lo español* que por los pocos servicios que podía otorgar al nuevo Estado con su conocimiento teológico. Su supresión fue acompañada por la creación de una Dirección General de Instrucción Pública⁴⁶⁶ y su importancia como institución académica no volvería a ser debatida sino hasta las postrimerías del siglo con la idea de una nueva Universidad por parte de Don Justo Sierra, pero ese es tema de otra tesis.

En la tesis hemos revisado que el universo simbólico del Antiguo Régimen vio reducido su espacio frente al cambio histórico provocado por el interés político. Su plataforma de desarrollo se desplazó de la retórica simbólica a la descripción matemática del mundo. Este traspaso de valores de honor y prestigio a valores de desarrollo e

⁴⁶⁵ Leonel Rodríguez, “Ciencia y Estado en México 1824-1829”, en Juan José Saldaña, *Op. Cit.*, p. 141.

⁴⁶⁶ Josefina Zoraída Vázquez, *Nacionalismo y educación en México*, 2 ed., México, El Colegio de México, 2000, p. 31.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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 esta 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.

investigación tocó tangencialmente a Nueva España, creando un ambiente de tensiones epistemológicas, y fue sólo con la importante crisis política y social que éstos lograron revolucionar el sistema de ideas sobre el poder y su sociedad en el nuevo Estado mexicano.

Descubrimos que los ilustrados españoles no supieron institucionalizar sus ideas de una educación renovada y diferente. Éstos sólo lograron interrumpir la reestructuración de la sociedad novohispana en aras de una sociedad castiza apegada a su tiempo histórico escatológico refrendando el espíritu mesiánico español de antaño. Era el Estado el que había cambiado súbitamente con el traspaso de las casas reinantes aquí expuesto. La casa Borbón dificultó su propio acceso a la sociedad al considerarle sumamente maleable tanto en sus prácticas como en sus pensamientos. La memoria histórica religiosa que habían ayudado a implementar a los Austrias fue la misma que vino en auxilio de la sociedad novohispana ante su embate contra las ideas liberales. Su retórica, su arte, su manifestación pública y su sentido de justicia divina mantuvieron a flote a la sociedad estamental incluso en las mayores crisis internas como la revolución de independencia y la caída del emperador Agustín I.

Mientras en Europa la universidad moderna diseñaba su nuevo destino hacia la ciencia y la autonomía frente al poder político, la Real y Pontificia Universidad de México se mantuvo al pie del cañón con su fidelidad al sistema de orden y justicia español, establecido desde su fundación. Esta institución fue de las pocas corporaciones que se resistieron a entrar en el dilema entre renovar y conservar. Esa resistencia le costó su pase de admisión a los planes educativos del resto del siglo XIX, convirtiéndose en un grupo marginado de los proyectos educativos de México,⁴⁶⁷ recibiendo un tratamiento de exclusión de los proyectos sociales posteriores y también un incómodo lugar anexo y no primordial de los estudios historiográficos hasta muy avanzado el siglo XX.

Por lo pronto nuestra investigación ha llegado al momento de preguntarnos si nuestra hipótesis es aceptable o no. Recordémosla de nuevo.

La Real y Pontificia Universidad de México permaneció coherente con sus orígenes y objetivos desde las reformas educativas borbónicas hasta el fin del sistema político del Imperio en 1823, porque ella se inserta en un proceso histórico epistemológico de origen

⁴⁶⁷ Lourdes Alvarado, *La polémica entorno...*, Op. Cit., p. 17.

escolástico y sus enseñanzas y acciones frente a la adversidad, representada en este caso por la Ilustración y el liberalismo, fueron siempre justificadas y sustentadas por las prácticas y costumbres de la sociedad colonial, incluso, después de terminada la guerra de independencia.

