

HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS

19



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

1978

FUENTES DOCUMENTALES

Archivo Municipal de San Nicolás de los Garzas. Los documentos antiguos han desaparecido.

Archivo Municipal de Monterrey. En las notas de este trabajo se mencionan los documentos consultados.

Archivo General del Estado de Nuevo León. Secciones: Correspondencia con el Alcalde de San Nicolás de los Garzas, Congreso del Estado y Estadísticas del Municipio.

DE LA HISTORIA SOCIAL A LA HISTORIA DE LA SOCIEDAD:

EL SERMÓN EN LA COLEGIATA DE GUADALUPE DE FRAY SERVANDO TERESA DE MIER EN 1794

ARTEMIO BENAVIDES H.

Quizá, se ha dicho, el más grande problema que un historiador puede analizar no sea ni el cataclismo de una revolución ni la decadencia de los imperios sino el proceso por el que las ideas se convierten en actitudes sociales.¹ Y es justamente el propósito de este trabajo elaborar sobre la significación del sermón de Fray Servando Teresa de Mier, en la Colegiata de Guadalupe en 1794, para tratar de esbozar un ejercicio en *historia social* para ir un poco más allá de la idea que de ella se mantiene y pueda aspirar a ser *historia de la sociedad*.

Es ya clásica la concepción de historia social de G. M. Travelyan como "historia con la política dejada afuera". Y ya Voltaire había afirmado que por centurias los únicos galos, aparentemente, habían sido reyes, ministros y generales. En nuestro peculiar ambiente histórico, hace tiempo al menos, no se ventilaba sino una simple visión maniqueísta de insurgentes contra realistas, centralistas contra federalistas, liberales contra conservadores, revolucionarios contra reaccionarios. En su debido momento la historia de las ideas y la historia económica y social campearon por sus fueros. Y en buena hora. Pero quizá, a veces, se exageró la nota: se derivó con demasía hacia el análisis de textos aislándolos del ambiente social que los produjo y se atendió el estudio de la producción material sin relacionarla con la estructura total del hombre que buscaba su sustento.

Pero esta abstracción de los aspectos sociales del hombre de sus otros modos

¹ PLUMB, J. H., *New York Times Book Review*, 9 de febrero de 1975.

vitales, hizo aparecer un peligro inminente: la narración tautológica y la inevitable trivialización. Y parece el turno, creemos, de una nueva idea de la historia social que supere el campo de los "movimientos sociales", de la caracterización de "maneras, usos, costumbres, vida cotidiana" de las diversas clases sociales, especialmente las clases bajas y medias. Y ello debido a que, de acuerdo a E. Hobsbawn, la historia de la sociedad es historia, esto es, tiene un tiempo cronológico real como una de sus dimensiones;² entonces, se pide una colaboración entre los específicos fenómenos que acontecieron y modelos de estructura social, cualquiera que sea la escala geográfica o cronológica de nuestras investigaciones. Además, no debe olvidarse que la historia de la sociedad es la de unidades específicas de gente viviendo juntas y definibles en términos sociológicos. Aunque los criterios que se utilizan (territoriales, étnicos, políticos) no son satisfactorios a menudo, el historiador debe hacer explícitos los problemas de definición.

Nos proponemos en este ensayo, pues, partiendo de los hechos concretos del sermón, delinear las fuerzas económicas y sociales en juego, atender las ideas políticas prevalecientes y el fondo de las creencias subyacentes para establecer el significado del pronunciamiento del P. Mier en el contorno de la estructura social de México al final del siglo XVIII.

El sermón de la Colegiata de Guadalupe: 1794. La ceremonia del día 12 de diciembre era imponente: estaban presentes el Virrey Marqués de Branciforte, la Real Audiencia y demás tribunales; las autoridades eclesiásticas, toda la gama de corporaciones virreinales y el pueblo devoto a su Virgen de Guadalupe. El honor del sermón se había asignado a un joven fraile dominico que ya se destacaba como fogoso orador sagrado: Fray Servando Teresa de Mier, nativo del Nuevo Reino de León y con 31 años de edad.

