



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

MEMORIA Y MODERNIDAD EN LAS ESTRATEGIAS EPISTEMOLÓGICAS DE  
LAS OBRAS DE MADUREZ DE CARLOS DE SIGÜENZA Y GÓNGORA

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
DOCTOR EN FILOSOFÍA

PRESENTA:  
JOSÉ FRANCISCO JAVIER DÁVILA MARTÍNEZ

TUTORA  
DRA. LAURA BENÍTEZ GROBET  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS, UNAM

ASESORES  
DRA. CARMEN ROVIRA GASPAR  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM  
DR. MARIO MAGALLÓN ANAYA  
CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE,  
UNAM

CIUDAD DE MÉXICO, SEPTIEMBRE DE 2017



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.

para Silvia, en su recuerdo

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN .....	5
Por qué otra vez Sigüenza .....	5
<i>La obra de Sigüenza como una empresa unitaria,</i>	<i>6</i>
<i>Falta un estudio general de la obra de Sigüenza,</i>	<i>7</i>
Estado de la cuestión .....	8
<i>Las lagunas en la investigación,</i>	<i>9</i>
<i>La filosofía ha descuidado a Sigüenza,</i>	<i>11</i>
Agradecimientos .....	14
I. EL MUNDO DE SIGÜENZA .....	16
Un siglo de contradicciones .....	16
<i>El siglo XVII en Nueva España,</i>	<i>20</i>
<i>Sigüenza como pensador original,</i>	<i>24</i>
<i>Sigüenza en Nueva España,</i>	<i>25</i>
II. MEMORIA .....	34
<i>La construcción de la memoria en América,</i>	<i>35</i>
<i>La construcción de la memoria como empresa individual,</i>	<i>39</i>
<i>La construcción de la memoria como empresa colectiva,</i>	<i>46</i>
<i>Memoria, narración, historia y estrategias epistemológicas,</i>	<i>54</i>
Las formas de la memoria en Sigüenza .....	56
<i>El Teatro de virtudes políticas,</i>	<i>56</i>
La memoria en el <i>Paraíso occidental</i> .....	61
<i>Tensión entre historia y hagiografía,</i>	<i>61</i>
Memoria y verdad en <i>Alboroto y motín</i> .....	67
III. MODERNIDAD .....	75
La modernidad de Sigüenza .....	75
La modernidad en la <i>Libra astronómica y filosófica</i> .....	78
<i>Antecedentes. El Manifiesto filosófico contra los cometas,</i>	<i>80</i>
<i>La polémica por el cometa de 1680,</i>	<i>83</i>

<i>La Libra astronómica y filosófica, 89</i>	
<i>Influencias intelectuales de la Exposición astronómica y la Libra, 94</i>	
La astronomía novohispana a mediados del XVII .....	96
El nuevo estudio de la naturaleza .....	104
Modernidad y escepticismo .....	111
IV. SIGÜENZA Y LA ÉLITE ILUSTRADA NOVOHISPANA .....	118
Las modernidades de Sigüenza .....	119
<i>La modernidad en la historia, 119</i>	
<i>La corte, 122</i>	
<i>La universidad, 124</i>	
<i>Iglesia, corte, universidad: el contexto ilustrado de Sigüenza, 129</i>	
La librería de Sigüenza .....	133
V. EL OTRO COMO CONFLUENCIA DE MEMORIA Y MODERNIDAD .....	143
Modernidad y memoria en Sigüenza .....	153
Bibliografía .....	155

## INTRODUCCIÓN

### **Por qué otra vez Sigüenza**

Se diría que Carlos de Sigüenza y Góngora es más una imagen que un personaje histórico, pues quienes se han ocupado de él no siempre abordan directamente al autor, sino que acuden a fuentes secundarias. No obstante, desde los primeros trabajos de Irving Leonard,<sup>1</sup> la bibliografía ha crecido, lo que ha traído la doble situación de que los autores se repiten unos a otros, por un lado, y por el otro, que los estudios sustanciosos son escasos y se hallan dispersos.

Así, se justifica hacer una relectura directa de la obra íntegra de Sigüenza y plantearse la tarea de ofrecer una imagen articulada su obra. La propia dispersión de la bibliografía de Sigüenza invita a revisarla en un texto unitario que la examine, la depure y la interprete.

Este estudio no aspira a culminar una tarea así de ingente, sino a adelantar las investigaciones desde el ángulo de la filosofía, pues como veremos abajo, mientras que historiadores y gente de letras se han ocupado del polígrafo, pocos entre los filósofos se han asomado a este personaje que, sin ser él mismo un filósofo profesional,<sup>2</sup> sí ofrece a la curiosidad filosófica aspectos que se pueden abordar con frutos desde esta disciplina.

---

<sup>1</sup> *Don Carlos de Sigüenza y Góngora, un sabio mexicano del siglo XVII*, trad. de Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1984; "Un sabio barroco", en *La época barroca en el México colonial*, trad. de Agustín Ezcurdia, México, Fondo de Cultura Económica.

<sup>2</sup> Aunque, según veremos, le cabe bien el título de "filósofo natural", en el sentido dado al término en el antiguo régimen.

### *La obra de Sigüenza como una empresa unitaria*

La obra de Sigüenza, al hacer un somero examen de los títulos que tenemos, muestra claramente un desenvolvimiento en tres etapas. Así, tenemos una etapa inicial de obras de tema religioso: *Oriental planeta evangélico* (1662) y la citada arriba *Primavera indiana* (1667). Esta fase culminaría con las *Glorias de Querétaro*, de 1680.

La fecha de 1680 es crucial en el desenvolvimiento intelectual de Carlos de Sigüenza, pues marca el brevísimo tiempo de sus obras de madurez. En menos de dos años, escribió tres obras capitales: *Teatro de virtudes políticas que constituyen a un príncipe* (1680), *Libra astronómica y filosófica* (escrita en 1681, publicada en 1691) y *Paraíso occidental* (escrita entre 1681 y comienzos de 1682). Estas tres obras son las que le granjearon a Sigüenza su renombre como erudito. Además, es común encontrar en los estudios contemporáneos la impresión de que se trata de tres obras sumamente diferentes, tanto, que causa asombro su variedad. Sin embargo, al examinarlas se revela que poseen una unidad clara y deliberada. Vistas como un proyecto de justificación y sustento de la valía criolla, su carácter unitario se revela a quien las lea con atención.

La siguiente fase de la obra de Sigüenza, la tercera y última, comienza con el *Triunfo Parténico* de 1683 y se extiende hasta la muerte del escritor. Lo característico de esta fase es la evidente intención cortesana con que Sigüenza escribe. Amparado por el conde de Galve (1688 a 1696), y en virtud de su nombramiento como Cosmógrafo Real, don Carlos dedicó sus labores intelectuales a las necesidades políticas y al ensalzamiento del virrey: *Piedad heroica de Don Hernando Cortés, Marqués del Valle* (1689), *Relación de lo sucedido a la armada*

*de Barlovento en la isla de Santo Domingo (1691), Trofeo de la justicia española en el castigo de la alevosía francesa (1691), Descripción del seno de Santa María de Galve, alias Panzacola, de la Mobila y del Río Misisipi (1693).*

La obra de Sigüenza va menguando conforme se apaga su vida. Después de la partida de Galve, la única pieza que conocemos son las dudosas *Anotaciones críticas sobre el primer apóstol de Nueva España y sobre la imagen de Guadalupe de México*, de 1699.

#### *Falta un estudio general de la obra de Sigüenza*

Así, en la lectura del corpus se percibe un esfuerzo unitario que lo abarca todo y que tiene diversas aristas. Varias se han estudiado ya, con diversa suerte. El caso más notable es su criollismo o, si se quiere, su protonacionalismo. Laura Benítez ha visto también que recorre la obra de Sigüenza una idea unitaria de la historia. Otros, como Jacques Lafaye, han puesto de relieve su guadalupanismo o, como Trabulse, su modernidad; y posiblemente Medina Lorente se ha percatado del escepticismo sigüenciano, de cuño también moderno. Todavía quedan hilos por entresacar y justamente en este estudio nos proponemos atender a esa modernidad y a su concepto general de memoria, considerando ambos elementos no solo como otras constantes más de su obra, sino como constantes importantes, pues, según sostendremos, están en la base de las estrategias epistemológicas del polígrafo. La creciente impaciencia de don Carlos, que se descubre a quien lo lee en orden cronológico, quedará como anotación para un hipotético biógrafo futuro.



## Estado de la cuestión

Después de las biografías de Pérez de Salazar (1928) y Leonard (1929), estudiosos posteriores han abordado aspectos de la vida y la obra de Carlos de Sigüenza. Hay una biografía de Rojas Garcidueñas de 1945: *Don Carlos de Sigüenza y Góngora, erudito barroco*. De 1959 es la edición hecha por Bernabé Navarro de la *Libra astronómica y filosófica*, con un breve y jugoso prólogo de José Gaos. Francisco de la Maza (*El guadalupanismo mexicano*), Jacques Lafaye (*Quetzalcóatl y Guadalupe*), Gallegos Rocaful (*El pensamiento mexicano*), Ramón Iglesia (“La mexicanidad de Don Carlos de Sigüenza y Góngora”) o Elías Trabulse (*Ciencia y religión en el siglo XVII, Historia de la ciencia en México, siglo XVII*) trataron de insertar a Sigüenza en la corriente general de su tiempo, visto desde diferentes ángulos. Otros han hecho estudios monográficos, como el propio Trabulse (*El círculo roto, Los manuscritos perdidos de Sigüenza*), Kathleen Ross (*The baroque narrative of Carlos de Sigüenza y Góngora*), Rossana Nofal (“Las tensiones del barroco americano: *Libra astronómica y filosófica* de Carlos de Sigüenza y Góngora”), Víctor Navarro Brotóns (“La *Libra Astronómica y Filosófica* de Sigüenza y Góngora: la polémica sobre el cometa de 1680”), Alicia Mayer (*Dos americanos, dos pensamientos: Carlos de Sigüenza y Góngora y Cotton Mather*).

En 2000 y 2002 se publicaron dos volúmenes compilados por Alicia Mayer en homenaje a Sigüenza, a trescientos años de su muerte. Esa fecha y esos volúmenes reavivaron el interés por el erudito criollo, pero esta ebullición académica fue diluyéndose.

En nuestros días, el autor más constante en los estudios sigüencianos es Antonio Lorente Medina (“Don Carlos de Sigüenza y Góngora en su contexto”, una

“Introducción” al *Oriental Planeta Evangélico, La prosa de Sigüenza y Góngora y la formación de la conciencia criolla mexicana*). En particular, este último libro, *La prosa de Sigüenza y Góngora*, es el que más se aproxima a ofrecer una visión de conjunto de nuestro personaje, si bien su tratamiento es temático (separa el estudio en obras científicas, obras históricas, obras hagiográficas) y muchas veces se detiene nada más en lo puramente literario.<sup>3</sup>

### *Las lagunas en la investigación*

Quien intenta una visión de conjunto de los estudios sobre el polígrafo se topa con lagunas bien definidas. ¿Cuáles fueron los estudios juveniles de Sigüenza entre los jesuitas? ¿Quiénes fueron sus maestros y sus influencias? Son preguntas que, por inspección, no parecerían ofrecer graves dificultades y, sin embargo, no están contestadas. Hay muchas incertidumbres; por ejemplo, ¿por qué la fecha de su inscripción en la Universidad de México es anterior a la fecha de su expulsión de la Compañía? ¿Es un error de un escribano o Sigüenza tenía ya un designio previo?

Las dudas se suceden: ¿por qué tuvo que ordenarse como sacerdote en Michoacán? ¿Cuáles eran sus relaciones con los pensadores guadalupanos que De la Maza llamaba los “cuatro evangelistas guadalupanos”? Por su edad, pertenecían a la generación anterior y es posible que hayan sido maestros de Sigüenza. A lo menos, Becerra y Tanco fue su antecesor en la cátedra de astrología de la universidad y Francisco de Florencia leyó y aprobó obras de Carlos; por tanto, se daban las circunstancias temporales y espaciales, así como las condiciones

---

<sup>3</sup> Lo cual, desde luego, no es una queja, puesto que la especialidad de Medina Lorente es, precisamente, la literatura.

sociales e intelectuales, para que tuvieran unas relaciones continuas y más o menos estrechas.

En este punto, el estudio de una de las primeras obras de Sigüenza, la *Primavera indiana*, de 1667, cuando tenía 22 años, muestra que él mismo estaba imbuido del espíritu guadalupano desde sus años formativos. Además, si tomamos como suyas las *Anotaciones críticas sobre el primer apóstol de Nueva España y sobre la imagen de Guadalupe de México*, de 1699, tenemos que la última obra de nuestro autor aborda también un tema guadalupano.

Otras lagunas y dudas, en cambio, parecen más difíciles de resolver, y en el estado actual de los estudios no es posible anticipar una solución. ¿Cuándo fue nombrado cosmógrafo real y por qué motivos? ¿Realmente fue invitado por Luis XIV a sumarse a la corte francesa? ¿Cuáles eran sus verdaderas relaciones con sor Juana? ¿Qué papel cumplió en las disputas entre jesuitas y agustinos, cuyos ecos nos llegan vagos pero constantes? Estos puntos ameritan un deslinde para que, aun si en el estado actual de las investigaciones no podemos dilucidarlos, al menos nos formemos ideas más fundadas que apunten a su solución futura.

Sus empeños intelectuales también presentan dificultades: estamos seguros de sus competencias matemáticas y astrológicas, pero, por ejemplo, ¿qué sabía de las antigüedades mexicanas? A la luz de lo poco que nos queda de su trabajo en estas materias, parecería que su fama de experto en esta materia no corresponde completamente a la realidad, como vieron poco después Boturini y Echeverría y Veytia.

### *La filosofía ha descuidado a Sigüenza*

Si con el censo anterior quisiéramos trazar un perfil de los estudiosos de Sigüenza nos encontraríamos fundamentalmente con historiadores y lingüistas. Apenas José Gaos y Laura Benítez representan a los filósofos. Ciertamente que en los últimos tiempos el interés por la filosofía mexicana ha llamado la atención sobre la obra de este polígrafo, pero también es cierto que, en suma, la filosofía ha descuidado a Sigüenza y todavía esperamos los frutos de los nuevos estudios filosóficos sobre Nueva España.

Podría aducirse, como dijimos arriba, que Sigüenza no fue un filósofo; sin embargo, no cabe duda de que fue un pensador de gran calado y de que sus trabajos tienen la coherencia de una obra unitaria.

En la obra de Sigüenza el filósofo encontrará numerosos elementos dignos de su aprecio. En el siglo del telescopio, de la revolución astronómica, de la crisis del modelo del mundo, Sigüenza estaba al corriente del pensamiento contemporáneo y siente las mismas aprehensiones de quienes se encontraban en la primera línea del inminente cambio de mentalidad.

Uno de esos elementos es el escepticismo que vemos perfilarse más y más en el desenvolvimiento intelectual de Sigüenza, y que es de cuño moderno. Sigüenza duda para mejor saber, y aunque no conoció a Montaigne, san Agustín es uno de sus principales referentes y aun leyó a Descartes, del que cita en la *Libra* las versiones latinas de las *Meditaciones* y los *Principios de filosofía*.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> *Renati Descartes Meditationes de Prima Philosophia*, probablemente la edición de Louis Elzevier en Ámsterdam, 1642, y *Renati Descartes Principia Philosophiae*, del mismo editor y lugar, año de 1644.

El escepticismo de Sigüenza no es una postura adoptada de pronto, sino el resultado de un desenvolvimiento dinámico ante el estado del conocimiento académico, según veremos más adelante.

En este trabajo me ocupo de la memoria y la modernidad en las obras de Sigüenza, particularmente las obras de madurez. De las innumerables posibilidades de estudio que ofrece la obra del polígrafo, escogí este asunto porque se enmarca en un espacio de transición atravesado por varios planos. Hay desde luego, la transición del antiguo al nuevo régimen, un acontecimiento vasto y que aquí solo trazaremos como telón de fondo. Ahora bien, también trasluce en la obra de Sigüenza la transición a la modernidad. Sigüenza sabía que estaba haciendo algo que sus contemporáneos no hacían: medir, argumentar con rigor, acumular pruebas. Dudar de las autoridades. Desde luego, Sigüenza no estaba en posición de considerarse moderno, pero entendía que había abrazado las corrientes más avanzadas de su tiempo y que él, más que cualquiera de los suyos, pertenecía a esas corrientes nuevas.

Hay todavía un plano intermedio, que es el de la sociedad novohispana. La incomodidad de Sigüenza con su sociedad, a la vez tan parecida y tan diferente de la incomodidad de sor Juana, es producto no solo de su temperamento, sino de que la propia realidad social mostraba cambios soterrados, incipientes, que aunque no se manifestaron con fuerza sino hasta un siglo más tarde, ya habían empezado. Desde este ángulo, vemos que la constitución del criollo novohispano es un caso particular de la constitución del hombre moderno.

Estos planos generales se abordan en el capítulo I, junto con otra información contextual para emprender con ventaja el estudio de las obras de Sigüenza. El capítulo II se dedica a la memoria en Nueva España y en la obra de Sigüenza, el III a la modernidad y en el IV se examina la discrepancia entre el lugar que pretendía ocupar el polígrafo en su medio y la situación peculiar de ese medio, de lo cual avanzaremos en nuestro entendimiento de la modernidad de Sigüenza. En el capítulo V veremos cómo se entrecruzan las líneas de la memoria y la modernidad en un único cuadro.

Este trabajo es una aportación al estudio de la filosofía en México. Aunque, repitamos, Sigüenza no es un filósofo (ni un teólogo, como era habitual de otros en su tiempo), sí es un pensador: sus reflexiones no carecen de rigor y tienden constantemente a la universalidad.

Además, esta investigación abre perspectivas sobre el ambiente intelectual de Nueva España en el siglo XVII. Se ha dicho tantas veces que en el XVII mexicano no pasó nada de monta, que acaba por no suscitar el interés que debería entre los estudiosos, y los magros resultados acumulados parecerían convalidar ese dicho. Pero en ese siglo de transición, en el aire enrarecido por las luchas sordas de las élites, el peso de los usos religiosos, el miedo a las sublevaciones de la plebe, la debacle del imperio español, hay pulsiones tensas y empresas que no solo valen por sí mismas, sino que además son heraldo e influencia de los desenvolvimientos del siglo XVIII. Es el caso, por ejemplo, de sor Juana, de los jesuitas de Puebla, de

los “cuatro evangelistas guadalupanos”,<sup>5</sup> del grupo de astrólogos de Rodríguez y de Castro, y de Sigüenza.

Así, un objetivo necesario y provechoso es dilucidar las características que hacen del XVII mexicano no un siglo estático, sino uno distinto del anterior y del siguiente. Hay un error básico en querer medir el XVII por comparación con el XVI y el XVIII, y esta investigación pretende contribuir a disiparlo.

### **Agradecimientos**

Esta investigación no hubiera llegado muy lejos sin la conducción suave, pero firme, de mi tutora, la Dra. Laura Benítez. Siempre al alcance, siempre dispuesta a brindar la información o el consejo apropiados. Le agradezco su guía, desde las primeras versiones del guion de la investigación hasta las últimas correcciones puntuales y minuciosas.

La Dra. Carmen Rovira aceptó fungir como asesora de la tesis. Su capacidad de ver grandes panorámicas iluminó aspectos y enfoques de la investigación, y la enriqueció. Además, su interés y sus conocimientos de la filosofía mexicana fueron un estímulo constante.

El Dr. Mario Magallón fue mi segundo asesor. Me llenó de sugerencias bibliográficas, algunas con verdaderos descubrimientos para mí, y salpicó nuestros encuentros con información vasta e inapreciable.

Agradezco, pues, la fortuna de haber contado con un equipo asesor que me brindó pródigamente su guía, sus amplísimos conocimientos y su amistad.

---

<sup>5</sup> Según la fórmula de Francisco de la Maza.

El Dr. Alberto Saladino aceptó sumarse al proyecto, y con su cordialidad habitual, me regaló su tiempo para leer exhaustivamente la tesis y examinarla con perspicacia, pese a las premuras del tiempo. Y el Dr. Ambrosio Velasco, convocado de último minuto, accedió sin embargo a emprender la lectura del trabajo ya sobre el final del semestre. La lectura de ellos dos completó el ciclo de este trabajo y representó también una lección de buena disposición y generosidad.

Debo un agradecimiento especial a Ivette Sarmiento y a Norma Pimentel, de la coordinación del posgrado en filosofía de la UNAM, por su ayuda incansable con trámites y plazos. Fueron esenciales para mí y el buen fin de este proyecto pasa por su trabajo esforzado.

Recibí también el apoyo de amigos y familiares. Doy las gracias por su aliento y su compañía, en orden alfabético, a Alejandro Dávila, Enrique González, Roxanna Erdman, Ligia Guerrero, Noemí Guzik, Lucía León de la Barra, Vera Moya, Verania de Parres, Lorena Rodríguez, Marc Sable, Elizabeth Treviño y Gisela von Wobeser.

La parte material de la investigación fue solventada con una beca del Conacyt.



## I. EL MUNDO DE SIGÜENZA

### **Un siglo de contradicciones**

Se ha dicho innumerables veces que el siglo xvii es de depresión y crisis económica. Sin embargo, las investigaciones de los últimos años han distinguido dos situaciones diferentes, una en Europa y otra en América. La llamada “crisis del siglo xvii” es en realidad un compuesto de numerosos factores, unos propicios y otros contrarios.<sup>1</sup>

Aquí no tocaremos el debate que sobre la naturaleza y los elementos de tal crisis se ha producido entre historiadores, economistas, politólogos y otros especialistas desde la década de 1950, pero para fines de nuestro enfoque, vale la pena tomar dos de sus resultados. El primero es que, sea que pensemos en términos de una crisis o de una concatenación de factores disímiles, “uno no puede escapar a la impresión de que algo de gran importancia tuvo lugar realmente hacia el segundo tercio del siglo xvii”.<sup>2</sup> El segundo, que la estructura vertical de las sociedades del antiguo régimen es inestable por esa misma verticalidad, de modo que postular una estabilidad que se rompe ocasionalmente por alzamientos, vaivenes económicos, disputas territoriales, etc., es perder de vista que lo característico no es el equilibrio, sino la precariedad.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> En particular, véase Ruggiero Romano, *Coyunturas opuestas: La crisis del siglo xvii en Europa e Hispanoamérica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

<sup>2</sup> Theodore K. Rabb, *The struggle for stability in early modern Europe*, citado por John H. Elliott, “La crisis general en retrospectiva: Un debate interminable”, en *España, Europa y el mundo de ultramar*, trad. de Marta Balcells, México, Taurus, 2010, p. 100.

<sup>3</sup> John H. Elliott, *op. cit.*, pp. 96-97.

Qué haya ocurrido de tan grave importancia en esos tiempos vacilantes dependerá en buena medida del punto de vista que adopte el investigador. La Guerra de los Treinta Años fue tan destructiva como la inflación y el ciclo de reflujo de la bonanza colonial del siglo anterior. A la pobreza generalizada de las poblaciones —como la sociedad depauperada en la que vive El Quijote— se sumó una improductividad por abandono de tierras que trajo escasez y aun hambre. Epidemias erráticas y desiguales, como la plaga de Castilla (1598), la peste italiana (1629-1631), la peste de Londres (1665-1666) y la peste del mediodía francés (1720-1722), generaron desacomodos e incertidumbres que agitaron los ánimos. Se postula incluso una glaciación de escala menor que habría alcanzado su punto álgido hacia 1650.

Otro desequilibrio, no menos grave que los anteriores, tuvo, sin embargo, un signo positivo. Comenzaba a manifestarse un cambio de mentalidad que desde varios frentes ejerció presión sobre la verticalidad social del antiguo régimen. La confianza en la razón al indagar el mundo natural y el abandono de la interpretación del mundo en favor de su medición —la base del método científico— obraron un giro antrópico que se manifestó como fe en las capacidades humanas, escepticismo ante las explicaciones trascendentales, rebelión ante la suerte del individuo en el mundo y otros muchos elementos que al paso de los años conformaron al hombre moderno. Es también el siglo del telescopio y de los grandes cometas, las manchas solares y el comienzo de la ruina del universo ptolemaico; del inicio de las matemáticas modernas y de la posibilidad de pensar en lo impensable, como en el azar y en el vacío; de las enfermedades como cosas que sobrevienen y no como castigos ni penitencias, por citar algunos casos conspicuos. Hazard lo llama la “crisis

de la conciencia europea”,<sup>4</sup> un nombre quizá mal escogido para un cambio intelectual que marca, de hecho, el comienzo de la salida del antiguo régimen. Comoquiera que sea, a nosotros nos interesará este aspecto más amplio del ambiente intelectual, pues, como veremos, algo de eso comparte Sigüenza.

La solidez del XVII es producto del imperativo de sostener la exigencia de unidad, que sus pensadores extienden a todos los campos del espíritu. Conocer la multiplicidad es poner sus elementos en una relación fija siguiendo una regla universal y constante. Esto explica el aspecto “reductivo” de este discurso. La descripción del universo incluía la consideración de su relación con Dios. La parte más importante en la oposición a los sistemas modernos no era de carácter religioso, sino que tenía que ver con la dificultad de la mentalidad antigua de situarse en un nuevo esquema mental en el que, por ejemplo, los objetos en el vacío caen a la misma velocidad o en el que la rotación de la Tierra no despierta vertiginosamente a lo que se encuentra en la superficie.

Ahora bien, un cambio importante con el pensamiento de épocas pasadas es que el nuevo pensador no busca a Dios en su palabra, sino en su obra. La Iglesia aceptó con muchos problemas y después de mucho tiempo este cambio de enfoque que es uno de los sustentos, aunque laico, de nuestro pensamiento científico moderno.

En el siglo XVII, la actividad filosófica era la formación de grandes sistemas basados en el método de demostración y consecuencia. Ningún elemento se explica

---

<sup>4</sup> Paul Hazard, *La Crise de la conscience européenne 1680-1715*, París, Gallimard, 1961.

por sí mismo, sino en el contexto del sistema en el que ocupa un lugar. Así, el conocimiento de la naturaleza, con ser inabarcable, de todos modos es concebible, porque no parte ni termina en la naturaleza de los objetos concretos, sino por las modalidades de la razón, que imponen una forma *clara* de ver el mundo, como la determinación de fuerzas legales y analizables (separables) que obran en los cuerpos. La propia idea de razón cambia, de ser el ámbito de las verdades trascendentes, a ser una forma de adquirir el conocimiento.

El estudio de la naturaleza es el estudio del espacio en el que se constituye el nuevo conocimiento. La inmensidad de la naturaleza que se extendía ante los pensadores no cambió, sino que asumieron la idea de que la razón le confiere una unidad y percibe un sentido, una lógica, una estructura discernible aun si la naturaleza fuera infinita. La confluencia de la razón y esta idea del mundo es la base de la legalidad del mundo.

Como se sabe, la legalidad del mundo no es un postulado moderno, sino medieval. La vieja polémica sobre si en la Creación primaba la razón o la voluntad de Dios se había decantado por la razón. Todavía Duns Scoto dio un nuevo aire a la postura volitiva, pero la fuerza de santo Tomás de Aquino y, enseguida, de los protocientíficos del siglo XIV, bastó para imponer esa idea en la concepción ideológica occidental del mundo.

La noción de legalidad del mundo es tal, que aún nos convence y la ciencia moderna se funda en ella. En efecto, postulamos todavía un cosmos regido universalmente por leyes inquebrantables. Las modernas teorías probabilísticas tardarán un tiempo más en cambiar nuestros paradigmas y nuestra mentalidad.

Todavía falta sumar al rápido elenco anterior el ocaso del Imperio español, la decadencia física y mental de los Austria, que favoreció el sistema del valimiento y preparó su salida de la historia.

### *El siglo XVII en Nueva España*

En Nueva España, más que hablar de una crisis económica o intelectual, lo que se aprecia son cambios profundos en todos los ámbitos y las fuerzas del reino. El siglo XVI había sido de grandes agitaciones. El establecimiento de la colonia fue vertiginoso, abrupto y lleno de altibajos. En la economía, la agricultura aclimató granos europeos que convivieron con las siembras locales, la ganadería prosperó en las enormes extensiones del territorio y por la falta de especies competidoras. Algo más avanzado el siglo se registró el ascenso notable de la minería, que se valía de las tecnologías europeas más modernas, reforzadas por un puñado de usos prácticos indígenas. A estos fenómenos de mestizaje económico correspondieron movimientos sociales no menos espectaculares, derivados en lo general de la encomienda y el repartimiento, que fueron el primer intento de estructurar una nueva sociedad. Todavía dividida entre indígenas y españoles, esa sociedad primeriza estaba formada por la amplia capa indígena reducida a la forma de esclavitud que representaba el sistema del repartimiento, mientras que la propia encomienda cumplió el objetivo de distribuir los beneficios y controlar las demandas de los conquistadores. Como veremos en el capítulo siguiente, este esquema de distribución de gracias y mercedes dio lugar a numerosas “relaciones de méritos y servicios” en las que se aprecia la formación de una memoria personal y colectiva en el imaginario de los nuevos americanos.

Las condiciones de esclavitud, la congregación en pueblos de indios, que facilitó los contagios de enfermedades desconocidas, y accesos prolongados del llamado “desgano vital” abatieron a la población indígena, lo que tuvo el efecto de encarecer el trabajo servil y derruir el sistema de la encomienda, pero también abrió posibilidades de organización social. El crecimiento y la heterogeneidad de las ciudades, el recambio generacional de los colonos españoles, la pérdida de la preponderancia del clero regular ante el secular acabó por resolver o volver obsoletos los problemas sociales del primer siglo de la colonia.

En el nuevo siglo, el XVII, el acallamiento de los problemas del pasado inmediato, junto con la situación de la metrópoli, proyectó esta imagen de decaimiento novohispano, que al avanzar los estudios se ha revelado como ilusoria. Se terminaron las ruidosas disputas entre los conquistadores y sus descendientes, por un lado, y los administradores civiles enviados por la Corona, por el otro, pero en su lugar comenzaron las sordas batallas entre criollos y peninsulares. La encomienda caducó con la muerte de los encomenderos, mientras que el repartimiento enfrentó permanentemente el problema de la falta de indígenas; a cambio, la hacienda, con su peonaje acasillado, desplazó las preocupaciones éticas de la esclavitud, pues los indios pasaron a ser peones, es decir, trabajadores asalariados arraigados a la unidad productiva. Además, los hacendados aprovecharon el descenso de las poblaciones indígenas para extenderse a lo que habían sido tierras comunitarias. Es el comienzo del latifundio. Hay cierto tamaño crítico que marca la diferencia entre una hacienda autosuficiente y una que fracasa, y la dinámica natural de la transición del XVI al XVII apuntó en ese sentido expansivo.

El aumento de los géneros (como grana cochinilla, cueros y manufacturas) diversificó la producción y las exportaciones, pero puesto que la comunicación atlántica se había vuelto precaria, se originó como reflujo un plegamiento de la economía novohispana, que dejó de volcarse exclusivamente a España. El mismo resultado trajo la necesidad de reforzar la defensa del Seno Mexicano y el Mar del Sur por el auge de la piratería en el xvii. De ser abastecedor de materias primas a Europa, Nueva España se convirtió en un reino más diversificado y autosuficiente, además de que cargó con la defensa de las islas del Caribe y de Filipinas, así como de la exploración y conquista de los territorios del norte.

Así, a poco que uno se detenga en la situación del siglo xvii se hace patente que más que una crisis económica en Nueva España, se trató de muy profundas modificaciones estructurales internas, así como de grandes cambios en la relación del territorio con España.

En América, un “ensimismamiento”. La soledad de América pone de relieve los lazos espirituales de los americanos con España, tanto como la incertidumbre de la navegación atlántica hace destacar la fragilidad de la economía española y su dependencia de la riqueza de las colonias.

El poder real estaba en manos de la Iglesia y el Consulado de Comerciantes, con los hacendados y los mineros.<sup>5</sup> En tiempos en que aún no se consolidaban los Estados nacionales, el viejo aglutinante de la religión se había aclimatado en América y era el soporte general de la población y la sociedad, como se observa

---

<sup>5</sup> *Historia general de México*, México, El Colegio de México, 1980, p. 198.

con claridad en los levantamientos de indios, apaciguados por la intervención de las autoridades eclesiásticas y, solo entonces, de las civiles. Esto es muy importante, porque es en este contexto en el que hay que encuadrar las disputas eternas de las élites políticas y las rencillas proverbiales entre criollos y peninsulares.

Hay una condicionante más en el entorno de Sigüenza. En la sociedad estratificada del antiguo régimen, los individuos ocupaban un lugar más o menos fijo. Pensemos en el caso extremo del hijo primogénito al que estaba destinado el mayorazgo o del segundón, que iría a engrosar las ya gruesas filas del estamento religioso. A este estado aspiraban también quienes teniendo buenas capacidades intelectuales, carecían en cambio de dinero o influencias para acomodarse. La situación de sor Juana es paradigmática, y el propio Sigüenza se encontró en una realidad semejante. Como sabemos, su falta de recursos le impidió doctorarse y tuvo que partir a Michoacán a obtener las órdenes sacerdotales. Sin embargo, me parece que es legítimo preguntarse si se hubiera doctorado de haber tenido el dinero para repartir o un padrino acaudalado que sufragara los gastos. Sigüenza era un pensador demasiado independiente para encontrar acomodo en la Universidad de México, aunque, por supuesto, hay que entender que buena parte de esa independencia fue, en cierta forma, un resultado de las circunstancias. Si no hubiera sido expulsado de la Compañía de Jesús, su pensamiento habría sido más ortodoxo. En el mismo sentido, el peso de una universidad que tenía todavía mucho de medieval habría condicionado su mentalidad dentro de cauces más estrechos que los que encontró por su cuenta.



Queda la Corte. No entraremos en la disputa sobre si hubo o no una corte novohispana en todo derecho. Para nuestros fines, tomemos como "corte" la red de intereses, acomodados, favores, intercambios, etc., que envolvía en una unidad a las esferas de poder y las élites socioeconómicas y cuyo centro era la figura del virrey. Sigüenza, como muchos de su condición (de nuevo viene sor Juana a la mente), se movió en esos pantanos y trató de obtener provechos y ventajas, muchas veces con buenos resultados.

### *Sigüenza como pensador original*

Así pues, parte de la vida de Sigüenza discurrió en los tres ámbitos privilegiados de la Iglesia, la universidad y la corte, aunque sin pertenecer completamente a ninguno. Su temperamento, su independencia intelectual y su creciente escepticismo no casaban del todo con esos espacios naturales de su época. En efecto, Sigüenza forma parte de un nuevo grupo social que entonces, en forma muy vaga, comenzaba a buscar un espacio y una definición. Lo que para nosotros corresponde a la categoría sociológica del intelectual independiente todavía necesitó un siglo para concretarse.<sup>6</sup>

Este nuevo individuo, *que vale por lo que sabe*, enfrentó una tarea doble, pues no le bastaba aplicar sus mejores tácticas para ocupar un lugar siquiera decoroso en su sociedad, sino que además tenía que imaginar también un espacio que pudiera ocupar. No hay en esa sociedad un lugar para el intelectual independiente por la obvia razón de que no existía aún esa figura. Quienes lo eran

---

<sup>6</sup> Como motor y, a la vez, resultado del paso al nuevo régimen epitomizado por la Revolución francesa.

en ciernes, flotaban incómodamente sin poder insertarse en estratos en los que no cabían, por más que lo intentaran, de modo que corrían siempre el riesgo de quedar a la intemperie, desamparados. Como dice Darnton, la protección era “un principio básico de la vida literaria”.<sup>7</sup> Hemos citado varias veces a sor Juana, y aquí además vienen a cuento figuras tan diversas como Descartes, Pascal, Bayle, Leibniz. Los devaneos de estas figuras con el poder eran más que actos de adulación servil: eran intentos de hacer visible su espacio, que al principio era imaginario y de contornos, cuando mucho, débiles.