Podemos decir que fue aceptable en tanto que insertamos a nuestro objeto de estudio en el proceso histórico y no lo estudiamos aislado ni en términos equiparables a la sociedad. No debemos olvidar que los agentes históricos se conforman de la suma de relaciones que comparten con otros y la capacidad de modificar o conservar esta red de interacción es la parte inteligible más importante para la ciencia histórica. Al construir un relato histórico debemos otorgar tanto valor a las permanencias como a los cambios, porque las primeras sirven de base y antecedente para generar los cambios que pueden afectar máxima o mínimamente el acontecimiento-proceso en el que están incluidos. En esta tesis nos dedicamos a estudiar más las permanencias que los cambios porque seguimos el sabio consejo de Elliot Jaques sobre la permanencia de las cosas: “Este supuesto de la permanencia es indispensable para descubrir sucesos, procesos o cambios: queremos decir que para definir un suceso, un proceso o un cambio tenemos que suponer que las mismas cosas siguen existiendo, si bien modifican de continuo su posición, su condición o ambas.”⁴⁶⁸ Las décadas posteriores a su clausura la Universidad fue la gran ausente, pues se quedó en ese ecotono—limbo fronterizo—entre los dos proyectos sociales que se confrontaron en el terreno de la política. La idea de universidad siguió existiendo, permaneció tras su clausura y sobrevivió al trastorno educativo del siglo convirtiéndose en el pináculo de la educación superior una vez reunidas las escuelas nacionales creadas por la república restaurada.

Estas últimas páginas no las consideramos una conclusión, sino una aportación de nuevas líneas de investigación abiertas y que conformarán el hilo de nuevas investigaciones dedicadas a la historia de la educación en México. Con los festejos del Bicentenario de la Independencia mexicana y el Centenario de la Revolución mexicana esperamos que la historiografía vuelva los ojos al sentido del espectáculo de la voz simbólica del Antiguo Régimen para poder enriquecer sus estudios. Debemos retomar ese complejo universo

⁴⁶⁸ Elliot Jacques, *Op. Cit.*, p. 19

simbólico que se resquebrajó ante la mecanización de la realidad y reformular la interpretación sobre los eventos, personajes, instituciones y procesos que forjaron nuestro país para hacer a un lado las versiones sanitarias de la historia que vacían a la realidad moderna de su rostro incomodo.

No debemos desconocer a la Real y Pontificia Universidad de México por su origen medieval y su conocimiento escolástico, al contrario debemos comprender la cultura escolar a la que perteneció y otorgarle el carácter de *diferente*. Para su estudio, así como para los infinitos objetos y temas de estudio del pasado, no debemos partir de una mitificación del presente, ni de una aversión al sistema de dogmas antiguos. El apropiamiento no cronocentrico de la realidad pasada puede lograrse insertando a nuestro objetos de estudio en los acontecimientos-procesos históricos correctos, los que le fueron propios y reconocer aquellos que le fueron colaterales, posteriores o que nacieron de él.

Otra forma de combatir la visión cronocéntrica de la historia es la interdisciplinar, que si bien no tuvimos la oportunidad de aplicarla en este trabajo, es oportuno decir que si rodeamos a nuestro objeto de estudio del mayor numero de herramientas posibles provenientes de disciplinas como la antropología, la sociología, la etnología, la geografía, etc.; sumado al ablandamiento de los límites que le hemos impuesto a la historia social, la historia política, la historia económica, la historia de la vida cotidiana, etc.; lograremos una interpretación ricamente ecléctica capaz de amortiguar cualquier intento de ingresar a un discurso cronocéntrico.

Puede pecar de adanismo nuestro estudio, de creer que hemos innovado en la forma de hacer historiografía, más no fue con ese objetivo, más que querer innovar deseamos primero corregir. Sentarnos a reflexionar sobre qué es el tiempo, cómo afecta nuestra concepción del tiempo histórico sobre las prácticas y pensamientos cotidianos, qué hemos hecho para contribuir en el estudio de las instituciones de enseñanza, qué tan lejos hemos ido en el reconocimiento de los orígenes de nuestra constitución social, cuánto hemos aprendido del cúmulo de conocimientos humanos y cómo los hemos clasificados y algunos hasta abandonado, qué admiramos del monumental tapiz religioso que heredamos y nos rodea, cuánto boato hemos acumulado con eventos sociales que creemos modernos y como preguntarnos sobre el futuro a partir de nuestro pasado. La respuesta a estas cuestiones es

seguir preguntando, aludir al problema sin intención de sólo esquivarlo y ahondar rigurosamente sin temor a vulnerar límites de la interpretación recientes o de antaño.