Este criollo dominico dice que se ocupará de la historia de la Virgen de Guadalupe "según su genuina tradición libre ya de equivocaciones".³ Acto seguido se encomienda a la Virgen ya que sólo dice haber dispuesto de 17 días para preparar esta importante intervención y se lanza a su empresa: afirma que Torquemada, Boturini y el P. Clavijero no han acertado respecto de la historia

² HOBBSBAWN, E., *From Social History to the History of Society*, en *Deadalus*, Vol. 100; No. 2; pp. 25 y 29-31.

³ HERNÁNDEZ Y DÁVALOS, Colección de Documentos para la Historia de la Guerra de Independencia de 1808 a 1821. Tomo III, p. 5 y siguientes. En la colección hay dos versiones: la que se entregó en varias hojas al iniciarse la investigación por el Arzobispo y una versión que el P. Mier elaboró días después, de acuerdo a su memoria. Nos limitaremos a la primera en lo esencial por considerarla más cercana a sus ideas primeras al pronunciar el sermón.

y aventura que debemos acudir al estudio de la lengua mexicana para dar en "el punto céntrico de la realidad" y, para el efecto, lanza estas cuatro proposiciones: *Primera*: "La imagen de Nuestra Señora de Guadalupe no está pintada sobre la tilma de Juan Diego sino sobre la capa de Santo Tomás, Apóstol de este Reino". *Segunda*: "La imagen de Nuestra Señora de Guadalupe antes de 1750 años ya era célebre y adorada por los indios ya Cristianos en la misma sima plana de esta tierra de Tenanyuca donde la erigió templo y colocó Santo Tomás". *Tercera*: "Apostatas los indios mui en breve de nuestra religión maltrataron la Imagen, que seguramente no pudieron borrar y Santo Tomás la escondió hasta que 10 años después de la Conquista apareció a Juan Diego la Reina de los Cielos pidiendo Templo para servirnos de Madre y le entregó la última vez su antigua imagen para que la presentase ante el señor Zumárraga". *Cuarta*: "La imagen de Nuestra Señora de Guadalupe es pintura de los principios del siglo primero de la Iglesia, pero así como su conservación, su pincel es superior a toda humana industria, como que la misma Virgen viviendo en carne mortal se estampó naturalmente en el Ayatl o lienzo".

Agregó que las proposiciones le parecen "mui probables" y que esperaba "exitar" la desidia de sus paisanos y que se aclararan las críticas de los desafectos. Es interesante anotar que el P. Mier habló de excavaciones que han encontrado monumentos "mucho más preciosos que todos los de Herculano y Pompeyana".⁴ Pero más capital, a nuestro ver, es la afirmación de identidad entre Santo Tomás y Quetzalcóatl: "¿Puede ser otro que este Apóstol el contenido en la parábola de Quezalcohua que según refiere a la letra Torquemada era un hombre blanco y barbudo que pocos años después de la muerte de Christo llegó a la antigua Tula, usaba una vestidura hasta los pies, con capa sembrada de Cruces coloradas... mui sabio y castísimo, hacía penitencia... no admitía sacrificios de hombres ni animales...?" De todo ello dice el joven impetuoso, "tengo yo solidos fundamentos".⁵

Y dirigiéndose a la Virgen exclamó: "O portento todavía no bien conocido de los americanos, Abogada Madre suya y salvadora desde el pie de la Cruz...".⁶ Y en el sermón escrito después de su acusación dice: "¿No es este el pueblo escogido, la nación privilegiada y la tierra prole de María señalada en todo el mundo con la insignia gloriosa de su especial protección?"⁷ Se indica que el pueblo escogido es el de los americanos, de los que

⁴ HERNÁNDEZ Y DÁVALOS, *op. cit.*, p. 8.

⁵ HERNÁNDEZ Y DÁVALOS, *op. cit.*, p. 14.