### *Sigüenza en Nueva España*

En la cronología de Sigüenza hay varios agostos, y el primero es el de su nacimiento. Carlos de Sigüenza y Góngora nació el 14 o 15 de agosto de 1645 junto al borde oriental de la laguna, en el número 2 de la Calle de la Soledad, a espaldas del Palacio Nacional. Aproximamos la fecha por saber que se convirtió en novicio en el colegio de los jesuitas de Tepotzotlán el 15 de agosto de 1660, para lo cual debía tener 15 años cumplidos. Luego, el 15 de agosto de 1662, hizo sus votos simples en el mismo colegio. Lo bautizaron en el Sagrario de la ciudad de México el 20 de agosto de 1645.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Robert Darnton, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, trad. de Carlos Valdés, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 117. Darnton habla aquí de los literatos franceses de la época de la revolución.

<sup>8</sup> Irving Leonard, *Don Carlos de Sigüenza y Góngora, un sabio mexicano del siglo XVII*, trad. de Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 17, n. 6. En esa misma nota, Leonard cita a Vicente Riva Palacio (*México a través de los siglos*, II, p. 653), el cual copia una anotación en libros del Cabildo, según la cual Carlos nació el día 14 (aunque la anotación pierde por mucho el año, al poner “1660”).

Fue hijo de Carlos de Sigüenza y Benito, que había nacido en Madrid en 1622 y que había llegado a Nueva España el 28 de agosto de 1640, como parte de la comitiva del virrey marqués de Villena. Hacia 1642 se casó en la ciudad de México con Dionisia Sánchez de Figueroa y Góngora, sobrina del célebre poeta cordobés Luis de Góngora y que al parecer era sevillana.

Carlos y Dionisia tuvieron nueve hijos. Su hijo Carlos, nuestro polígrafo, fue el primer varón, después de la primogénita Inés. Carlos veló durante toda su vida por una familia numerosa y siempre necesitada.

Después de su profesión de votos simples, que como dijimos se produjo el 15 de agosto de 1662, Sigüenza pasó al Colegio del Espíritu Santo de Puebla, donde probablemente cursó artes. En ese tiempo conoció y aun pudo haber sido alumno de destacados jesuitas, como Antonio Núñez o Francisco de Florencia y otros<sup>9</sup> neoescolásticos de gran influjo.

Sin embargo, la carrera jesuítica de Sigüenza se truncó hacia mediados de 1667. Tenía 22 años y se escapaba del colegio por las noches, para pasarlas en la ciudad. Lo descubrieron junto con sus compinches, y fue expulsado del colegio y de la Compañía el 9 de agosto de 1667.<sup>10</sup> No sabemos qué haya sido lo que atrajo a Carlos en la ciudad. Sabemos, eso sí, que en los colegios de jesuitas se toleraba,

---

<sup>9</sup> Cf. Ramón Kuri Camacho, *La Compañía de Jesús: Imágenes e ideas*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Plaza y Valdés, 2000.

<sup>10</sup> Leonard da otra fecha ("15 de agosto de 1668", *op. cit.*, p. 23) que está equivocada y que, lamentablemente, ha sido repetida por estudiosos posteriores. Leonard confunde la fecha de la expulsión (la noticia la da Robles [*Diario de sucesos notables*, v. 1, p. 41]) con la fecha (un año después) de la carta de rechazo de la primera súplica de perdón por parte de Juan Pablo Oliva, general de la Compañía (en Burrus, "Sigüenza's efforts for readmission into the Jesuit order", *Hispanic American Historical Review*, xxxiii, 1953, p. 390). Enrique González dice que en el "libro de ingresos" aparece como fecha del despido el 3 de agosto de 1667; véase E. González, "Sigüenza y Góngora y la universidad", en Alicia Mayer (coord.), *Homenaje a Carlos de Sigüenza y Góngora*, México, UNAM, 2000, vol. I, p. 198.

mal menor, que los estudiantes practicaran juegos de apuesta, como el dominó,<sup>11</sup> y en la hora de su muerte, Sigüenza no se olvidó en su testamento de encargarse de que se saldaran ciertas deudas que había dejado pendientes, a lo que parece, de juego.<sup>12</sup>

Sigüenza quedó marcado para siempre por su expulsión de la Compañía de Jesús. No solo se lastimó su buen nombre, sino que también perdió el proyecto existencial de sus primeros años. Varias veces pidió que lo readmitieran, incluso en sus últimas horas. Aunque se ha debatido sobre si fue aceptado o no *in articulo mortis*, recordemos que fue sepultado en el Colegio de San Pedro y San Pablo, un privilegio que se reservaba a los miembros de la Compañía, lo que decanta la opinión en el sentido de que, en efecto, fue readmitido.

Parecería difícil penetrar en lo que pensaban de Sigüenza los superiores de la Compañía; pero al ponerse en su lugar y meditar un poco, uno entendería que Carlos, aparte de sus debilidades humanas, era propenso a los pecados del Diablo: la rebeldía y la soberbia.

En ese larguísimo año de 1667 se interesó en las matemáticas y la astrología y comenzó a estudiarlas por su cuenta.<sup>13</sup> El año siguiente publicó su primera obra, la *Primavera Indiana*, un largo poema sobre la Virgen de Guadalupe, y comenzó el estudio formal de las antigüedades mexicanas, de las que se convirtió en un notable coleccionista.

---

<sup>11</sup> Por ejemplo, Elsa Cecilia Frost, "Los colegios jesuitas", en *Historia de la vida cotidiana en México*, vol. II, 2005, pp. 307-334.

<sup>12</sup> Salazar, *op. cit.*

<sup>13</sup> Lo dice en el *Almanaque para el año de 1692*, como una de las habituales digresiones personales con que salpicaba su obra.

Sigüenza se inscribió también en la universidad, en la facultad de derecho canónico. Hay algunas confusiones con las fechas,<sup>14</sup> pero no hay dudas de que se vio obligado a abandonar la vía de la teología y optar, dada su edad, por cánones, que era más breve y, posiblemente, menos cara.

Escribió y publicó en 1671 el primero de sus lunarios. Ya nunca dejó de preparar y editar estas obras y a su muerte en 1700 dejó listo el almanaque del año siguiente.

En 1672 concursó en la universidad por la cátedra de astrología y matemáticas, que era curso de la facultad de medicina. Luis Becerra y Tanco había ganado esa misma cátedra tres meses antes,<sup>15</sup> pero murió. A la nueva convocatoria se presentaron Sigüenza, Juan de Saucedo y José de Escobar Salmerón y Castro. De los tres, Escobar era el único bachillerado, como médico, y pretendió que por estatutos le correspondía la cátedra. Sigüenza contestó que no había bachilleres de la materia y que, por tanto, ser bachiller no podía ser un requisito. El pleito llegó a la Real Audiencia, la que se convenció con los argumentos de Sigüenza. Se pasó a las votaciones y Sigüenza ganó por mucho (74 votos para él y 14 para Salmerón).

En este punto, un dato interesante es que los tres eran universitarios de rango menor. Escobar y Salmerón seguía cursando medicina, pese a que tenía por lo menos 42 años.<sup>16</sup> Al parecer, fue alumno de Becerra Tanco, quien, como vimos,

---

<sup>14</sup> Su solicitud para matricularse en cánones lleva fecha de abril de 1667, cuatro meses antes de su expulsión de la Compañía de Jesús. ¿Será que la anotación “1667” es un error por “1668”? Véase, E. González, *loc. cit.*

<sup>15</sup> E. González, *op. cit.*, p. 212. Sin embargo, puesto que la cátedra estaba vacante desde dos años atrás, es posible que Becerra Tanco la haya ocupado *ex profeso*.

<sup>16</sup> Pues nació entre 1625 y 1630; es decir, tenía pocos años menos que el padre de Sigüenza, nacido en 1622. Véase Rosalba Tena Villeda, “José Salmerón de Castro, médico y astrónomo novohispano”, *Boletín Mexicano de Historia y Filosofía de la Medicina*, vol. 6, núm. 1, 2003, p. 11.

murió a los tres meses de ocupar la cátedra, de modo que cabría dudar de su competencia como astrólogo y matemático.<sup>17</sup> Con todo, siguió una carrera como médico astrólogo y también publicó lunarios.<sup>18</sup> Hasta seis años más tarde, en 1678, no pudo ocupar una cátedra, temporal, de cirugía y anatomía.

Por su parte, Sigüenza, como catedrático titular de astrología y medicina, inició una carrera universitaria más notable por sus irregularidades y sus conflictos que por sus logros. Ya desde el año siguiente, 1673, pidió una prolongada licencia para ordenarse como sacerdote en Michoacán. Las faltas a clases se sucedieron a lo largo de toda su vida y enfrentó numerosos conflictos con las autoridades universitarias.<sup>19</sup>

Esos años marcan el inicio de su vida pública. Sigüenza se convirtió en una de las primeras figuras intelectuales de su época y para la siguiente década lo vemos como una presencia constante y visible en la sociedad novohispana.

Así, en 1680 fue a Querétaro para escribir las *Glorias de Querétaro*, la crónica de la nueva congregación eclesiástica de María Santísima de Guadalupe y su templo, la consagración de la Iglesia de Nuestra Señora de Guadalupe. Poco después se le encomendó el arco triunfal con que la Audiencia recibió al nuevo virrey, el Marqués de la Laguna. La explicación del arco es la parte medular del *Teatro de virtudes políticas*.

El 30 de diciembre, Sigüenza vio por primera vez el Gran Cometa que llenó de miedo a toda la humanidad. A comienzos del año siguiente, 1681, el nuevo virrey

---

<sup>17</sup> E. González, *op. cit.*, p. 207.

<sup>18</sup> Tena Villeda, *op. cit.*, p. 13. Según esta autora, publicó cinco pronósticos, uno para cada año entre 1679 y 1683. A la fecha, todos están perdidos.

<sup>19</sup> E. González, *loc. cit.*

marqués de la Laguna le encargó que preparara una explicación para su esposa, que se sentía asustada, pues habían hecho el recorrido de Veracruz a México bajo el brillo creciente del meteoro y, según la opinión prevaleciente en la época, temía que significara malos presagios para el virreinato. El opúsculo, *Manifiesto filosófico contra los cometas despojados del imperio que tenían sobre los tímidos*, dedicado a la virreina, encontró opositores que defendían la interpretación ortodoxa de los cometas como anuncio de calamidades. El miedo al fenómeno y la falta de una explicación convincente agitaba los ánimos y Sigüenza había quedado en una posición frágil, pues su negativa a buscarle avisos al Gran Cometa era contraria a la postura de la mayoría, sobrecogida por un cambio tan radical en la armonía perpetua del cielo nocturno. En el capítulo 3 entraremos en el examen de la polémica que se suscitó a continuación.

Todavía cumplió con un encargo más: la puesta por escrito de las vidas de varias monjas del Convento Real de Jesús María, el *Paraíso occidental*, al que volveremos en el capítulo 2. Basta por ahora observar que los cuatro encargos que recibió en estos años<sup>20</sup> revelan su nuevo estatus como figura preponderante de la vida intelectual novohispana. De hecho, buena parte de la obra conservada de Sigüenza está compuesta por esos encargos. Sin el financiamiento de sus patrocinadores, se habría perdido, como la mayor parte de lo que escribió. “Si hubiera —dice en el *Paraíso occidental*— quien costeara en la Nueva España las impresiones [...], no hay duda sino que sacara yo a la luz diferentes obras.”<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> Es decir, las *Glorias de Querétaro*, el *Teatro de Virtudes*, el *Manifiesto filosófico contra los cometas* y el *Paraíso occidental*.

<sup>21</sup> En el “Prólogo al lector”, f. c2.

Por esas mismas fechas, la propia universidad le encargó la crónica de las celebraciones de la declaración del dogma de la Inmaculada Concepción. Sigüenza, además, fue el secretario de por lo menos uno de los dos certámenes poéticos, en 1682 y 1683, que fueron parte de los festejos.

Son, pues, los años de mayor preponderancia de Sigüenza en la vida pública novohispana, y en ellos concentraremos nuestra atención. Una inspección somera deja la impresión de que son obras muy diferentes. Finalmente, como trabajos encargados, estaban condicionados por los deseos de sus patrocinadores. Ahora bien, de la lectura de los textos se desprenden elementos comunes, aparte de los aspectos de forma que se relacionan con el estilo literario y los modismos escriturales de la época, que no eran pocos. El principal elemento común es ese protonacionalismo del que ya se ha hablado. Como veremos, el amor de Sigüenza por su patria<sup>22</sup> se presenta incluso como uno de los motores, junto con el amor por el conocimiento, que impulsaron las empresas intelectuales del polígrafo. Es tan notable este sentimiento de la patria que incluso se ha sospechado que pudiera ser una especie de programa generacional criollo.<sup>23</sup>

Así, en la cita anterior del *Paraíso occidental* declara Sigüenza que lo estimuló para escribir sus obras “el sumo amor que a mi patria tengo”<sup>24</sup> o se refiere a México como una ciudad “verdaderamente gloriosa y dignamente merecedora de que en los ecos de la Fama haya llegado su nombre a los más retirados términos

---

<sup>22</sup> Aquí, “patria” debe entenderse aproximadamente como “el terruño”, el lugar de origen concreto y particular. Así, la patria de Sigüenza no es el reino de la Nueva España, sino México, la ciudad. Es lógico, puesto que en el mundo del siglo XVII apenas comenzaban a formarse los Estados nacionales.

<sup>23</sup> Por ejemplo, en Antonio Lorente Medina, *La prosa de Sigüenza*, pp. 201-210.

<sup>24</sup> *Paraíso*, “Prólogo al lector”, f. c2.



del Universo”;<sup>25</sup> en el *Triunfo Parténico* reconoce que al escribir el texto “se me podría saciar en algo el vehemente deseo que de elogiar a los míos me pulsa siempre”.<sup>26</sup> “El amor que se le debe a la patria es causa de que, despreciando las fábulas, se haya buscado idea más plausible con que hermohear esta triunfal portada”, dice en el *Teatro de virtudes*.<sup>27</sup> Los ejemplos abundan a lo largo de la vida de Sigüenza.

Pero hay otro elemento, no tan notable aunque quizá más interesante. Al considerar el conjunto de las obras de madurez de Sigüenza, se aprecia que el punto de vista que adopta está en la confluencia de su protonacionalismo, sus inquietudes intelectuales y su creciente escepticismo. Ahí, en ese sitio, la obra de Sigüenza se nos aparece como un denodado afán de reconstrucción del pasado en múltiples vertientes, como historiografía, crónica, memoria. Sigüenza creía que la verdad histórica era unívoca y que descubrirla era “hacer presente lo pasado como fue entonces”.<sup>28</sup> Creía, además, que el pasado americano podía insertarse legítimamente en la cultura occidental.<sup>29</sup>

Por otro lado, sostenía que el pensamiento americano podía dar frutos que, aunque escasos, sirvieran al avance del conocimiento y fueran apreciados en América y Europa.<sup>30</sup> Sigüenza era un filósofo natural. Estaba imbuido de la idea

---

<sup>25</sup> *Paraíso*, f. 47r.

<sup>26</sup> *Triunfo Parténico*, p. 25.

<sup>27</sup> *Teatro de virtudes*, p. 237.

<sup>28</sup> *Paraíso*, f. c.

<sup>29</sup> Por citar un ejemplo, en el *Teatro de virtudes*, al hablar de las líneas genealógicas e históricas en que se inscriben los grandes hechos, dice que “no será muy destimable mi asunto cuando en los Mexicanos Emperadores, que en realidad subsistieron en este emporio celeberrimo de América, hallé sin violencia lo que otros tuvieron necesidad de mendigar en las fábulas”; pp. 242-243.

<sup>30</sup> Como, por ejemplo, sus observaciones sobre el cometa de 1680. Véase, *Manifiesto contra los cometas*, párrafo 26.

moderna de medir el mundo y buena parte de su obra tiene ese carácter, digamos, "técnico". En cambio, se fue apartando de la explicación hermenéutica del mundo como creación, crecientemente escéptico, como otros contemporáneos suyos, de la validez de unos resultados que se sustentaban en autoridades y no en mediciones.

Memoria y modernidad se unen así en la visión del mundo de Carlos de Sigüenza. Son la base de sus estrategias epistemológicas y aparecen y desaparecen a lo largo de su obra. Sus relaciones son complejas y no siempre conspicuas. Sus justificaciones no son claras todo el tiempo. Hay retrocesos y contradicciones. Pero es porque no se trata de posturas teóricas, sino las líneas recurrentes de un pensamiento vivo.

## II. MEMORIA

La memoria no es un mero depósito de restos del pasado más o menos articulados. *La memoria es una actividad*; más aún, es una actividad que se trasvasa continuamente de lo individual a lo colectivo, pues si el individuo es el que “se recuerda”, lo hace en el contexto de las convenciones representativas de su cultura. La rememoración tiene también un interés y un discurso. Cuando una comunidad rememora, articula el discurso de la memoria en términos políticos y éticos más que históricos. A este punto, me parece que los estudios tropológicos de White,<sup>1</sup> que aplica al campo de la historia, hallan buen acomodo en el ámbito de la memoria.

Partamos, como White, de lo obvio: hay que distinguir entre el hecho ocurrido y su trasvase a un discurso que lo recrea. Las conexiones que establece el historiador no están justificadas lógicamente ni se deducen unas de otras, sino que proceden tropológicamente, es decir, por medio de figuras retóricas. Lo mismo hace el memorioso (cuando recuerda y cuando olvida); ahora bien, es necesario traer un nuevo elemento que no se resalta en la doctrina tropológica de White (la cual pertenece a la teoría de la historia), pero que a nosotros nos conviene tener en el fondo de lo que digamos: su carga emocional. En la reconstrucción de la memoria se aplican unas técnicas poéticas a la representación de lo pasado con un fondo emocional de intensidad variable. Lo mismo vale para la memoria de los individuos que para la memoria colectiva.

---

<sup>1</sup> Véase, por ejemplo, Hayden White, *El hecho histórico como artefacto literario*, Barcelona, Paidós, 2003.

Por su naturaleza, pues, estas representaciones no son racionales, pero tampoco irracionales, aleatorias ni inconexas. Son, para decirlo con Moscovici,<sup>2</sup> “teorías” sobre la organización de la realidad que, enfrentadas con lo desconocido, se convierten en dispositivos de asimilación.

### *La construcción de la memoria en América*

La memoria colectiva de la América precolombina sufrió el embate del celo apostólico de regulares y autoridades eclesiásticas. Y lo “sufrió” en dos sentidos, pues además de la conocida destrucción universal de las huellas materiales del pasado precolombino, el estudio y la reconstrucción histórica de personajes vigorosos como Sahagún o Las Casas filtró ese pasado por la criba de la cultura europea, en parte medieval y en parte renacentista, que formaba el marco de referencia de estos pensadores.

Con la derrota militar, la pérdida del ámbito de la escritura representó el extravío de la memoria, del control del pasado. ¿Quién posee el pasado? ¿Quién lo domina? Se diluyeron las categorías interpretativas del pasado —que son las claves del presente—, y los empeños de rescate, de los que Sigüenza se cuenta entre los primeros que los intentan en forma deliberada, se lanzan vanamente a recuperar un tiempo pretérito sin advertir que lo que hacen es inventarlo. Eso que fue el continente antes del dominio hispano, para lo cual no tenemos un nombre, no existe en el presente sino como ruina y reconstrucción, como sueño vago que va

---

<sup>2</sup> Serge Moscovici, *Social representations: Studies in social psychology*, Cambridge, Polity Press, 2000; para una aplicación práctica de las ideas de Moscovici, véase *ibídem*, pp. 184-207, sobre el caso Dreyfus.

concretándose en una idea inmensa que cobra tal sustancia que se vuelve inimaginable que no sea cierta.

Como se ha dicho, la memoria de un pueblo es el sustento de su civilización. Ahora bien, esta memoria necesita un vehículo de transmisión, un lenguaje articulado que ordene la memoria para que pueda ser colectiva. En América, se perdió el registro histórico y también la mentalidad de las lenguas. Ciertamente que los frailes emprendieron una tarea larga y fructífera de estudio de las lenguas indígenas, pero su tenacidad univocista sofocó la multivocidad hermenéutica de un discurso histórico no fijado, sino aludido, mero auxiliar de una historia oral que por fuerza tenía que ser endeble. “En el territorio americano la nueva escritura de la historia fracturó la antigua relación indígena entre las pictografías del texto y su explicación por los lectores [...] A partir de esa irrupción el indígena ya no pudo leer, recordar o explicar sus textos según sus propias categorías conceptuales y mentales, sino que su propia tradición comenzó a ser explicada por un lenguaje extraño, regido por otras categorías”.<sup>3</sup>

De este modo, la destrucción de la memoria no fue solo una secuela de las actividades bélicas de la empresa de la conquista, sino también, y durante más tiempo, consistió en la demolición ideológica de los fundamentos espirituales de las culturas antiguas. Paradójicamente, el principal motor de esta actitud ante lo americano no fue la extrañeza del Otro, sino por el contrario, las semejanzas percibidas entre dos formas de culto tan apartadas. En efecto, es bien conocida la sorpresa y la alarma de los primeros predicadores al encontrarse con símbolos y

---

<sup>3</sup> Enrique Florescano, *La función social de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 184.

usos indígenas que les recordaban los ritos del catolicismo. Esta impresión se reforzó por un hecho en el que los estudiosos no parecen haberse detenido lo suficiente: que a diferencia de la élite política, la élite sacerdotal quedó aniquilada. Así, mientras que la élite política encontró algún acomodo en el nuevo régimen y aun prosperó en la sociedad española, los sobrevivientes de la capa sacerdotal ilustrada se insertaron en el nuevo marco social en una posición subordinada de informantes y escribas, vedada ya para siempre su función trascendental y perdida la enorme importancia que tenían en el Imperio azteca. Así, lo que aparece en la colonia (y de ahí a nuestros días) como la “herencia espiritual del pasado” es en realidad un conjunto de creencias politeístas descontextuadas y supersticiones mixtas,<sup>4</sup> que ya no eran administradas por la capa sacerdotal, que antes les había conferido una unidad y un sentido diacrónico, sino que se aglutinaban en unidades compuestas por núcleos católicos rodeados de ideas religiosas minoritarias que correspondían a los estratos socioeconómicos del naciente reino (indígenas, judíos, negros, protestantes). No extraña la aparición de sincretismos, muchos de ellos mariológicos, ni de formas de brujería y magia, como se ve abundantemente en los archivos de la Inquisición. El acto de fe de Maní, Yucatán, de 1562, encuentra su explicación bajo esta luz mejor que como un acto fanático de destrucción.

El 12 de junio de 1562, Diego de Landa, el franciscano provincial de Yucatán,<sup>5</sup> encabezó un auto de fe en el que se quemaron códices y objetos sagrados de la cultura maya al término de un proceso inquisitorial emprendido

---

<sup>4</sup> Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe: La formación de la conciencia nacional*, trad. de Ida Vitale y Fulgencio López Vidarte, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 56.

<sup>5</sup> Y no obispo de Yucatán, como suele verse escrito, pues ese nombramiento lo recibió en España diez años después, en 1571.

contra las prácticas religiosas de los indígenas de la región. Los conquistadores comenzaban a ver que la catequización no tenía el éxito que se había creído en los primeros años de la conquista, sino que los indios, detrás de una fachada ortodoxa, seguían adorando a sus dioses. Se habló de la crucifixión de un niño, del sacrificio de un venado al que le habían arrancado el corazón y, en general, de prácticas que apuntaban a una mezcla sincrética que horrorizaba a los españoles, dispuestos a ver la mano del Demonio en los cultos locales.

Los franciscanos habían protegido a los indígenas y aun se habían enfrentado a los nuevos terratenientes. Los hechos de Maní, sin embargo, generaron alarma y un sentido de urgencia y obligación de actuar.

En el contexto de fuertes altercados entre los encomenderos y el clero, que alcanzaron gran intensidad y en los que los encomenderos llegaron a prender fuego dos veces al convento y la iglesia de Izamal, los misioneros veían, como en otras partes del Nuevo Mundo, que la conversión de los indígenas no era tan completa, tan profunda ni tan rápida como habían creído los primeros franciscanos. Desde luego, estos hombres no entendían los procesos sincréticos que tenían lugar entre los nativos y, de hecho, entre los mismos europeos trasplantados.

Los empeños de los misioneros, cuyos resultados debían apuntalar su posición ante los encomenderos, no rendían frutos. En el verano de 1561, en la población de Maní, 80 kilómetros al sur de Mérida, el guardián del convento, Pedro de Ciudad Rodrigo, recibió el cuerpo de un niño que, al parecer, había sido crucificado. El lado sangriento de la Pasión de Cristo se abrió paso entre los ritos sacrificiales de los indígenas.

En la zona se descubrieron altares en los que se hacían sacrificios. Había ídolos y despojos. De Landa culpó a los sacerdotes indígenas de haber apartado a la gente de las enseñanzas del catolicismo. Se prendieron caciques y otros principales, que fueron enjuiciados y sometidos a la humillación pública de la Inquisición el 12 de julio de 1652. En ese mismo auto de fe se destruyeron altares, ídolos y numerosos objetos, entre ellos un número indefinido de códices.

El padre Landa no dice cuántos códices se quemaron, aunque indica: “Hallámosles grande número de libros [y] se los quemamos todos”. Landa adopta la posición del catequista, pero también sabe que los libros guardaban la memoria del pueblo: “escribían en sus libros sus cosas antiguas y sus ciencias”.<sup>6</sup> No estaba en juego únicamente un credo, sino también una memoria. El adoctrinamiento tenía que pasar por borrar los vestigios del pasado, pero a cambio los americanos no adoptaron tal cual el pasado de Occidente, que los enfrentaba a un vacío, el vacío del paganismo, del error, del engaño.

Se ha dicho mucho que los misioneros del XVI no eran etnólogos; pero esta obviedad no tiene por qué impedirnos ver que hay entre esos hombres un impulso que podríamos llamar protoetnográfico. Las abundantísimas relaciones que se escribieron en el primer siglo de la Colonia son prueba más que suficiente.

### *La construcción de la memoria como empresa individual*

Cobrar conciencia de la memoria, de lo que significa para el individuo, es formarse una conciencia histórica. El tiempo pasado es la ambición del memorista y la materia

---

<sup>6</sup> *Relación de las cosas de Yucatán*, VI.



del historiador. “Hacer memoria” es una actividad secular, mínima, obra de individuos como tales. Pero la memoria nunca es inocente ni nunca remite a una verdad, sino apenas a un pasado, el pasado del memorista. Así, es preciso hacer algo con esa memoria.

En la reconstrucción del pasado americano hay en el siglo XVI dos géneros de textos memorísticos, uno indígena y otro español, que siguen sentidos opuestos: de la Corona a las nuevas tierras y de los españoles que hicieron la América a la Corona, como veremos enseguida.

A finales del siglo XVI se aplicó en algunas poblaciones de Nueva España una especie de censo económico que tenía el objeto de reunir de manera uniforme una amplia información sobre los recursos de la tierra. Estos documentos recibían el nombre de *Relaciones geográficas*. La Corona hizo confeccionar e imprimir un primer cuestionario, del año 1569, con 50 preguntas.<sup>7</sup> Para 1660, cuando Felipe III perfeccionó el cuestionario de su padre, las entradas habían subido a 255, repartidas en cuatro categorías: 1) naturaleza, 2) costumbres y política, 3) cuestiones militares y 4) asuntos eclesiásticos.<sup>8</sup>

El designio original de Felipe II, que no llegó a concretarse, había sido reunir la información en una obra sumamente ambiciosa. “Conforme eran contestados los cuestionarios se entregaban las *Relaciones* a la superioridad para remitirlas al Consejo de Indias e ir formando el gran arsenal de noticias y documentos que se utilizarían en la redacción de la *Descripción General de las Indias*, obra de gran

---

<sup>7</sup> Manuel Carrera Stampa, “Relaciones geográficas de Nueva España, siglos XVI y XVIII”, *Estudios de Historia Novohispana*, 2, 1968, p. 233.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 234.

aliento, encargada al ‘Cronista Mayor de las Indias, residente en la Corte Española’”.<sup>9</sup>

Sin embargo, además de su evidente utilidad económica y administrativa, estas relaciones sirvieron a cronistas e historiadores, como el cronista de Indias Antonio de Herrera, que basa la descripción de América de su *Historia general* en esos documentos.

Como es de esperar, las relaciones son sumamente disparejas, pues mientras que en algunas apenas se consiguen respuestas escasas a preguntas selectas, en otras hay una intención deliberada de ser exhaustivos. Otro factor que incide en la calidad de los materiales es que fueron redactados por las autoridades de cada población, que no siempre eran los más competentes. Las relaciones más acabadas fueron redactadas con la colaboración de indígenas nobles sobrevivientes, caciques y viejos pobladores nacidos antes de la llegada de los conquistadores. Si se tiene presente que la encuesta se aplicó entre 1580 y 1585, algunos de esos informantes debían tener más de ochenta años y se contaban entre los últimos de su generación. “Fueron los ancianos [...] quienes hurgaron en su memoria para sacar de ella con qué responder a las autoridades coloniales. [Fueron] los últimos testigos de un mundo acabado, portadores no solo de una información preciosa sino también de las técnicas que aseguraban su conservación y su transmisión. [...] Es comprensible que su extinción haya podido al mismo tiempo

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 235.

afectar la memoria del grupo, como también los medios de conservarla y comunicarla”.<sup>10</sup>

Gruzinski ha estudiado lúcidamente el papel que estas relaciones desempeñaron en la constitución de una memoria colectiva americana. Mientras que Carrera Stampa señala la “confluencia” entre las formas de representación pictográfica (indígena) y textual (española), Gruzinski observa que las respuestas de los informantes indígenas parten, como no podía ser de otro modo, de su interpretación de las preguntas de los españoles. A su vez, los europeos reciben la información en el contexto de un marco mental peculiar, lo que llamaríamos la mentalidad moderna de conocer por la medida y la clasificación. Así, superpuesta a la confluencia espacial de las dos textualidades que destaca Carrera, se observa otra confluencia de la mayor significación —ahora de carácter temporal—: lo que narran esas relaciones, por la situación en que se solicitan y se presentan, entronca en los empeños de comprensión de los colonizadores. Así se confiere, artificialmente, un sentido todavía vago pero ya irrevocable a la historia americana. El pasado de América lleva, inexorablemente, a su incorporación a Occidente por la vía del Imperio español. El providencialismo español, impulsado por la Reconquista, por la Contrarreforma y aun por la influencia islámica en el pensamiento ibérico,<sup>11</sup> encuentra un correlato y una confirmación en esas relaciones.

---

<sup>10</sup> Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario: Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, trad. de Jorge Ferreiro, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 81.

<sup>11</sup> Como vio Octavio Paz: “El Islam acudió desde su nacimiento a la conversión por las armas y por la dominación. España y Portugal surgen en el siglo XVI impregnados de islamismo y de ahí que no sea exagerado ver en la conquista y evangelización de América una empresa en la que el *temple* musulmán no fue menos determinante que la fe católica”. *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, México, Fondo de Cultura Económica, 2a. ed., 1983, p. 47.

En esta reconstrucción del pasado, la propia estructura del cuestionario hace preguntas lineales en las que se separa un “antes” y un “después”.<sup>12</sup> La primera pregunta era de este tenor: “en los pueblos de españoles, se diga el nombre de la comarca o provincia en que están, y qué quiere decir el dicho nombre en lengua de los indios y por qué se llama así”.<sup>13</sup> Las secciones siguientes trazan un contexto general de la tierra y sus relación con diversas autoridades españolas (por ejemplo, distancia del pueblo al arzobispado). En secciones posteriores, de la 14 en adelante, se solicitaban informes sobre la historia y costumbres de los habitantes,<sup>14</sup> sobre el antiguo régimen político y el orden de vida de los indígenas, enfermedades y remedios, plantas medicinales.<sup>15</sup>

Por lo demás, los propios informantes indígenas trataban de adelantarse a lo que esperaban los españoles y contestaban en ese tenor. De este modo, “lejos de permanecer pasivos, ciertos informantes supieron desviar y explorar esas cribas para hacer hincapié en pasados lejanos, sin ídolo, destinados a hacer olvidar la actualidad de un embarazoso paganismo”.<sup>16</sup>

El otro género de memorias del XVI está formado por las relaciones de méritos y servicios. Comparten con las relaciones geográficas el hecho de que, en principio, son “documentos”, en el sentido burocrático de la palabra, puesto que responden a

---

<sup>12</sup> Véase *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, t. II, vol. 7, edición de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 127 ss.

<sup>16</sup> Serge Gruzinski, *op. cit.*, p. 82. Para un ejemplo, véase *Relaciones geográficas del siglo XVI*, pp. 125-126, con la descripción de los cultos de indígenas de la antigua región de Taxco, vasallos y tributarios del Imperio azteca, en el que el informante omite la palabra “ídolos” y dice, a cambio, “sus santos”. Para un caso más general de aculturación, véase Ángel María Garibay K, “Un cuadro real de la infiltración del hispanismo en el alma india en el llamado ‘Códice de Juan Bautista’”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 44, julio-diciembre de 2012, pp. 274-302.

un formato decidido por el aparato de la Corona. Al igual que las relaciones, no son peculiares de las Indias, sino que son anteriores y se extienden a todos los dominios del Imperio español.

En el caso de América, las relaciones de méritos sustentaban y respondían a las capitulaciones, los “pactos”, de los españoles trasladados al nuevo continente, primero conquistadores y luego colonos en general, con que se obligaban a ciertos servicios a cambio de mercedes, es decir, beneficios como títulos, privilegios, rentas, etc., de los que el receptor podía sacar ventajas económicas. En América, la sucesión de su especie es muy clara: primero las capitulaciones son de descubrimiento,<sup>17</sup> luego de conquista<sup>18</sup> y, por último, de poblamiento.<sup>19</sup> Todas coinciden, sin embargo, en hacerse de la tierra en nombre del monarca español.<sup>20</sup>

En las capitulaciones se reglamenta la *forma* de cumplir los deberes. Las disposiciones más notorias atañen al trato dado a los indígenas, en las que se aprecia una preocupación progresiva por defenderlos; pero también se normaba, “con todo pormenor, el tonelaje de los barcos, su número, tripulación, abastecimiento, forma de descubrir [...] y la relación o libro donde costa

---

<sup>17</sup> Como las capitulaciones de Colón, empezando por las “Capitulaciones de Santa Fe”, en las afueras de Granada, del 17 de abril de 1492, a la que siguieron varias, acompañadas de grandes disputas legales, que no son tema de este ensayo. La bibliografía sobre el tema es inmensa.

<sup>18</sup> Como las de Diego Velázquez de 1518 para las islas del Caribe, o las de Hernán Cortés, de 1529, para exploraciones del Mar del Sur.

<sup>19</sup> Como las de Juan de Sanabria, de 1547, para poblar el Río de la Plata (antes, en 1534, Pedro Mendoza firmó capitulaciones de conquista para esa región).