Tal vez la aportación clave de este trabajo puede ser el reconocimiento de España como fuente de civilización, no maligna ni benigna, sino histórica, es decir, que fue como debió ser, sin intentar calificarle bajo un disfraz nacionalista. La lucha que se libró en estas tierras por definir la apertura de las ideas y la realización de éstas fue una guerra de adhesión y no de independencia. Se era novohispano antes y después de 1810, ese fue tal vez el trauma social más importante de nuestra historia, porque detuvo la unión y la tolerancia de una multitud de partes en conflicto en el siglo XIX. La idea de una independencia debe ser nuevamente analizada bajo la pregunta eficaz: ¿Cuándo realmente fuimos independientes del esquema de pensamiento español? Debemos considerar que la lucha insurgente que abrió y determinó al siglo XIX mexicano, no concluyó en 1823 y reconocer ampliamente, con el gran pesar de nuestro espíritu nacionalista, que esta "lucha no ha sido entre América y España, sino entre España y España."⁴⁶⁹

⁴⁶⁹ Leopoldo Zea, *El pensamiento latinoamericano*, 3 ed., México, Ariel, 1976, (Demos), 58.

Bibliografía

Fuentes de Archivo

Archivo General de la Nación. Ramo Universidad: Libro de Claustros y Libro de Gobierno.

Biblioteca Nacional de España. Biblioteca Digital Hispánica: Hispanoamérica.

Hemeroteca Nacional. Gazeta de México.

Obras Citadas

- *Actas de Congreso Internacional sobre "Carlos III y la Ilustración". Educación y Pensamiento*, Madrid, Ministerio de Cultura, 1989, 3 vol.
- Aguadé Nieto, Santiago, (coord.) *Universidad, cultura y sociedad en la Edad Media*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares, 1994, 169 pp.
- Aguirre Anaya, Carlos; Dávalos, Marcela; Ros, María Amparo, (edit.), *Los espacios públicos de la ciudad. S. XVIII y XIX*, México, Casa Juan Pablos, Instituto de Cultura de la Ciudad de México, 2002, 366 pp.
- Aguirre Beltrán, Mario; Berenzon, Boris; Calderón, Georgina; Arnal, Ariel (coords.), *Historiografía, herencias y nuevas aportaciones*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia; Secretaría de relaciones exteriores; Correo del Maestro; La Vasija, 2003, 371 pp.
- Aguirre Rojas, Rodolfo, *El mérito y la estrategia. Clérigos, juristas y médicos en Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México; Centro de Estudios sobre la Universidad; Plaza y Valdés, 2003, (Historia de la Educación), 586 pp.
- Alba Pastor, María; Mayer, Alicia (coord.), *Formaciones religiosas en la América colonial*, México, Facultad de Filosofía y Letras; Dirección General de Asuntos del Personal Académico; Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, 261 pp.
- Alvarado, Lourdes, *La polémica entorno a la idea de universidad*, México, UNAM, 1994, 195 pp.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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 esta 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.

- Alvarado, Lourdes (coord.), *Tradición y Reforma en la Universidad de México*, México, UNAM, CESU, Porrúa, 1994, (Problemas educativos de México), 345 pp.
- Ávila, Alfredo, *En nombre de la nación. La formación de un gobierno representativo en México, (1808-1824)*, México, Taurus, CIDE, 2002, 415 pp.
- Báez Rubí, Linda, *Mnemosine novohispánica. Retórica e imágenes en el s. XVI*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas; UNAM, 2005, 393 pp.
- Baldó i Lacomba, Marc, *Profesores y estudiantes en la época romántica. La universidad de Valencia en la crisis del Antiguo régimen (1786-1843)*, Valencia, Exm. Ajuntament de Valencia, 1984, 245 pp.
- Berger, Peter; Luckmann, Thomas, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1983, 233 pp.
- Beuchot; Mauricio, *Manual de historia de la filosofía medieval*, México Jus, 2004, 184 pp.
- Beuchot, Mauricio, *Filosofía y ciencia en el México dieciochesco*, México, UNAM, 1996, 169 pp.
- Blanck, Anthony, *El pensamiento político en Europa 1250-1450*, trad. Fabian Chueca Crespo, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, 324 pp.
- Bourdieu, Pierre, *Meditaciones pascalianas*, trad. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1999 (Argumentos), 361 pp.
- Burckhardt, Jacob, *La cultura del renacimiento en Italia*, pról. Werner Kaegi, México, Porrúa, 1999, (Sepan cuantos... 441), 317 pp.
- Burkholder, Mark A.; Chandler, D. S., *De la impotencia a la autoridad. La corona española y las Audiencias en América 1687-1808*, trad. Roberto Gómez Ciriza, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, 478 pp.
- Capitán Díaz, Alfonso, *Breve historia de la educación en España*, Madrid, Alianza, 2002, (El Libro de bolsillo. Ciencias sociales. Pedagogía; CS 3301) 408 pp.
- Chocano Mena, Magdalena, *La fortaleza docta. Elite letrada y dominación social en México colonial. siglos XVI-XVIII*, Barcelona, Bellaterra, 2000 (General universitaria 9), 415 pp.
- *Constelaciones de modernidad. Anuario Conmemorativo del V Centenario de España a América*, México, UAM-Azcapotzalco, División de Ciencias Sociales y