⁶ HERNÁNDEZ Y DÁVALOS, *op. cit.*, p. 17.

⁷ HERNÁNDEZ Y DÁVALOS, *op. cit.*, p. 21.

la Virgen es Abogada y protectora. En ocasión tan solemne y en alta voz a Virrey, Obispo, Audiencia, españoles, criollos e indios el fraile regiomontano, el criollo dominico, estaba postulando nada menos que una especie de bautismo retrospectivo al pasado indígena al proponer una previa evangelización, asentaba una aceptación del pueblo azteca como representante de la antigüedad mexicana, debilitaba entonces el derecho de dominación española sobre el mundo americano ("pueblo escogido", "Nación privilegiada", "tierra prole de María") y, en fin, corría un velo dudoso sobre la conquista que destruyó un Cristianismo —trastocado y todo— pero Cristianismo.⁸ La reacción no se hizo esperar: al día siguiente el Arzobispo Núñez de Haro pidió copias del sermón y le suspende las licencias de predicar e inicia un proceso que culminará en el exilio del atrevido fraile criollo.

Antes de iniciar nuestra explicación, debemos encarar una explicación del hecho que ha sido adelantado por su más perspicaz investigador (E. O'Gorman) y que dice que el afán de notoriedad fue el motivo de sus planteamientos de 1794 y sigue diciendo: "...el famoso sermón guadalupano, causante de todo (expulsión, destierro), no tiene otra explicación que el desenfrenado deseo de originalidad que lo consumía", y más adelante, "sin querer restarle méritos al P. Mier, puede afirmarse que su afán de exhibicionismo es la clave para comprender la mayoría de sus actos y la explicación del tono de toda su vida".⁹ Esta explicación psichistórica, *avant la lettre*, padece de la falla común de las biografías que abstraen al hombre de su mundo y son particularmente equívocas ya que toda pública declaración expresa siempre algo más: las obsesiones, los temores y las aspiraciones de sus contemporáneos. Tal es el caso del sermón que estudiamos, al que no podemos aplicar los instrumentos de los doctores de Clío que, como se ha dicho agudamente, intentan salvar la virginidad histórica mediante la inseminación artificial del reduccionismo psicologista.¹⁰ No se puede aislar la resbaladiza variable emotiva y condensar allí la explicación del hecho. Vayamos más adelante.

El siglo XVIII novohispano ve acelerar el cambio social: el despotismo ilustrado borbónico pretendía una reconquista virtual de las Indias y eran muy conscientes de ello como resultado de las conmociones que trajo la expulsión de los jesuitas en 1767 y sus consecuentes problemas en México y otras

⁸ Brading, David, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, Sep-Setentas, México, 1973, p. 75.

⁹ O'GORMAN, Edmundo, *Fray Servando Teresa de Mier. Antología*, UNAM, México, 1945, p. IX.

¹⁰ BARZUN, Jacques, *Clio and the Doctors: Psycho-History, Quanto-History and History*, University of Chicago Press, 1974.

provincias de Nueva España. Los intentos reformistas de España erosionaban las bases de la estructura social corporativa al tratar de restringir el poder y el status de los grupos tradicionales, de esta manera: se limitan los fueros privilegiados, se extiende el Patronato Real y se disminuye el fuero eclesiástico así como el poder del Santo Oficio, se atacan los privilegios de los Consulados con la política del librecomercio y se ablandan las prácticas restrictivas de los gremios artesanales. Por otra parte, se afianza el prestigio, la moral y los fueros de la milicia. Estamos en presencia de una revolución en los mecanismos de gobiernos desde 1717 con el establecimiento de la Secretaría del Despacho de Indias y el de las Intendencias que —siguiendo el modelo peninsular— buscan uniformizar el aparato estatal, mejorar la administración de las rentas reales y la gestión pública atacando los repartimientos, el comercio y las irregularidades fiscales de los Corregidores y Alcaldes Mayores.¹¹ Al final del XVIII tenemos que el cuerpo social novohispano está sometido a severas presiones: la sociedad estratificada (nobles, burgueses, comuneros) y la sociedad paralela de corporaciones se sentían amenazados en sus posiciones.