<sup>20</sup> Desde luego, las especies de capitulaciones no eran mutuamente excluyentes, pues en una misma empresa podían encontrarse las fases de descubrimiento, conquista y poblamiento, como, por citar un ejemplo, las capitulaciones de Juan Bautista de Lomas para las llamadas provincias de Nuevo México, de 1589.

detalladamente las incidencias de la navegación y las calidades, situación, habitantes, etcétera, de la nueva tierra”.<sup>21</sup>

Cumplida la fase de descubrimiento, “se determinan minuciosamente las circunstancias que han de concurrir para escoger el territorio [...] —clima propicio, gente (sanos y de edad) animales y vegetales—, etcétera, y tras ello las varias maneras de fundar las poblaciones —por *adelantado corregidor*, *alcalde mayor*, *colonia* (castellana o indiana) o cierto número de vecinos; la *urbanización* del sitio, plazas (mayor y menores), calles (principales y aledañas), término municipal, ejido, dehesa, propios, edificios públicos (civiles y eclesiásticos), categoría política —ciudad, villa o pueblo— y el gobierno local o *ayuntamiento*”.<sup>22</sup>

En este marco, las relaciones de méritos y servicios comprendían una estrategia discursiva para presentarse ante las autoridades bajo las mejores luces. El objetivo de las relaciones no era hacer una crónica individual, mucho menos una historia, sino obtener algo de la Corona, a cambio de lo cual se ofrecía un cúmulo de logros y merecimientos. Estas memorias individuales, pese a que en lo general son breves y de prosa desmañada, manifiestan, en virtud de los estrechos márgenes que las contienen, una intención de grado más deliberado que las intervenciones de caciques y ancianos indígenas al preparar sus relaciones geográficas. Este punto es importante, puesto que demuestra que en el imaginario

---

<sup>21</sup> Antonio Muro Orejón, “Las capitulaciones de descubrimiento, conquista y población”, *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, núm. 1, 1999, p. 151.

<sup>22</sup> *Loc. cit.*

colectivo de los súbditos del Imperio español no era extraña la idea de una preparación consciente de memorias personales para consideración de otros.<sup>23</sup>

En cambio, no hay una conciencia histórica en las relaciones de méritos, como tampoco la hay en las relaciones geográficas. Esta acumulación de memorias individuales forma un corpus inmenso que se desenvuelve en el tiempo y el espacio,<sup>24</sup> pero no en forma de historia, sino de algo sutilmente distinto: una memoria colectiva en movimiento constante, a la vez lineal y fracturado, marcado por una contradicción básica de los tiempos: lo que para los españoles es pasado, para los indígenas es todavía presente, por avasallada que experimenten su realidad. Para los españoles, el tiempo americano se desenvuelve linealmente de la oscuridad del paganismo a la redención cristiana, administrada por ellos mismos, pero esta concepción se encontraba solapada —sin que los españoles se percataran de ello— sobre el presente indígena circular, roto y subterráneo.

### *La construcción de la memoria como empresa colectiva*

Sigüenza y sus contemporáneos comparten en buena medida el punto de vista de los primeros cronistas, como Motolinía, Sahagún o De Landa, sobre la importancia de rescatar y organizar el conocimiento de las antigüedades americanas. Pero en

---

<sup>23</sup> El estudio de las relaciones de méritos y servicios es un campo fertilísimo y, sin embargo, casi virgen. Puede verse un acercamiento primerizo en Robert Folger, *Writing as poaching: Interpellation and self-fashioning in colonial relaciones de méritos y servicios*, Leiden, Martinus Nijhoff Publishers, 2011.

<sup>24</sup> En el espacio, porque el ordenamiento administrativo español trastocó la organización espacial del mundo indígena no por sustitución, sino por superposición. A este respecto, es ilustrativo el estudio de la toponimia. Los españoles nombraron los espacios que ocupaban con nombres nahuas corrompidos: “Churubusco” por “Huitzilopochco”; “Cuernavaca” por “Cuauhnáhuac”, etc. También es muy conocido el recurso a la asignación de un santo patrono junto con el nombre original, como San Juan Chamula y tantos otros ejemplos de topónimos híbridos. En virtud de la congregación, estas designaciones se refieren muchas veces a poblaciones nuevas.

el siglo XVII se había operado un cambio crucial: dejaron de pensar que recoger informes del pasado precolombino fuera un recurso para mejor adoctrinar a los indígenas. La épica tarea de la evangelización, tan urgente en el XVI, en el siglo siguiente se desplazó a la periferia, a las regiones bárbaras del norte, sin una cultura material tan sólida y con las que la comunicación se producía en alguna lengua franca indígena, preponderantemente el náhuatl, convertida en lengua de conquista.<sup>25</sup>

El mundo de Sigüenza ya no era —o ya no era preponderantemente— un lugar ignoto puesto como una invitación frente a los espíritus aventureros. Sigüenza vivió en un reino que no era precario ni desdibujado. Lejos ya de las primeras generaciones de conquistadores y colonos, así como de las últimas de indígenas precortesianos, Sigüenza y sus contemporáneos se encuentran en una situación peculiar, pues sin ser indígenas, tampoco formaban una nueva Europa. Perteneían a una nueva categoría ontológica: en su calidad general de mestizos, eran americanos. Para resolver su situación en el mundo, no podían ni asimilarse completamente a los pueblos autóctonos ni tampoco, por mal que les pesara, aferrarse del todo al modelo europeo. Para seguir este modelo de Europa, necesitaban una base de la cual partir, y esa base no podía ser otra que el pasado precortesiano.

---

<sup>25</sup> Desde luego, no quiero decir que la colonización del norte haya sido rutinaria o menos ardua que la de Mesoamérica. Por el contrario, enfrentó situaciones que la hicieron mucho más difícil; por ejemplo, la extensión y la aridez del territorio, el nomadismo de los indígenas. Para una relación interesante de finales del siglo XVII, véase Eusebio Kino, *Vida del P. Francisco J. Saeta, Sangre misionera en Sonora*, México, Jus, 1961.



Los cronistas e historiadores del XVII operaban también el solapamiento de planos temporales y espaciales que vimos que se producía en el siglo anterior, pero de manera mucho más intencional. La reconstrucción histórica del segundo siglo de la Colonia está en manos de estudiosos como Mendieta, Torquemada, Alva Ixtlilóchitl, etc., que se trazaron un programa diferente que sus antecesores: insertarse deliberadamente en Occidente y, en esa misma operación, aportar de propósito un bagaje histórico y mítico propio, para lo cual era imprescindible posesionarse de ese pasado. En la constitución mental de los criollos, este paso resultó fundamental: siendo hijos de españoles o incluso peninsulares de nacimiento ellos mismos, se situaron justo en el cruce de Occidente y América y se apropiaron de un tiempo que, en rigor, no estaba en sus genes, por decir así. Hay que notar que la apropiación del pasado precolombino se realizó siguiendo el modelo europeo moderno de medir y organizar, de imponer una estructura abordable por la vía de la razón.

Muchos han visto en la voluntad de hacer las paces con el pasado precolombino una expresión del universalismo jesuita. Desde luego, la influencia de esta doctrina es imponente, como se aprecia en el caso del propio Sigüenza; pero la realidad parece haber sido mucho más compleja. Por un lado, la presencia tenaz de unos usos antiguos inocuos (es decir, las costumbres cotidianas que no trastornaban la religión ni estorbaban la administración imperial), que al impregnar la sociedad tuvieron el efecto de ayudar a conformar y enriquecer una cultura local. Por el otro, está el hecho de que esta apropiación deliberada del pasado no fue obra exclusiva de jesuitas, sino, en lo general, del conjunto de los criollos. Así, Mendieta, Torquemada y Vetancurt eran franciscanos, Dávila Padilla fue dominico y

Basalenque, agustino. El propio Becerra y Tanco, tan cercano a los jesuitas, sin embargo no pertenecía a la Compañía.

Así, pues, Sigüenza y sus contemporáneos se encontraban en un ambiente atento y sensible, en la medida en que su cultura emprendía esta labor de reconstrucción y asimilación. Sigüenza entendía el valor memorístico de las relaciones y entendía también que, de cualquier forma, no alcanzaban a ser tratados históricos; por eso distingue entre relaciones e historias. Las historias pueden basarse, por ejemplo, en relaciones, pero estas no son sino memorias ordenadas de sucesos, mientras que las historias son interpretativas y valorativas.<sup>26</sup> Sigüenza veía que la historia tenía un valor personal, pero también uno colectivo, y esta es una de las raíces de la conformación de la identidad criolla y de un nacionalismo primitivo y todavía borroso.

Una característica de los frailes cronistas de finales del XVI y el XVII es que siguen una única línea cronológica que va de la antigüedad pagana a los tiempos de la evangelización. En sus crónicas hay, desde luego, una ruptura causada por la conquista. La lectura de esos textos deja la impresión de un entronque natural de la historia “antes” y “después” de la llegada de los conquistadores. Mientras que los autores más cercanos a la conquista compilaron, a veces exhaustivamente, como Sahagún, usos, costumbres, historias, toponimias y, en general, la cultura indígena precolombina, al paso del tiempo las crónicas comenzaron a incluir los hechos de la evangelización, a veces pintados con tonos heroicos. Este tránsito parece natural. La actividad misionera se superponía en las culturas indígenas, de modo que

---

<sup>26</sup> *Anotaciones críticas*. Véase también el “Prólogo” al *Paraíso occidental*.

empezó a ser también parte de la historia de los pueblos autóctonos. Hay que añadir a este hecho palmario la voluntad de las órdenes de redactar la crónica de su misión en tierra pagana. Lo extraño, pues, habría sido que la cesura de la conquista delimitara un pasado perdido para siempre.

Así, los nuevos estudiosos del clero regular ensancharon el horizonte del pasado prehispánico, por lo regular sin darse cuenta del alcance de lo que hacían, aunque en Torquemada parece manifestarse el designio de incorporar las culturas americanas a la historia universal.

Sigüenza cita a muchos de esos cronistas.<sup>27</sup> De todos, Torquemada fue autor de su cabecera (junto con Bernal). Dos ejemplos notables son la referencia a las “vestales” del prólogo del *Paraíso occidental*, que toma evidentemente de Torquemada,<sup>28</sup> que a su vez parecería venir del capítulo XVIII del libro segundo de la *Historia eclesiástica indiana*, donde se habla de las “monjas” en los templos indígenas.<sup>29</sup> El otro ejemplo, mucho más extenso, es el de las genealogías de los indios y de la sucesión de sus gobernantes, un tema que tanto ocupó a Sigüenza.<sup>30</sup>

Buena parte del renombre que adquirió Sigüenza como autoridad en materia de antigüedades parece proceder de la *Monarquía indiana* de Torquemada. Esta

---

<sup>27</sup> Por mencionar algunos, a Cervantes de Salazar, Acosta, Balbuena, los dos Cisneros (Diego y fray Luis), Basalenque, Herrera (a cuya *Historia general* hicimos referencia *supra*), López de Gómara y, en fin Bernal. La lista no es exhaustiva, pero basta para apreciar el interés de Sigüenza por las antigüedades americanas.

<sup>28</sup> Libro nono, capítulo XIV, pp. 277-280, “De las mujeres que servían en los templos, que eran a manera de vírgines vestales antiguas, y de lo que hacían y cosas en que se ocupaban”.

<sup>29</sup> Desde luego, la designación “monjas” es más un recurso explicativo que una descripción formal. Aunque la *Historia eclesiástica indiana* de Mendieta no se publicó sino hasta 1870, circuló como manuscrito y Torquemada lo aprovechó ampliamente.

<sup>30</sup> En la *Monarquía indiana* se encuentran en varias partes. En la *Historia eclesiástica*, en los capítulos XXIII y XXIV, que deben haber sido la fuente de Torquemada.

obra, y la *Historia* de Bernal, eran sus libros de cabecera. Fueron las dos únicas obras de su colección que separó antes de morir y legó a “un amigo”.<sup>31</sup>

Lo que fray Juan de Torquemada escribió no es una mera crónica, sino una obra de muy largo aliento en la que articula numerosas fuentes en un discurso uniforme, una especie de historia razonada de América como una parte del mundo. Torquemada empieza su obra *ab ovo*, con la potencia creativa de Dios. El mundo es redondo y está dividido en cuatro partes separadas por agua, pero todas habitables. Aunque no es posible saber si en Nuevo Mundo estuvo poblado antes del diluvio, siendo la inundación universal ha de entenderse que estas tierras también estuvieron anegadas. Los primeros pobladores después del diluvio pudieron haber llegado de Asia por mar y trajeron consigo los animales, salvo por los de vuelo ligero que habrían llegado por sus propias fuerzas.

Para terminar las especulaciones, Torquemada concluye que los primeros pobladores fueron gigantes y, en lo sucesivo, su narración es propiamente una historia de las antigüedades americanas. Así, en forma natural y sin solución de continuidad, Torquemada inserta la estirpe americana en el mundo. Las Indias Occidentales son una parte del mundo y nada más, pero nada menos. En la *Monarquía indiana* entran lo mismo los usos de los indígenas que la vida de Cortés o secciones del testamento de la reina Isabel. Al cabo de los veintiún libros, concluye con sus hermanos evangelizadores, es decir, en sus mismos días.

---

<sup>31</sup> “Carta de Gabriel López de Sigüenza a don Antonio de Aunzibay y Anaya”, en la dedicatoria de la obra de Sigüenza, *Oriental Planeta Evangélico*, México, María de Benavides, 1700. No se sabe quién haya sido ese amigo.

Al querer ordenar el pasado en una narración coherente, los individuos asignan también un sentido a los espacios, y, al revés, hay un sentido que va de los espacios a los individuos, en el sentido de que la naturaleza se convierte en geografía y los individuos en agentes sometidos. De esta manera, las descripciones geográficas tienen el objetivo de asimilar el continente americano al espacio del mundo. Como es obvio, el ejercicio de la historia pretende otro tanto con el tiempo. En la postura de Sigüenza, ¿qué sentido se le impone a la historia americana? Inevitablemente, un sentido providencialista.<sup>32</sup> A modo agustiniano, la historia es el desenvolvimiento gradual de los designios divinos. Los hombres son los agentes, pero también, en ocasiones, son meros testigos, incapaces de obrar, y en esa misma reducción han de aceptar una verdad que los trasciende como individuos pero también como cultura, es decir, que trasciende las formas de la memoria y las formas de la historia.

En las obras históricas de Sigüenza, la relación que hace aparece signada por la providencia, cuya actividad continua estaba clara para el cronista, aun si la voluntad divina como tal es inescrutable. Los individuos, enfrentados como tales (como seres individuales) al caudal del paso del tiempo, ejercen una virtud consistente en impulsar la materialización de los designios providenciales, o bien no ejercen la virtud y estorban el curso ineluctable de los acontecimientos, de lo cual se desprende la posibilidad de hacer una lectura moral de sus actos. Desde este punto de vista, lo que resta, la memoria de lo acontecido, es una confirmación del

---

<sup>32</sup> Como explica ampliamente Laura Benítez, *La idea de la historia en Carlos de Sigüenza y Góngora*, México, UNAM, 1982, *passim*. Volveremos a este tema más adelante, en el contexto del *Paraíso occidental*.

ejercicio de esta virtud. Ya veremos más adelante cómo esto genera una tensión entre historia e historiografía, particularmente en el *Paraíso occidental*.

Sigüenza se declara apegado a las “estrechas leyes” de la historia. No obstante, la organización reflexiva de la materia memorística en la forma de un discurso articulado le exige diversos grados de intervención, según veremos en lo que sigue.

Si enumeramos en orden cronológico las obras de Sigüenza que conservamos que se ocupan de temas históricos o memorísticos, tenemos en primer lugar las *Glorias de Querétaro*, de 1680, y de ese mismo año, el *Teatro de virtudes*. El *Paraíso occidental*, aunque posiblemente escrita antes de 1682, fue publicada en 1684. Le siguen, unos años más tarde, los *Infortunios de Alonso Ramírez* (de 1690), la *Relación de lo sucedido a la Armada de Barlovento* (1691) y su reelaboración del mismo año, el *Trofeo de la justicia*. De 1692 es *Alboroto y motín* y de 1693, *Mercurio volante*. Las *Anotaciones críticas sobre el primer apóstol* son obra tardía, sin fecha precisa pero seguramente de esta última década de vida de Sigüenza.

Como veremos, una característica que se advierte en estos textos es la acusada influencia de las relaciones. Además, podemos dividirlos en dos grupos: por un lado, las obras de gran aliento que, aun con la antedicha influencia de crónicas y relaciones, las superan y expresan una concepción más elevada del tiempo y el espacio, del individuo y su uso de la memoria. Pertenecen a este grupo el *Teatro de virtudes políticas* y el *Paraíso occidental*, que son las obras, junto con la *Libra astronómica*, compuestas a principios de la década de 1680 y que representan la madurez de Sigüenza. El resto de las obras forman parte del

segundo grupo. Tomaremos para nuestro estudio la más significativa, *Alboroto y motín de 1692*.

### *Memoria, narración, historia y estrategias epistemológicas*

La narrativa no es neutra, sino que comprende posibilidades de ser y conocer con implicaciones prácticas y, en el extremo, es la “materia misma de una concepción mítica de la realidad, un mecanismo que confiere una unidad ilusoria a los hechos y una significación que estos no tienen de por sí”.<sup>33</sup> ¿Cuál es el valor de la narrativa en la representación de la realidad? Puesto que el impulso de narrar es natural, puede postularse a la narración como la solución al problema de convertir conocimientos en relatos, es decir, de cómo asimilar la experiencia humana a estructuras de significado que sean universales, y no productos particulares de una cultura. Por eso, la narrativa es un metacódigo que ocupa un lugar entre la experiencia del mundo y el esfuerzo por explicar esta experiencia. Más aún, esta asimilación a estructuras universales marca el camino de la ontologización del objeto histórico, camino espinoso, si los hay.

Como es obvio —sigue diciendo White—,<sup>34</sup> los acontecimientos no se suceden como relatos. La difícil “puesta en intriga” opera no solo por la necesidad de relatar acontecimientos ni por seguir un orden cronológico, sino porque al volverse narración, cobran un sentido y una estructura que no tenían como mero suceder. Algo, entonces, tiene que aportar la estructura narrativa que no está dado por la sucesión simple de los acontecimientos. En efecto, lo que aporta es la

---

<sup>33</sup> Hayden White, *El contenido de la forma*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 12.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 17ss.

coherencia formal de que están dotados los relatos. “La narrativa histórica [...] nos revela un mundo supuestamente ‘finito’, acabado, concluso, pero aún no disuelto [en el que] la realidad lleva la máscara de un significado cuya integridad y plenitud solo podemos imaginar, no experimentar”.<sup>35</sup>

Exactamente aquí coloca White el valor que tiene la narrativa: la “puesta en narración” del discurso historiográfico, aunque pertenece al ámbito del discurso de lo real y fija en la realidad su autoridad; aunque no pertenece al ámbito de lo imaginario ni al ámbito del deseo, “surge del deseo de que los acontecimientos reales revelen la coherencia, integridad, plenitud y cierre de una imagen de la vida que es y solo puede ser imaginaria”.<sup>36</sup>

Lo real es lo verdadero; pero esta referencia a lo real se constituye en la operación narrativizante, y se constituye en el espacio que proporciona un sistema social particular, el cual establece como su forma de legalidad una moral. De esta moral es de la que trata a fin de cuentas la narración histórica, tanto en lo que expresa como en lo que calla. Dice White: “parece posible llegar a la conclusión de que toda narrativa histórica tiene como finalidad latente o manifiesta el deseo de moralizar sobre los acontecimientos de que trata” (p. 29).

Tenemos, así, los dos siguientes momentos, el inicial y el final:

1. Un impulso por narrar, por el que se impone una estructura universal a la experiencia.

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>36</sup> *Loc. cit.*



2. Un impulso por “moralizar” la realidad, entendida esta moralización como el encuadre de lo real en un sistema social, lo que implica tanto decir, como callar.

Pero debe notarse que:

- 1A. La estructura narrativa que se impone a la experiencia no se plantea, historiográficamente, desde el exterior, sino que es una trama inmanente y vaga que se desvela a partir de los hechos.
- 2A. El impulso por “moralizar” no es doctrinal, sino valorativo. La trama que se nos desvela en la historia es una trama moral.

Como vimos al principio, la narrativa no es neutra, sino que comprende posibilidades de ser y conocer. Por eso, me parece que a las categorías de White de moralidad (legalidad) y narratividad cabría emparejarles los dos conceptos operativos de voluntad y deseo; por ejemplo, la voluntad de conocer y el deseo de ser. O mejor: la voluntad de narrar y el deseo de imaginar, cuya articulación confluye no en la verdad, sino en la realidad que persigue tenazmente el que hace memoria.

Este es el marco teórico con el que nos explicamos las formas y los usos de la memoria.

## **Las formas de la memoria en Sigüenza**

*El Teatro de virtudes políticas*

El *Teatro de virtudes políticas* es la explicación del arco de entrada erigido por el cabildo para abrir simbólicamente el espacio de la ciudad —y del reino— a la entrada del nuevo virrey, marqués de la Laguna. La llegada de un nuevo virrey era un acontecimiento señalado. “Probablemente ningún otro acontecimiento de la vida

colonial tuvo más influencia sobre el espacio urbano que este.”<sup>37</sup> La entrada de los virreyes se realizaba en una forma ritual y simbólica. Despaciosamente, un nuevo virrey avanzaba tierra adentro desde Veracruz reviviendo el acto de tomar posesión de la tierra para la Corona española, que él encarnaba, en una ruta que repetía, *grosso modo*, la de Cortés. Inmersión del virrey en el otro mundo. Después de unos días en el insalubre puerto, pasaban a Xalapa, Tlaxcala, Puebla. En la etapa siguiente, en Otumba, el virrey recibía el mando del gobierno. Por último, Guadalupe y Chapultepec.

Quizá no hay por qué exagerar el simbolismo de la entrada. El rito cargado de sentidos está sobre todo en la manera de la recepción, y no tanto en los espacios en sí, que eran comunes a todos los que venían a México por Veracruz. Lo que aporta la geografía es la penetración paulatina en América, con su paisaje, su flora y su fauna diferentes pero no indescifrables para un europeo medio, como está claro por las innumerables descripciones del mundo natural. Desde las cartas de Cortés y la crónica de Bernal, América se narra como metáfora y analogía.

La parte ritual, pues, está principalmente en la forma de la recepción. Como se sabe, este recibimiento culminaba con el paso por dos arcos, uno civil dispuesto en la iglesia de Santo Domingo, y el otro religioso, en la puerta occidental de la catedral. Para la entrada del marqués de la Laguna, el arco civil del cabildo se encargó a Sigüenza, mientras que el religioso se encomendó a sor Juana.

Por lo común, los arcos trataban temas mitológicos, como hizo el arco construido por el cabildo eclesiástico, concebido por sor Juana, que tituló su

---

<sup>37</sup> Antonio Lorente Medina, *La prosa de Sigüenza y Góngora*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 13.

explicación *Neptuno alegórico*. En cambio, como se desglosa en el *Teatro de virtudes políticas* compuesto por Sigüenza, el arco de las autoridades civiles mostró la historia y las antigüedades mexicanas de manera tal, que dotó a los criollos de un abolengo tan antiguo como el de los peninsulares e insertó la civilización mexicana en la gran corriente de Occidente. Sigüenza es uno de los primeros defensores de la idea del valor intrínseco de las antigüedades mexicanas.<sup>38</sup> Sin embargo, y por audaz que haya sido el *Teatro*, no es una idea aislada, como vimos *supra* al tomar como ejemplo la *Monarquía indiana* de fray Juan de Torquemada. Además, hay que tener presente también que seguramente tenía Sigüenza el respaldo del cabildo criollo. De cualquier manera, el *Teatro* se atrajo críticas y acaso fue también causa de escándalo.<sup>39</sup> ¿Cómo, entonces, fue presentado al virrey de la Laguna en su entrada a la ciudad de México en noviembre de 1680? Además de ser el resultado de un encargo del cabildo, se ha postulado que opera también otro mecanismo: que remitía a un pasado atemporal y que sus sujetos, los indígenas, habrían perdido su carácter amenazador. Esta tesis, la del “indio muerto”, es, por ejemplo, la de Lafaye.<sup>40</sup> Pero la tesis de la inocuidad presente del indígena no resiste la prueba de la realidad. No hace falta llegar al temible año de 1692, año del grave motín que por momentos puso en jaque a los poderes establecidos, para constatar que incluso tan avanzado el XVII, la escasa densidad de los españoles

---

<sup>38</sup> Véase, en particular, Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional*, tr. de Ida Vitale y Fulgencio López Vidarte, p. 111.

<sup>39</sup> En el Prólogo III, Sigüenza se refiere, sin nombrarlo, a un joven que “afeó” su arco por “aindiado”. También: Lorente, *op. cit.*, p. 16.

<sup>40</sup> Lafaye, p. 112: “El indio que vemos renacer bajo la pluma de don Carlos en 1680 ya no es el de Sahagún y el de Motolinía, alma que salvar y también hombre que instruir y al que temer. El indio de Sigüenza y Góngora es un indio muerto; incluso podemos decir que la obra de don Carlos es el acta de defunción del imperio mexicano”.

(criollos y peninsulares) respecto de las castas los hacía vivir en constante miedo, a veces imaginario, a veces real.

Exploremos mejor la idea de un deterioro progresivo, una especie de caída, antitética de la idea de la Conquista redentora. Para Sigüenza providencialista, la condición contemporánea del indio, empobrecido, brutal, enfermo, alcoholizado, habría de aparecer como una contrariedad del plan general divino que pedía remedio. El arco triunfal para señalar la llegada del virrey es, en realidad, una puerta de entrada y un espejo. El viaje de Veracruz a México, con sus escalas y simbolismos, culmina en una puerta que es purificadora y por la que se pasa a la virtud en el acto de “deponer lo inconveniente”. Es también un espejo no solo para que se mire el virrey, sino también para que él mismo se haga espejo de virtudes. Las virtudes están ejemplificadas en doce tlatoanis, del mítico Huitzilopochtli a Cuauhtémoc, que encarnan una virtud propia del príncipe.<sup>41</sup>

Sigüenza se dirige al virrey, pero habla para su sociedad. Más aún, habla en una clave que solo sus conciudadanos podrían entender. El aparente silencio con que el virrey recibe el discurso del arco podría explicarse como perplejidad. ¿Qué hubiera podido decir ante esa extraña lección al príncipe que era parte del ritual de entrega del poder y sumisión?

Todavía cabe postular otra explicación. Escribe Octavio Paz: “La estética barroca acepta todos los particularismos y todas las excepciones —entre ellas, el ‘vestido de plumas mexicano’ de Góngora— precisamente por ser la estética de la

---

<sup>41</sup> Por citar unos ejemplos ilustrativos: Moctezuma Ilhuicamina encarna la piedad guerrera; Axayácatl, la fortaleza; Moctezuma Xocoyotzin, la magnanimidad, y Cuauhtémoc, la constancia y la impasibilidad.

extrañeza. Su meta era asombrar y maravillar; por eso buscaba y recogía todos los extremos, especialmente los híbridos y los monstruos”.<sup>42</sup> Paz no se detiene en esta observación suya, pese a su fertilidad. Como acabamos de decir, la llegada del virrey era lenta y parsimoniosa. Ahora bien, en ese apropiamiento del territorio, la propia geografía no podía menos que tener un efecto en los virreyes, como puede entenderse si a modo de ejercicio extrapolamos las narraciones de viajeros, lo mismo Gage que Carreri, en ese siglo XVII, o, por citar dos nombres destacados, Humboldt y Fanny Calderón de la Barca en el XIX. En todos los casos el paisaje americano ejerce un profundo efecto en el europeo que lo descubre para su propia existencia: después de un mar inmenso, una tierra inmensa, el Nuevo Mundo.

El recorrido del marqués de la Laguna y su esposa, además, estuvo marcado todas las noches por el creciente cometa de 1680. Así, pues, si a los ojos de muchos novohispanos el “arco aindiado” de Sigüenza resultaba impropio, para la mentalidad barroca del virrey bien pudo habersele aparecido como otro elemento mestizo de la tierra que iba a gobernar.

Comoquiera que haya sido, criollos y peninsulares viejos habrán enmarcado el complejo objeto conceptual del arco en sus propias disputas ideológicas. Ante el virrey venido de la metrópoli, Sigüenza quería recalcar su estrategia: que no se pierda la memoria de los que fuimos, porque es la que permite entender lo que somos.

Es difícil no ver el *Teatro de virtudes políticas* inscrito en este afán de integración a Occidente. El *Teatro* postula un pasado que tiene la altura y la dignidad

---

<sup>42</sup> Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, México, Fondo de Cultura Económica, 2a. ed., 1983, p. 85.

suficiente para insertarse en la tradición occidental. Es un artefacto complejísimo, con una capa textual propiamente bilingüe superpuesta a un estrato mítico, que no histórico, el cual debería leerse en los términos imaginados de ese pasado precolombino que nunca ocurrió pero que, para el protonacionalismo de Sigüenza, indudablemente debió haber existido.

En *El contenido de la forma*,<sup>43</sup> Hayden White se ocupa de la relación problemática entre discurso narrativo y representación histórica. Problemática, por la constatación de que la narrativa no es neutra, sino que comprende posibilidades de ser y conocer con implicaciones prácticas y, en el extremo, es la “materia misma de una concepción mítica de la realidad, un mecanismo que confiere una unidad ilusoria a los hechos y una significación que estos no tienen de por sí”.<sup>44</sup>

Esto explica en parte el interés de los grupos dominantes por controlar estos contenidos y afianzar la convicción de que la realidad social se vive y comprende como un relato. Esta correspondencia entre lo real y lo narrado es la base y la justificación de los mitos de las sociedades y de sus ideologías. Cuando la correspondencia se pierde, se pierde también la condición que posibilita esa convicción en esa situación.

## **La memoria en el *Paraíso occidental***

### *Tensión entre historia e hagiografía*

A quien lee el *Paraíso occidental*, la obra de 1682, no deja de llamarle la atención que las declaraciones de carácter científico con el que Sigüenza presenta su obra

---

<sup>43</sup> Barcelona, Paidós.

<sup>44</sup> *Ibíd.*, p. 11.

se dirijan a un tema lleno de maravillas y contactos sobrenaturales. Una primera respuesta parecería apuntar al espíritu de los tiempos, capaz de mezclar en la misma copa elementos tan dispares. Sin embargo, en un estrato más profundo se observa que el *Paraíso occidental* está recorrido por una tensión constante entre historia y hagiografía.

El *Paraíso occidental*, como se sabe, es la historia de la fundación del Real Convento de Jesús María, de México. La obra fue escrita por encargo de las autoridades contemporáneas del propio convento y está formado por tres libros, los tres con el mismo título (Libro primero, segundo, tercero “De la fundación del Real Convento de Jesús María”), pero con contenido diferente. El primer libro refiere propiamente la historia del convento, el segundo cuenta la vida de sor Marina de la Cruz y el tercero reúne varias “vidas ejemplares” de monjas, no todas fundadoras del convento.

Así nos aparece el primer plano del texto, que es el de su estructura general. Aunque muchos autores han dado en quejarse del desorden estructural de las principales obras de Sigüenza, diré que, en realidad, no hay tal, sino un programa meditado y bien definido. En el caso del *Paraíso*, observamos que procede, en forma descendente, por “grados de perfección”: del convento a Marina de la Cruz y a otras monjas, cada vez menos preponderantes.

Quienes han abordado la obra, independientemente de que vean esta estructura o no, ensayan sobre este plano: el convento y la vida conventual. Tenemos, por ejemplo, dos prólogos de sendas ediciones, la facsimilar de la UNAM, con prólogo de Margo Glanz, y la de Conaculta, para público general, con prólogo de Margarita Peña, y algunos estudios sueltos. En general, en estos textos se habla

de la apropiación del discurso femenino por parte de un hombre, en este caso, Sigüenza, pero siguiendo el esquema general de la vida de monjas, puesto que monjas escribieron muchas, pero es poquísimos lo que se publicó de los textos originales y las vidas que se han dado a la luz son las que escribieron hombres, principalmente los confesores. El común de estas obras, aparte de la apropiación del discurso por parte de un hombre que espera de ellas los valores de la sumisión y el sufrimiento, es que están escritas de forma tal que recuerdan las hagiografías, las vidas de santos, que tanto se leyeron en el pasado y que, si no me equivoco, se siguen leyendo: 1) signos antes del nacimiento, 2) primeros años, 3) vocación precoz, 4) tentaciones y caídas, 5) pruebas de Dios, y quizá, 6) ciertos dones, como el de curar o ver el futuro o la ubicuidad o atisbos del cielo y el purgatorio.

La hagiografía retrata, más que individuos, personajes, por decir así, modulares, compuestos por elementos metafóricos y sinecdóticos. Estos elementos que caracterizan a un santo “flotan”, se combinan de cierta manera y componen un modelo, una función y un tipo de santo según sus atributos. *Los atributos confieren el sentido*; por lo menos, el sentido inicial. De Certeau<sup>45</sup> cita dos mecanismos sinecdóticos esenciales: la *nobleza*, que representa el impulso divino a la acción y el valor (lo heroico), y la *sangre*, que representa la gracia.

Como los elementos son semánticos, necesitan coordinarse mediante una sintaxis, que según De Certeau,<sup>46</sup> es una genealogía, que, en mi opinión, hay que imaginar como un entramado diacrónico y sincrónico de relaciones recíprocas. En

---

<sup>45</sup> Michel de Certeau, “VII.II. La Structure du discours”, en *L'écriture de l'histoire*, París, Gallimard, 2002, p. 281.

<sup>46</sup> *Loc. cit.*



particular, las operaciones recíprocas de santificación del noble y ennoblecimiento del santo entreveran una ejemplaridad religiosa inserta en una jerarquía social y confieren un valor religioso al orden social.

Ahora bien, este ordenamiento mundano está, a su vez, inscrito en una escatología. Estos dos órdenes, el mundano y el ultraterreno, también son recíprocos y establecen un esquema de circularidad.

A diferencia de la biografía, pero como en la tragedia griega, en la hagiografía todo está dado desde el principio. Es la manifestación progresiva de lo dado original. Diacrónicamente, desenvuelve las relaciones entre lo que genera el texto y su expresión superficial. El *pathos* de esta relación es una ficción: la del titubeo que incita la prueba o la tentación. En el relato, este *pathos* del titubeo se resuelve en otro mayor: la constancia: el fin repite el principio. “Santo —dice De Certeau (p. 282)— es el que no pierde nada de lo que se le dio.”

El relato, pues, se organiza en dos tiempos: 1) el tiempo de las pruebas, y 2) el tiempo de la glorificación. El tiempo en que discurre el relato es el paso de lo privado a lo público. El esquema es: publicación → desenvolvimiento de la ley interna → epifanía.

Sobre esta estructura se enuncia un discurso que trata de virtudes, las cuales, como vimos, tienen menos de moral que de atributos. Las virtudes son potencias que se manifiestan no como enunciados, sino como acciones. Son unidades básicas de significado, cuya composición y densidad hace avanzar el relato (recordemos que en una narración los sucesos son lo que hace avanzar la trama). Esta unidad se expresa en el cruce entre la evolución de la comunidad que

la crea (lo diacrónico) y la superestructura sociocultural por la que pasa (lo sincrónico). En ese cruce, las virtudes forman una jerarquía de signos, y en su carácter de potencias que afirman una norma social, por medio de la moralización trasmutan la conformidad del signo que enuncian en una verdad del misterio cristiano.