- humanidades, Departamento de Humanidades Área de Historia de México, 1990, 171 pp.
- *Constitución Política de la Monarquía Española promulgada en Cádiz el 19 de Marzo de 1812*, Cádiz, Imprenta Real, 1812, 136 pp.
 - Corcuera de Macera, Sonia, *Del amor al temor. Borrachez, catequesis y control en Nueva España (1555-1771)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, 283 pp.
 - Crosby, Alfred, *La medida de la realidad, la cuantificación y la sociedad occidental 1250-1600*, Barcelona, Crítica, 1998, 203 pp.
 - Crosland, Maurice, *Estudios históricos en el lenguaje de la química*, trad. Adriana Sandoval, México, Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1998 (Historia de la Ciencia 4), 457 pp.
 - Cruz, Manuel, (comp.), *Hacia donde va el pasado. El porvenir de la memoria en el mundo contemporáneo*, Barcelona, Paidós, 2002, (Biblioteca del Presente, 21), 267 pp.
 - Curiel, Gustavo; Ramírez, Fausto; Rubial, Antonio; Velázquez, Angélica, *Pintura y Vida cotidiana en México 1650-1950*, México, Fondo Cultural Banamex, CONACULTA, 1999, 365 pp.
 - de la Iglesia Duarte, José-Ignacio, *La enseñanza en la Edad Media*, Logroño, Gobierno de la Rioja; Instituto de Estudios Riojanos, 2000, 520 pp.
 - Delgado Criado, Buenaventura, (coord.), *Historia de la Educación en España y América, La educación en Hispania antigua y medieval*, Madrid, Fundación Santa María, Ediciones SM- Morata, 1992, 3 vol.
 - Díaz Calvillo, Juan Bautista, *Discurso sobre los males que puede causar la desunión entre españoles americanos y ultramarinos, aprobado por el ilustre claustro pleno de esta Real y Pontificia Universidad en el que se junto la tarde del 4 de Octubre de 1810*, México, Arizpe, 1810, 16 pp.
 - Díaz Calvillo, Juan Bautista, *Sermón predicado en la Santa Iglesia del convento de las religiosas de Santa Inés virgen y mártir de esta ciudad, el día 18 de julio de 1810, y tercero de la rogación circular que allí se hacia a la portentosa imagen de María Santísima de los Remedios por las presentes necesidades de la antigua*

- España, por el P. D. Juan Bautista Díaz Calvillo, Doctor en sagrada Teología por esta Real Universidad y presbítero de la real congregación del oratorio de San Felipe Neri de esta corte, México, Casa de Valdés, 1810, 28 pp.*
- Diez Torre, Alejandra R.; Mallo, Tomás; Pacheco, Daniel (coord.), *De la ciencia ilustrada a la ciencia romántica. Actas de la II Jornadas sobre "España y las expediciones científicas en América y Filipinas"*, Madrid, Doce Calles-Ateneo Científico Literario y Artístico, 1995, 642 pp.
 - di Tella, Torcuato S., *Política nacional y popular en México 1820-1847*, trad. Ma. Antonia Neira Bigorra, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, 330 pp.
 - Durkheim, Émile, *Educación y sociología*, 4ª ed., México, Coyoacán, 2001, 131 pp.
 - *Estudios de la historia de la filosofía en México*, México, UNAM, 1963, 322pp.
 - Estudios de Historia Novohispana, 1991, núm. 11, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
 - Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, 2 ed., México, Era; UNAM, 2000, 231 pp.
 - Farga, María del Rosario, *Monstruos y prodigios. El universo simbólico del Medioevo a la Edad Moderna*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Dirección General de Fomento Editorial, Tecnológico de Monterrey, 2004, 366 pp.
 - Fontana, Josep, *Europa ante el espejo*, Barcelona, Crítica, 2000, (Biblioteca de bolsillo), 195 pp.
 - Fontana, Joseph, *La historia de los hombres*, Barcelona, Crítica, 2001, 382 pp.
 - García, Tarcisio, (coord.), *Independencia Nacional*, 2 ed., México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Biblioteca Nacional, Hemeroteca Nacional-UNAM, 2005, 2 vol.
 - Garrido Asperó, María José, *Fiestas cívicas históricas en la ciudad de México, 1765-1823*, México, Instituto Mora, 2006, (Historia política), 191 pp.
 - Gonzalbo, Pilar, *Historia de la Educación en la época colonial. La educación de los criollos y la vida urbana*, México, El Colegio de México, 1990, 395 pp.