La Iglesia era tanto un estrato primario como una corporación funcional. Era una institución española pero compartía la misión universal de la Iglesia. Y así, trascendía el orden estratificado y corporativo: había tenido su lugar muy aparte.

Españoles, castas e indios son tres cuerpos que tenían su propia estratificación basada en parte en status adscrito y en parte en riqueza y favor real, con sus debidas jerarquías.¹² Para los españoles hidalguía, vieja cristiandad, limpieza de sangre, hispanidad y blanca piel constituían la contraparte americana del estado noble peninsular (pero había españoles americanos que no llenaban estos requisitos, como veremos). Los castas infames por derecho y sujetos a tributo, eran los comuneros de América y los indios tenían un status dependiente, peculiar, de tutelaje, con fuero y juzgado especiales. Las características étnicas y culturales legalmente reconocidas y no las económicas eran base del sistema social: títulos, honor, nobleza eran variables sociales preponderantes. Se trataba de estratos que tendían a la autarquía, entidades separadas. No había, nos señala L. N. McAlister, ciudadanos, intereses o valores

¹¹ MIRANDA, José, *Las ideas y las Instituciones políticas mexicanas. Primera parte: 1521-1820*, Instituto de Derecho Comparado, UNAM, México, 1952, pp. 188-191.

¹² McALISTER, L. N., "Social structure and social change in New Spain", en *Hispanic American Historical Review*, Vol. 43; No. 3; agosto de 1963, p. 354. En general nuestro modelo se basa en este provocativo, estimulante ensayo.

comunes: sólo indios, nobles, mercaderes, mineros, abogados, sacerdotes o sea una sociedad invertebrada en términos de Ortega y Gasset.¹³ No se objetaba la desigualdad social, racial o jurídica. Y la Corona contribuía a mantener este sistema social como medio de legislación, de compulsión, como fuente última de privilegios y, en fin, como mística y símbolo. La Iglesia era su poderoso aliado en el control social, mediante su poder religioso, educativo y económico.

Las presiones externas, las revoluciones burguesas europeas, el aumento demográfico, la apertura de tierras, el desarrollo económico, las reformas gubernamentales empiezan a socavar el establecimiento colonial. Con la aristocracia terrateniente y la naciente burguesía mercantil urbana y los ricos mineros, se desmorona la anterior estructura social y las reformas borbónicas aceleran el cambio de status de los grupos tradicionales corporativos: se delinea un sistema basado en clases económicas con la burguesía mercantil y el aparecer de sectores empresariales (en los textiles marcadamente). En términos de Max Weber, a un sistema social donde el honor social, el prestigio, constituían la base del poder económico y político se estaba imponiendo un orden de cosas dominado por intereses funcionales que nada saben de honor y de estilos de vida según normas estamentales, esto es, de mercado y de clases que se organizan según modos de producción.

La celeridad de estos cambios, según toda evidencia, no pudo sortear todas las tensiones del orden social, dice L. N. McAlister, en especial la de los estratos bajos y las frustraciones de los criollos. Y esta estructura compuesta de "estados dentro de estados" va a hacer eclosión y mostrar y hacer patente su carácter invertebrado.

Pero habiendo delineado, con la escasa gracia que permite la brevedad, nuestra visión de la estructura social del fin del XVIII no olvidamos de ninguna manera que las interpretaciones sociológicas pierden, a menudo, al hombre inserto en esa estructura. Así que retornemos al criollo que predicaba en 1794.