Puesto así, *grosso modo*, el marco general del *Paraíso occidental*, digamos a continuación que en el plano textual discurren dos géneros, ambos muy claros: la historia y el género de las vidas.

Laura Benítez vio con claridad (no en el *Paraíso*, sino en obras históricas y crónicas de Sigüenza) que la idea de la historia del polígrafo novohispano bordea con el providencialismo. En ningún lugar es más cierto que en este *Paraíso*. El providencialismo, como sabemos, es una constante del pensamiento hispánico renacentista y barroco. Ahora bien, encontrado con el riguroso sentido de la investigación histórica que defiende Sigüenza, exige elaboraciones que aún no se han hecho.

Declara Sigüenza en los primeros renglones del *Paraíso* lo siguiente: “No ha sido otro mi intento en este libro sino escribir historia observando en ella sin dispensa alguna sus estrechas leyes”. Y enseguida explica cuál es el objetivo de escribir una historia: “hacer presente lo pasado como fue entonces”. Más adelante, en la misma introducción, esboza su método: acudir a las fuentes, consultar testigos cuando sea posible y corregir los errores que se hayan filtrado en la historiografía anterior.

Puede verse en este rigor metodológico una opinión univocista de la historia: historia, solo hay una; por tanto, el problema de la verdad es el problema de establecer la historia, y viceversa. El providencialismo se nos aparece cuando nos preguntamos por el sentido de la historia. Por último, al preguntarnos por el sujeto histórico vemos que es el individuo, pero no el individuo común, sino el que con sus actos cambia al mundo y le ofrece un ejemplo.

Estos elementos se nos aparecen con toda nitidez cuando se plantean en lo general, en estos términos que podríamos llamar agustinianos. Sin embargo, cuando descendemos al nivel de los detalles, el rigor metodológico del historiador se topa con graves dificultades. Por ejemplo, es providencial (en el sentido de designio de la Providencia) que la madre Marina de la Cruz haya venido a Nueva España, que haya enviudado, que haya perdido a su hija (arrebatada por Dios para restarle apegos terrenos). Pero ¿qué decir de ese cúmulo de datos menudos que son, finalmente, los que explican a la persona de carne y hueso que fue Marina? ¿Es providencial que se le aparezca el Demonio como un “etíope feo”? ¿Y es providencial que se le aparezca como un conejo que la distrae cuando ora?

Es solo un ejemplo. La llaneza con que Sigüenza pasa por los hechos milagrosos, maravillosos, mágicos de estas vidas enclaustradas nos hace pensar en el sacerdote que era y también en el autor que escribía por encargo, pero nos pone en un conflicto si queremos incluir en la ecuación al historiador que quiere resguardar una memoria. Por eso se producen tensiones que recorren el texto de lado a lado; ahora bien, uno sospecha, por cautela, que las disonancias son producto del tiempo que nos separa de Sigüenza y de nuestra mentalidad diferente. Tal vez; de hecho, seguramente. Pero quiero postular aquí que en esas tensiones

hay además elementos internos (es decir, propios de la obra de Sigüenza) que no hemos dilucidado. Y quiero llamar la atención sobre el que me parece que es uno de ellos.

Así como la historia revela una verdad, la verdad de lo pasado, también puede ocultarla. Es decir, además de la impericia de un historiador o de la insuficiencia de sus medios, también cabe hacer un mal uso de la historia. El ejercicio recto de la historia tiene en cuenta a la Divina Providencia y, en un sentido que recuerda a la teología medieval, el providencialismo ha de ser un criterio de verdad. De esta manera se dispararían las tensiones que nos preocupan. Es un hecho que Petronila de la Concepción vio a la virgen sosteniendo los muros del convento para que no se cayeran reblandecidos por la inundación de 1629, y el historiador lo consigna con la misma objetividad con que apunta el día de su muerte, el 28 de junio de 1667. Negarlo porque parece “historia de mujeres para mujeres”, como dice el autor, es, a fin de cuentas, hacer un mal uso de la historia, y hacerlo deliberadamente.

### **Memoria y verdad en *Alboroto y motín***

Algo antes de las seis y media del domingo 8 de junio de 1692, Sigüenza se convirtió en testigo del mayor alzamiento indígena de la Colonia. Desde su ventana, atisbó una multitud que corría desordenadamente hacia la plaza en medio de gritos de muerte al virrey. No eran únicamente indígenas, sino “castas”. En medio de la gritería, apedreaban las puertas y ventanas del palacio.

Sigüenza prefirió acercarse a la casa del arzobispo, al que enteró de lo que pasaba. El arzobispo quiso acercarse a la multitud con una cruz en alto,

acompañado por Sigüenza y otros. Pero la multitud no respetó la dignidad arzobispal y comenzaron a lanzarles piedras. El arzobispo y su séquito regresaron apresuradamente (“a paso largo”). Desde la azotea de palacio se dispararon algunos tiros de mosquete, sin mucho efecto. Los soldados que resguardaban las puertas, apedreados, entraron y se encerraron.

La gente baja seguía llegando a la plaza. Sigüenza calculó que eran unos diez mil. Cansados de apedrear, los alzados decidieron pegarle fuego al palacio. Según el testimonio de Sigüenza, fueron exclusivamente “indios e indias” quienes rompieron los puestos y cajones del mercado para arrimar materiales combustibles a las puertas de palacio. El edificio comenzó a arder por todas partes. A continuación, prendieron fuego al edificio del ayuntamiento y al coche del corregidor, todavía con las mulas enganchadas.

Otros grupos se dieron a saquear los cajones del mercado. No eran solo indios, sino zaramullos y “mulatos, negros, chinos, mestizos, lobos y vilísimos españoles, así gachupines como criollos”. Al saqueo siguió el incendio de los cajones vacíos de mercancías.

Las iglesias no tocaban a rebato (para llamar a la gente a apagar el fuego), sino a rogativa. Grupos de jesuitas y mercedarios avanzaron sobre la plaza, con una imagen de Cristo y otra de María. Sus letanías fueron interrumpidas por la lluvia de piedras, que desorganizó a los grupos y los separó. Muy poco más logró el doctor Escalante y Mendoza con el sagrado sacramento del sagrario de la catedral.

Comenzaron a asomarse en la plaza grupos armados de españoles, los cuales, al cerciorarse de que ya no se arrojaban piedras, embistieron con espadas y carabinas.

Sigüenza contó diecinueve muertos junto a la catedral y vio otros cuerpos en la plaza. Calculó que, en total, habrían sido más de cincuenta los muertos en la plaza, sin contar a los que se quemaron en el saqueo ni otros que fueron atacados para robarles el botín. Sigüenza aplicó además los santos óleos a trece heridos y confesó a tres.

Entre tanto, abandonados por la plebe los edificios del palacio y el ayuntamiento, comenzaron a llegar españoles para ayudar a apagar el fuego. Dentro, soldados fieles y mujeres recogieron cosas de valor y pasaron a la casa del arzobispo. Por su parte, Sigüenza entregó los santos óleos a un ayudante de cura y corrió al palacio, donde rescató numerosos libros y documentos del archivo de la ciudad. Junto a ellos, el alcalde de la cárcel, ayudado por los porteros y los propios reos, rompió los candados y abrió las puertas para desalojar a los presos y salvarles la vida.

Todo este relato es parte de una “carta” que dirige Sigüenza a su amigo Andrés de Pez, que en ese entonces —la carta es del 30 de agosto de 1692— estaba en Madrid, buscando apoyo en la Corte para explorar y poblar la bahía de Pensacola. La crónica produce una fuerte impresión de objetividad. Sigüenza narra básicamente lo que vio y en este punto no interpola otros datos sino para completar el discurso, como cuando refiere la huida de las mujeres de palacio a través de una casa vecina o cómo el alcalde de la cárcel actúa rápidamente para salvar la vida de los presos, que no aprovechan la ocasión para escapar, sino que se quedan a combatir el fuego, juzgando que sería meritorio para su causa.

El texto también proyecta un efecto de inmediatez, incluso con algunos descuidos y omisiones. La multitud “corría hacia la plaza [...] casi corriendo”. En el

palacio arzobispal, el vicario general le pide que “suba arriba” a poner al corriente al obispo. Cuando empiezan a verse los resultados del saqueo, unge a trece indios mal heridos con los santos oleos que le dio “no sé quién”.

Esta es la parte del tumulto que atestiguó Sigüenza. Sin embargo, la extensa carta en la que lo narra comprende otros elementos, anteriores y posteriores a la crónica, que hacen que el texto sea más que una relación personal. Hacia el principio del documento hay una declaración de fe en su veracidad general:

El que mira un objeto, interpuesto entre él y los ojos un vidrio verde, de necesidad, por teñirse las especies que el objeto envía en el color del vidrio que está intermedio, lo verá verde. Los anteojos que yo uso son muy diáfanos porque, viviendo apartadísimo de pretensiones y no faltándome nada, porque nada tengo (como dijo Abdolomino a Alejandro Magno), sería en mí muy culpable el que así no fueran; conque acertando el que no hay medios que me tiñan las especies de lo que cuidadosamente he visto y aquí diré, desde luego me prometo, aun de los que de nada se pagan y lo censuran todo, el que dará asenso a mis palabras por muy verídicas.<sup>47</sup>

La carta empieza con una sección sobre algunos resultados notables del gobierno del conde de Galve. La primera impresión de esta parte es de extrañeza, pues no se atina a ver qué hagan estos párrafos en la carta. Pero al avanzar la

---

<sup>47</sup> “Alboroto y motín de los indios de México”, en Irving Leonard, *Don Carlos de Sigüenza y Góngora: Un sabio mexicano del siglo XVII*, trad. de Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, apéndice B, pp. 224-225.

lectura comienza a vislumbrarse un plan general. Como en sus otras obras, Sigüenza tiene un plan unitario en mente. En esta parte vemos materializarse la noción del gran hombre como vehículo de la Providencia. El conde de Galve actúa con grandes aciertos que redundan no solo en la felicidad de la tierra, sino en la realización de los designios divinos. Eso es para Sigüenza el individuo en la historia: el vehículo de la Providencia.

Después de una especie de interludio, con los festejos por la boda de Carlos II, comienzan los antecedentes del motín. Las lluvias se adelantaron el año anterior. El conde de Galve intentó los remedios posibles, entre ellos, un tajo abierto en el poniente de la ciudad bajo la dirección del propio Sigüenza. Aunque el tajo funcionó, volvieron las lluvias, pertinaces en “arruinar a México; y habiendo sido por uno de aquellos medios de que Dios se vale para castigar a los impíos y reducir al camino de la justicia a los que lleva extraviados de la iniquidad, yo no dudo que mis pecados y los de todos le motivaron”.<sup>48</sup>

Por esos días se produjo también un eclipse solar total que asustó a las masas y sobrevino la plaga del *chiahuiztli*, un parásito del trigo que arruinó las cosechas. El maíz se encareció y desapareció. Sin embargo, el conde de Galve dictó medidas para recolectar el grano en los alrededores y traerlo a la ciudad. Hasta este punto, la plebe se había mantenido inquieta, aunque no violenta. Pero se acabó el maíz de la alhóndiga y en cuestión de horas el pueblo agitado se amotinó.

Llegados a este punto podemos ver la intención de Sigüenza: una sucesión de calamidades preparó el tumulto. El virrey De Galve hizo cuanto le dictó su

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 238.



sabiduría, pero no sirvió de mucho, pues no es posible ir contra la Providencia y los designios divinos eran otros. Lo mismo opinaba Antonio de Robles, que habla en plural, como si fuera la opinión corriente: “Las causas de este estrago se discurren ser nuestras culpas que quiso Dios castigar, tomando por instrumento el más débil y flaco, como es el de unos miserables indios, desnudos, desprevenidos y desarmados”.<sup>49</sup>

Según opinión de sus comentaristas, la carta de Sigüenza estaba destinada a la publicación, y no solo a la lectura del almirante De Pez. A lo que parece, el almirante fue cuestionado en la Corte imperial sobre el proceder de Galve, acusado por otros de mal gobierno y de pasividad ante los acontecimientos.

El *Alboroto y motín de 1692* es una de las obras más comentadas y estudiadas de Sigüenza,<sup>50</sup> y aquí no repetiremos lo que se ha dicho, sino que nos concentraremos en el problema ideológico que representa para Sigüenza ofrecer un relato en el contexto de su idea de la historia y, en fin, de su deber de honestidad.

Como hemos dicho, la memoria tiene sus usos, y en la intencionalidad de estos hay una vertiente ética. Las conexiones que dan cohesión y unidad a lo narrado no se deducen unas de otras ni siguen una concatenación lógica. En la representación del pasado hay una carga emocional y una intención de organizar la realidad según cierta visión del mundo. Así, la memoria no expresa una verdad, sino un pasado.

---

<sup>49</sup> Antonio de Robles, *Diario de sucesos notables*, México, Porrúa, 1945, vol. II, p. 258.

<sup>50</sup> Una reconstrucción que ha servido de base a casi todos los estudiosos posteriores es la de José Ignacio Rubio Mañé, *El virreinato*, México, UNAM-FCE, 1983, vol. II, pp. 37-64. Para una puesta al día, Ligia Guerrero, “Los múltiples semblantes del tumultuante”, inédito, 2012. También pueden verse con provecho los inteligentes comentarios de Lorente Medina, *op. cit.*, pp. 143-155.

Entre tanto, la verdad de este pasado narrado responde al sentido de la historia. La historia es el desenvolvimiento gradual de la Providencia, y el individuo en la historia es su vehículo. Así, el proceder del virrey De Galve, pese a su sabiduría, no puede sobreponerse a la voluntad divina de castigar el mal comportamiento de los novohispanos. Nadie puede. Cuando Sigüenza abrió el tajo del poniente para canalizar las aguas que amenazaban con ahogar la ciudad, a la altura del puente de Alvarado sus trabajadores desenterraron vasijas y figurillas de barro a modo de españoles, “todas atravesadas con cuchillos y lanzas que formaron del mismo barro, o con señales de sangre en los cuellos, como degollados”.<sup>51</sup> Sigüenza mostró las piezas al virrey y luego al arzobispo, como prueba de la aversión que sentían los indios por los españoles. Los indios no habían olvidado la Noche Triste, y arrojaron en ese tramo de la acequia las figuras de los que aborrecían.

En la memoria colectiva de los indios perduraba esa derrota de Cortés, y en la crónica de Sigüenza aparece la narración de Bernal en la forma de esta referencia. Pero al final, esa misma Providencia determina lo que es en justicia: aunque ya no hubiera “otro Cortés que los sujetase”,<sup>52</sup> sobreviene el castigo de los amotinados y la vuelta al gobierno de las autoridades.

Así, la veracidad que protesta Sigüenza no se reduce a la fidelidad en la narración de los hechos, sino a la validación del acto memorístico como histórico, y en esa calidad, como explicación del pasado y de su conexión con el presente.

---

<sup>51</sup> “Alboroto y motín”, p. 249.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 257.

Hemos visto que la memoria es dinámica, en constante realización. Veremos en secciones posteriores que además de remitirse a un pasado, tiene una proyección al futuro, puesto que la memoria es una determinación del individuo en el mundo en el que actúa en el presente fundándose en su pasado. Pero toda vida está lanzada al porvenir, y el americano que “recupera” su memoria y su historia expresa varios rasgos característicos de la modernidad, como su valor en tanto que individuo o su escepticismo.

### III. MODERNIDAD

#### **La modernidad de Sigüenza**

En las *Glorias de Querétaro*, Sigüenza comienza determinando la ubicación geográfica precisa del lugar, con su despliegue habitual de datos, y enseguida toma esos datos y los aplica a trazar el horóscopo de la ciudad. Desde luego, Sigüenza no puede abrigar el sentimiento de extrañeza que nos causa ahora a nosotros ver este despliegue de conocimientos (matemáticos, geográficos, astronómicos) como una mezcla de competencia científica y superstición; para la mentalidad del tiempo apenas comenzaba la separación entre lo que hoy consideramos astronomía y astrología. El pasaje recuerda el tratado tercero del *Reportorio de los Tiempos* de Enrico Martínez, publicado en 1606,<sup>1</sup> lo que le confiere cierto tono “anticuado”. Sin embargo, hay una notable diferencia: Martínez se apoya básicamente en la autoridad de la Biblia, con lo que el elenco de autoridades de Sigüenza contrasta notablemente.

Sucede algo parecido con el tan citado testamento de Carlos, en el que lega un sombrero de Aguiar y Seixas, “muy milagroso” y que ha curado a varios enfermos que se lo han puesto, y al mismo tiempo deja su cuerpo a la investigación médica, para que quienquiera que se interese examine su riñón derecho y adquiera conocimientos que pudiesen servir a alguien más. Vimos también en un capítulo

---

<sup>1</sup> *Reportorio de los tiempos y historia natural desta Nueva España*, México, en la imprenta del propio autor, ff. 157-162. Para otra obra, algo posterior, en la que se determina la posición de México en la esfera, véase Diego Cisneros, *Sitio, naturaleza y propiedades de la Ciudad de México*, estudio y edición de Martha Elena Venier, México, El Colegio de México, c. 16, “Qué sitio tenga esta ciudad de México, su naturaleza y conocimiento quanto a la parte superior”, 2009 (1618), pp. 231ss.

anterior cómo Sigüenza puede registrar en el *Paraíso occidental*, con la misma ecuanimidad, los hechos de la vida de, por ejemplo, sor Marina de la Cruz sin que le cauce ningún escozor que uno de ellos sea la aparición constante de un “etíope feo”, un demonio, que la atosiga. Para el polígrafo, esta presencia es tan real y cierta como la propia existencia de la monja en el Convento de Jesús María.

Desde luego, no es una peculiaridad exclusiva de Sigüenza. Un caso contemporáneo y extremo es el de Alonso Ramos, que en los *Prodigios de la omnipotencia divina*<sup>2</sup> escribe la biografía de Catarina de San Juan, una esclava oriental que sostenía encuentros místicos con Cristo, María y otros personajes celestiales. Ramos, un jesuita ilustrado, rector en Puebla del Colegio del Espíritu Santo y en México de la Profesa, fue confesor de la mujer durante sus últimos años, en los que recogió minuciosamente la relación de estos encuentros, que para él eran indudables. La narración alucinante y morosa abarca toda la vida de la beata, su infancia lujosa en una hipotética corte de Cochin, su rapto por piratas que la venden como esclava en Filipinas, donde es comprada y traída a Puebla, en la que luego de muchos años y varias peripecias muere virgen, después de haber sido casada y viuda.

Ramos, como muchos otros confesores o autoridades eclesiásticas,<sup>3</sup> rescata la “autobiografía” de su hija de confesión, a la que no puede ordenarle que la escriba ella misma (como hacían otros confesores), puesto que es analfabeta. Claro que lo

---

<sup>2</sup> *Prodigios de la omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la venerable sierva de Dios Catharina de San Joan*, Puebla, 1689, edición facsimilar de Manuel Ramos Medina, México, Sociedad Mexicana de Bibliófilos A.C. y Centro de Estudios de Historia ConduMex, 2004.

<sup>3</sup> Aquí conviene recordar, como ejemplo destacado, los intercambios epistolares contemporáneos entre sor Juana y Manuel Fernández de la Santa Cruz. El propio *Paraíso occidental* se basa en los materiales biográficos reunidos por confesores de las monjas.

anima una intención política, la de conseguir una candidata a la canonización vaticana, un deseo muy acariciado por la sociedad del virreinato, y es preciso tener eso presente al leer los relatos de combates con demonios y viajes espirituales, por ejemplo, al infierno. Pero Ramos creía sinceramente en Catalina y su vida ejemplar, tanto como creyeron en ella los poblanos del entorno y los jesuitas del Colegio del Espíritu Santo.

Un nuevo ejemplo servirá para acercarnos más a la mentalidad de la época de Sigüenza. En la *Estrella del norte de México*,<sup>4</sup> Francisco de Florencia narra las apariciones de la virgen de Guadalupe, y al contextualizarlas en el marco del mundo indígena, mientras que su descripción histórica es neutra y se concreta a la exposición de sus datos, en la evaluación que hace de los hechos se marca una diferencia radical entre las creencias indígenas, que despacha como superstición, y las cristianas, que da por verdaderas. Por ejemplo, refiere Florencia al comienzo de su obra el origen de los mexicanos, una tribu errante procedente del norte, “conducidos por la voz de su oráculo, que era cadáver o esqueleto de un insigne hechicero”.<sup>5</sup> Al cabo, llegan a la laguna del altiplano y al abrirse un claro entre las nubes, ven la luna reflejada y al día siguiente descubren el islote con el tunal y el águila. Ahí, “fundaron la ciudad y le pusieron del nombre de la luna, que en su lengua es Metztli, Metzico, que quiere decir donde se apareció la luna. Esta es la historia y este el principio de México, según la tradición de los indios”.<sup>6</sup> Hasta aquí, Florencia se limita a declarar los que considera hechos palmarios, pero entonces regresa y

---

<sup>4</sup> México, María de Benavides, 1688.

<sup>5</sup> *Ibíd.*, cap. I, § 1.

<sup>6</sup> *Ibíd.*, cap. I, § 2.

comenta, y se produce este fenómeno de reinterpretación providencial que vemos tan repetida en los textos de la época: “Y quién no ve, que esta observancia [la luna reflejada en el agua] fue una vana superstición , y que solo fue verdad para México en los dichos principios de su conversión a la fe, en que apareciéndose a las orillas de su laguna, la luna llena de luz y de gracia, desde el primero instante de su ser natural María; y después dentro de ella su verdadero retrato e imagen de Guadalupe, en la capa de un indio mexicano; pudo llamarse con verdad México...?”.

Es decir, el tamiz religioso funciona como criterio de verdad de unos hechos de los que no se duda que hayan ocurrido. Esta forma de razonar es la que produce las aparentes contradicciones con que nos tropezamos en los textos de la época, sin que falte Sigüenza. En los primeros atisbos de la modernidad, la presencia de Dios, que impregna completamente el mundo, infunde un sentimiento divino que toca lo mismo a Sigüenza que a Newton, a Kino que a Kepler.

### **La modernidad en la *Libra astronómica y filosófica***

Quienes han estudiado la *Libra astronómica y filosófica* han soslayado la enorme importancia del Gran Cometa de 1680, al grado de que parece un mero accesorio en la escritura de la obra, en sus antecedentes y sus consecuencias. Pero el Gran Cometa de 1680 es de una significación crucial no solo para el ambiente intelectual novohispano, sino para todo Occidente. El xvii fue el siglo del telescopio, así que el cometa llegó oportunamente para someter a prueba el nuevo instrumento y las teorías astronómicas de los tiempos. El Gran Cometa de 1680 le sirvió a Newton para perfeccionar la teoría de la gravitación universal y Halley aprendió a calcular

las órbitas cometarias; dos años después, con el cometa de 1682 (el cometa que lleva su nombre) pronosticó su retorno cada 75 años.

El estudio moderno de los cometas cerró el sistema de la mecánica celeste, pues al poder inscribirlos en el ciclo regular de los cielos, quedaron sometidos a las leyes naturales y al escrutinio de la razón matemática (en lugar de la puramente especulativa). Si no era posible prever la llegada de un cometa (como todavía hoy son imprevisibles), una vez aparecido sus movimientos y en general, por decir así, sus “elementos fisicoquímicos” pudieron pronosticarse.

Pese al miedo que causó el Gran Cometa de 1680, pues resultó sumamente espectacular, fue parte importante para que comenzara el desgajamiento de las matemáticas y la física de la filosofía natural especulativa, así como la separación de astronomía, astrología y medicina.

Además, el estudio de los cometas como parte de la naturaleza se hizo, como no podía ser de otra manera, fenoménico. Así, el estudio cometológico se inscribe en la misma constatación de que la razón puede considerar el mundo y conferirle una unidad, sin que importe si es infinito. Más aún, al trasladar el principio de autoridad de la palabra de Dios a la opinión de los hombres, este principio ya no puede situarse por encima de la observación de la naturaleza y la investigación científica.

Ahora bien, si en el estudio de la naturaleza la parte técnica es matemática, la parte elaborativa se debate entre dos interpretaciones, la hermenéutica y la filosófica. Hay que aclarar estos términos. Por “interpretación hermenéutica” entiendo la que busca significados en la naturaleza, significados puestos por Dios para los hombres que sepan entenderlos. Es la postura del antiguo régimen, es la



que funda los cinco saberes antiguos y aun si está tan alejada de nuestra mentalidad, es fácil entender el peso enorme que ejercía en los pensadores de la época. Por su lado, la “interpretación filosófica”, de la filosofía natural, no se interesa por la especulación, sino por la medición. Conocer no es penetrar en arcanos para predecir futuros, sino medir los fenómenos para entender y pronosticar el funcionamiento del mundo. El porvenir no es un imprevisible, por mucho que lo ignoremos. El porvenir es el desenvolvimiento natural del pasado y el presente. El Gran Cometa de 1680 es parte de la crisis del xvii y, al mismo tiempo, parte del cambio de mentalidad que llevó al nuevo régimen.

En tal contexto se sitúa la *Libra astronómica y filosófica*. Desde luego, no pretendo afirmar que Sigüenza se hacía cargo de este cambio de paradigma. También su situación particular, como intelectual marginal en una sociedad ya de suyo periférica, tuvo una parte importante. Sigüenza se dolía de su condición de pensador lindante, pero justamente esa condición le permitió la holgura de miras que podía rendir los frutos originales de sus obras de madurez.

#### *Antecedentes. El Manifiesto filosófico contra los cometas*

Como vimos en el capítulo anterior, los virreyes marqueses de la Laguna llegaron a Nueva España a finales de 1680. Visitaron por primera vez el Palacio el 13 de noviembre, a unas horas de que se descubriera el cometa, e hicieron la entrada oficial en la ciudad el 30 de noviembre, cuando el meteoro alcanzaba su máximo brillo. Aunque ignoramos los detalles, podemos imaginar el temor de la gente a los augurios que pudiera traer el meteoro en la inauguración del virreinato. Suponemos

que el marqués encargó a Sigüenza una obra explicativa. Sigüenza cumplió el encargo con un opúsculo y posiblemente no se imaginaba el efecto que iba a tener.

El *Manifiesto filosófico contra los cometas despojados del imperio que tenían sobre los tímidos*, “cuyo asunto fue la piedra de escándalo que motivó la disputa”<sup>7</sup> que se producirá más tarde, se publicó el 13 de enero de 1681, menos de dos meses y medio después de la toma de poder del virrey, es decir, demasiado pronto, como ya observó Lorente,<sup>8</sup> y cuando el cometa todavía era visible. Aunque no tenemos ejemplares del *Manifiesto*, el cuerpo del texto se encuentra transcrito en los párrafos 10 a 27 de la *Libra astronómica y filosófica*. El opúsculo está compuesto de apenas un puñado de observaciones empíricas en las que asienta sus ideas. Casi no hay ningún dato. La obra en sí parece bastante inofensiva.

El tratado entra en materia sin dilaciones, en parte porque a la transcripción le falta la dedicatoria y todos los preliminares y autorizaciones que se acostumbraban. Ya en el primer párrafo, para decir por qué el cielo conmueve a los hombres, explica que, en virtud de la antigua doctrina simpática de la conexión entre lo de abajo y lo de arriba, si algo pasa en el cielo, naturalmente se despiertan temores sobre lo que pueda pasar en la Tierra. Además, estos temores aparecen porque los hombres, a diferencia de los animales, sienten el deseo de levantar la vista a la belleza del cielo y maravillarse. Mientras que la primera hipótesis pertenece a la cosmología premoderna, la segunda es una afirmación moderna de la capacidad humana de contemplar el mundo.

---

<sup>7</sup> *Libra*, § 9.

<sup>8</sup> Antonio Lorente, *La prosa de Sigüenza y Góngora y la formación de la conciencia criolla mexicana*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1996, p. 51.

Enseguida declara Sigüenza que el *Manifiesto* es un resumen de sus observaciones sobre el cometa, las cuales dará pronto a la imprenta,<sup>9</sup> aunque, de hecho, apenas incluye algunas, pues a lo que dedica la obra es a refutar los argumentos de quienes creen que los cometas son causa o anuncio de desgracias. En efecto, el propósito de su texto es convencer de que los cometas son objetos naturales y no tienen por qué causar temores.

El *Manifiesto* discurre por el “camino de la filosofía”, que es el que se vale del recurso retórico de enunciar los argumentos que se quiere refutar para revelar sus debilidades. Por ejemplo, al comienzo dice que los cometas pueden ser de uno de dos tipos: sublunares o celestes. Si son sublunares, entonces, como enseñaron Aristóteles<sup>10</sup> y otros, son fenómenos atmosféricos compuestos por la condensación de materias inflamables elevadas al aire, cuyo fuego y, por tanto, el cometa, se consumiría con el tiempo. Es absurdo temerles, pues todas las noches se ven otros “cometas”, a saber, las estrellas fugaces. Luego, si los cometas tienen el mismo origen bajo que las estrellas fugaces, ¿de dónde se sigue que prevengan de “hambres, pestilencias y mortandades”?<sup>11</sup>

Con este sistema moroso continúa Sigüenza a lo largo de su obra. El resumen del *Manifiesto* es que los argumentos en el sentido de que los cometas sean calamitosos mueven risa. Los temores populares carecen de fundamento, y aunque nuestros conocimientos sean insuficientes, por la luz de la razón

---

<sup>9</sup> *Libra*, § 11. Desde luego, no podía estar pensando en la *Libra astronómica y filosófica*, pues la obra es posterior a la polémica.

<sup>10</sup> El *De meteoros* se refiere quizá al tercer libro de la recopilación de Coímbra de tratados aristotélicos legítimos y espurios.

<sup>11</sup> *Libra*, § 13.

entendemos que no hay motivos para creer que los cometas anuncien desgracias. Desde luego, aun si los cometas son signos de algo grande (en la medida en que son obra divina), “¿a quién le manifiesta Dios sus inescrutables secretos en la creación de un cometa?”.<sup>12</sup> No a los poetas, filósofos y astrólogos, a los que refutó ampliamente en las páginas previas.

### *La polémica por el cometa de 1680*

El objetivo del *Manifiesto* era desterrar los miedos que despertaban los cometas en algunos, empezando por la nueva virreina. Sin embargo, sus tesis escépticas desataron críticas, lo mismo que su falta de apoyo en la Biblia, el poco crédito que prestó a las autoridades y el nulo valor que le concedió a la astrología.

En la *Libra*, Sigüenza escribe que el primer objetor fue el flamenco vecindado en San Francisco de Campeche, Martín de la Torre, que escribió un *Manifiesto cristiano en favor de los cometas mantenidos en su natural significación*. El segundo, José de Escobar Salmerón y Castro, médico y catedrático de anatomía y cirugía, que publicó un *Discurso cometológico y relación del nuevo cometa*. El tercero fue Eusebio Kino, el misionero jesuita venido de Ingolstadt para hacerse cargo de las misiones del norte de Nueva España (en la Pimería Alta, una región que hoy comparten Sonora y Arizona), que era también matemático y geógrafo. Todavía habría que contar al matemático Gaspar Juan Evelino, de quien Sigüenza no se ocupa,<sup>13</sup> y es posible que haya habido por lo menos alguno más, un

---

<sup>12</sup> *Libra*, § 25.

<sup>13</sup> Posiblemente porque no hay lugar para un debate. Además, Evelino habla de Sigüenza con términos elogiosos: “no puedo pasar adelante sin admirarme de la certeza con la que D. Carlos de Sigüenza y Góngora, profesor regio de matemáticas en la Academia Mexicana, de quien como de

matemático desconocido al que Sigüenza alude apenas y del que sus amigos le dicen que no tiene por qué preocuparse.<sup>14</sup>

De todos los polemistas de Sigüenza, Martín de la Torre es el que parece más afín, pues era astrónomo y matemático independiente. Así, De la Torre es también un pensador de transición, pero mientras que en Sigüenza son notables las notas modernas, en el campechano parece que pesan más las doctrinas antiguas. De la Torre escribe siguiendo a Ptolomeo. Los cometas son signos, pero no determinan necesidades, sino que marcan tendencias. El estudio astrológico es complicado y difícil de atinar, pero cuando un juicio es verdadero, “es malo el acierto, porque es acierto en el mal”.<sup>15</sup> Los cometas son causas segundas (es decir, indirectas) de importantes cambios, si bien no infalibles, pues en su carácter de causas segundas se nos aparecen más bien como advertencias. Los secretos de Dios, en tanto que tales, están reservados, y por eso es “vano, ridículo, afectado y sin fundamento” individualizar los signos celestes como malos augurios para alguna cabeza real.<sup>16</sup>

Ahora bien, la astrología judiciaria se basa en la larguísima experiencia humana, con lo cual no es puramente especulativa, sino que tiene un fondo empírico que no cabe desatender. El fracaso continuo de las predicciones de los almanaques obedece no al supuesto carácter endeble que le imputa Sigüenza a la astrología,

---

persona consumadísima en estas ciencias se habla en muchas partes de Europa con veneración y respeto...”. *Especulación astrológica y física de la naturaleza de los cometas y juicio del que este año de 1682 se ve en todo el mundo*, México, viuda de Bernardo Calderón, 1682, f2v

<sup>14</sup> Más adelante veremos que podría tratarse del matemático Gaspar Juan Evelino.

<sup>15</sup> “Carta tocante a la aparición de un cometa de los años de 1680”, f 5v.

<sup>16</sup> Carta, ff 5v-6r.

sino a que es difícil de suyo y, además, no es lícito tratar de penetrar en los designios divinos.

Sigüenza respeta a Martín de la Torre como astrónomo, pues dirigió sus críticas a la materia astrológica y no tocó, hasta donde sabemos, los cálculos relativos a la mecánica celeste. De seguro los encontró correctos, y para un lector moderno, parecen incluso más sólidos que los que ofrece Sigüenza al final de la *Libra*.

No pasó lo mismo con el médico José de Escobar Salmerón y Castro, autor de un *Discurso cometológico y relación del nuevo cometa*, cuya publicación estaba ya autorizada el 15 de marzo de 1681, dos meses después de la salida del *Manifiesto* de Sigüenza.<sup>17</sup>

El *Discurso cometológico* de Escobar Salmerón es una obra anticuada y de mala prosa, pero lo que interesa al estudioso moderno es que, a diferencia de las otras obras de la polémica, es el trabajo de un médico del antiguo régimen, no de un matemático a caballo entre los aspectos astrológicos y aspectos astronómicos, tal como los entendemos en el sentido actual. Escobar es aristotélico y galénico, y basa sus opiniones en la teoría de las correspondencias. Lo de arriba es como lo de abajo. Del cielo descienden los influjos planetarios tanto como del cerebro bajan los nervios. Hay cuatro elementos en el macrocosmos y cuatro humores en el hombre. Aun si los cometas son como estrellas fugaces, recogen emanaciones

---

<sup>17</sup> De Escobar Salmerón sabemos que una década antes, en 1672, había concursado con Sigüenza por la cátedra de astrología y matemáticas que quedó vacante por la muerte de su titular Luis Becerra y Tanco. Escobar Salmerón pretendía que, por ser el único bachillerado de los tres opositores, le correspondía en derecho la cátedra. Sigüenza respondió que ese puesto no estaba reglado y, por tanto, no se necesitaba el título universitario. En la votación final, Sigüenza ganó por mucho.

nocivas de la tierra, y así como el médico está atento a que en el enfermo vuelvan a bajar las emanaciones nocivas, el astrólogo teme que esas emanaciones que se llevan los cometas descendan a la tierra. Entre cometas y estrellas fugaces no solo cuenta su materia, sino también su duración. Nadie se muere de una fiebre de un día, pero si una fiebre de esa misma intensidad se prolonga muchos días, el resultado puede ser otro.