- Gonzalbo, Pilar, (coord.), *Historia y Nación. Historia de la educación y enseñanza de la historia*, México, El Colegio de México; Centro de Estudios Históricos, 1998, 2 vol.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar, Zárate Toscazo, Verónica, (coord.), *Gozos y sufrimientos en la historia de México*, México, El Colegio de México, Instituto de Investigaciones Históricas Dr. José María Luis Mora, 2007, 315 pp.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar (dir.), *Historia de la vida cotidiana en México*, México, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, 2005, 4 vol.
- González González, Enrique; Pérez Puente, Leticia (coord.), *Permanencia y cambio, universidades hispánicas 1551-2001*, México, Facultad de Derecho, Centro de Estudios Sobre la Universidad, UNAM, 2005, 2 vol.
- Goodfield J.; Toulmin, S., *El descubrimiento del tiempo*, Barcelona, Paidós, 1990, 267 pp.
- Guerra, François Xavier; Lempérière, Annieck, et. al., *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas s. XVIII-XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998, 366 pp.
- Guimerá, Agustín (edit.), *El reformismo borbónico. Una visión interdisciplinar*, Madrid, Alianza, Fundación MAPFRE-América, CSIC, 1996, 295 pp.
- Halbwachs, Maurice, *Los marcos sociales de la memoria*, trad. Manuel A Baeza y Michel Mujica, Barcelona, Anthropos, Concepción, Universidad de la Concepción, 2004, (Autores, textos y temas; 39), 431 pp.
- Hernández, Conrado, (coord.), *Tendencias y corrientes de la historiografía mexicana del siglo XX*, México, El Colegio de Michoacán; Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2003, 277 pp.
- Hernández Franyuti, Regina, (comp.), *La ciudad de México en la primera mitad del s. XIX, Gobierno y política/Sociedad y cultura*, México, Instituto de Investigación Dr. José María Luis Mora, 1994, 2 vol.
- Iglesia, Ramón, *El hombre Colón y otros ensayos*, 2 ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1986, 274 pp.

- Jameson, Fredric, *Una modernidad singular. Ensayo sobre la ontología del presente*, trad. Horacio Pons, Barcelona, Gedisa, 2004, 204 pp.
- Jacques, Elliott, *Las formas del tiempo*, trad. José Luis Etcheverry Buenos Aires, Paidós, 1984, 277 pp.
- Kagan, Richard, *Universidad y sociedad en la España moderna*, trad. Luis Toharia, Madrid, Tecnos, 1981, 326 pp.
- Koselleck, Reinhart, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993, 368 pp.
- *La universidad en el Tiempo*, México, UNAM, 1985, 95 pp.
- La Rubia Prado, Francisco; Torrecilla, Jesús, (dir.), *Razón, tradición y modernidad: revisión de la ilustración hispánica*, Madrid, Tecnos, 1996, 281 pp.
- Ladd, Doris M., *La nobleza mexicana en la época de la independencia*, trad. Marita Martínez del Río, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, 353 pp.
- Le Goff, Jaques, *Pensar la historia, Modernidad, presente, progreso*, Barcelona, Paidós, 1997, 269 pp.
- Le Goff, Jaques, *Tiempo, trabajo y cultura en Occidente medieval*, trad. Mauro Armiño, Madrid, Taurus, 1983, (ensayistas 228), 410 pp.
- León Cázeres, María de Carmen, *La Plaza mayor de la Ciudad de México en la vida cotidiana de sus habitantes. S. XVI y XVII*, México, Instituto de Estudios y Documentos Históricos, A.C., 1982, (Estudios 5), 181 pp.
- Lorente, Juan Esteban, *Tratado de iconografía*, Madrid, Istmo, 1990 (Fundamentos; 110), 472 pp.
- Mazín, Oscar, (edit.), *México en el mundo hispánico*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2000, 2 vol.
- Maravall, José Antonio, *Estado moderno y mentalidad social. Siglos XV-XVII*, Madrid, Alianza, 1986, 2 vol.
- Maravall, José Antonio, *Teoría del Estado en España en el siglo XVII*, 2 ed., Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1997, (Estudios Políticos), 423 pp.
- Marsiske, Renate, (coord.), *La universidad de México. Un recorrido desde su pasado colonial hasta el presente*, México, Centro de Estudios sobre la Universidad, UNAM, Plaza Valdez, 2001, 386 pp.