Ya hemos apuntado que los criollos eran un estrato frustrado: se consideraban los herederos desposeídos; "padre mercader, hijo caballero, nieto limosnero", peregrinos de su patria que parecía honrar a los advenedizos gachupines que insistían en la ausencia de carácter y constancia criollas. Viajeros del XVIII percibieron este encono entre europeos españoles y americanos. La expresión de este odio no era, desde luego, monolítica ni mucho menos

¹³ *Ibidem*, p. 364.

iconoclasta, había grados. Notemos que en la segunda mitad del XVIII, España trata de hacer en América un "cuerpo unido de Nación" teniendo antecedentes muy conocidos de Representaciones de criollos que criticaban esta injusta discriminación. Si bien es cierto que las leyes metropolitanas no hacían distinción entre estos "hermanos en pugna". Ni estaban en condición insostenible de inferioridad o de opresión,¹⁴ los mismos españoles en Nueva España conspiraban contra las Reales Órdenes que mandaban más representación criolla (El Arzobispo Núñez de Haro, entre otros, según L. Alamán:¹⁵ se trataba de aquello de "obedézcase pero no se cumpla" que las características burocráticas coloniales parecen imponer.

Querían un lugar en el ambiente político colonial. Las ideas políticas de que echaban mano van desde el tipo reformista —modificar la sociedad pero sin trastocar el Estado— a las ideas radicales que justo unos meses antes del sermón estudiado, se fijaron en pasquines pro-republicanos en la capital. Los papeles de la Inquisición nos muestran las tendencias antiespañolas que se asoman en la sátira anónima y no se esconde en las Representaciones de Juan Antonio Ahumada a Felipe V y la de la ciudad de México a Carlos III en 1771. También se encuentran conjuras y se recogen rumores. Todo ello arroja un ambiente de sorda inquietud que anuncia vientos de fronda.

Pero es más en el plano histórico y religioso donde los españoles americanos hallan las bases de rechazo del status colonial. Y es aquí donde la predicación del P. Mier logra su planteamiento: frente al pasado azteca y frente al prodigio mexicano que simboliza la Virgen de Guadalupe. Con más tintes pintorescos que con exactitud histórica, Fray Servando es el vocero de una clase criolla que en los mitos va a recrear las obsesiones de una conciencia en gestación, conciencia que responde a la descomposición de una estructura social y económica en transición, en rompimiento. Porque su delito fue atentar sobre ideas fundamentales, telúricas, del fondo insobornable del establecimiento colonial. En su planteamiento convergen los temas del naciente patriotismo criollo, de la formación de la conciencia nacional de México futuro: aztequismo, antiespañolismo, guadalupano al servicio de la conciencia y el patriotismo criollos. Aquí pueden estar las claves para contemplar cómo estas ideas criollas se convierten en actitudes sociales aceptadas.

Se trata en esta etapa de nuestro ensayo de ir al encuentro del "clima humano" que diría Marc Bloch, ese "residuo" o margen que los métodos seriales

¹⁴ KNOTZKE, Richard, "La condición legal de los criollos y las causas de la Independencia", en *Estudios Americanos*, Vol. II, No. 5, enero de 1950, pp. 53 y sigs.

¹⁵ ALAMÁN, Lucas, *Historia de México*, Vol. I, México, 1883-1885, p. 58.

o cuantitativos no pueden capturar.¹⁶ Sin duda las creencias mantienen relaciones con la estructura social, con los procesos económicos, con las ideas políticas; más en el caso de México donde la esperanza milenarista y los movimientos mesiánicos son tan aparentes.

De acuerdo al investigador Jacques Lafaye, las creencias en Nueva España eran el producto inestable de aportes diversos de grupos étnicos desiguales, donde el contacto de unas religiones se modifican en la colisión y largo contacto con otras. Entre nosotros, las religiones no católicas eran residuales por la persecución o por estar alejados de su lugar de origen; no tardan en aparecer creencias sincréticas y prácticas mágicas en México entre indios, castas y criollos pero el común denominador de estos sincretismos son, a no dudarlo, la espera mesiánica y las concepciones apocalípticas de la historia. Indios, criollos y castas no se separan de sus creencias y como los judíos, indios y cristianos tratan de renovar el hilo roto de una historia sobrenatural. Hay mucho, pues, de connotación mesiánica en los movimientos de liberación política y social.¹⁷ Pero vayamos explicitando por partes esta apretada síntesis.