A diferencia del opúsculo de Martín de la Torre, Sigüenza se negó a polemizar con Escobar Salmerón, “a quien jamás pienso responder, por no ser digno de ello su extraordinario escrito y la espantosa proposición de haberse formado este cometa de lo exhalable de cuerpos difuntos y del sudor humano”.<sup>18</sup> Aun si este rechazo obedece en alguna medida a las diferencias de opinión, parece sobre todo que Sigüenza evitó la polémica porque no había un terreno común en el cual debatir. Sigüenza no tenía competencia en medicina;<sup>19</sup> además, en el fragmento que cita Sigüenza con desagrado manifiesto, Escobar Salmerón no da una opinión propia, sino que se remite a la autoridad hipocrática; es decir, la “espantosa proposición” no es del médico novohispano, sino de Hipócrates.<sup>20</sup>

El opúsculo de Escobar tiene el enorme interés de mostrar el pensamiento de un médico que se inserta claramente en el antiguo régimen. En Escobar es muy

---

<sup>18</sup> *Libra*, § 28.

<sup>19</sup> Ya había sido amonestado por el calificador de la Inquisición por entrar en materia médica en el lunario de 1686: “...aunque advierto que si su autor fuese sacerdote [el lunario lleva el seudónimo de Juan de Torquemada], no dejara de incurrir algún peligro de irregularidad por las medicinas que trae para los accidentes que previene, por ser muy exquisitas y ajenas a la profesión matemática [A menos que] tenga licencia de SS. para curar siendo sacerdote; que de otra suerte está prohibido en derecho a los sacerdotes”. Ramo Inquisición, tomo 670, fojas 188-189, citado en José Miguel Quintana, *La astrología en la Nueva España en el siglo XVII*, México, Bibliófilos Mexicanos, 1969, p. 192.

<sup>20</sup> En el *Tratado de los aires, las aguas y los lugares*. La crítica moderna ha determinado que el texto es espurio, pero en esa época se consideraba genuino.

notable todavía la mentalidad hermenéutica, especulativa, de la interpretación del mundo. El enfermo no puede apropiarse de su enfermedad, como en la medicina moderna, sino que es sujeto impotente de desajustes y desarmonías en la relación cósmica general. Desde luego, José de Escobar Salmerón y Castro no fue un personaje *sui generis*, sino un miembro ejemplar y, al parecer, característico de unas doctrinas añejas que se derrumbarían menos de un siglo después. Debe notarse en este punto que Escobar Salmerón era catedrático en activo de la Universidad de México. Es decir, en la época de Sigüenza, los estudiantes de medicina estudiaban la teoría de las correspondencias y aprendían, por ejemplo, que los cometas se forman por exhalaciones de la Tierra.

Por lo demás, si se consulta el opúsculo de Escobar Salmerón no se encuentra un ataque al *Manifiesto* de Sigüenza. Por el contrario, hay palabras elogiosas para Carlos. La negativa de Sigüenza a disputar con Escobar Salmerón se habrá debido, como dijimos arriba, a que no tenían un terreno común para disputar y también, quizá, a la creciente impaciencia del polígrafo con quienes esgrimían ideas supersticiosas sin sustento en la razón.

Con esa negativa de Sigüenza habría terminado la polémica, alrededor de abril de 1681, pero hacia finales de junio llegó el jesuita Eusebio Kino, nuevo polemista y bastante más temible que De la Torre y Escobar. En efecto, Kino redactó muy rápidamente una *Exposición astronómica* que se publicó hacia finales de septiembre o principios de octubre de 1681. La obra es más extensa que los opúsculos de Martín de la Torre y José de Escobar Salmerón, y consta de 10 capítulos, nueve iniciales con consideraciones técnicas, que ocupan alrededor de



dos tercios del total, y un último capítulo bastante extenso. Kino comparte con los otros autores un caudal de conocimientos de los que se desprende la conclusión de que los avances científicos se difundían con relativa rapidez en aquellos tiempos. En este sentido, la obra de Kino no destaca sobre otras, sino que repite el mismo esquema de observaciones meticulosas, argumentación dialéctica de herencia medieval, dominio de las autoridades y una notable competencia matemática. Kino, sin embargo, se distingue porque su análisis es más fino y por insistir en la calidad de su *alma mater*, la Universidad de Ingolstadt, famosa por sus notables trabajos astronómicos.

El capítulo 10 es el verdaderamente interesante. Kino despliega sus talentos hermenéuticos para especular sobre la índole y la causa de los cometas. Es también donde se aprecian más diferencias con Sigüenza y, en general, con el pensamiento de la modernidad. Kino, aunque no es ni con mucho el astrólogo supersticioso que postulaba Trabulse,<sup>21</sup> sí se inscribe en tendencias que están por quedar obsoletas. Desde luego, la corriente conservadora no está en retirada. Así la vemos nosotros luego de su derrota final, pero en el ámbito hispánico es todo lo contrario: el ímpetu de la Contrarreforma le infundió un nuevo aliento y hay que recordar que Ingolstadt, aunque no se había fundado como universidad jesuítica, casi se había convertido en tal, pues era un centro contrarreformista en territorio luterano. Kino, a diferencia de Sigüenza (y de Martín de la Torre), fue educado en la escolástica. Kino está menos interesado en medir, pues le parecía una actividad mecánica y secundaria

---

<sup>21</sup> *Ciencia y religión en el siglo XVII*, México, El Colegio de México, 1974, pp. 61, 72.

de la principal, que era hacer una hermenéutica de los signos de Dios sobre la Tierra.

En ese capítulo 10, empieza Kino con una afirmación que de seguro era verdadera: que la opinión común entre los astrólogos era que los cometas anunciaban desgracias. No nos ocuparemos aquí del grueso de la obra, pero cabe señalar que concluye esta sección con la conocida frase: “Cierro la prueba, de verdad ociosa (a no haber algunos trabajosos juicios) de esta no tan mía, como opinión de todos”,<sup>22</sup> que despertó el enojo de Sigüenza, quien se sintió insultado.

La *Exposición astronómica* es más sólida que los opúsculos de Martín de la Torre y, sobre todo, de Escobar Salmerón y Castro. Argumenta con más cuidado y se esmera por no incurrir en interpretaciones excesivamente débiles. Kino sabe que procede de una tradición muy larga. Es de ideas ortodoxas.

Kino abraza una tesis catastrofista según la cual los cometas son nefastos de por sí, aparte de que traen malos augurios. El hecho de que cada vez aparezcan más cometas es señal de que el mundo envejece. Los cometas anuncian la “universal tragedia” del fin de los tiempos.<sup>23</sup> Esta idea era común en la época y la abrazan, entre otros, nada menos que Newton.

#### *La Libra astronómica y filosófica*

Sigüenza leyó la *Exposición astronómica* y se sintió agraviado. Leyó en diversos párrafos de la obra de Kino ataques directos, aunque sin decir su nombre. Sigüenza le había ofrecido su amistad, lo había introducido entre sus amigos, le había

---

<sup>22</sup> *Exposición*, 20v.

<sup>23</sup> *Exposición*, 26v.

prestado mapas en previsión de su viaje a las misiones del norte. A cambio, Kino desdeñó su obra, se la dedicó con gran falta de tacto al virrey<sup>24</sup> y aun insultó a Sigüenza al decir que quienes no quieren creer que los cometas anuncian calamidades (la tesis de don Carlos), tienen el juicio trabajoso, lo que Sigüenza tomó como que lo llamaba “loco”.<sup>25</sup> La respuesta de Sigüenza es la *Libra astronómica y filosófica*, la primera obra científica de envergadura y carácter moderno escrita en el continente. Se trata de una obra densa, con diferentes planos superpuestos de citas literales, referencias en referencias e intertextualidad. Reproduce al principio el *Manifiesto filosófico*, a modo de hipotexto, y constantemente cita a la letra pasajes de la *Exposición astronómica* de Kino y un extenso párrafo del *Manifiesto cristiano* de Martín de la Torre. Para refutar la obra de Kino, se apega al orden que sigue el padre jesuita, incluso donde había barajado el orden original del *Manifiesto filosófico*.

En conjunto, la *Libra* está compuesta por una sección preliminar, con el prólogo de Sebastián de Guzmán, dedicatoria y licencias habituales en la edición de la época, y vienen después cuatro partes extensas y desiguales.

Poco se ha intentado discernir las partes de la *Libra*. José Gaos la divide en dos grandes secciones, la “histórica” y la “científica”.<sup>26</sup> La parte “científica” comprende las observaciones astronómicas y el estudio de la distancia y la altura del cometa; la parte “histórica” es el debate. A mi entender, como diré en el párrafo siguiente, es una división superficial que no se aviene naturalmente al esquema

---

<sup>24</sup> Porque Sigüenza había dedicado el *Manifiesto* a la virreina.

<sup>25</sup> *Libra*, § 1-8.

<sup>26</sup> Gaos, “Prólogo” a edición de la *Libra* cuidada por Bernabé Navarro, México, UNAM, 1959, p. XII.

planteado por Sigüenza. Otro intento de delinear la obra digno de nota es el de Lorente Medina, que es básicamente una descripción del contenido.<sup>27</sup> Más recientemente, Juan Manuel Gauger,<sup>28</sup> ha tratado de seguir el discurso de las obras de la polémica con buen sentido histórico, aunque no se decide a ofrecer su propia versión de la estructura de la obra.

Ahora bien, si constatamos que la metáfora de la balanza no se aplica exclusivamente a refutar la *Exposición* de Kino, sino a toda la obra,<sup>29</sup> además de que superamos la división de Gaos (que se ha repetido en adelante), nos encontramos con toda naturalidad con un plano filosófico y uno astronómico. Los planos se superponen en las partes primera y segunda, donde Sigüenza se ocupa de la *Exposición astronómica*, y se apartan en la tercera y la cuarta: en la tercera, la libra filosófica examina los fundamentos de la astrología, y en la cuarta están las observaciones del autor, que somete a la libra astronómica de los matemáticos de Europa. En cuanto se vuelve transparente este esquema, se entiende que no hace falta sobreponer otra división, y si a algunos estudiosos contemporáneos les ha parecido confusa, es más bien por perder de vista que se basa en los saberes del antiguo régimen.

Desde el punto de vista de la modernidad de Sigüenza, lo más interesante de la *Libra* es su respuesta al padre Kino. El método que sigue el polígrafo es el dialéctico

---

<sup>27</sup> Lorente Medina, *op. cit.*, pp. 65-67. Remito al lector a esas páginas, pues el esquema es demasiado prolijo para copiarlo entero aquí.

<sup>28</sup> *Autoridad jesuita y saber universal: La polémica cometaria entre Carlos de Sigüenza y Góngora y Eusebio Kino*, Nueva York, Idea, 2015.

<sup>29</sup> Es decir, la “libra” no es lo mismo que la “refutación” de Kino.

escolástico, es decir, expone ordenadamente los argumentos de su rival y procede a desarmarlos. Puesto que Kino había obrado de la misma manera, Sigüenza comienza por referir sus propios argumentos, pero tal como los expresa Kino; o sea, los argumentos de Sigüenza con las palabras de Kino. A este primer movimiento siguen las objeciones de Kino a dichos argumentos y, en seguida, la réplica de Sigüenza a las objeciones de Kino.

Ahora bien, toda esta sección central de la *Libra* es más que la mera defensa de los argumentos del *Manifiesto filosófico*, ya que de paso, Sigüenza demuestra que las posiciones sucesivas que adopta Kino son endebles y no resisten su embate. Es aquí donde se asoma la modernidad de Sigüenza. Veamos cómo.

Kino y Sigüenza trabajan con las mismas matemáticas, conocen a las mismas autoridades y, salvo alguna excepción, los autores que cita Kino los conoce bien Sigüenza. Pero la investigación del cometa que hace Kino es hermenéutica, en el sentido de que pretende hacer una interpretación del meteoro en virtud de que supone una intención divina en su aparición. Sigüenza deja en claro que sabe que las amenazas de Dios son terribles, “pero no constándome el que nos amenaza con cometas, de ninguna manera quiero temerlos”.<sup>30</sup> Estamos sumidos en la incertidumbre y la duda, pero al partir de autoridades, acabamos caminando en círculos, pues siempre puede encontrarse una a modo y “no hay cosa, por anómala o despreciada que sea, que no tenga su apoyo en algún autor”.<sup>31</sup> Sigüenza declara,

---

<sup>30</sup> *Libra*, § 124.

<sup>31</sup> *Libra*, § 106.

en fin, que “no hay modo para libertarnos de [la] duda, si no es poniéndola en las balanzas de la razón”.<sup>32</sup>

Desde luego que Sigüenza cita también a sus autoridades, pero su actitud es diferente a la de Kino: el valor de una afirmación no proviene de quien la hace, sino de lo que tenga de razón y verdad.<sup>33</sup> Hasta este punto, es decir, en los términos de la “libra filosófica”, Sigüenza transita aún por los terrenos de la escolástica y del recurso a las autoridades, pero es evidente que ya ha iniciado la transición a la mentalidad moderna: la razón no está de suyo en las autoridades, y las verdaderas autoridades lo son por lo que lleven de razón. Ciertamente para Sigüenza, como para cualquier pensador del antiguo régimen, la verdad última del mundo está en la revelación, y se cuida mucho de afirmarse en esta postura. Sin embargo, al querer el hombre entender el mundo se le vuelve inseguro y dudoso: no hay autoridad sin razón, y a la autoridad sin razón solo podemos considerarla con escepticismo. Tal es el punto al que llega Sigüenza, a este escepticismo que ya tiene un sabor moderno. Sigüenza ha abandonado la lectura hermenéutica del mundo y se dirige a un nuevo derrotero.

A partir del párrafo 231 pasa Sigüenza a la libra astronómica, sobre la cual “pesa” las competencias matemáticas y en mecánica celeste de Kino. El examen pormenorizado es largo y técnico.<sup>34</sup> El resultado de estas ponderaciones es distinto que el de la libra filosófica. Mientras que en esta se aprecia una diferencia de mentalidad entre los polemistas, en la segunda, la astronómica, la diferencia está

---

<sup>32</sup> *Libra*, § 127.

<sup>33</sup> *Libra*, § 129.

<sup>34</sup> Termina, propiamente, en el párrafo 312, aunque Sigüenza se extiende, un poco de balde, hasta el 316.

en las capacidades de uno y otro. Los dos son matemáticos competentes y hábiles astrónomos y se encuentran en el mismo plano, pero Sigüenza sobrepasa a Kino y lo exhibe largamente. En un giro retórico, Sigüenza concluye que no es a él a quien toca juzgar si Kino cumplió su objetivo de refutar el *Manifiesto*, pues no hizo más que someterlo a la libra astronómica, la cual, “habiendo premeditado bien lo que respondiere, dirá al instante las mismas palabras con que el eruditísimo mancebo y profeta Daniel le intimó la sentencia que merecía al rey Baltasar: ‘Fue pesado en la balanza y se encontró que tenía menos’.”<sup>35</sup>

#### *Influencias intelectuales de la Exposición astronómica y la Libra*

La lectura de la *Libra* deja la impresión de que Sigüenza es notablemente moderno. Casi nos parece que Sigüenza habla con nuestro mismo lenguaje, a diferencia de sus rivales, que se expresan con el tono del antiguo régimen. También queda la impresión de que Sigüenza era mejor astrónomo y matemático que sus opositores. Ahora bien, si dejamos de lado a Escobar Salmerón, que tiene una formación claramente escolástica, podemos concentrarnos en los rasgos de modernidad que se dejan ver en Sigüenza, Kino y De la Torre. Así, sabemos que después de una recepción favorable, se prohibió la enseñanza de Copérnico, que ya solo podía impartirse como método para cálculos de mecánica celeste,<sup>36</sup> aunque como el sistema copernicano es más difícil que el ptolemaico, en las aulas y las escuelas de

---

<sup>35</sup> *Libra*, 312.

<sup>36</sup> Antonio Alatorre, *El heliocentrismo en el mundo de habla española*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 37, n. 7. Aquí, Alatorre sigue a Navarro Brotons.

navegación se seguía trabajando con el *Almagesto*.<sup>37</sup> Sin embargo, Sigüenza, Kino y De la Torre no son ya ptolemaicos, sino que su mecánica celeste es la de Tycho Brahe, al que citan los dos primeros (falta Martín de la Torre) y que de todos modos era un sistema geocéntrico en el que los planetas giran alrededor del Sol, pero el Sol y la Luna giran alrededor de la Tierra.

También resultan estar al día en materia cometológica y manejan con soltura las hipótesis sobre el origen de esos meteoros en las emanaciones elementales de la Tierra —para los sublunares— o de los cuerpos traslunares, como el Sol —para los supralunares—. En efecto, dada la órbita de los cometas, sobre todo de los más rasantes, se atribuía el origen de muchos a las manchas solares, una doctrina contraria a Copérnico y esgrimida por los jesuitas del observatorio romano.

Todavía son más claras sus filiaciones cuando se refieren al destino de los cometas, pues siguen una doctrina común del xvii. Kino y Sigüenza sostienen en lo general la doctrina aristotélica de que los cuerpos se atraen por sus propiedades. Por eso, los cometas causados por las manchas solares volverán al Sol (y si por ejemplo —dice Sigüenza— lleváramos a la Luna sustancia terrestre, mostraría una tendencia natural a volver a la Tierra). Es la doctrina aristotélica de la identidad de las sustancias, pero con la adición kepleriana de que cada cuerpo posee su propia naturaleza. Esta novedad es un avance en la dirección de la gravitación universal de Newton, que no tardaría en aparecer.

Las obras de la polémica reflejan el estado de la astronomía en el siglo xvii. De los 38 autores que cita Kino en la *Exposición astronómica*, 17 están también en

---

<sup>37</sup> José María López Piñero, *Ciencia y técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII*, Barcelona, Labor, 1979, 186, en *loc. cit.*



la *Libra*. Los tres autores que más citan Kino y Sigüenza: Kircher, Zaragoza y Riccioli, habían muerto poco antes. Y Sigüenza abreva de continuo en otros tres autores del XVII: Lubienietzki, Gassendi y Juan Eusebio Nieremberg.

Sigüenza tampoco adopta las tesis de Galileo, aunque lo cita repetidamente. Puesto que no había pasado mucho de la “querrela de los cometas” de principios de siglo, muchos veían a Galileo como contrario ideológico (más que científico) de las ideas científicas de la Compañía.

### **La astronomía novohispana a mediados del XVII**

Estos paralelismos entre los polemistas revelan la existencia de un ambiente intelectual y científico, si no moderno, sí premoderno. Los trabajos y la influencia de fray Diego Rodríguez deben haber pesado en la dirección seguida por las investigaciones de los novohispanos. Dice Elías Trabulse que la obra del mercedario “propició la formación de una comunidad científica receptiva a los avances de la ciencia europea en los campos de la matemática y la astronomía” y declara que fue esta vía, la de las ciencias exactas, y no la de las ciencias biológicas, por “donde penetraron las ideas modernas en México en el siglo XVII”.<sup>38</sup>

Esta comunidad, además, avanzó notablemente en el paso de la generación de Rodríguez a la de Sigüenza, como se desprende de la lectura del tratado cometológico de Rodríguez,<sup>39</sup> el de Gabriel López de Bonilla<sup>40</sup> (pariente de

---

<sup>38</sup> Elías Trabulse, “La obra científica de don Carlos de Sigüenza y Góngora”, en Alicia Mayer, *op. cit.*, p. 96.

<sup>39</sup> *Discurso eteorologico del nuevo cometa, visto en aqueste hemisferio mexicano y generalmente en todo el mundo, este año de 1652*, México, por la viuda de Bernardo de Calderón, 1653.

<sup>40</sup> *Discurso y relación cometografía del repentino aborto de los astros que sucedió del cometa que apareció por diciembre de 1653*, México, por la viuda de Bernardo de Calderón, 1653. Probablemente no quiso decir “relación cometografía”, sino “relación cometográfica”.

Sigüenza)<sup>41</sup> y el de Juan Ruiz (hijo de Enrico Martínez),<sup>42</sup> respecto del cometa de 1652-53.

Pese a que los autores de estos textos son apenas una generación anterior a la de Sigüenza, y por mucho que se muestren sus competencias astronómicas, la organización del contenido y la secuencia del discurso son claramente antiguas. El opúsculo de Rodríguez es el más extenso, con sus 32 folios, en los que se tarda un largo rato en entrar en materia comética (hasta el f. 9v), pues dedica el primer capítulo a lo que ahora consideraríamos digresiones de carácter religioso y empieza el segundo con abundantes referencias a la mitología clásica. Ahora bien, se entiende que Rodríguez pretende trazar un marco general para su discurso y hacer patente su erudición y competencia para emprenderlo.

Más significativo es la manera de abordar el meteoro. Hacia el final del capítulo 2, Rodríguez repasa las opiniones antiguas, según las cuales de las entrañas de la Tierra se engendra la materia de los cometas, que consiste en “exhalaciones calientes y secas, gruesas y compactas con partes de humedad, para que encendidas tengan duración, y estas son sulfúreas, viscosas, crasas, de maligna mixión y cualidad; corruptas y pestilentes, que inficionando el aire al salir a la luz envenenan lentamente a las criaturas”. En el aire, estas emanaciones enferman a los hombres y luego “suben a la suprema región del aire, vecina al fuego, levantados de la virtud celestial, que los patrocina”. En ese punto adquieren

---

<sup>41</sup> Según parece, fue esposo de la sobrina de Sigüenza, María Guadalupe, hija de su hermana mayor, Inés. Si se tienen en cuenta las fechas, seguramente Gabriel y María Guadalupe se llevaban muchos años. Ellos fueron los padres de Gabriel López de Sigüenza, el devoto sobrino que acompañó a Carlos hasta sus últimos días y se encargó, junto con Antonio de Robles, de sus disposiciones testamentarias. Véase Quintana, *op. cit.*, p. 49, quien remite a la biografía de Pérez Salazar.

<sup>42</sup> *Discurso hecho sobre la significación de dos impresiones meteorológicas que se vieron el año pasado de 1652*, México, imprenta del Autor, 1653.

consistencia: se coagulan y adensan, y o bien se encienden o bien reflejan la luz de los astros”. Como ahí llega el ímpetu del primer móvil, adquieren un impulso de sus orígenes (f. 8r).

Puestas así las cosas, Rodríguez se declara listo para refutar la hipótesis del origen terrestre. Es entonces cuando muestra que está al tanto de la ciencia astronómica de su tiempo, pues cita de entrada a Longomontano, Tycho Brahe y Kepler, y se decanta por la opinión de este último, que separa los fenómenos atmosféricos de los cometas propiamente dichos. Rodríguez cita también a Cardano y a Gemma, dos médicos astrólogos de renombre e influencia en el siglo XVI.

Comprobada así la actualidad de su información, se observa, por el contrario, que Rodríguez carece de las categorías mentales que les permitieron luego a sus sucesores distinguir entre los meros especuladores y los investigadores empíricos. Rodríguez avanza con el método dialéctico medieval sin poder discernir aún la mentalidad moderna, con su insistencia en la observación y la medición. Para alcanzar sus conclusiones respecto de sus autoridades, aplica categorías aristotélicas<sup>43</sup> y se guía por razonamientos generales, de modo que sus argumentaciones no dejan de ser especulativas.

Rodríguez adopta el sistema de Tycho Brahe, según el cual los planetas giran alrededor del Sol y este alrededor de la Tierra. El sistema heliocéntrico no fue adoptado por ninguno de los astrónomos que estudiamos, ni en esta generación ni en la siguiente. Además, para Rodríguez “[n]o hay duda de que los Cometas por la mayor parte son lúgubres y minases [amenazantes]”,<sup>44</sup> si bien otros son felices,

---

<sup>43</sup> Por ejemplo, examina el origen de los cometas según las causas aristotélicas.

<sup>44</sup> Rodríguez, f. 24r.

como los prodigios que anunciaron el nacimiento de Alejandro Magno<sup>45</sup> o la estrella de los Reyes Magos.<sup>46</sup> Hay muy pocos cálculos, y ninguno de Rodríguez, sino que copia las alturas en grados ofrecidas por otros matemáticos. Por lo demás, hay mucha astrología ptolemaica. Todavía, la obra concluye con una extraña prosopopeya al gusto del tiempo, en la que dialogan lo mismo Mercurio que Eridano, el Evangelista que María. Sin embargo, esta última sección le confiere una notable unidad a la obra, puesto que empalma naturalmente con el primer capítulo y la primera parte del segundo.

Por su parte, el opúsculo de Gabriel López de Bonilla es el más descuidado de los tres, empezando por una errata en el mismo título, que hace aparecer el cometa en “diciembre de 1653”, en lugar de 1652. López de Bonilla sostiene que así como Dios concedió a los seres vivos luces naturales para prevenir los fenómenos meteorológicos, como la lluvia, con mayor fuerza dio a los hombres la capacidad de anticipar en “las cosas pocas vezes vistas [...] las grandezas de sus efectos”.<sup>47</sup> López de Bonilla se apega a la doctrina (que atribuye a Aristóteles) de las emanaciones terrestres como origen de todos los fenómenos atmosféricos, incluyendo los cometas.

López de Bonilla se muestra como astrólogo competente, y mide y traza con gran detalle el curso del cometa sobre el fondo de las constelaciones. Entre sus referencias no hay salvo dos autores modernos (del siglo XVI): Bartolomé de Barrientos, humanista granadino que fue apreciado en su tiempo pero que no aportó

---

<sup>45</sup> Rodríguez, f. 25r.

<sup>46</sup> Rodríguez, f. 26r.

<sup>47</sup> Bonilla, f. 2r.

al nuevo régimen, y Francisco Fernández Raxo, cometólogo que también cita Sigüenza<sup>48</sup> criticándolo de abrazar la errónea doctrina (para Sigüenza) de las emanaciones. Así, López de Bonilla basa en lo general su disciplina en autores antiguos, particularmente Aristóteles y Ptolomeo, y cuando enfrenta dificultades para compaginar los cálculos con las doctrinas, atribuye las discrepancias a que “puede haber en las observaciones algunas fallas y asimismo en los instrumentos”.<sup>49</sup> Los cometas como tales no causan desgracias, sino que solo las anuncian;<sup>50</sup> en cambio, sus vapores envenenados sí causan “enfermedades, iras, desasosiegos, guerras, muertes”,<sup>51</sup> sobre todo entre los débiles. Concluye su estudio López de Bonilla con una nueva exposición metódica de las posiciones del cometa y la proyección de sus efectos sobre la faz de la Tierra, en la forma de pronósticos vagos pero enunciados con seguridad<sup>52</sup> y referidos a España, Constantinopla, Noruega, Francia, Italia, China, etc. Además de ciertos, los efectos son de acción inmediata:

En razón del tiempo en que comenzarán a sentirse [...] es manifiesto comienzan muy brevemente, principalmente en la Tierra, como se vido en este [cometa] que denotando, como denotó, terremotos, sequedad y grandes hielos, luego a los 20 días de su aparición sucedieron los terremotos,

---

<sup>48</sup> *Libra*, § 91.

<sup>49</sup> Bonilla, ff 5v-6r.

<sup>50</sup> Bonilla, f. 6r.

<sup>51</sup> Bonilla, f. 6v.

<sup>52</sup> Por ejemplo: “En Constantinopla amenaza también con grandes y diversos accidentes” (f. 10r). “En la parte más septentrional de Francia, por las mismas causas [la disposición celeste en Europa] se sentirán” trastornos como guerras e infortunios (f. 10v). “En el Reino de la Gran China, y principalmente en lo más interior de él, por haberles sido perpendicular el cometa, padecerán hartos desasosiegos, muertes y opresiones, y otras adversidades” (f. 10v).

sequedades y hielos. Y para los demás que alteran los humores de las personas, se extiende a más tiempo porque como ha de ser causa el aire con que respiramos (y tengo ya probado) es necesario que primero se corrompa por virtud del cometa, y después vaya inficionando los humores poco a poco, y de inficionados, sigan enfermedades.<sup>53</sup>

Juan Ruiz declara ser “profesor de matemáticas” en el frontispicio de su opúsculo, pero sin referirse a la Universidad de México ni al Colegio Máximo.<sup>54</sup> También resulta ser él mismo su propio editor. Estos dos rasgos le dan cierto aire de personaje independiente. Con todo, desde el principio se adhiere a la hipótesis catastrofista de los cometas, “pues amplia o limitadamente, no hay cometa que sea ajeno de daño y cuando aparecen son señal y presagio de lo porvenir”.<sup>55</sup>

Ruiz relaciona un portentoso arco iris visto un mes antes (el 18 de noviembre de 1652) con el cometa del 17 de diciembre y sigue a Ptolomeo en la doctrina de que “la causa de los cometas es por los eclipses de Sol y Luna y también por las conjunciones de Saturno, Júpiter y Marte”,<sup>56</sup> pues en agosto del año anterior se había producido una conjunción de Saturno y Marte, de lo que se colige “que en este año [1652] se levantaran de la Tierra exhalaciones cálidas y viscosas de que se engendra algún cometa u otra visión del aire”.<sup>57</sup>

---

<sup>53</sup> Bonilla, ff. 10v-11r.

<sup>54</sup> Mientras que se refiere a Diego Rodríguez como catedrático de la universidad: “el muy R.P. Maestro fray Diego Rodríguez, de la Orden de Ntra. Señora de la Merced, Redención de Cautivos, Catedrático en Matemáticas en propiedad en esta Real Universidad de México” (ff. 4v-5r). Obsérvese que dice en *esta* Real Universidad”, con un aparente deíctico.

<sup>55</sup> Ruiz, f. 2v.

<sup>56</sup> Ruiz, f. 4r.

<sup>57</sup> Ruiz, f. 4v.

Juan Ruiz es un muy competente astrólogo, más notable que Rodríguez y que López de Bonilla, y uno puede imaginar que sus lunarios habrán tenido gran prestigio. No solo se ocupa de dos fenómenos “meteorológicos”, sino que los relaciona, los mide muy cuidadosamente y pronostica. Ruiz razona astrológicamente y determina que el arco de noviembre anunció el terremoto de enero siguiente. “La razón de esto es que las señales meteorológicas conforman su significado con el de la calidad del signo que asciende por el horizonte y con el que se pone ocultándose por occidente al tiempo que aparecen [es decir, trazando un arco en el cielo]. Significan los temblores...”<sup>58</sup> Además, el cometa anuncia grandes aguas y juntos los signos (arco, cometa, conjunciones y su sucesión consecutiva) “significan muertes apresuradas y repentinas”<sup>59</sup> de mujeres y niños, y “por último y fin, significa una grandísima peste o por lo menos graves y agudas enfermedades, emanadas de las señales y causas siguientes que han corrompido y corromperán el aire inficionándolo”.<sup>60</sup>

La obra de Ruiz pertenece completamente al antiguo régimen. Solo cita a un autor moderno, Cardano, también citado por Rodríguez y el cual, como vimos, comulga con la tesis según la cual los cometas se forman a partir de emanaciones que se encienden al alcanzar ciertas alturas.

Así, comprobamos que Rodríguez y sus contemporáneos forma una etapa intermedia. Entre ellos, Rodríguez aparece como el más adelantado, aunque quien se muestra como matemático más competente es Juan Ruiz. López de Bonilla

---

<sup>58</sup> Ruiz, f. 9r.

<sup>59</sup> Ruiz, f. 9v.

<sup>60</sup> Ruiz, f. 10r.

también exhibe sus conocimientos astrológicos, pero se decanta completamente por el sistema ptolemaico y por los autores hermeneutas que antes que medir, interpretan apoyados en las escrituras y otra “sabiduría antigua”. Además, al comparar estos tratados cométicos con los que compusieron en la generación siguiente, se aprecia que se produjo un salto cualitativo, de mentalidad. En efecto, si en la generación de Rodríguez todavía no podemos hablar de una modernidad, digamos, asumida, en la de Sigüenza es un hecho. Obsérvese cómo Escobar Salmerón y Castro se adhiere también a la doctrina de las emanaciones<sup>61</sup> para gran escándalo de Sigüenza.<sup>62</sup> Estamos, pues, ante las generaciones de transición del antiguo al nuevo régimen.

Dice también Trabulse que “un hecho que reviste el mayor interés para la comprensión [de la ciencia novohispana es que] la apertura a la modernidad en el segundo tercio del siglo xvii no fue reflejo de un movimiento semejante en España [sino que la] colonia avanzó en forma autónoma tanto o más que la metrópoli”.<sup>63</sup> En efecto, el desenvolvimiento científico de España y de Nueva España parecen haber seguido rutas diferentes, pero no autónomas, sino más bien paralelas. De hecho, Sigüenza se jacta de escribirse con dos matemáticos españoles, Caramuel y Zaragoza, precursores de los llamados “novatores” de la ciencia española.<sup>64</sup> Más

---

<sup>61</sup> Aunque la toma no de Ptolomeo, sino de Hipócrates, e incluye en estos vapores los que desprenden los muertos y los del sudor.

<sup>62</sup> Libra, § 28: “a quien jamás pienso responder, por no ser digno de ello su extraordinario escrito y la espantosa proposición de haberse formado este cometa de lo exhalable de cuerpos difuntos y del sudor humano”.

<sup>63</sup> Trabulse, “La obra científica de don Carlos de Sigüenza y Góngora”, en *op. cit.*, p. 94.

<sup>64</sup> Se trata de un grupo preilustrado contemporáneo de sabios que pretendían abrazar una modernidad que rebasara la escolástica. La primera obra imputada al grupo, *El hombre práctico*, de Francisco Gutiérrez de los Ríos, es de 1680. Véase Francisco Sánchez-Blanco, *La ilustración en España*, Madrid, Akal, 1997. La influencia de los novatores apenas comienza a ser valorada y estudiada.



aún, una de las características destacadas de la investigación científica, que es la libre comunicación de los resultados, se observa con claridad al revisar las lecturas de Sigüenza y sus contemporáneos. El propio Sigüenza ofrece los cálculos de la “libra astronómica” al escrutinio de los matemáticos europeos. Y es significativo cómo en muchas partes deja traslucir su decepción por el desprecio con el que se mira lo que sucede en América.

### **El nuevo estudio de la naturaleza**

El estudio de la naturaleza, comenzada a despojar de sustentos metafísicos, es el estudio del mundo fenoménico. Luego, este mundo es el espacio en el que se constituye el nuevo conocimiento. La naturaleza se aparece con una inmensidad y una variedad abrumadoras, pero la razón le impone una unidad. La razón contempla al mundo y con este acto le confiere su legalidad. En esta contemplación, la razón adopta un movimiento pendular: considera la cosa particular y luego se extiende a lo universal.

Lo que consigue la revolución científica es, en última instancia, trazar un nuevo marco mental para imaginar la realidad. La muy antigua polémica sobre la primacía de la razón o de la voluntad divina en la gestación del cosmos, que aparece ya incluso en san Agustín y que es uno de los temas de santo Tomás, se decanta al fin por la primacía de la razón, de modo que la realidad queda representada como sometida a unas reglas generales que llamamos leyes naturales. Esta forma de ver la realidad sigue siendo la nuestra, por mucho que los físicos contemporáneos hablen menos de leyes y más de promedios estadísticos.