- Martínez Escobar, Ma. de Lourdes Alvarado, *La polémica entorno a la idea de universidad*, México, UNAM, 1994, 195 pp.
- Martínez Escobar, Ma. de Lourdes Alvarado (coord.), *Tradición y Reforma en la Universidad de México*, México, UNAM, CESU, Porrúa, 1994, (Problemas educativos de México), 345 pp.
- Mate, Reyes; Niewöhner, Friedrich, (coords.), *La Ilustración en España y Alemania*, Barcelona, Anthropos, 1989, (Pensamiento crítico/Pensamiento utópico 40), 271 pp.
- Mayer, Alicia; de la Torre Villar, Ernesto, (edit.), *Religión, Poder y autoridad en la Nueva España*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 2004, (Historia novohispana/72), 444pp.
- Menegus Margarita; Aguirre Rodolfo, *Los indios, el sacerdocio y la Universidad en Nueva España. S. XVI y XVII*, México, CESU, UNAM, Plaza y Valdes, 2006, 308 pp.
- Menegus, Margarita; González, Enrique (coords.), *Historia de las universidades modernas en Hispanoamérica, métodos y fuentes*, México, UNAM, CESU; Coordinación de Humanidades, 1995, 296 pp.
- Meyer Cosío, Rosa María, (coord.), *Identidad y prácticas de los grupos de poder en México. S. XVII-XIX*, México, INHA, 1999, (Colección Científica), 276 pp.
- Miethke, Jürgen, *Las ideas políticas en la Edad Media*, trad. Francisco Bertelloni, Buenos Aires, Biblos, 1993, 218 pp.
- Monzón. José; Jerónimo, Saúl (coords.), *Reflexiones en torno a la historiografía contemporánea. Objetos, fuentes y usos del pasado*, México, Universidad Autónoma Metropolitana- Azcapotzalco, Biblioteca de Ciencias Sociales y Humanidades, 2002, (Serie Historia/ Historiografía), 384 pp.
- Moreno, Rafael, *La filosofía de la ilustración en México y otros escritos*, comp. Norma Delia Durán Amavizca, pról. Mario Magallón Anaya, México, Facultad de Filosofía y Letras; Dirección General de Asuntos del Personal Académico; Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, 311 pp.

- O'Gorman, Edmundo, *Historiología: Teoría y práctica*, intr. y selec. Álvaro Matute, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999, (Biblioteca del Estudiante Universitario, no. 130), 206 pp.
- Olmos, Isabel, *La sociedad mexicana en vísperas de la independencia, (1787-1821)*, Murcia, Universidad de Murcia, 1989, 344 pp.
- Olson, David R., *El mundo sobre el papel: el impacto de la escritura y la lectura en la estructura del conocimiento*, España, Gedisa, 1998, (Lea. Lenguaje, escritura, alfabetización), 349 pp.
- Pavón, Armando; Ramírez, Clara Inés, *La universidad novohispana. Corporación, gobierno y vida académica*, México, CESU-UNAM, 1996, (La Real Universidad de México. Estudios y textos VI), 472 pp.
- Perkins, James A., *La Universidad en transición*, trad. Catalina Castro, México, Unión Tipográfica Editorial Hispanoamericana, 1967, (Manuales Uteha, 354), 134 pp.
- Peset, José Luís, *Ciencia y Libertad. El papel científico ante la independencia americana*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Centro de Estudios Históricos, 1987, (Cuadernos Galileo de Historia de la Ciencia), 350 p.
- Piñera Ramírez; David, *La educación superior en el proceso histórico de México*, México, UNAM; SEP; Universidad Autónoma de Baja California, 2002, 4 vol.
- Pratt Fairchild, Henry, *Diccionario de Sociología*, trad. T. Muñoz, J. Medina Echavarría y J. Calvo, 2 ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Pescador, Juan Javier, *De bautizados a fieles difuntos: Familia y mentalidades en una parroquia urbana. Santa Catarina de México, 1568-1820*, México, El Colegio de México, 1992, 400 pp.
- Ramos Gómez; Luís (ant.), *La educación en la época medieval*, México, El Caballito, SEP Cultura, 1985 (Biblioteca pedagógica), 158 pp.
- Ramos, Samuel, *Obras completas*, México, UNAM, 1976, (Nueva Biblioteca Mexicana 46), 3 vol.
- Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524*