Es el indio como problema espiritual quien acarrea la transformación de las conciencias criollas. Los primeros misioneros franciscanos están presididos en su celo apostólico por un clima de exaltación milenarista y de espera mesiánica alimentados por el "Evangelio Eterno" de Joachim de Flore, a través de San Francisco de Asís. Los franciscanos venían a fundar la Iglesia indiana, a crear un nuevo mundo que implicara una ruptura con el antiguo. Aquí se pueden ver ya los fundamentos del futuro espíritu criollo, de utopías milenaristas (en Vasco de Quiroga), donde Cortés es un nuevo Moisés —de acuerdo a las concordancias con Joachim de Flore. Un clima carismático ordena los esfuerzos franciscanos y no menos a los españoles que siempre se consideraron el brazo de la cristiandad contra los heréticos. Porque para el franciscano Fray Bernardino de Sahagún, el pueblo mexicano era presa del poder de Satanás, todos sus dioses demoníacos, sus sacerdotes nigromantes —como Quetzalcóatl— "amigo de los diablos" y que se consume en los infiernos.¹⁸ Pero se defendía la humanidad del indio, aunque se trate de un pueblo en

¹⁶ LAFAYE, Jacques, *Quetzalcóatl et Guadalupe. La formation de la conscience nationale au Mexique (1531-1813)*, Editions Gallimard, París, 1974. Un libro exhaustivo que mucho esclarece los fines de nuestro trabajo, aunque en el caso del sermón peca de inexactitudes graves: principalmente comete el autor el increíble pecado de creer todo al fraile dominico. Y otras fallas menores.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 46-47.

¹⁸ VILLORO, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, El Colegio de México, México, 1950, pp. 32-34.

pecado. Pero ya en Sahagún hay contradicciones: parece a veces aceptar una evangelización anterior a la conquista o una revelación primitiva: no se acierta a captar "en un nítido perfil el ser indígena".¹⁹

Escoger la solución de una evangelización previa era abandonar la fiebre milenarista de los franciscanos. Así, un agustino del Perú, Fray Antonio de la Calancha, se apoya en un pasaje de la Vulgata: "El Evangelio será predicado por toda la tierra y pronto vendrá el fin de los Siglos" (Mateo, 24). Se pensó que no era acorde con la justicia Divina que, por siglos, los indios carecieran de luces; interpretar el versículo del Apóstol fue el segundo paso y, el tercero, consistió en buscar las trazas materiales de la evangelización primitiva. Se desata un optimismo a principios del XVII que ejemplifica bien Bernardo de Balbuena que canta la eterna primavera del paraíso mexicano, se exalta la ciudad de México *via* la mujer mexicana. Sigüenza y Góngora equipara la "primavera indiana" a la del mundo, se canta la preeminencia mexicana y el indio, entonces ignorado, conquista en este criollo leal a la Corona la imaginación del poeta: se mitifica el pasado indígena puesto que el indio no era, de hecho, problema. Ya Sor Juana preludia una conciencia mexicana: descubren que tienen una patria, dice Octavio Paz, Nueva España pero ello no contradice su fidelidad al Imperio y a la Iglesia puesto que se trata de dos órdenes de lealtades diferentes;²⁰ son antiespañoles y buenos vasallos de Rey y patriotas de Anáhuac.

Para 1737 la Virgen de Guadalupe se torna principal protectora de las epidemias que asolaban el país; el Tepeyac y su imagen reunían las creencias judeocristianas y el politeísmo indígena mexicano. La aparición de la Virgen a los mexicanos, representados en Juan Diego, otorga un carisma de elegidos. Ita y Parra, apologista guadalupano, proclama que "el pueblo indiano supera no solamente a Israel, sino a todas las naciones del mundo..."²¹ En 1754, Arzobispo y jesuitas logran de la Santa Sede el reconocimiento del patronato guadalupano sobre la América septentrional. Parece que se trata más de una fe patriótica; los cultos de Guadalupe y otras imágenes marianas parecen converger al mismo fin: "lavar a México del antiguo pecado del paganismo y de la idolatría".²² El triunfalismo criollo de la primera mitad del XVIII se fundaba sobre la conciencia de la riqueza material (San Luis Potosí y sus minas), en el desarrollo urbano (la Nueva Roma), la preeminencia cultu-

¹⁹ *Ibidem*, p. 88.