Es difícil exagerar la importancia de esto: como el mundo es legal, la naturaleza, aun siendo inabarcable, no es incognoscible. Desde ese momento, y hasta nuestros días, ya no se estudian los objetos como un conglomerado de particulares ni mucho menos sus proyecciones trascendentes, sino en sus condiciones y posibilidades.

Estas líneas generales aparecen claramente en la polémica de Sigüenza con Kino. Como vimos, un elemento que se aprecia en la lectura de sus obras es que los dos pensadores son mucho más parecidos de lo que se concluye al consultar la bibliografía. En ambos, la parte técnica es matemática y está resuelta con mayor o menor soltura, pero con las mismas herramientas de las matemáticas contemporáneas. En ese sentido, los dos son estudiosos completos y actualizados. Ahora bien, la parte elaborativa —y esto es sumamente importante— en el caso de Sigüenza es filosófica, entendida en el sentido de “filosofía natural”. En cambio, la estrategia epistemológica de Kino todavía es hermenéutica y arraiga en la larga tradición especulativa de la escolástica.<sup>65</sup> En efecto, Kino, educado en un bastión contrarreformista en la Europa protestante, cargaba el peso de la tradición escolástica. Es una tradición especulativa centenaria y uno puede entender fácilmente que el jesuita tirolés ni siquiera concibiese la posibilidad de abandonarla.

En cambio, en la escritura de Sigüenza se aprecia la importancia que le concedía a desplazar el principio de autoridad a los seres humanos, porque así no puede ponerse dicho principio por encima de la observación de la naturaleza y la

---

<sup>65</sup> Abundan los ejemplos, pero citemos únicamente el comienzo del libro X de su *Exposición astronómica*, donde Kino pone como premisa que Aristóteles enseña que los cometas son estrellas fugaces. El catálogo de las lecturas de este misionero es revelador de lo rancio de su formación.

demostración científica. Sigüenza, desde luego, cita a la Biblia y a los padres de la Iglesia, pero se debate, por decir así, con autores humanos.

En el mismo ámbito de esa polémica, que Sigüenza no tenga un terreno común para enfrentarse a José de Escobar Salmerón y Castro<sup>66</sup> es evidencia de que, en el campo científico, Sigüenza había dado ya un paso adelante. Trábulse no se detiene en este hecho, sino que, como vimos, se concreta a señalar la “entrada” de la modernidad por la vía de las ciencias exactas y no de la medicina. Ahora bien, esta diferencia de ritmos se explica si recordamos que la astrología, la medicina y la astrología médica se fundan en la mecánica ptolemaica. Para que la medicina, y en general las ciencias biológicas, avanzaran al pensamiento moderno, hacía falta que la astrología renunciara al paradigma geocéntrico y, con ello, que se desmoronara por falta de sustento. En efecto, la astrología está pensada y elaborada para un universo ptolemaico en el que, además de que la Tierra está fija en el centro, el cielo es básicamente sólido y se mueve como una enorme máquina.

En la generación de Sigüenza, como en buena parte del resto del mundo, el geocentrismo ptolemaico hace agua y se hunde por el lado de la astrología, pero por el lado de la medicina sigue en pie. La teoría hipocrática de los humores y la correspondencia entre el macrocosmos y el microcosmos está vigente, como se aprecia en el tratado comético de Escobar Salmerón, y, como veremos enseguida, también en los lunarios confeccionados en la época.

---

<sup>66</sup> Por ejemplo, en el *Discurso cometológico* Escobar y Salmerón abraza la idea pseudohipocrática de que el sudor es la causa de la lluvia o, en otra parte, hace la afirmación “matemática” de que el sol “da una vuelta al orbe en 24 horas” (f. 2v).

Los lunarios o almanaques eran básicamente calendarios comentados para uso en la medicina, la agricultura y la navegación. Contenían información más o menos detallada (según las competencias de su autor) sobre los días propicios o nefastos para realizar ciertas actividades.

En lo que concierne a la medicina, el principio de la iatromatemática<sup>67</sup> era que la influencia de los astros llegaba incluso a los animales, plantas y piedras.

La astrología médica se fundaba, como acabamos de decir, en la teoría hipocrática de los humores y en la correspondencia del microcosmos y macrocosmos. El hombre reflejaba al universo y sus partes físicas se correlacionaban con el cosmos. Por ejemplo, al corazón le correspondía el sol y a la cabeza (sede del alma), el cielo. Cada planeta ejercía una influencia sobre una parte del cuerpo y, en correspondencia, las partes del cuerpo y las enfermedades se extendían por las casas celestes. Pero la medicina no solo consideraba estas influencias en el hombre, sino también en animales, plantas y minerales que usaba como medicinas.

En cuanto a la teoría de los humores, eran cuatro: bilis amarilla, bilis negra, sangre y flema, con temperamentos frío y caliente, húmedo y seco. Estaban gobernados por diferentes planetas. Las enfermedades se trataban por sus opuestos; por ejemplo, una enfermedad saturnina (con frío y agarrotamiento) se trataba con su contrario, el sol (cálido y relajante);<sup>68</sup> o también, como el humor sanguíneo era caliente y húmedo, un paciente con fiebre y sudores era sangrado, para debilitar este humor.

---

<sup>67</sup> Las matemáticas aplicadas a la medicina.

<sup>68</sup> Véase Patrick Curry, *Prophecy and power: Astrology in early modern England*, Oxford y Princeton, Polity Press y Princeton University Press, 1989.

Para un diagnóstico correcto, se empezaba por determinar el inicio de la enfermedad. Luego, se seleccionaba no solo la medicina, sino también el momento apropiado de tomarla o de operar o sangrar. Las enfermedades agudas se juzgaban según la Luna; las crónicas, por el Sol. Los días críticos dependían del paso de la luna por las casas.

Este esquema se repetía en escalas sucesivas: a las regiones, los reinos y aun el planeta entero. Tal es el fundamento de las correspondencias mundiales, a saber, que lo de arriba es como lo de abajo, y lo de abajo como lo de arriba, según la célebre consigna que se atribuye a Hermes Trismegisto. En este punto es importante ver que hay una unidad fundamental en el cosmos, sustentada por Dios y accesible por la vía de la razón.

En este estudio de la astrología, la medicina y las matemáticas se hace evidente la herencia medieval del concepto de la máquina del mundo. El mundo natural es una “obra”, el resultado de una hechura por un ser supremamente racional. El ejemplo novohispano más conspicuo es el del *Sueño* de sor Juana. En efecto, el mundo es una “espantosa máquina inmensa” (vv 770-771), y también es mecánico el organismo vivo, el microcosmos que refleja al macrocosmos. Así, en el poema de la monja, la parte del sueño fisiológico, donde se encuentra la descripción del organismo humano que muchos llaman “médica” sin prestar gran atención, remite en realidad a la fisiología contemporánea en su aspecto mecanicista, tal como la entendían Descartes y, sobre todo, el paradigmático Lamettrie. Como bien observa Gaos, “todas las imágenes con que se figuran los órganos corporales y su

funcionamiento [son] imágenes tomadas de las artes y los artefactos mecánicos o físicos”:<sup>69</sup>

el corazón es el volante de un reloj,  
el pulmón es un fuelle, que es a su vez imán del viento,  
la tráquea es un arcaduz,  
el estómago es una oficina de calor que utiliza un cuadrante, es la fragua de Vulcano...

Es fácil entender la convicción que tenían nuestros antepasados sobre la posibilidad de conocer el futuro. De la mentalidad y la postura ideológica de la época que consideramos se desprende una idea de futuro que se hace patente lo mismo en los pronósticos astrológicos que en los lunarios y, desde luego, en las formas más populares y peligrosas de escudriñar el mundo.

Los términos “adivinación”, “pronóstico” y “predicción” están solapados y comparten un campo semántico. En cuanto a sus diferencias, saltan a la vista. La “adivinación” nos parece cosa de suertes de magia, superchería. Los pronósticos nos remontan a horóscopos y almanaques, es decir, su ámbito es el de los conocimientos prácticos (ya veremos a qué nos referimos). Por último, “predicción” es el término contemporáneo que usamos para referirnos a las anticipaciones que es posible hacer a partir de los postulados y los resultados de las modernas teorías científicas. Me interesa señalar estas diferencias más que nada para situar el campo

---

<sup>69</sup> Gaos, “El sueño del sueño”, p. 59.

semántico que comparten estas tres actividades (adivinar, pronosticar, predecir) y, en especial, su sustento ideológico. El objeto al que se dirigen las tres actividades citadas es, lisa y llanamente, el mundo futuro. “Mundo” y “futuro”.

Es relativamente fácil entender qué quiere decir “mundo” en la época que nos ocupa: es la creación, todo lo que es aparte de Dios. El mundo, pues, es obra de Dios y opera en virtud de la razón superior del Creador. Más problemático es lo que significa “futuro”. El futuro es lo que sucede inevitablemente después del presente. No es lo opuesto del pasado, salvo por la mera cuestión simétrica de que el pasado da a un lado del presente y el futuro, al otro. El futuro es algo diferente: lo intangible, lo inabarcable, lo inseguro.

Ahora bien, un dato empírico de la confluencia entre “mundo” y “futuro” es la presencia de ciclos en la naturaleza, cuya certeza es tan antigua como las primeras civilizaciones agrícolas. La regularidad del mundo abre una ventana al futuro y es ahí donde comienza el deseo de anticipar lo que ocurrirá.

La anticipación del porvenir parte, así, de la premisa de que el futuro existe, aunque no lo conozcamos. En el caso de los almanaques, por ejemplo, el criterio de validación de un pronóstico es el grado de acierto de sus postulados; es decir, su validez presente queda sancionada en el futuro, cuando el futuro es pasado y pierde su carácter inabarcable.

El estudio legítimo de la astrología comprendía tres materias: medicina, navegación y agricultura. “Averiguar” el futuro de una persona, es decir, emitir un juicio sobre su porvenir, hacer “astrología judiciaria” estaba prohibido por la Iglesia. El argumento era que tal intento no concernía a la mecánica del mundo, sino al libre albedrío. Ahora bien, esto no quiere decir que el futuro individual no existiera. No

solo existía, sino que Dios, por lo menos, lo conocía. La diferencia estriba en que la adivinación del futuro personal estorba al ejercicio libre del albedrío.

Un hecho palmario que se aparece al estudiar las ideas y las polémicas de los eruditos de aquella época es su absoluta convicción en la posibilidad de deducir el futuro. Debe ser evidente que no me refiero a la omnisciencia divina, sino al convencimiento de que del punto presente de la máquina del mundo era posible conocer su situación en un momento posterior. Esta convicción era completamente racional, y eso es lo que funda la seriedad de los pronósticos.

Sigüenza abandonó progresivamente este convencimiento, lo cual es una nota de su modernidad, o si se prefiere, de su escepticismo moderno. Aunque hasta el final de su vida compiló lunarios, sus motivaciones parecen haber sido más pecuniarias y de presencia pública que intelectuales, y aunque ostentaba una cátedra de astrología y matemáticas, no podía insertarse en la rancia escolástica universitaria.

### **Modernidad y escepticismo**

La modernidad de Sigüenza también se abre paso por la duda, pero no desemboca en certezas, sino en el escepticismo. La trayectoria seguida por el polígrafo novohispano es peculiar, pues pese a sus grandes competencias astronómicas, no fue en ese ámbito, sino por el de la pronosticación, como desembocó en su escepticismo.

Mientras que Copérnico, Brahe, Galileo, Newton o Kepler van descubriendo la inmensidad de un universo que no tiene fronteras sólidas, Sigüenza no se pronuncia en esta materia. Quizá no lo hace por precaución, por obediencia



doctrinaria. Sin embargo, de la lectura de sus obras parece desprenderse un rechazo, y más que un rechazo, un desinterés legítimo por el heliocentrismo. En este punto, Sigüenza parece cómodo en las creencias del antiguo régimen, lo mismo que sus contemporáneos súbditos del Imperio español.

Entonces, como decíamos, el escepticismo de Sigüenza surge de la futilidad de la astrología como herramienta de pronosticación, y no por la constatación de que sus bases sean erróneas. Cuando llama “endebles” a sus fundamentos, se refiere a las correspondencias galénicas. En efecto, al discutir sobre el cometa, dice Sigüenza: “yo también soy astrólogo y [...] sé muy bien cuál es el pie de que la astrología cojea y cuáles los fundamentos debilísimos sobre que levantaron su fábrica”,<sup>70</sup> pero no se refiere al cuerpo celeste en sí, sino al “juicio de su entidad”, es decir, a la interpretación que se haga de su presencia. Martín de la Torre escribe su *Manifiesto cristiano* justamente para responder a esta afirmación de Sigüenza.

Este descreimiento de Sigüenza tiene más pruebas en sus lunarios. Por ejemplo, aunque no tenemos el lunario de 1691, en los documentos de la autorización se trasluce el efecto que causaban las quejas del polígrafo respecto de la astrología. Expresa el fiscal Francisco de Deza y Ulloa sus reparos por “algunos disparates que contiene el dicho pronóstico” y argumenta sobre la impropiedad de “decir que tiene por bagatela la astrología [...] uno hombre que no solo debe profesarla sino estimarla y aplaudirla por hallarse catedrático de ella en la Real Universidad”. Además, en la parte en que pronostica los eclipses, se encuentra “algo

---

<sup>70</sup> *Libra*, §319.

satírico contra los demás astrólogos”. Concluye que si no le gusta a Sigüenza ese oficio de pronosticador, que lo abandone, o bien que no mezcle “boberías”.<sup>71</sup>

Confirma esta opinión el calificador Agustín Dorantes cuando dice que

me parece que el autor con presuntuosa temeridad menosprecia y desautoriza la facultad de la Astrología natural, pues a ser, como él la llama por burla y mofa, *bagatela*, no fuera loable, sino reprehensible el uso y costumbre de las universidades católicas que mantienen públicas cátedras de Astrología y Matemáticas, lo cual es temerario y absurdo, pues los autores la reconocen por verdadera parte de la filosofía natural y útil a la república su estudio.<sup>72</sup>

Se aprecia aquí el lugar que ocupaba la astrología en la sociedad de su época y el valor que se le asignaba: los estudiosos “la reconocen por verdadera parte de la filosofía natural”. En efecto, como explica Laura Benítez, si dejamos de lado las aplicaciones particulares, “el fundamento y, en general, el tratamiento de estas cuestiones está directamente ligado a la consideración ontológica de que hay virtudes, potencias o cualidades reales”.<sup>73</sup> Lógicamente, las expresiones de Sigüenza eran tomadas con una gran falta de respeto y, desde luego, hay que coincidir en que Carlos no aireaba sus opiniones astrológicas con mucho tacto.

---

<sup>71</sup> En Quezada, pp. 193-194.

<sup>72</sup> Lunario y pronóstico para 1691.

<sup>73</sup> Laura Benítez, “Los lunarios en la perspectiva de la filosofía natural”, en Alicia Mayer, *op. cit.*, p. 127.

Enseguida, en el almanaque de 1692, declara Sigüenza que estudia la materia desde joven y que ha reunido una gran biblioteca, y con ello, “lo que he conseguido es errar más mientras con más cuidado he hecho las pronosticaciones [...] y sabrán todos que si al maestro que es de esta facultad en la Nueva España y con tantos años de experiencia le sucede esto, lo mismo les acontecerá en sus pronosticaciones a los que no lo son”.<sup>74</sup>

En el correspondiente al año 1694 dice que se inició en los estudios matemáticos y astrológicos por “el ardor de la juventud”, a lo que siguieron las obligaciones impuestas por su cátedra universitaria y por la necesidad de ganar algún dinero con la venta anual de los almanaques, y con eso llegó a “la consideración de lo fútil y desaprovechado de semejante empleo”.<sup>75</sup>

Con todo, parece que no cabe acusar a Sigüenza de trabajar descuidadamente. De los pocos lunarios que se conservan, podemos comparar tres íntegros, los del año 1692: el del propio Sigüenza, el de Antonio Sebastián Aguilar Cantú y el de Juan de Avilés Ramírez. A más de que Sigüenza es afecto a las digresiones y emborrona varios párrafos en el discurso preliminar, en la parte medular, que es el “juicio conjetural” del año, se prodiga ampliamente en secciones mensuales y recorre todos los días del calendario con la nota correspondiente para cada fecha. En cambio, Aguilar Cantú ofrece su juicio por estaciones y Avilés Ramírez traza grandes secciones que abarcan todo el año.

Sigüenza hace cálculos meticulosos y aplica con profesionalismo sus conocimientos, pero al paso del tiempo acabó por constatar que los pronósticos

---

<sup>74</sup> Almanaque de 1692.

<sup>75</sup> Lunario para el año de 1694, discurso preliminar.

resultantes son vanos. Ahora bien, a diferencia de los especialistas de la época, que achacaban los fallos a errores en los cálculos o en los datos de partida (como, por ejemplo, las efemérides o las tablas de alturas de navegación), Sigüenza percibe una falla esencial: no hay correspondencias, y si bien Dios conoce el futuro, es “impiedad enorme” querer averiguar cuáles son sus planes.<sup>76</sup> En esta medida exacta se encuentra la modernidad astronómica de Sigüenza: en materia religiosa, es tan ortodoxo como cualquiera, pero en el terreno de la filosofía natural, es un escéptico y no acepta otra autoridad que los argumentos bien fundados en la razón.

La solidez del siglo XVII es producto del imperativo de sostener la exigencia de unidad, que sus pensadores extienden a todos los campos del espíritu. Conocer la multiplicidad es poner sus elementos en una relación fija siguiendo una regla universal y constante. Esto explica el aspecto “reductivo” de este discurso. La descripción del universo incluía la consideración de su relación con Dios. Ahora bien, un cambio importante con el pensamiento de épocas pasadas es que el nuevo pensador no busca a Dios en su palabra, sino en su obra. La Iglesia aceptó con muchos problemas y después de mucho tiempo este cambio de enfoque que es uno de los sustentos, aunque laico, de nuestro pensamiento científico moderno.

En el siglo XVII, la actividad filosófica era la formación de grandes sistemas basados en el método de demostración y consecuencia. Ningún elemento se explica por sí mismo, sino en el contexto del sistema en el que ocupa un lugar. Así, el camino del conocimiento de la naturaleza, con ser inabarcable, de todos modos es

---

<sup>76</sup> Libra, § 122.

concebible, porque no parte ni termina en la naturaleza de los objetos concretos, sino por las modalidades de la razón, que imponen una forma *clara* de ver el mundo, como la determinación de fuerzas legales y analizables (separables) que obran en los cuerpos. La propia idea de razón cambia, de ser el ámbito de las verdades trascendentes, a ser una forma de adquirir el conocimiento.

Como se sabe, la legalidad del mundo no es un postulado moderno, sino medieval. La vieja polémica sobre si en la Creación primaba la razón o la voluntad de Dios se había decantado por la razón. Todavía Duns Scoto dio un nuevo aire a la postura volitiva, pero la fuerza de santo Tomás de Aquino y, enseguida, de los protocientíficos del siglo XIV bastó para imponer esa idea en la concepción ideológica occidental del mundo. Conviene tener este punto en cuenta, pues es uno de los puentes por los que fue factible transitar del antiguo al nuevo régimen. Sin la idea de la legalidad del mundo en la estructura mental de la gente del XVII, la nueva visión del mundo no habría surgido o, de haber surgido, se habría aclimatado con mucha mayor violencia entre los estudiosos de aquellos tiempos.<sup>77</sup>

Está claro que Sigüenza abraza esta modernidad. Observa y mide el mundo y lo considera abarcable por la razón. Aunque recurre de continuo a la Biblia, a los padres de la Iglesia y al caudal de pensadores cristianos, él mismo ya no se somete a la autoridad sino de quienes, como él, ofrecen argumentos racionales. Además, esta “novedad” no es una mera postura, sino que, de hecho, es parte de la estrategia epistemológica de polígrafo, pues se aplica a saber, a adquirir conocimientos. A la

---

<sup>77</sup> La idea de la legalidad del mundo es tal, que aun nos convence y la ciencia moderna se funda en ella. En efecto, postulamos todavía un cosmos regido universalmente por leyes inquebrantables. Las modernas teorías probabilísticas tardarán un tiempo más en cambiar nuestros paradigmas y nuestra mentalidad.

vez, se impacienta con quienes no siguen esta vía; es decir, para Sigüenza hay una manera de escudriñar el mundo y obtener conocimientos, y quienes afirman que saben, pero no siguen esta estrategia, sino que se fundan acríticamente en los saberes del antiguo régimen y los esgrimen como verdades, lo exasperan. Suele atribuirse esta creciente impaciencia de Sigüenza a su carácter ríspido, pero hay que ver también que no es un mero arrebatado de un enfermo crónico, sino la reacción de alguien que entiende lúcidamente que la autoridad no puede situarse en ninguna región trascendente, sino que, para poder someterla a escrutinio racional, tiene que estar del lado de la Creación. Desde luego, Sigüenza es un devoto creyente y sacerdote, pero para él no representa ninguna dificultad separar, como intocables, las verdades de la fe, y al mismo tiempo, negarse a traerlas al campo del debate racional entre los hombres.

¿En qué medida, pues, cabe decir que Sigüenza es un pensador moderno? Como es un pensador de transición, es natural que encontremos elementos que, desde la perspectiva de nuestros tiempos, parecerían jalonarlo en las dos direcciones: la tradición y la modernidad. En el siguiente capítulo trataremos de ver qué lugar ocupaba Sigüenza en su propia época.

#### IV. SIGÜENZA Y LA ÉLITE ILUSTRADA NOVOHISPANA

##### **Las modernidades de Sigüenza**

En esta primera sección del capítulo quisiera problematizar la cuestión de la modernidad de Sigüenza. ¿Cuál es esa modernidad? ¿Es posible señalar los rasgos generales que la vinculan con el resto del mundo y descubrir las peculiaridades que la harían única? En las materias científicas, Sigüenza aparece como un pensador moderno. Su insistencia en la medición precisa es signo inequívoco de la mentalidad modernista, y esta mentalidad solo podía venirle de los aires modernistas que se respiraban en el norte de Europa. Como veremos, del análisis interno de las obras de Sigüenza se concluye que estaba razonablemente al tanto del pensamiento de su tiempo. Pero es también evidente, como no podía ser de otra manera, que siendo hombre de un tiempo y un espacio, se haya encontrado también constreñido por otras líneas de pensamiento que, vistas desde la perspectiva de nuestros días, nos parecen pertenecer al antiguo régimen. La modernidad, pues, de Sigüenza debe ser matizada y puesta en contexto.

Para este fin, parecería apropiado recurrir a la metodología de la arqueología del saber de Foucault. Como se sabe, Foucault postulaba una investigación filosófica, histórica y literaria que se centrara no en las continuidades que trazan los estudios tradicionales, sino en las interrupciones, las fracturas que quiebran un rumbo y lo cambian. La justificación de este proceder —explicaba Foucault—<sup>1</sup> estriba en que estas rupturas están por debajo de las continuidades. No son un

---

<sup>1</sup> Foucault, *op. cit.*, p. 4.

mero enfoque diferente, un punto de vista adoptado desde fuera, sino un corte transversal por las capas del desenvolvimiento intelectual y mental de una cultura que revelan corrientes de pensamiento, distintos pasados, distintas coherencias.

Esta concepción parece apropiada para Sigüenza. A quien lo lee constantemente le salta a la vista su carácter discontinuo. Sigüenza es un pensador que se fuga de continuo del pensamiento dominante en su siglo (ruptura), pero, a la vez, se mueve tenazmente en un ámbito propio (coherencia). El disgusto y la incomodidad constantes que siente con sus contemporáneos no son producto de su carácter irascible y quisquilloso, sino, más bien, de la tensión que generan sus reflexiones en un espacio y un tiempo que parecen estáticos pero que incuban una serie de cambios que, aunque no serán claramente visibles sino hasta un siglo después, están ya presentes.

#### *La modernidad en la historia*

Estos estratos gnoseológicos en el pensamiento de Sigüenza y de sus contemporáneos explican que la modernidad que se aprecia con tal nitidez en los temas científicos, sea más elusiva en otros ámbitos. Empecemos por la historia. Si acudimos a las propias palabras de Sigüenza, nos parece un historiador “científico”. En las dos primeras líneas del Prólogo al *Paraíso occidental*, declara: “No ha sido otro mi intento en este libro sino escribir historia observando en ella sin dispensa alguna sus estrechas leyes”, y enseguida declara que el fin de la historia es “hacer presente lo pasado como fue entonces”.<sup>2</sup> Sigüenza fue un investigador acucioso y

---

<sup>2</sup> *Paraíso occidental*, c. Esta afirmación tiene cierto sabor decimonónico y recuerda a Ranke.



consciente de la importancia de los documentos. Coleccionaba códices, algunos legados por la familia de Fernando de Alva Ixtlixóchitl, pero su objetivo era nuevo. Acaso, como dice Ramón Iglesia, es “el primero que escudriña su pasado en todos sus aspectos, sin hacerlo con un propósito misionero”.<sup>3</sup>

Ahora bien, estos rasgos de modernidad del historiador Sigüenza están diluidos en sus tendencias providencialistas. Sigüenza no quiere evangelizar, pero hace la historia que hacían los frailes en el sentido de que está inserta en una tradición. Puesto que la historia es el desenvolvimiento de la providencia, posee un fin y además un “fondo de permanencia” que le da “un estatuto temporal singular a un conjunto de fenómenos a la vez sucesivos e idénticos (o por lo menos análogos)”.<sup>4</sup> El *télos* de la historia aglutina sucesos distintos en un mismo marco explicativo, que aquí es, sin más, la providencia divina. Son hechos históricos que uno nazca “entre holandas en la majestad de un palacio” y otro en “desaliñada choza entre sayales toscos”, pero al querer —en vano— explicarlos, “no sé si lo atribuya a misterio oculto que no alcanzamos, advirtiendo ser disposición de su sabiduría infinita [...] o porque así convino para la manifestación de su gloria...”.<sup>5</sup>

Si comparamos esta actitud providencialista con la deliberación de medir de Sigüenza astrólogo y matemático, parecen contrastar abruptamente. Sin embargo, veamos que hay más de fondo: el pensador del antiguo régimen que mira al mundo no contempla la naturaleza inerte, sino la obra de Dios. Por eso, pensar en el mundo es, en última instancia, pensar en la acción de Dios en el mundo. Esta noción está

---

<sup>3</sup> Ramón Iglesia, “La mexicanidad de don Carlos de Sigüenza y Góngora”, en *El hombre Colón y otros ensayos*, México, FCE, 2a. ed. 1986, pp. 190.

<sup>4</sup> Foucault, *op. cit.*, pp. 33-34.

<sup>5</sup> *Paraíso occidental*, II, § 107.

tan arraigada que puede verse en pensadores muy diferentes, lo mismo Newton que Galileo o, incluso, Vico. Es un resabio que se extiende sobre el pensamiento moderno y que no va a desaparecer sino hasta entrado el siglo XVIII. Entonces, cabe postular una coherencia interna en el pensamiento sigüenciano. Las “estrechas leyes” de la historia cumplen una función explicativa tan sólida como las matemáticas en la contemplación del cielo.

La historia, pues, pero también la astronomía y, en general, todo el conocimiento, está teñida de lo sagrado. Esta diferencia radical con nuestra época es uno de los principales obstáculos para comprender aquella sociedad. La omnipresencia de lo sagrado es también, como sabemos, uno de los elementos que facilitaron la integración de los americanos. La nueva sociedad americana tenía un enorme frente de contacto en la religiosidad, pues si hubo algo en común entre el pueblo español y los pueblos americanos fue esa concepción del mundo completamente imbuida por la religión. Y aunque en la Colonia la norma religiosa venía exclusivamente de los religiosos europeos (recordemos que muy pronto se prohibió el ordenamiento de indígenas y mestizos), quedaron núcleos, elementos o pulsiones de religiosidad no solo precolombina, sino también africana.

Para nuestros fines, nos importa observar el papel que le confiere Sigüenza a la memoria y lo que tiene de revelador del pensamiento del criollo. En efecto, la memoria no opera como un receptáculo de impresiones sucedidas en otro tiempo, sino que es un mecanismo activo de construcción del pasado, y ahí radica su interés para nosotros. Sigüenza no escribe una historia del México antiguo para edificación del virrey. Lo que hace es estructurar los elementos dispersos de un imaginario colectivo presente referido al pasado precortesiano y darle una forma que cumple

dos cometidos epistemológicos: al imponer un orden al pasado, lo hace cognoscible, accesible al entendimiento; además, con esta operación constitutiva se entiende que ese pasado es paralelo a otros pasados “rationales” del mundo (en particular, Sigüenza piensa en la tradición clásica grecorromana), entronca en el presente hispánico y se proyecta a la modernidad. Si comparamos estas estrategias con las que aplica en la polémica cometaria de la *Libra*, se destacan fácilmente sus semejanzas profundas, las cuales se encuentran también en el *Paraíso occidental*.

### *La corte*

Hay todavía en Sigüenza otro rasgo de modernidad que tiene que ver con el lugar que ocupaba en su sociedad. Aunque era hijo de un funcionario menor que llegó a ser tutor del príncipe Baltasar Carlos,<sup>6</sup> no tenía grandes méritos que esgrimir para optar por un lugar en la corte. Tuvo que ganarse un sitio a partir de su erudición y su capacidad de servir al poder desde su carácter de erudito. Esta actitud de Sigüenza, que lo emparenta con la de sor Juana, anuncia al intelectual independiente que despuntará dos o tres generaciones después, en el Siglo de las Luces. En aquellos tiempos, para esta categoría sociológica aún no hay un nombre ni un marco en el que se defina. Sigüenza desempeñó muchas funciones en una especie de limbo social; por ejemplo, fue cosmógrafo real, un puesto antiguo, pero en el que sus labores parecen haberse reducido a la aportación de opiniones informadas. Fue agrimensor, urbanista y cartógrafo, solo que no desempeñó estas labores como miembro de la corte, *sino como experto independiente*. Desde luego,

---

<sup>6</sup> El hijo de Felipe IV e Isabel de Borbón, muerto a los 16 años de un ataque fulminante de viruelas.

Sigüenza no estaba en posición de considerarse un intelectual, y, antes bien, se quejaba de ostentar títulos rimbombantes pero de escasos frutos.

Este asunto es grave. En esta época, justo cuando está por constituirse el individuo moderno, pero todavía no está constituido, la filiación de una persona a un grupo la definía, le daba acomodo en la sociedad y le abría perspectivas, fueran mayores o menores, de sostenerse. A cambio, esa persona tenía que seguir naturalmente el cauce que marcaba su grupo.

Quien no podía incorporarse a un grupo, se veía obligado a recurrir al muy antiguo esquema clientelar del mecenazgo. Recordemos que Sigüenza fue expulsado de la Compañía de Jesús. Recordemos también que, aunque muchos de sus contemporáneos lo llaman “licenciado”, no está todavía claro si terminó sus estudios universitarios, y aun así, como veremos enseguida, Sigüenza difícilmente tenía acomodo en la Universidad de México. Se ordenó de sacerdote, pero apenas obtuvo la capellanía del hospital de bubas, de la que obtenía poco provecho.

Por eso, a lo largo de su vida Sigüenza buscó inscribirse en el sistema del mecenazgo. Por eso también la mayor parte de las obras suyas que tenemos son encargos: las *Glorias de Querétaro*, el *Teatro de virtudes*, el *Paraíso occidental*, el *Manifiesto filosófico*, la *Relación de lo sucedido a la armada de Barlovento*, el *Mercurio volante* y casi seguramente el *Alboroto y motín*. Tener un mecenas no solo representaba algún dinero en efectivo y quizá la publicación de una obra, sino que también confería al cortesano parte de la influencia que tenía el mecenas.

Sigüenza intentó, pues, esta salida, como la había intentado su padre, y aunque tuvo acaso mejor suerte, no fue tanta que no tuviera motivos constantes de queja. Finalmente, encontró en el virrey de Galve un patrón más propicio. La

necesidad de Galve de sostenerse en el puesto y de justificarse ante el rey, encontró en la pluma de Sigüenza un medio de promoción y defensa. No abundaré aquí en este lado de la cuestión, que no viene al cuento.<sup>7</sup> Conviene mejor apuntar que en Sigüenza ya está separada su obra de sus obligaciones cortesanas; es decir, Sigüenza escribe por encargo, pero su proyecto de vida no está en colocarse para escribir por encargo. Sigüenza tiene un proyecto personal que rebasa el ámbito del mecenazgo y que lo sitúa, así sea tenuemente, en esa categoría de intelectual independiente, como decíamos, que todavía no tiene nombre y que apenas despunta. Sigüenza necesitaba a la corte, pero la corte no era lugar para él, como le pasó también con la universidad.

### *La universidad*

La universidad, como institución, ya era vieja cuando se fundó la de México en 1551, y, desde luego, era un gremio. La Real Universidad de México recibía únicamente a hombres españoles (peninsulares o americanos), y siempre que comprobaran la limpieza de su sangre y que sus padres no se dedicaran a oficios viles.<sup>8</sup> Era, pues, un instituto de élite y, a partir de la segunda mitad del XVII,<sup>9</sup> regido por sus doctores, la capa intelectual novohispana. Los doctorados se incorporaban a la sociedad colonial en puestos eclesiásticos o administrativos destacados, y la posesión de una

---

<sup>7</sup> Puede verse con provecho, Iván Escamilla, "El Siglo de Oro vindicado: Carlos de Sigüenza y Góngora, el conde de Galve y el tumulto de 1692, en Alicia Mayer, *op. cit.*, pp. 179-203.

<sup>8</sup> Enrique González, "La universidad: estudiantes y doctores", en *Historia de la vida cotidiana en México, vol. II, La ciudad barroca*, México, FCE, El Colegio de México, 2005, p. 262.

<sup>9</sup> Véase Leticia Pérez Puente, *Universidad de doctores*, México, UNAM, Centro de Estudios sobre la Universidad, 2000; especialmente, el capítulo I de la primera y de la segunda parte.

cátedra era más punto de prestigio que medio de vida, pues los salarios eran bajísimos.

Por lo que toca a la organización, la Real Universidad de México seguía la distribución en cinco facultades del orden antiguo: teología, derecho canónico, derecho civil, medicina y artes. En cada facultad se leían manuales extractados o resumidos de la autoridad propia de cada una. Así, por dar un ejemplo, la autoridad en teología era Pedro Lombardo, autor de los *Cuatro libros de sentencias*, una recopilación de textos de los padres de la Iglesia que gozó de gran fortuna porque conciliaba, o intentaba conciliar las posturas de los grandes teólogos eclesiásticos y dilucidar sus contradicciones. Ahora bien, en las aulas no se profundizaba en la autoridad correspondiente, sino que se aprendía a esgrimir las posiciones y los argumentos de los comentaristas, como podrían ser, en este ejemplo, san Buenaventura o santo Tomás de Aquino: “Se daba calificación de teólogo no a quien hubiese leído a santo Tomás, sino al que, demostrando el manejo de dichas obras, era capaz de dilucidar un problema teológico, aplicarlo a casos concretos y defenderlo en público ante un auditorio pronto a oponerle objeciones y réplicas”.<sup>10</sup>

Esta estructura medieval era un edificio admirable de los saberes del antiguo régimen, pero ese mismo sistema de autoridades sofocaba la reflexión libre y levantaba un obstáculo a la acumulación de conocimientos de la ciencia moderna. Un espíritu como el de Sigüenza no podía encontrar acomodo ahí.