- a 1572, 2ed, trad. Ángel María Garibay K., México, Fondo de Cultura Económica, 2001, 491 pp.
- Ríos Hernández, Tomás, *Esplendor y crisis de un modelo financiero en la Real Universidad de México, 1788-1821*, México, 2006. Tesis de Maestría. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional Autónoma de México.
 - Rojas, Rafael, *La escritura de la independencia. El surgimiento de la opinión pública México*, México, Taurus-CIDE, 2003, 326 pp.
 - Saldaña, Juan José, (edit.), *Los orígenes de la ciencia nacional*, México, Sociedad Latinoamericana de Historia de las Ciencias y la Tecnología, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 1992, (Cuadernos de Quipu 4), 233 pp.
 - Saranyana, Josep- Ignasi, *Historia de la filosofía medieval*, 3 ed., Navarra, Universidad de Navarra, 1999, (Colección filosófica), 174 pp.
 - Seco, Manuel; Andrés, Olimpia; Ramos, Gabino, *Diccionario del español actual*, Madrid, Santillana, 1999, 2 vol.
 - Simone, Raffaele, *La tercera fase. Formas de saber que estamos perdiendo*, trad. Susana Gómez López, Madrid, Taurus, 2000, 165 pp.
 - Soberanes, José Luis; Peset, Mariano, "El levantamiento de hidalgo y la universidad de México", *Pensamiento universitario*, México, 1979, no. 24, Octubre, Coordinación de Humanidades, centro de Estudios sobre la Universidad y la Educación-UNAM, 29 p.
 - Stone, Lawrence, *El pasado y el presente*, trad. Lorenzo Aldrete Bernal México, FCE, 1986, 289 pp.
 - Tanck, Dorothy, (ant.), *La ilustración y la educación*, México, Secretaria de Educación Pública, El Caballito, Dirección General de Publicaciones, 1985, 159 pp.
 - Tate Lanning, John, *Reales Cédulas de la Real y Pontificia Universidad de México de 1551 a 1816*, México, Imprenta universitaria, 1946, 374 pp.
 - Taylor, William B., *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones americanas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, 296 pp.
 - Valadés, Fray Diego, *Retórica Cristiana*, 2ed., trad. Tarsicio Herrera Zapién, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, 904 pp.

- Vázquez, Josefina Zoraida, *Nacionalismo y educación en México*, 2 ed., México, El Colegio de México, 2000, 331 pp.
- Vázquez, Josefina Zoraida; Tanck de Estrada, Dorothy; Staples, Anne; Arce Gurza, Francisco, *Ensayos sobre la historia de la educación en México*, México, Colegio de México, 1981, 234 pp.
- Villegas, Abelardo, *La filosofía en la historia política de México*, México, Pomarca, 1966, (Colección Pomarca 27), 230 pp.
- Villoro, Luis, *El proceso ideológico de la Revolución de independencia*, 2 ed., México, UNAM, 1977, 250 pp.
- Viqueira, Juan Pedro, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social la ciudad de México durante el siglo de las luces*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, 302 pp.
- Weckmann, Luis, *La herencia medieval de México*, 2 vol., México, El Colegio de México, 1984, 2 vol.
- White, Hayden, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, trad. Stella Mastrangelo, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, 432 pp.
- Zambrano, María, *El hombre y lo divino*, 2 ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2001, (Breviarios del Fondo de Cultura Económica, 103) 295 pp.
- Zarate Toscano, Verónica, *La nobleza ante la muerte en México. Actitudes, ceremonias y memoria (1750-1850)*, México, El Colegio de México, Instituto de Investigaciones Históricas José María Luis Mora, 2000, 484 pp.
- Zea, Leopoldo, *El pensamiento latinoamericano*, 3 ed., México, Ariel, 1976, (Demos), 542 pp.
- Zermefio Padilla, Guillermo, *La cultura moderna de la historia. Una aproximación historiográfica*, México, Colegio de México; Centro de Estudios Históricos, 2002, 246 pp.