²⁰ LAFAYE, J., *op. cit.*, p. XXI.

²¹ LAFAYE, J., *op. cit.*, p. 123.

²² LAFAYE, J., *op. cit.*, pp. 128-129.

ral (Eguiara y Eguren), sobre el sentimiento carismático de ser el pueblo elegido: la devoción guadalupana es el plano escogido. Fe religiosa y nacional se confunden y propugnan la supremacía de la Nueva sobre la Vieja España. La certidumbre carismática apoyada en la epifanía guadalupana desembocará en ese optimismo nacionalista tan certeramente analizado por Luis González y González²³ que nos despojaría del carácter de "bárbaros frente al europeo civilizado".

Un jalón importante en la toma de conciencia nacional es, sin duda, la expulsión de los jesuitas, tan activos en la actitud triunfalista criollos, en 1767. Carlos III une a criollos, castas e indios contra la Corona y dota al guadalupanismo de mártires. La nostalgia del exilio proporciona a Clavijero un mirador ejemplar para contemplar a la historia de su patria bajo una visión épica y heroica: los indios no son inferiores sino distintos. Aquí el criollo niega el punto de vista europeo y "(a) través del indio puede el criollo presentar a Europa un ser que no pende de su juicio".²⁴ Mucho contribuyen los jesuitas expulsos a despertar la curiosidad europea por México: el Barón de Humboldt tenía entonces 17 años.

Retornemos a las obsesiones criollas. Quetzalcóatl-Sto. Tomás. Ni indios ni españoles pusieron en duda que Quetzalcóatl había anunciado la presencia de los segundos. Para el dominico Durán —que apoyaba la tesis de la pre-evangelización— topilzin (el Quetzalcóatl histórico) que era reverenciado como santo no era otro que Sto. Tomás. Torquemada, siguiendo a Sahagún, más reservadamente lo considera nigromántico pero se rehúsa a tomar partido en la contienda como Clavijero. En el siglo XVI se aceptaba que Sto. Tomás había predicado *supra Gangem* y allí se incluía a América. Se interpretaba la Vulgata en el sentido de que la evangelización se hizo por toda la tierra. Dice J. Lafaye: "Quetzalcóatl-Sto. Tomás es pues el ejemplo más privilegiado del sincretismo entre los mitos cosmológicos de la antigua América y el Cristianismo";²⁵ Dios no podía olvidar a un tercio de la humanidad: huellas, cruces, prodigios testimonian de la presencia del Apóstol, que es Zume en Paraguay, Viracocha en Perú, Quetzalcóatl en México. Con la identificación Quetzalcóatl-Sto. Tomás se lograba un cambio de status espiritual para la conciencia criolla: "si no se hubieran apropiado previamente del pa-

²³ GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, Luis, "El optimismo nacionalista como factor de la independencia de México", en Isabel Gutiérrez de Arroyo *et al.*: *Estudios de historiografía americana*, El Colegio de México, 1948.

²⁴ VILLORO, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, El Colegio de México, 1950, p. 130.

²⁵ LAFAYE, Jacques, *op. cit.*, pp. 250-251.

sado indígena, los criollos no habrían jamás podido tomar en sus manos el futuro nacional".²⁶ ¿Y la Virgen de Guadalupe?