Vimos en el capítulo anterior cómo Sigüenza se niega a responder al opúsculo de José Escobar Salmerón y Castro, repugnado por “la espantosa

---

<sup>10</sup> Enrique González, “La universidad: estudiantes y doctores”, p. 276.

proposición de haberse formado este cometa de lo exhalable de cuerpos difuntos y del sudor humano”.<sup>11</sup> En ese capítulo recordamos que la tesis no era un invento de Escobar, sino doctrina hipocrática, y dijimos que, en el fondo, la negativa de Sigüenza obedecía a la falta de un terreno común sobre el cual disputar. En efecto, el universitario Escobar, graduado de medicina y catedrático de cirugía, era un galénico, y en la lectura de su tratado<sup>12</sup> se observa el estado de los conocimientos, por decir así, ortodoxos en materia médica.

Pese a todo, Sigüenza estudió en la universidad, inscrito en 1667 en cánones, y después ostentó la cátedra de astrología y matemáticas, con pobres resultados. Como es bien sabido, la Real Universidad de México siguió el modelo de la de Salamanca, de modo que la astrología era parte del programa. La cátedra novohispana de astrología y matemáticas se abrió en 1637 y su primer ocupante fue el mercedario Diego Rodríguez. Lo sucedió Ignacio Muñoz, que volvió pronto a España, al parecer sin renunciar oficialmente a la cátedra. Lo siguió Becerra y Tanco, en 1672, pero murió antes de tres meses. A continuación, ganó en concurso la plaza vacante Carlos de Sigüenza y Góngora,<sup>13</sup> que detentó la cátedra hasta 1693. Lo sucedió su discípulo, el doctor Luis Gómez Solano, hasta 1696.

Las relaciones de Sigüenza con la universidad no fueron las más tersas,<sup>14</sup> no solo por el hecho de que no había podido doctorarse (por falta de dinero), sino por su carácter reacio, por las innumerables faltas en las que incurrió en su vida

---

<sup>11</sup> *Libra*, § 28.

<sup>12</sup> El *Discurso cometológico y relación del nuevo cometa*, que revisamos en el capítulo pasado.

<sup>13</sup> El 21 de julio de 1672 (*Almanaque y lunario para 1674*), con una exposición sobre *ortu et occasu signorum*. Quintana, *op. cit.*, pp. 61-65.

<sup>14</sup> Para un resumen completo (y divertido), véase Enrique González, “Sigüenza y Góngora y la universidad: crónica de un desencuentro”, en Alicia Mayer, *Carlos de Sigüenza y Góngora: Homenaje 1700-2000*, vol. I, México, UNAM, pp. 187-231.

académica y por las constantes disputas administrativas que lo enfrentaron con sus colegas.<sup>15</sup>

Faltas e incumplimientos parecen haber sido comunes, como privilegios asumidos por la capa doctoral;<sup>16</sup> pero Sigüenza se ausentaba para cumplir esas labores que designamos arriba como de “experto independiente”. Sigüenza no era un profesor escolástico ni sus intereses intelectuales iban por esas corrientes.

Ya vimos en el capítulo anterior el lado astrológico de la cátedra de Sigüenza. Examinemos aquí brevemente el lado médico.

La enseñanza de la astronomía hasta el siglo XVII comprendía básicamente el estudio de *La esfera*, en la versión preferida de Sacrobosco, y que era, básicamente, un resumen de Ptolomeo, con la teoría aristotélica de los elementos y las dos regiones, celeste y terrestre, los movimientos de las esferas, la forma de la tierra y la teoría de las zonas y climas.

La astrología médica se fundaba en la teoría hipocrática de los humores y en la correspondencia del micro y macrocosmos, de tal forma que la influencia de los astros se proyectaba incluso a los animales, las plantas y los minerales y

---

<sup>15</sup> Unos ejemplos tomados de la recopilación de Alberto María Carreño, *Efemérides de la Real y Pontificia Universidad de México*, México, UNAM, 2 vols., 1963 (entre paréntesis cito la página; todas las citas aquí son al tomo I): el 29 de julio de 1673 (casi un año después de haber ganado la oposición), tiene que preguntar por su pago y lo envían a revisión (275); el 2 de agosto de 1675 pregunta por la erección de la cátedra y se le informa que está reconocida desde 1637 por el marqués de Cadereyta y dotada con 100 pesos anuales; el 4 de abril de 1691 pide que se justifiquen sus faltas y que se cancelen sus multas de 1688 (338); 27 de noviembre de 1694, pide que se le paguen ciertas cuentas que no hizo, por haberse ausentado (en comisión del virrey); 1° de diciembre de 1694, Sigüenza replica con un decreto del propio virrey, pero la universidad niega sus pretensiones y pide al virrey que imponga a Sigüenza “perpetuo silencio” (361); 28 de febrero de 1695, se retienen los pagos de Sigüenza para cubrir sus multas por inasistencias; 4 de julio de 1696, se revisa la solicitud de jubilación de Sigüenza, pero tiene muchas faltas acumuladas; por fin, el 24 de diciembre de 1696, se acordó publicar edictos para reemplazar a Sigüenza al término de las vacaciones, es decir, en parte jubilado y en parte sustituido.

<sup>16</sup> Por dar un ejemplo, el propio José Escobar Salmerón recibió una multa por incumplimiento el 7 de febrero de 1691 (Carreño, *op. cit.*, p. 292).



determinaban su índole y sus propiedades médicas. En el hombre, cada uno de sus órganos tenía una relación cósmica. Por ejemplo, el corazón (la fuerza) se relacionaba con sol, la cabeza (la razón) con el empíreo y los genitales con la tierra (el plano de la corrupción). Además, los planetas se conectaban con diferentes partes del cuerpo y las enfermedades orgánicas tenían un sitio en las casas celestes.

Los planetas también gobernaban los cuatro humores (bilis amarilla, bilis negra, sangre y flema), con sus temperamentos frío y caliente, húmedo y seco. Así, se formaba un esquema en el que lo razonable era tratar las enfermedades con sus opuestos; por ejemplo, una enfermedad saturnina (con frío y agarrotamiento) se trataba con su contrario, el sol (cálido y relajante).<sup>17</sup>

El diagnóstico de una enfermedad comenzaba por decidir en qué momento había iniciado y su tratamiento se guiaba no solo por las correspondencias, sino también por el momento apropiado de aplicarlo (por ejemplo, cuándo sangrar a un paciente). Es la tesis de la unidad fundamental en el cosmos, sustentada por Dios y puesta por Él al alcance de la razón.

Basta este rápido resumen para entender varias cosas: 1) por qué la cátedra de Sigüenza se llamaba de “astrología y medicina”, es decir, Sigüenza no era médico ni le competía enseñar ese arte, pero un médico competente (como Escobar Salmerón) debía dominar las correspondencias mundiales y debía saberlas aplicar en su ejercicio; 2) por qué Sigüenza protesta de continuo en sus lunarios sobre los fundamentos endebles de la astrología, pues en todas esas efemérides (las suyas

---

<sup>17</sup> Patrick Curry, *Prophesy and power*.

y las de los demás) no solo se pronosticaban, digamos, lluvias y sequías, sino que también se indicaban los días propicios para las actividades médicas; y 3) por qué con ser astrónomo y matemático competente, Sigüenza no podía tener un lugar en la universidad, como no lo tuvieron en ese siglo Descartes, Pascal o Spinoza.

### *Iglesia, corte, universidad: el contexto ilustrado de Sigüenza*

Vimos que al poner lado a lado la obra astrológica de un escolástico como José Escobar Salmerón y la de Sigüenza, resaltan diferencias enormes, resultado de la filiación escolástica de uno y la deliberación moderna del otro. Desde luego, no es el único caso. Jesús Yhmoff Cabrera compiló, ordenó y estudió el elenco de los manuscritos latinos de la Biblioteca Nacional<sup>18</sup> y sus resultados son sumamente ilustrativos.

Las más de 600 obras que anotó Yhmoff son, básicamente, manuales, resúmenes y cursos elaborados por los profesores novohispanos, tanto de la universidad como de diversos colegios, para uso en el aula, y se extienden de 1573 a 1798. Las materias que cubren son las de los cinco saberes, más algunos tratados afines: un manuscrito de anamítico, uno de astronomía, uno de geometría, uno de griego, uno de historia y dos de matemáticas. También hay 26 de latín y 17 de retórica. El resto comprenden los cinco saberes. Como indica el propio bibliógrafo, las más abundantes son las de teología, seguidas por las de filosofía, y de estas, “todas exponen la Filosofía Escolástica según el método que los filósofos medievales siguieron al tratar las obras de Aristóteles, ora según la mente de Santo

---

<sup>18</sup> *Catálogo de obras manuscritas en latín de la Biblioteca Nacional de México*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 1975.

Tomás [...] ora según la mente de Escoto [y] según Suárez”.<sup>19</sup> No hay, pues, según Yhmoff, ningún tratado de filosofía que no sea escolástico. Desde luego, esta falta material no autoriza a concluir que no se enseñaba otra filosofía en la universidad, pero sí permite afirmar que el ambiente de la enseñanza filosófica era escolástico. Y el único texto de astrología es muy posterior.<sup>20</sup>

No es lugar aquí para detenerse en el catálogo, que amerita un estudio aparte; pero en la medida en que nos sirve para poner de relieve la modernidad de Sigüenza, hagamos unas breves comparaciones. Tomemos, como guía, los pies de imprenta de las obras de madurez de Sigüenza y veamos con qué coinciden.

Si escogemos los años de 1680 a 1684, los más fructíferos de la obra de Sigüenza,<sup>21</sup> podemos comparar con los manuscritos contemporáneos en el catálogo de Yhmoff, preparados por catedráticos. De 1680-1681 es el titulado *Tractatus de actibus humanis in genere et eorum bonitate et malitia*, del P. Marín de Alcázar, del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo. De 1682, un legajo con dos manuscritos, *Tractatus de divina providentia, predestinatione et reprobatione* y *Dissertationes de Angelis*, sin atribución autoral. Del mismo año es un *Tractatus de vitiis et peccatis*, también del jesuita Marín de Alcázar, al parecer muy activo en el Colegio de San Pedro y San Pablo, pues de año después, 1683, son sus *Disputationes de altissimo Verbi Divini Incarnati misterio*. De ese mismo año se encuentra un legajo, sin autor ni lugar, que contiene varios tratadillos de teología:

---

<sup>19</sup> Yhmoff, p. 7.

<sup>20</sup> Se trata de una lección de hora de Juan Gregorio Campos, para opositar a la cátedra de astrología, el 27 de julio de 1759.

<sup>21</sup> Las *Glorias de Querétaro* es de 1680. De ese mismo año es el *Teatro de virtudes políticas*. De 1681 son el *Manifiesto filosófico* y la *Libra filosófica* (aunque se haya editado diez años más tarde). El *Triunfo parténico* es de 1683 y *Paraíso occidental* lleva pie de 1684, aunque debe ser obra de 1682.

*Tractatus theologici de visione beatifica, De scientia Dei, De voluntate Dei, De predestinatione y De sensibus Sacrae Scripture.* Aunque no aparece, pues, el nombre del autor, Yhmoff dice que es de la misma letra, y si miramos el índice, parece guardar un mismo orden, en la forma de *disputationes* numeradas para cada asunto. Para 1684 tenemos a un P. Didacus Marin, del Colegio Máximo, seguramente nuestro ya conocido profesor Marín de Alcázar.

Este brevísimo elenco es nada más una muestra de lo que se enseñaba en los días de Sigüenza. El catálogo de Yhmoff es interesantísimo no solo porque revela los asuntos y los métodos de enseñanza, como puede verse en el conjunto de tratados de 1683, sino también porque se ve que esta enseñanza escolástica, latina y medieval dominaba todo el sistema educativo: los manuscritos no proceden únicamente de la Real Universidad y el Colegio Máximo de San Pedro y san Pablo, sino también los hay fechados en el Colegio de San Ildefonso (el de Puebla y el de México), el Convento de San Francisco, el Convento de San Juan Evangelista de Culhuacán, el Colegio de Porta Coeli, el Colegio de Santa Ana de Coyoacán, el Convento de Santiago de Querétaro, el Colegio de San Ambrosio de Valladolid, etc.

El autor que más aparece es, por mucho, Aristóteles, seguido por santo Tomás, Escoto y san Agustín. Y, a lo que ve, no asoman en ningún momento Copérnico, Galileo, Descartes ni ningún autor de la modernidad de los que, sin embargo, sabemos por otras fuentes que se leían en Nueva España. Ese es, pues, el ambiente intelectual en el que se encontraba Sigüenza como catedrático.

Menos rancio, pero no menos significativo es lo que ocurre con los libros impresos. Si volvemos a la Biblioteca Nacional de México, pero en lugar de mirar los manuscritos consultamos los impresos, vemos que en la oferta libresca privan

las obras religiosas, como sermones, breviarios, devocionarios, biografías y hagiografías, oraciones fúnebres... Las obras que escapan a la tendencia son las menos. Por ejemplo, en 1684, junto con el *Paraíso occidental*, el único título diferente que se vendía en México no fue impresión americana, sino madrileña: la *Historia de la conquista de México*, de Antonio de Solís.

Así, incluso en el contexto de la Compañía de Jesús, y pese a la idea corriente de su modernidad,<sup>22</sup> no encontramos una voluntad expresa de despagarse de los esquemas formalizados de la neoescolástica ni mucho menos de abrazar las nuevas ideas. Dice Antonella Romano, hablando del proyecto editorial jesuita al final del siglo anterior, que “la escala local da forma a un producto que no puede ceder su lugar ni al otro ni a la escala universal, y que el texto normativo elaborado durante las últimas décadas del siglo XVI refleja una experiencia y un proyecto cultural centrados en el mundo europeo, sus élites y su reproducción”.<sup>23</sup> Casi un siglo después, esa situación no había cambiado.

De los párrafos anteriores puede extraerse la conclusión de que el conocimiento de la época todavía se dejaba inscribir sin problemas en el orden de los cinco saberes escolásticos. El conocimiento novohispano en la época de Sigüenza tiene poco de moderno, y las excepciones son muy singulares o efímeras.<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> La mayoría de los manuscritos del catálogo de Yhmoff provienen de colegios jesuitas.

<sup>23</sup> Antonella Romano, “La enseñanza en México en las últimas décadas del siglo XVI. Enseñanza e imprenta en los colegios jesuitas del Nuevo Mundo”, en Perla Chinchilla y Antonella Romano (comps.), *Escrituras de la modernidad: los jesuitas entre la cultura retórica y la cultura científica*, México, Universidad Iberoamericana, L'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2008, p. 271.

<sup>24</sup> Como el grupo de sabios que se reunían en la Merced con Diego Rodríguez a la cabeza, entre 1637 y no más allá de 1655. Véase, Elías Trabulse, “La ciencia en el convento”, en Pilar Gonzalbo Aispuru (dir.), *Historia de la vida cotidiana en México*, vol. II, La ciudad barroca, p. 213.

En cambio, si hacemos un análisis interno de las lecturas de Sigüenza, llegaremos justo a la conclusión opuesta: el conjunto de referencias que hace el polígrafo no se inscribe en el canon de los cinco saberes, y si quisiéramos imponérselo por la fuerza, lo que veríamos es que se derrumba, y con ese derrumbe, pone de relieve que los horizontes de Sigüenza eran diferentes.

### **La librería de Sigüenza**

Parece seguro suponer que la biblioteca de Carlos de Sigüenza y Góngora habrá constado de unos 500 volúmenes. No lo sabemos con exactitud, pues aunque entregó a los jesuitas del Colegio de San Pedro y San Pablo una memoria de sus libros —como dice en su testamento—,<sup>25</sup> está perdida, y tenemos que contentarnos con los datos que da su sobrino Gabriel López de Sigüenza en carta a Antonio de Aunzibay.<sup>26</sup> Por esta carta sabemos que el polígrafo donó al colegio 470 volúmenes, pero no todos eran libros impresos, sino que había también 28 manuscritos.<sup>27</sup> En esta sección nos concentraremos en los libros impresos, así que empecemos por restar 28 a 470: los volúmenes impresos que legó Sigüenza fueron 442. Quedaron en poder de “un amigo”, a quien López de Sigüenza no identifica, otros dos:

---

<sup>25</sup> Véase Francisco Pérez de Salazar, *Obras de D. Carlos de Sigüenza y Góngora*, México, Sociedad de Bibliófilos Mexicanos, 1928, p. 33; *Biografía de D. Carlos de Sigüenza y Góngora, seguida de varios documentos inéditos*, México, 1928, pp. 161-194.

<sup>26</sup> “Carta de Gabriel López de Sigüenza a don Antonio de Aunzibay y Anaya”, en la dedicatoria de la obra de Sigüenza, *Oriental Planeta Evangélico*, México, María de Benavides, 1700. Citamos con la reimpresión que aparece en Alicia Mayer (coord.), *Homenaje a Carlos de Sigüenza y Góngora*, México, UNAM, 2000, vol. II, pp. 307-310.

<sup>27</sup> Leonard lee, equivocadamente, que la cuenta de los manuscritos es aparte: “Además de cerca de cuatrocientos setenta libros [...] Sigüenza dejó veintiocho volúmenes de manuscritos, suyos y de material perdido”. Irving Leonard, *Don Carlos de Sigüenza y Góngora: Un sabio mexicano del siglo XVII*, trad. de Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 106. El error de lectura, como suele ocurrir, se ha perpetuado. Dice a la letra López de Sigüenza: “Entre cuatrocientos y setenta libros que dejó al colegio de la Compañía de Jesús [...], fueron veintiocho manuscritos”; *op. cit.*, p. 309.

*Monarquía Indiana* de Torquemada y la *Historia Verdadera* de Díaz del Castillo, “todos a la margen anotados de su letra [la de Don Carlos]”.<sup>28</sup> A esta cifra de 444 hay que sumar un número indeterminado de sustracciones,<sup>29</sup> con lo que estaríamos en torno de nuestra cifra propuesta de 500 volúmenes.

El motivo de ignorar aquí los manuscritos de la biblioteca de Sigüenza no es únicamente el hecho de que contamos con dos trabajos eruditos e inteligentes sobre el tema,<sup>30</sup> sino también que lo que principalmente nos interesa es ver de una sola ojeada el material libresco que podía adquirir y leer un intelectual criollo de la segunda mitad del xvii novohispano. Como es claro, en esta reconstitución imaginaria de la colección de Sigüenza se traslucen los intereses de su propietario, pero igualmente se entrevé la trama de aficiones y tendencias que recorrían la cultura de su tiempo.

Aplicamos, entonces, un análisis interno al conjunto de la obra de Sigüenza para determinar cuáles son sus correspondencias intelectuales. El método consiste en confeccionar un listado exhaustivo de los autores a los que cita el polígrafo, que luego es posible clasificar. En esta clasificación se nos hará claro que las lecturas de Sigüenza no caben de ninguna manera en los cinco saberes del antiguo régimen.

En buena medida, la compilación se explica por esas obras de las que procede. Así, el grueso de los libros de astronomía están tomados de la *Libra Astronómica*, los de historia vienen de las *Anotaciones críticas*, la *Noticia*

---

<sup>28</sup> López de Sigüenza, *loc. cit.*

<sup>29</sup> “...y con bastantes libros me hurtaron en su muerte”, *ibíd.*

<sup>30</sup> El primero es el estudio clásico de Ernest J. Burrus, “Clavigero and the lost Sigüenza y Góngora manuscripts”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1, 1959, pp. 59-90; el otro es la puesta al día de Elías Trabulse, “Los manuscritos perdidos de Sigüenza”, México, El Colegio de México, 1988.

*cronológica* y la *Piedad heroica*. Los textos de derecho están sobre todo en el *Teatro de virtudes políticas*. En cambio, los autores eclesiásticos y los clásicos grecorromanos aparecen en toda la bibliografía de Sigüenza.

Al confeccionar la lista, la primera dificultad fue la costumbre antigua de abreviar las referencias, de forma que muchas veces su significado no es transparente para un lector moderno. Si a esto se le suma que los autores citaban muchas veces de memoria, y Sigüenza no es la excepción, se comprenderá fácilmente que este trabajo empezó como un ejercicio de dilucidación de las fuentes.

Otro problema es que, con seguridad, no todas las citas que hace Sigüenza remiten a libros que haya visto. Particularmente, muchas referencias fugaces hacen pensar más en polianteas que en obras íntegras. No es extraño para un autor de su tiempo.<sup>31</sup>

La compilación suma 572 libros. La lista variará, según entiendo, de dos maneras: aumentará por los títulos que haya omitido involuntariamente en mi búsqueda o bien por hallazgos felices de textos o libros que ahora están perdidos, y disminuirá por la fusión de dos títulos en uno, aclaración de menciones espurias o porque el análisis interno permita distinguir citas de segunda mano.<sup>32</sup> Comoquiera que sea, la cifra se acerca bastante a los hipotéticos 500 volúmenes de la biblioteca original.

---

<sup>31</sup> Se recordará que en el primer párrafo del “Prólogo” al *Paraíso occidental* Sigüenza habla explícitamente del uso de polianteas para “embarazar el texto y ocupar los márgenes”.

<sup>32</sup> Como parecería ocurrir en el caso de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, citadas en la *Libra* como “Filosofía” (por el título de la versión latina *Meditationes de Philosophia Prima*), una referencia que uno sospecharía tomada del *Diccionario* de Bayle.



No se incluyen las abundantes citas bíblicas, pero se da por descontado que Sigüenza tenía sus biblias. Don Carlos solo menciona una vez, en el *Teatro*, la *Vulgata* de san Jerónimo. Tampoco está la *Inundación castálida* (Madrid, 1689) de sor Juana, que es muy posible que se haya contado en la colección de Sigüenza, y, en el tenor de este mismo razonamiento, un número imposible de averiguar de otras obras de circulación e interés restringido a las camarillas intelectuales del momento.<sup>33</sup> Desde luego que habría también material puramente literario, en particular la poesía, a la que se entregaba la élite ilustrada, con entusiasmo y alegría, pero también con una sorprendente inconsciencia crítica, a la que no escapó Sigüenza. En cambio, el teatro, tan popular, no dejó su huella en el polígrafo, sacerdote a fin de cuentas. Poesía y teatro forman parte también del ambiente intelectual de una época, pero escapan a los límites estrictos de este capítulo y quedarán para un estudio prosopográfico.

De Kircher solo aparecen cinco títulos, pero si el erudito jesuita escribió 44 obras y a Don Carlos le faltaban cuatro para reunir las todas,<sup>34</sup> tenemos una laguna de 35 títulos. Lo mismo pasa con Nieremberg, que solo tiene cinco referencias, pero dado su prestigio en la época, uno pensaría que había más títulos en la biblioteca.

Debe aclararse igualmente que para Sigüenza su biblioteca no era la mera reunión de libros, sino el conjunto de las posesiones de su gabinete, su museo. La biblioteca, “en su línea es la mejor del reino, con instrumentos matemáticos en

---

<sup>33</sup> Como las menciones al paso de apellidos sueltos en el *Teatro*: Del Río, Baeza, León, Mora, Zapata, que, por el contexto, parecen referirse a personas conocidas en el círculo de Sigüenza.

<sup>34</sup> “Así mismo, mando que se les entregue a dichos M.R. PP. [jesuitas] el juego de las obras de Atanasio Kircher para que con cuatro que a mí me faltan que hay en dicha librería de San Pedro y San Pablo quede cabal dicho juego”. En el testamento de Sigüenza, citado por Pérez de Salazar, *loc. cit.* Mi argumento supone que Sigüenza sabía cuántas obras había escrito Kircher, lo cual es muy poco probable.

abundancia, telescopios excelentes y pinturas [códices]”;<sup>35</sup> había mapas, ilustraciones y aun fósiles. Sigüenza tenía también la convicción del valor independiente de sus partes, como cuando habla de sus códices como “pinturas muy consideradas cuyo valor excede los tres mil pesos”<sup>36</sup> o los “libros pertenecientes a cosas de las Indias [...] cuya colección me ha costado sumo desvelo y cuidado y suma considerable de dinero, no siendo fácil conseguir otro pedazo de librería de esta lignea en todas las Indias, por lo cual suplico con todo encarecimiento a los padres [del Colegio de San Pedro y San Pablo] que juntamente con los que tuviere[n] allá de este asunto y que a mí me faltaren, los ponga[n] en lugar separado y me den ese consuelo”.<sup>37</sup> Y en la hora de su muerte aún quería obtener los cuatro títulos de Atanasius Kircher que le faltaban para reunir todas sus obras. Sigüenza tenía un marcado afán de coleccionismo.

Como dijimos, la recopilación de las referencias que hace Sigüenza en las obras suyas que tenemos suma 572 títulos. En total, aparecen 409 autores, de lo que fácilmente se desprende que casi todas las citas son únicas. En efecto, los escritores que aparecen solo una vez son 326. Los que se citan dos veces son 49. Los autores con tres menciones son 13, aunque tres menciones a Santo Tomás, sin indicación de un título, podrían ser en realidad solo una. Con cuatro menciones hay siete autores; con cinco menciones, seis autores; con seis, cuatro autores; con siete, dos autores, y con nueve y con 10 menciones, un autor (Cicerón y Séneca).

---

<sup>35</sup> Carta al conde de Moctezuma, 9 de mayo de 1699, citada en Leonard, *op. cit.*, p. 187.

<sup>36</sup> *Loc. cit.*

<sup>37</sup> Pérez de Salazar, *Obras*, p. 33.

Hay 55 títulos que aparecen citados en dos obras diferentes. Entre éstos, tenemos dos libros de Kircher (*Mundus Subterraneus* y *Oedipo Aegyptiaci*, citados en la *Libra* y en el *Teatro*); dos de Cicerón (*De divinatione* y *De officiis*, también con sendas menciones en la *Libra* y el *Teatro*); dos de Claudiano (los panegíricos a Augusto y a Manlio Fabio); dos de Estacio (las *Silvae* y la *Tebaida*, ambas en el *Teatro* y en el *Triunfo Parténico*); dos de Gregorio Nacianceno (*Epístolas* [en la *Libra* y el *Teatro*] y la *Oratio in Maximum* [en el *Triunfo* y el *Teatro*]); dos de Horacio (los poemas y las epístolas, ambos en el *Teatro* y el *Triunfo*); dos de Ovidio (las *Pónticas* [en el *Triunfo* y el *Teatro*] y las *Metamorfosis* [en la *Libra* y el *Triunfo*]), y dos de Séneca (*De brevitae vitae* [en el *Triunfo* y el *Teatro*] y las *Epistolae* [en el *Triunfo* y el *Teatro*]). Los otros 39 libros son de autores únicos.<sup>38</sup> Solamente cinco obras están citadas en tres libros de Sigüenza: Agustín, *De civitate Dei* [en las *Anotaciones críticas*, la *Libra* y el *Teatro*], Baronio, *Annalium Ecclesiasticorum* [en las *Anotaciones críticas*, la *Libra* y el *Teatro*]; Cicerón, *De natura Deorum* [en las *Anotaciones críticas*, la *Libra* y el *Teatro*]; san Isidoro Pelusiota, *Epistolae* [en la

---

<sup>38</sup> Abenezra, *Liber Nativitatis*; Agelio, *Psalmi*; Agustín, *Confesiones*; Aristóteles, *Ethica*; Aldrovando, *Ornithologia*; Ambrosio, *De officiis ministrorum*; Ausonio, Decio Magno, *Edyllia de Rosa*; Balbuena, *Grandeza Mexicana*; Basilio de Seleucia, *Orationes*; Brixiano, *Comentaria simbólica*; Bungo de Mister, *Numeror.*; Calancha, *Crónica moralizada de la orden de San Agustín de Perú*; Casiodoro, *Variae*; De la Cerda, *Adversaria Sacra*, Lyon, 1626; Díaz de Arce, *Libro primero del próximo Evangelio exemplificado en la vida del Venerable Bernardino Álvares, español*; Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*; Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos*; Galatino, *De Arcanis*; Gregorio García, *Indorum origo*, Góngora, *Soledades*; Gregorio Magno, *Magna moralia*, París, 1550; González Dávila, *Teatro de la Santa Iglesia Metropolitana*, Antonio de Herrera, *Historia General de las Indias Occidentales*; Jerónimo, *Cuestiones hebreas sobre el Génesis*; Josefo, *Antiquitates Iudaicae*; Lipsio, Justo, *Monita ed exempla politica*, 1605; Lucano, *De Bello Pharsalico*; Marcial, *Epigramae*; Enrico Martínez, *Repertorio de los tiempos*; Piero, *Autorías*; Plinio el Joven, *Epistolae*; Plinio el Viejo, *Historia naturalis*; Plutarco, *Vidas*; Polidoro, *De rerum inventoribus libri octo*; Propercio, *Elegiae*; Ricciolo, *Almagestum Novum*; Sinesio de Cirene, *Oratio de Regno*; Torquemada, *Monarquía Indiana*; Veneto, *De harmonia mundi totius*, 1525; Virgilio, *Geórgicas*.

*Libra*, el *Triunfo parténico* y el *Teatro*] y Séneca, *Naturales Quaestiones* [en la *Libra*, el *Triunfo parténico* y el *Teatro*].

El autor más citado es Séneca, que aparece 10 veces, más una mención suelta a su nombre en las *Anotaciones críticas*. Las 10 obras son: *Consolatio ad Polybii*, *De brevitae vitae*, *De clementia*, *De vita beata*, *Epistolae*, *Hercule furens*, *Hippolytus*, *Maedea*, *Naturales quaestiones* y *Oedipus*. Séneca fue uno de los autores favoritos de la época, gracias al interés despertado por el neoestoicismo, que, como “filosofía práctica”, ejerció un influjo poderoso en el xvii y después. Que se leía a Séneca en el ámbito hispano, es cosa más que tratada.<sup>39</sup> No lo es tanto el desgaste que se aprecia ya como escepticismo y acaso como impaciencia en Sigüenza y contemporáneos suyos.<sup>40</sup>

Cicerón, un escritor que acepta muchas lecturas, lo mismo como modelo de escritura que como abogado o, en fin, como filósofo cercano al estoicismo, es el segundo autor más citado por Sigüenza, con nueve títulos, de los cuales sobre todo dos son de corte estoico: *De natura Deorum* y *De officiis*. Los cinco restantes son: *De divinatione*, *De oratore*, *In Vatinius*, *Philippicae* y *Pro Milone*.

La influencia de Justo Lipsio, el primero, o uno de los primeros entre los neoestoicos, fue grande y constante. De Lipsio, Sigüenza cita *Monita ed exempla politica*, de 1605. También vemos en el listado a Escalígero, senequista y

---

<sup>39</sup> Entre lo más citado, anotemos las referencias obligadas de John H. Elliott, *España y su mundo, 1500-1700*, trad. de Ángel Rivero Rodríguez y Xavier Gil Pujol, Madrid, Alianza, 1991; José Antonio Maravall, *Estado moderno y mentalidad social*, Madrid, Alianza, 1986; Norbert Elias, *La sociedad cortesana*, trad. de Guillermo Hirata, México, Fondo de Cultura Económica, 1982. Todavía hay que decir que, probablemente, Séneca (como Cicerón) es un autor que nunca ha dejado de leerse.

<sup>40</sup> Como sor Juana: “Finjamos que soy feliz, / triste pensamiento, un rato; / quizá podréis persuadirme, / aunque yo sé lo contrario”.

aristotélico, autor de las *Ejercitaciones contra Cardano*, y aun se encuentra la recopilación de obras de Quevedo, *El Parnaso español*, hecha por el humanista José Antonio Gómez de Salas en 1648. Podemos cerrar la enumeración de estoicos con las *Elegías* de Propercio, poeta querido por Lipsio, y *De Bello Pharsalico*, de Lucano. Se extrañan, en cambio, Epicteto y Marco Aurelio.

Como grupo, es el más notable el de los padres de la Iglesia. De los cuatro griegos, aparecen dos: Gregorio Nacianceno (con seis obras) y Juan Crisóstomo (tres títulos); y de los cuatro latinos no falta ninguno: Agustín (con cinco libros), Ambrosio (cuatro), Jerónimo (cuatro) y Gregorio (dos). En total, 24 obras, de las que una es la *Vulgata* de san Jerónimo.

En general, y como es de esperar en un clérigo del siglo XVII, los estantes de Sigüenza están ocupados por numerosos libros confesionales.

Abundan las epístolas, obras imprescindibles para preparar sermones; además, su número confirmaría que en esos tiempos se sentía un gusto particular por el género. Aparte de las conocidas recopilaciones de padres de la iglesia (Agustín, Gregorio Nacianceno, Ambrosio y Jerónimo), vemos desfilar otros autores cristianos: Apolinar Sidonio, Isidoro Pelusiota, el papa León, Pedro Belesense, Celio Sedulio, Casiodoro, Ennodio, Hildeberto, Paulino, Sinesio de Sirene, y cuatro paganos: Horacio, Jámblico, Plinio el Joven y Demócrito (espuria), y aun podríamos incluir la *Carta sobre los cometas* de Pierre Bayle.

Otro género frecuente es el de los comentarios, que tiene por lo menos tres variedades: escolástica, exegética y laica. En cuanto a los escolásticos, como es sabido, cada facultad tenía un autor canónico, que, sin embargo, más que ser leído directamente, era interpretado en comentarios hechos por un autor reconocido

como autoridad. Entre los volúmenes de Sigüenza queda por lo menos uno que guarda este sentido escolástico: los Comentarios de Coímbra, conocidos como los *Conimbricenses*,<sup>41</sup> que son ocho libros de comentarios sobre Aristóteles. También hay comentarios a textos bíblicos, como los de san Cirilo, Oleastro, Redano, san Jerónimo o el jesuita José Antonio Velásquez, que publicó en Venecia, en 1647, unos comentarios sobre los salmos de David. Entre los comentarios de tema laico, el primero que se nos aparece es otro libro impreso en Venecia, los famosos *Comentaria simbolica* de Brixiano. También vemos unos comentarios de Minoé sobre los emblemas de Alciato y, entre los textos científicos, el *Comentarius de cometis* de Bartolino. Un libro de Gassendi que cita Sigüenza en la *Libra Astronómica* lleva el título *Comentarios*, pero es posiblemente una atribución errónea y se trataría de otra obra. En cambio, no es errónea la cita de los *Comentarios a la Eneida* de Mauro Honorato Servio.

Como se ve, en esta clasificación de las lecturas de Sigüenza se vuelve borroso el esquema escolástico de los cinco saberes. Las lecturas de Sigüenza se separan en dos grandes grupos. Por un lado, las obras religiosas, que abarcan desde la teología hasta los opúsculos píos. Comprenden buena parte de la librería de Sigüenza, pero están lejos de la proporción superior al 80% que todavía se observa en las colecciones del siglo XVIII.<sup>42</sup> Más interesante es lo que se desprende

---

<sup>41</sup> "Conimbricenses", por el gentilicio de esa ciudad de Portugal. Rápidamente pasó a representar el nombre de la corriente neoescolástica de los jesuitas de Coimbra y de otras universidades y colegios de la península ibérica, a la que pertenecían, entre otros, Molina y Suárez, y que tuvo tan notable influencia entre los jesuitas novohispanos, con efectos que apenas comenzamos a percibir. Para este último punto, véase Ramón Kuri, *La Compañía de Jesús, imágenes e ideas*, Puebla y México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y Plaza y Janés, 2000.

<sup>42</sup> Manuel Suárez Rivera, "En el arco fronterizo del palacio': Análisis del inventario de la librería de Cristóbal de Zúñiga y Ontiveros, 1758", tesis de maestría, UNAM, 2009. Véase, en especial, el c. III.

del resto, pues no tiene acomodo lógico entre los cinco saberes. Por ejemplo, los libros de Kircher, ¿pueden reducirse al quadrivium de la facultad de artes? La sola propuesta parece absurda. Y los más citados, Séneca y Cicerón, ¿dónde podrían caber? Más práctica es una clasificación en la que se distinguen varios asuntos: 1) historia universal y, como aparatado particular, la historia de América; 2) filosofía natural, que comprende astronomía, matemáticas y medicina, más obras teóricas como el *Discurso* de Descartes o el *Sintagma Physicum* de Gassendi; 3) filosofía práctica, en la que pese a la coincidencia del término “filosofía” con la clasificación anterior, hay obras muy diferentes, como los citados Séneca y Cicerón, o Justo Lipsio, en las que priva el estoicismo; y 4) los comentarios, que en la librería de Sigüenza rebasan el concepto puramente escolástico.

Esta clasificación puede objetarse de muchas maneras, pero, a fin de cuentas, el punto está en mostrar que en la élite ilustrada en el que vivía Sigüenza, su marco intelectual era diferente, y lo era en *cierto sentido*, es decir, en el sentido de la modernidad. Es evidente que ni el temperamento orgulloso de Sigüenza ni el tono modernista de su erudición se avenían bien con los rigores jesuíticos, lo mismo que tampoco se encontró nunca a sus anchas en la universidad. Los azares de la vida Sigüenza, ya de por sí un espíritu inquieto, mudaron su estructura mental para acentuar su independencia y su acercamiento a la modernidad.

## V. EL OTRO COMO CONFLUENCIA DE MEMORIA Y MODERNIDAD

El tiempo histórico americano se desenvuelve en un espacio contradictorio. Por un lado, los pueblos autóctonos, que no solo representan el pasado, sino que configuran un presente y una proyección al futuro peculiares, y por otro, una idea de modernidad que mira fijamente al paradigma de Europa en busca de modelos y aprobación. Memoria y modernidad.

Este esquema se volverá muy notorio en el proyecto de las naciones liberales del XIX americano. Hay un fondo volitivo, deliberado, en este proyecto. Mientras que la nación tradicional es una herencia irrepetible, el país moderno es una aspiración, una teoría del mundo político y una concepción cívica.

Ahora bien, la “idea” de Europa es inalcanzable; peor: es irremediable. América no es parte de Europa. Ni siquiera es otra Europa. Así, la idea de modernidad de los americanos está signada por varias líneas que se entrecruzan y, por momentos, se contradicen. Es, en cierto sentido, una doble modernidad. La modernidad como expresión actual de Occidente y la modernidad plantada como reivindicación protonacionalista y luego nacionalista ante esa misma modernidad occidental. Un concepto fundamental para entender la hipótesis de las dos modernidades es el concepto del Otro.

Desde luego, concebir al Otro es tarea de salir de uno mismo, de ser *otro*, en el sentido de ser *diferente*. Notemos ahora que si bien las dos civilizaciones, europea y americana, tuvieron que cumplir esta operación, la otredad americana es menos radical para el europeo que la otredad europea para el americano. “La



otredad solo era tal [para los americanos] en tanto que negación absoluta de su identidad” —dice Bolívar Echeverría.<sup>1</sup>

En virtud de la debacle de la cultura americana, lo que nos queda es la sensación de maravilla de los europeos. El lado americano está velado, en ruinas, relegado a la oscuridad de viejas creencias religiosas de las que, por cierto, cabe sentirse dudoso. La caída de la civilización americana fue tan completa, tan abrumadora, que abarcó todos los órdenes imaginables y dejó al Otro, en la piel de los frailes misioneros, la tarea de recuperarla, interpretarla y entenderla. Tarea vana, no solo por su inmensidad, sino por lo que hoy llamaríamos escasa apertura de la mentalidad europea.

El Otro se vuelve necesario para la interpretación del mundo, pero su vida no es necesaria, solo su concepto. Los indígenas pudieron haber desaparecido por completo (como, en efecto, ocurrió en otras partes del continente) sin desmedro del mundo europeo, pero su otredad tenía que permanecer. La operación inversa es igualmente válida. Si los españoles hubieran dado la vuelta y se hubieran ido, arrojados, digamos, por el filo de la obsidiana y por los males tropicales, de todos modos su otredad se habría quedado en la idea del mundo de los americanos.

Esta crisis, esta incertidumbre psicológica que marca como grupo a los criollos americanos es sumamente visible en Sigüenza. Más aún en él, puesto que se nos muestra agudamente consciente de esa doble otredad en la que se encontraba y en la que buscó un lugar para su voz.

---

<sup>1</sup> *La modernidad de lo barroco*, México, Era, 2a. ed., 2000, p. 24.

La aportación de Sigüenza estriba en el giro por el cual el Otro del que habla el discurso se convierte en “un yo”. No completo, es cierto, pero sí como un constituyente demasiado extenso del americano como para obviarlo. “El Otro soy yo”, parece decir Sigüenza una y otra vez. No tiene sentido especular sobre si vio o no una unidad profunda en las relaciones geográficas y las relaciones de méritos que lo llevaron a trazar una línea entre el espacio y el tiempo, el pasado y el presente; lo más probable es que no. Pero, finalmente, para Sigüenza ese Otro puede presentarse ante el mundo en pie de igualdad, no solo por su mera naturaleza humana, sino también por su cultura: por lo que es y por lo que hace. El pasado americano compone de suyo una rama de Occidente y es capaz de dar enseñanzas de valor universal. En la manera en que Sigüenza se apropia de esa memoria como suya y la encarna como individuo plantado en las inmensidades americanas, constituye una estrategia epistemológica: la memoria de ese pasado le dice algo al presente, y eso que le dice es un conocimiento que enriquece la gran corriente de la tradición occidental.

Esta otredad, desde luego, concierne también a las relaciones con los indígenas. En una sociedad tan estratificada como la del antiguo régimen, la situación intermedia de los indios, entre los indígenas y los europeos, los había vuelto emocionales y vulnerables, con un centro psicológico vacilante. Para la época de Sigüenza, los americanos ya se saben diferentes. Como vimos, su mirada al pasado ha perdido el motivo catequista y, más bien, está en busca de una continuidad en el tiempo. Ya dijimos también que este fenómeno se opera inicialmente por las crónicas de las órdenes, que inscriben sus labores en el gran cuadro de la historia universal. Pero además, en el plano de los individuos, vemos

que por este movimiento del espíritu que asimila como suyo un pasado que en realidad no le pertenecía, el círculo hermenéutico, que partió de la tercera persona, se cierra en la primera. “El Otro soy yo”; pero yo ya no soy el Otro. Por la vía de este trasvase mediado por la memoria, el Otro se dispersa en la memoria de lo que soy y se convierte en parte de mí, de nosotros, de todos.

Visto con la perspectiva de los años, entendemos que los criollos empezaron a cobrar conciencia de su situación desde muy pronto, tanto como en el último cuarto del siglo XVI. En cambio, la reivindicación de ese estado les tomó por lo menos un siglo. Apenas la generación de Sigüenza, que está a medio camino entre tantas tendencias, asume su criollismo, aunque le falten palabras para acabar de describirlo. Dedicemos unos párrafos a elaborar sobre estas líneas.

A medida que avanza el siglo XVII novohispano se va perfilando un “programa criollo” en el que confluyen importantes pensadores, como Balbuena, Núñez de Miranda, Florencia, Vetancurt, Miguel Sánchez o Becerra Tanco, y desde luego, Sigüenza. Nuestra historia de las ideas tiene mucho por andar en el trazo del cuadro de la época; entre tanto, quiero señalar un dato esencial que por lo general se ha pasado por alto, a saber: que la constitución del criollo coincide en el tiempo con la constitución del individuo moderno.

En efecto, el afán de los criollos ponerse en pie de igualdad con la cultura europea no es solo una reivindicación, digamos, “protonacionalista”, sino también una voluntad decidida por ser modernos. En el siglo XVIII, estos elementos van a ser conspicuos en la *Biblioteca mexicana* de Eguiara, pero sus raíces se remontan al siglo anterior, el XVII, del que mana la doble fuente de nuestra cultura mestiza y de nuestra articulación en la historia universal.

Son dos los ejes fundamentales de esta transición. En primer lugar, el matiz americano que impregna la teología jesuita, que encarna la modernidad escolástica. En segundo, la corriente reivindicatoria que parte de Balbuena y termina, provisionalmente, con Sigüenza. Trazaremos, así, un movimiento espiritual de los pensadores de la época en dos tiempos: uno de expansión para abarcar un mundo más dilatado y otro de recogimiento sobre sí mismo.

Mucho se ha escrito sobre el incipiente nacionalismo criollo del xvii. Dicho a grandes trazos, conocemos el efecto de la frustración de las utopías evangelizadoras del xvi y también tenemos pruebas de sobra de la llegada y el cultivo de una cultura clásica que se aclimató relativamente pronto en el contexto de lo maravilloso americano.

Desasosiego y maravilla son las marcas originales de la conciencia criolla. Es difícil exagerar el desasosiego causado por la constatación de que la empresa evangelizadora no había arrancado el paganismo de los indígenas, sino que su antigua religiosidad de piedra respiraba escondida en las imágenes cristianas. En el siglo xvii, la distinción entre ídolos (paganos) e imágenes (cristianas) ya no estaba tan clara. Las imágenes son representaciones, “significan” nuómenos; por su parte, un ídolo puede ser un dios en sí. Esta distinción se va borrando, pues la profunda espiritualidad de los indígenas desborda e impregna la doctrina de los europeos y, además, la toma por sorpresa.

Por su parte, la aclimatación de la cultura clásica convierte al paisaje en una tierra edénica, una Nueva Jerusalén en la que obra lo maravilloso. Si es verdad, como dice Lafaye, que la aparición de la cultura clásica en Nueva España no está

documentada antes de la *Grandeza Mexicana* de Balbuena,<sup>2</sup> viene entonces con el siglo xvii y lo recorre todo hasta sor Juana y Sigüenza. Así, en este mundo maravilloso, en el que los viejos dioses paganos medran debajo de las apariencias, el culto de la Virgen de Guadalupe arraigó con la fuerza que todos conocemos. Pero no es mero producto de las circunstancias, sino que fue aprovechado deliberadamente por los pensadores de la segunda mitad del siglo como hilo conductor del proyecto de individuación del americano.

En este punto, el estudio de una de las primeras obras de Sigüenza, la *Primavera indiana*, de 1667, cuando tenía 22 años, muestra que él mismo estaba imbuido del espíritu guadalupano desde sus años formativos. Además, si tomamos como suyas las *Anotaciones críticas sobre el primer apóstol de Nueva España y sobre la imagen de Guadalupe de México*, de 1699, tenemos que la última obra de nuestro autor aborda también un tema guadalupano.

Entonces, el pensamiento criollo discurre en el marco de tres vertientes: una religiosidad tal, que abarca incluso al pensamiento laico y al pensamiento indígena antiguo; un sentimiento de maravilla y excepción de la tierra, y la reivindicación como propio del pasado indígena y de la conquista española. Los tres elementos aparecen en el proyecto criollo de la segunda mitad del xvii, amparados bajo el manto de Guadalupe.

Aunque las castas nunca dejaron de ser un peligro para las gentes de calidad, para ese momento, la segunda mitad del xvii, la conquista estaba terminada: no había ya ninguna posibilidad de restitución del imperio mexicano, ni siquiera en el

---

<sup>2</sup> *Quetzalcóatl y Guadalupe*, trad. de Ida Vitale y Fulgencio López Vidarte, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 101. El poema de Balbuena se publicó en 1604.

imaginario. Pero los criollos asumieron como suyo (y usurpado) el derecho de gobernar la tierra, y su exclusión permanente de los altos puestos de mando producía una disonancia cognoscitiva que explica su acercamiento a la cultura indígena. Los indígenas contemporáneos son parte de la plebe; los criollos son los verdaderos herederos de los indígenas del pasado, y lo son no como mero desplante reivindicador, pues ellos no eran ni querían ser indígenas, sino como tendencia, es decir, como intención de desenvolverse de cierta manera. Hay una distancia no solo sociocultural, sino también, sobre todo, de mentalidad: el criollo, en tanto que americano nuevo, no fue conquistado, sino que nació con el espacio. A un nuevo mundo corresponde un nuevo hombre.

Pero el criollo también es heredero de España, de modo que, en cierto sentido, “vuelve” a la tierra para reclamarla, como prometió el héroe mítico Quetzalcóatl. En tanto que hombre nuevo, la memoria le sirve para constituirse como individuo, pero él está lanzado al porvenir. En este punto confluyen la memoria y la modernidad.

Que los primeros mesoamericanos que entraron en contacto con los españoles los hayan tomado por Quetzalcóatl y los toltecas que salieron míticamente al exilio tiene acaso menos que ver con las profecías de su retorno y más con el hecho inmediato de que a esas culturas prehispánicas les faltaba el marco mental para dar cabida a gente diferente y llegada de lugares distantes. Desde el punto de vista azteca, los españoles no llegaron a través del mar, sino del mar; no venían de más allá.

Calancha había defendido la teoría de que Santo Tomás predicó en el Nuevo Mundo (en su caso, se refiere a Perú).<sup>3</sup> Sigüenza estaba de acuerdo y asimilaba el santo a Quetzalcóatl. “No obstante, durante el siglo xvii, el clero mexicano encontró un vehículo más poderoso para su celo patriótico que la mera contemplación de la civilización indígena o la especulación acerca de Santo Tomás. Descubrieron a Nuestra Señora de Guadalupe.”<sup>4</sup>

En efecto, desde 1648, que es el año de publicación del libro de Miguel Sánchez, *Imagen de la Virgen... aparecida en México*, se suceden la *Felicidad de México*, de Becerra Tanco (de 1675); el *Paraíso occidental* de Carlos de Sigüenza (de 1683) *La estrella del Norte de México* de Francisco de Florencia (de 1688) y el *Teatro Mexicano* de Vetancurt (de 1698), obras que se inscriben en esas tres vertientes. Lo mismo pasa con otras ideas universalistas, como esa idea de Calancha de que Santo Tomás predicó en Mesoamérica o la tesis de Sigüenza de que el linaje de los americanos se remonta a Neptuno,<sup>5</sup> dos ideas que hoy nos parecen peregrinas, pero que es fácil ver cómo enriquecen el esquema de las representaciones propias del criollo.

Nos falta avanzar mucho en estas investigaciones. No tenemos trazado el cuadro del ambiente intelectual de esa fertilísima época. Nos falta, solo para ir por el principio, una lectura comparada de estas obras. Nos falta reconstituir las bibliotecas en las que abrevaban esos pensadores. Se nos escapan las relaciones de los intelectuales criollos con sus contemporáneos en la Península Ibérica y en

---

<sup>3</sup> Antonio de la Calancha, *Crónica moralizada de la orden de San Agustín de Perú*.

<sup>4</sup> Brading, David, “Patriotismo criollo” en *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, SepSetentas, 1973, pp. 13-58, pp. 32-33.

<sup>5</sup> *Teatro de virtudes*, prólogo 2.

otras tierras del Imperio español. Sin embargo, conforme dilucidamos los principales rasgos del periodo, vemos más y más claramente que la formación de la conciencia criolla no es una mera reivindicación del suelo y la gente, sino que es un programa de inscripción en la cultura occidental y, en tal carácter, hay que verlo como un caso particular del hecho universal de la constitución mental del individuo moderno. Los pensadores de la época que manifiestan una voluntad decidida por ser modernos, acusan la influencia lo mismo de Erasmo que de Copérnico, y por momentos, como en el caso de Sigüenza, están ya tocados por el escepticismo tenaz del científico.

Sigüenza es un pensador totalmente impregnado de su siglo. Si en el XVII pensadores como Pascal, Gassendi o el caballero De Mere tuvieron el don de saber mirar con desapego sus días y dieron aportes que escaparon a la imaginación de sus coetáneos (como descubrir que se puede pensar racionalmente en la casualidad, que el vacío “existe”, etc.), otros, como Kepler o Descartes, aunque llevaban los signos de la mentalidad del nuevo régimen, como el individualismo, la rebeldía intelectual o el descreimiento de las instituciones académicas escolásticas, carecieron de la imaginación vigorosa que les hubiera permitido cobrar alguna distancia de sus paradigmas. Sigüenza y sus contemporáneos se encuentran más cerca de estos últimos y solo a partir de esta constatación es posible comenzar a entender a los personajes y a su siglo. Detrás de los rasgos generales de su incipiente nacionalismo, que muchas veces dan la impresión de ser patológicos, atisbamos en realidad el designo de ser individuos y ser modernos, así como la intención de insertarse en la larga cadena de la civilización. Este punto de vista es esencial para calibrarlos en su justa medida.



Concluimos que el espíritu moderno hace dos grandes movimientos: uno de expansión en un mundo natural dilatado y otro de recogimiento sobre el mundo también nuevo de la interioridad personal. Este movimiento doble se observa igualmente en el pensamiento de los teólogos jesuitas novohispanos y en general en los pensadores más conspicuos de la última mitad del siglo XVII. Así, distinguimos dos planos, el universal, que se extiende por toda la cultura occidental, y el novohispano, que tiene características propias pero que no es un desarrollo aparte, sino, repetimos, que *la constitución del criollo un caso particular de la constitución del individuo moderno*. Con todo, el nuevo criollo aporta a la modernidad elementos originales: un pensamiento ecléctico en el que la antigüedad clásica convive con los dioses paganos, un desasosiego existencial fundamental que en sus mejores momentos es escepticismo, y en los peores, desconfianza, y, en fin, un aparato representacional sincrético que se manifiesta disparejamente en una cultura nueva.

Un rasgo fundamental de la modernidad es la distancia emocional e intelectual del mundo natural y su determinismo. La separación del hombre en su propio mundo, peculiar y marcado por lo posible, por las posibilidades, como pensaba Nicolás de Cusa, uno de los primeros hombres modernos.<sup>6</sup> Como la índole del hombre está marcada por la posibilidad, se encuentra abierta y en constante realización, lo que no significa que el hombre sea un ser imperfecto por inacabado, sino que ese signo inconcluso es lo que lo define en última instancia. El hacer y el hacerse del hombre, aunque estén volcados al mundo natural, lo trascienden, pero

---

<sup>6</sup> Y acaso el primero en vislumbrar que su civilización se encontraba en una etapa diferente de la anterior, a la que llamó, antes que nadie, *media tempestas*, la era media. Véase George Clark, *La Europa moderna, 1450-1720*, trad. de Francisco González Aramburo, México, FCE, 1963.

no se trata de una trascendencia metafísica, sino de una histórica, espiritual y material: cultural.

En los debates las diferencias son básicamente epistemológicas, es decir, en términos de teorías del conocimiento, y sin embargo, lo que priva es lo que Feyerabend llama la irracionalidad del discurso. Por eso, no es un enfrentamiento entre un sistema deductivo y uno inductivo, como suele indicarse en las historias de la ciencia, sino que en esta época, que está a caballo entre dos mundos, la que sucede es la tensión, la indefinición, pero no por obra del inmovilismo, sino todo lo contrario, como resultado de agitaciones que cruzan el mundo en muchos sentidos y que al final lo cambiaron para siempre.

### **Modernidad y memoria en Sigüenza**

Hemos dicho que Sigüenza no abrazó de pronto un escepticismo, sino que marca un desenvolvimiento orgánico de su pensamiento. Sigüenza es un pensador marginal. Por eso, como se ha dicho,<sup>7</sup> la Universidad de México no era un lugar para él. No pudo tampoco ser un miembro de la Compañía de Jesús, sus intentos de insertarse como experto independiente entre los círculos del poder no rindieron los frutos que esperaba y, en fin, hijo de españoles, no fue europeo, sino americano. No puede extrañarnos su afán de articular el pasado americano con las grandes corrientes históricas de Occidente, ni tampoco que él mismo se inserte en esa tradición mundial y que, incluso, trate de hacerlo militando entre los pensadores del día.

---

<sup>7</sup> Por ejemplo, Enrique González y González, "Sigüenza y Góngora y la Universidad: crónica de un desencuentro", en Alicia Mayer, *op. cit.*, pp. 187-231.

En Sigüenza se aprecia la confluencia de tres elementos: la historia prehispánica, la cultura clásica y el catolicismo. Viene de las crónicas frailunas, de los empeños guadalupanos de los jesuitas, de la labor de intelectuales indígenas, como Antonio Valeriano o Fernando de Alva Ixtlixóchitl, pero en él se conjuga en un único impulso. La modernidad de Sigüenza no es un lanzamiento al futuro, sino esa inserción en el borde tenso de su tiempo, pero también de su espacio como vasallo de Carlos II, como cristiano contrarreformista, como criollo americano.

Por eso, en la modernidad de Sigüenza es crucial la memoria: no únicamente la historia, sino también la crónica, la recuperación y el estudio de las antigüedades, las relaciones de sucesos. La memoria no es una forma de historia, sino la actividad del espíritu que da vida presente al pasado. Una diferencia entre memoria e historia es que la memoria aspira a la continuidad, mientras que la historia se detiene en las rupturas, los cambios. Sin cambio, no hay historia; pero sin continuidad, no hay memoria. En Sigüenza, como en general en lo que podríamos llamar el “programa” criollo, la tradición americana no discurre aislada detrás del océano, sino que es paralela a la cultura occidental y, en última instancia, es uno de sus afluentes.

## Bibliografía

### *Obras de Sigüenza*

1. Soneto en Ribera, *Poética descripción...*, 1667.
2. *Primavera indiana*, 1668
3. Primer pronóstico, 1671 (último, 1701)
4. Romance en Ramírez de Vargas, *Senzilla narración*, 1677
5. Aprobación del libro de Ortega, *Nueva reformación...*, 1678
6. *Glorias de Querétaro*, 1680
7. *Teatro de virtudes políticas*, 1680
8. *Panegírico* al virrey de la Cerda, 1680
9. *Manifiesto filosófico*, 1681
10. *Noticia cronológica de reyes...*, 1681 (preliminares del lunario de 1681)
11. *Triumpho Parthenico*, 1683.
12. *Paraíso Occidental*, 1684.
13. Defensa de Alva Ixtlixóchitl, 1695.
14. Aprobación a Florencia, *La estrella del Norte*, 1688.
15. *Libra Astronómica y Philosophica*, 1690.
16. *Infortunios de Alonso Ramírez*, 1690.
17. *Relación de la armada de barlovento*, 1691.
18. *Trofeo de la justicia española*, 1691.
19. *Mercurio volante*, 1693.
20. Aprobación a Zuaza, *Reducciones de plata*, 1697.
21. *Oriental planeta evangélico*, 1700.
22. *Piedad heroica*, ¿1690-95? [1740].
23. Descripción de esta parte de la América Septentrional [1788]
24. *Alboroto y motín*, 1692 [1932]
25. Informe sobre el castillo de San Juan de Ulúa, 1695
26. Contestación a Don Andrés de Arriola, 1699
27. Anotaciones críticas sobre el primer apóstol, c. 1699-26. Testamento, 1700.
28. Sobre los inconvenientes de vivir los indios en el centro de la ciudad, s.f.
29. Reconocimiento de la bahía de Galve, s.f.

### *Bibliografía general*

Acuña, René (editor), *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, t. II, vol. 7, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985.

Alatorre, Antonio, *El heliocentrismo en el mundo de habla española*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011.

———, “Para leer la *Fama y obras póstumas* de sor Juana Inés de la Cruz”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, xxix, pp. 428-508.

Alva Ixtlixóchitl, Fernando de, *Obras históricas*, ed. de Edmundo O’Gorman, México, UNAM, 2 vol., 1975.

Balsa, José, “Carlos de Sigüenza y Góngora”, en *Iniciales*, México, UNAM, 1997, pp. 97-112.

Benassy-Berling, Marie-Cécile, *Humanismo y religión en sor Juana Inés de la Cruz*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983.

Benítez, Laura, “El nacionalismo en Carlos de Sigüenza y Góngora”, *Estudios de Historia Novohispana*, 8, 1985, pp 203-221.

———, “Los lunarios en la perspectiva de la filosofía natural de Carlos de Sigüenza y Góngora”, en Alicia Mayer, *Carlos de Sigüenza y Góngora: Homenaje 1700-2000*, vol. I, México, UNAM, pp. 125-144.

———, *La idea de historia en Carlos de Sigüenza y Góngora*, México, UNAM, 1982.

Boturini, Lorenzo, *Idea de una nueva historia general de la América septentrional*, México, Porrúa, 1986.

- Brading, David A., *Orbe indiano*, trad. de Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Brading, David, "Patriotismo criollo" en *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, SepSetentas, 1973, pp. 13-58.
- Burrus, Ernest J., "Clavigero and the lost Sigüenza y Góngora manuscripts", *Estudios de Cultura Náhuatl*, pp. 59-90.
- Calancha, Antonio de la, *Crónica moralizada de la orden de San Agustín de Perú*.
- Carreño, Alberto María, *Efemérides de la Real y Pontificia Universidad de México*, México, UNAM, 2 vols., 1963.
- Carrera Stampa, Manuel, "Relaciones geográficas de Nueva España, siglos XVI y XVIII", *Estudios de Historia Novohispana*, 2, 1968, pp. 233-261.
- Chavero, Alfredo, "Sigüenza y Góngora", *Anales del Museo Nacional*, s.f., pp. 258-271.
- Cisneros, Diego, *Sitio, naturaleza y propiedades de la Ciudad de México*, estudio y edición de Martha Elena Venier, México, El Colegio de México, c. 16, "Qué sitio tenga esta ciudad de México, su naturaleza y conocimiento quanto a la parte superior", 2009 (1618)
- Clark, George, *La Europa moderna, 1450-1720*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963.
- Curry, Patrick, *Prophecy and power: Astrology in early modern England*, Oxford y Princeton, Polity Press y Princeton University Press, 1989.
- Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, México, Era, 2a. ed., 2000.
- Eguiara y Eguren, Juan José de, *Prólogos a la Biblioteca Mexicana*, trad. de Agustín Millares Carlo, México, Fondo de Cultura Económica, 2a. ed., 1984.

- Elias, Norbert, *La sociedad cortesana*, trad. de Guillermo Hirata, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Elliott, John H. *España y su mundo, 1500-1700*, trad. de Ángel Rivero Rodríguez y Xavier Gil Pujol, Madrid, Alianza, 1991.
- Escobar Salmerón y Castro, José, *Discurso cometológico y relación del nuevo cometa*, 1681.
- Evelino, Juan Gaspar, *Especulación astrológica y física de la naturaleza de los cometas y juicio del que este año de 1682 se ve en todo el mundo*, México, viuda de Bernardo Calderón, 1682.
- Florescano, Enrique, *La función social de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.
- , *Memoria mexicana*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Folger, Robert, *Writing as poaching: Interpellation and self-fashioning in colonial relaciones de méritos y servicios*, Leiden, Martinus Nijhoff Publishers, 2011.
- Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, trad. de Aurelio Garzón del Camino, México, Siglo XXI, 1970.
- Frost, Elsa Cecilia, *Las categorías de la cultura mexicana*, México, UNAM, 1972.
- , “Los colegios jesuitas”, en Pilar Gonzalbo Aispuru (dir.), *Historia de la vida cotidiana en México*, vol. II, La ciudad barroca, pp. 307-334.
- Garibay K, Ángel María, “Un cuadro real de la infiltración del hispanismo en el alma india en el llamado ‘Códice de Juan Bautista’”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 44, julio-diciembre de 2012, pp. 274-302.
- Gauger, Juan Manuel, *Autoridad jesuita y saber universal: La polémica cometaria entre Carlos de Sigüenza y Góngora y Eusebio Kino*, Nueva York, Idea, 2015.

- Gemelli Careri, Giovanni Francesco, *Viaje a la Nueva España*, estudio preliminar, trad. y notas de Francisca Perujo, México, UNAM, 1983.
- González, Enrique (coord.), *Estudios y estudiantes de filosofía*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2008.
- González, Enrique, “La universidad: estudiantes y doctores”, en *Historia de la vida cotidiana en México, vol. II, La ciudad barroca*, México, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, 2005, pp. 261-305.
- , “Sigüenza y Góngora y la universidad: crónica de un desencuentro”, en Alicia Mayer, *Carlos de Sigüenza y Góngora: Homenaje 1700-2000*, vol. I, México, UNAM, pp. 187-231.
- Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario: Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, trad. de Jorge Ferreiro, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, 81.
- , *La guerra de las imágenes*, trad. de Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica,
- Guerrero Jules, Ana Ligia, “Los múltiples semblantes del tumultuante. La construcción de la imagen del indio amotinado de la ciudad de México a fines del siglo XVII”, tesis de maestría en historia, México, UNAM, 2012.
- Gauger, Juan Manuel, *Autoridad jesuita y saber universal*, Nueva York, IDEA/IGAS, 2015.
- Hazard, Paul, *La Crise de la conscience européenne*, París, Fayard, 1961.
- Iglesia, Ramón, “La mexicanidad de don Carlos de Sigüenza y Góngora”, en *El hombre Colón y otros ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2a. ed. 1986, pp. 182-198.



- Jiménez Rueda, Julio, *Historia de la cultura en México*, México, Cultura, 1951.
- Kasovich y Frumen, Miguel, “Don Carlos de Sigüenza y Góngora: Un hombre modernomedieval. Del barroco a la modernidad a fines del siglo XVII”, tesis de maestría en historia, México, Universidad Iberoamericana, 2010.
- Kino, Eusebio, *Exposición astronómica*, México, viuda de Bernardo Calderón, 1681.
- , *Vida del P. Francisco J. Saeta, Sangre misionera en Sonora*, México, Jus, 1961.
- Kuri Camacho, Ramón, *La Compañía de Jesús: Imágenes e ideas*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Plaza y Valdés, 2000.
- Lafaye, Jacques, *Quetzalcóatl y Guadalupe: La formación de la conciencia nacional*, trad. de Ida Vitale y Fulgencio López Vidarte, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- López de Bonilla, Gabriel, *Discurso y relación cometografía del repentino aborto de los astros que sucedió del cometa que apareció por diciembre de 1653*, México, por la viuda de Bernardo de Calderón, 1653.
- López Lázaro, Fabio, “La mentira histórica de un pirata caribeño: El descubrimiento del trasfondo histórico de los *Infortunios de Alonso Ramírez* (1690)”, *Anuario de Estudios Americanos*, 64, 2, julio-diciembre de 2007, pp. 87-104.
- Lorente Medina, Antonio, “Don Carlos de Sigüenza y Góngora en su contexto”, Fundación Ignacio Larramendi, pp. 1-62.
- Magallón, Mario, *José Gaos y el crepúsculo de la filosofía latinoamericana*, México, UNAM, 2007.
- Maravall, José Antonio, *Estado moderno y mentalidad social*, Madrid, Alianza, 1986.

- Martínez, Enrico, *Reportorio de los tiempos y historia natural desta Nueva España*, México, en la imprenta del propio autor, 1606.
- Martínez Peláez, Severo, *La patria del criollo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Mayer, Alicia, *Dos americanos, dos pensamientos*, México, UNAM, 2009.
- Moscovici, Serge, *Social representations: Studies in social psychology*, Cambridge, Polity Press, 2000.
- Muriel, Josefina, “Una nueva versión del motín del 8 de junio de 1692”, *Estudios de Historia Novohispana*, 18, 1998, pp. 106-115.
- Muriel, Josefina, “Una nueva versión del motín del 8 de junio de 1692”, pp. 107-115.
- Muro Orejón, Antonio, “Las capitulaciones de descubrimiento, conquista y población”, *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, núm. 1, 1999, pp. 147-152.
- Navarro, Bernabé, *Filosofía y cultura novohispanas*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1998.
- Paz, Octavio, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, México, Fondo de Cultura Económica, 2a. ed., 1983.
- Pérez de Salazar, Francisco, *Biografía de D. Carlos de Sigüenza y Góngora, seguida de varios documentos inéditos*, México, 1928.
- , *Obras de D. Carlos de Sigüenza y Góngora*, México, Sociedad de Bibliófilos Mexicanos, 1928.
- Pérez Puente, Leticia, *Universidad de doctores*, México, UNAM, Centro de Estudios sobre la Universidad, 2000.

- Quintana, José Miguel, *La astrología en la Nueva España en el siglo XVII*, México, Bibliófilos Mexicanos, 1969.
- Ramos, Alonso, *Prodigios de la omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la venerable sierva de Dios Catharina de San Joan*, Puebla, 1689.
- Reyes, Alfonso, *Letras de la Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica, 5a. ed., 2007.
- Ricoeur, Paul, *Historia y verdad*, trad. de Vera Waksman, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2015.
- , *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, París, Éditions du Seuil, 2000.
- Rodríguez, Diego, *Discurso eteorológico del nuevo cometa, visto en aqueste hemisferio mexicano y generalmente en todo el mundo, este año de 1652*, México, por la viuda de Bernardo de Calderón, 1652.
- Rojas Garcidueñas, José, “Sigüenza y el *Triunfo Parténico*”, en *Temas literarios del virreinato*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1981.
- , *Don Carlos de Sigüenza y Góngora, erudito barroco*, México, Xóchitl, 1945.
- , *Temas literarios del virreinato*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1981.
- Romano, Antonella, “La enseñanza en México en las últimas décadas del siglo XVI. Enseñanza e imprenta en los colegios jesuitas del Nuevo Mundo”, en Perla Chinchilla y Antonella Romano (comps.), *Escrituras de la modernidad: los jesuitas entre la cultura retórica y la cultura científica*, México, Universidad Iberoamericana, L'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2008, pp. 241-271.

- Romano, Ruggiero, *Coyunturas opuestas: La crisis del siglo XVII en Europa e Hispanoamérica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Rubio Mañé, José Ignacio, *El virreinato II*, México, Fondo de Cultura Económica, 2a. reimpr. 2005.
- Ruiz, Juan, *Discurso hecho sobre la significación de dos impresiones meteorológicas que se vieron el año pasado de 1652*, México, imprenta del Autor, 1653.
- Saladino, Alberto, *Reivindicar la memoria*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012.
- Suárez Rivera, Manuel, “En el arco fronterizo del palacio’: Análisis del inventario de la librería de Cristóbal de Zúñiga y Ontiveros, 1758”, tesis de maestría, UNAM, 2009.
- Todorov, Tzvetan, *La conquista de América. El problema del otro*, trad. de Flora Botton, México, Siglo XXI, 16a. ed., 2008.
- Trabulse, Elías, “La ciencia en el convento”, en Pilar Gonzalbo Aispuru (dir.), *Historia de la vida cotidiana en México*, vol. II, La ciudad barroca, pp. 193-219.
- , *Ciencia y tecnología en el Nuevo Mundo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- , *El círculo roto*, México, Fondo de Cultura Económica, SEP, 1984.
- , *Los manuscritos perdidos de Sigüenza y Góngora*, México, El Colegio de México, 1988.
- Vetancurt, Agustín de, *Teatro mexicano*, México, Porrúa, 2a. ed. facsimilar, 1982 [1697-1698].

Von Kùgelen, Helga, "La línea prehispánica. Carlos de Sigüenza y Góngora y su *Teatro de virtudes políticas que constituyen a un príncipe*", *Destiempos*, marzo-abril de 2008, pp. 110-128.

White, Hayden, *El contenido de la forma*, Barcelona, Paidós, 1992.

———, *El hecho histórico como artefacto literario*, Barcelona, Paidós, 2003.

Yhmoff Cabrera, Jesús, *Catálogo de obras manuscritas en latín de la Biblioteca Nacional de México*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 1975.

Zárate, Julio, *Don Carlos de Sigüenza y Góngora*, México, Vargas Rea, 1950.