Los testimonios misioneros concuerdan: Tonantzin era una divinidad mayor, Tepeyac era su principal santuario. Según León-Portilla, Quetzalcóatl-Tonantzin es pareja fundamental del panteón mexicano. Otra vez Sahagún consigna la equiparación de Guadalupe a Tonantzin y otra vez se muestra contrario a esta asimilación.²⁷ Guadalupe es también el nombre de una Virgen de Extremadura, España, que en tiempos difíciles apareció a un pastor. Y también la devoción a esta Virgen era enorme como lo testimonia el nombre que Colón dio a la isla antillana. Pero, como se ha dicho, los criollos luchan por su Virgen frente al reto de la del Pilar y de Sta. Rosa de Lima: un marco general de devoción mariana se impone en América donde los prodigios de la Virgen María daba a los indios una dignidad. Pero el éxito de su devoción no estuvo ausente de querellas: Sahagún y otros franciscanos protestan en 1556 contra el ya popular culto, donde se dejan oír ecos erasmistas de cristianismo esencial. Por otro lado, había aquellos que alentaban los sacramentos, la comunión frecuente y el aparato del culto. Y serán los jesuitas los artesanos de esta metamorfosis cada vez más criolla: "... oratoria, la arquitectura barroca, arcos de triunfo, (ellos) plantean la ruptura con el sueño franciscano".²⁸

Pero como lo ha demostrado el recordado Francisco de la Maza es a mediados del XVII cuando el Bachiller Miguel Sánchez y Lasso de la Vega publican sus obras guadalupanas (el segundo en náhuatl) y crean los símbolos del futuro guadalupanismo mexicano: con raíces proféticas ("Mujer de la Apocalipsis" anunciada por el evangelista San Juan) e implicaciones patrióticas ("mujer criolla" de este "Paraíso Terrenal") al hacer de los mexicanos "el pueblo elegido". El investigador Lafaye llega a llamar al Bachiller Miguel Sánchez "padre espiritual de la nación mexicana"²⁹ lo que nos hace "hijos de Sánchez" desde el siglo XVII. Ciertamente es que el apologista guadalupano da una compensación metafísica a los criollos desposeídos gracias a la Virgen "Reina de los mexicanos", mágicamente, en el plano sobrenatural éstos están sobre los gachupines.

Creemos estar ahora en mejor posición para justipreciar el sermón de Fray Servando: identificar a Sto. Tomás con Quetzalcóatl no tiene la excusa de

²⁶ LAFAYE, Jacques, *op. cit.*, p. 257.

²⁷ LAFAYE, Jacques, *op. cit.*, p. 288.

²⁸ LAFAYE, Jacques, *op. cit.*, pp. 317-318.

²⁹ LAFAYE, Jacques, *op. cit.*, pp. 332-333.

la originalidad, como bien dice Edmundo O'Gorman, pero era bastante atrevido sugerir la asimilación pura y simple del politeísmo indígena al cristianismo; pero lo que pareció herético y escandaloso fue la actitud anti-aparicionista del P. Mier frente al pueblo devoto y a un Arzobispo todavía más celoso de esa tradición; echa abajo todo lo que los apologistas guadalupanos habían presentado como sobrenatural y llega, posteriormente, a llamarlos "inventores" de Guadalupe; afirmando un cristianismo anterior el fraile regiomontano —en plaza pública y ante el pueblo entero— desconocía el significado esencial de la conquista: no son el misionero ni el conquistador, dice L. Villoro, sino Sto. Tomás y el pasado indígena precortesiano las instancias revelantes,³⁰ esto es, debilitaba el derecho de la dominación española sobre el Nuevo Mundo ya que lo único que hizo la Conquista fue destruir el cristianismo nativo. La obsesión criolla del despojo se hace pública por voz de este dominico apresurado, el malestar se expresa en las implicaciones del sermón. Además, el P. Mier atacaba el fondo de creencias, esas ideas recibidas que atesoramos más que otros bienes; iba contra tradiciones ya seculares, contra popular devoción; el público desacato se inscribe en tiempos de desequilibrio y malestar y Fray Servando "se convierte en una tarde de 1794, en el símbolo torturado de la conciencia criolla emergente, en la persona (ya casi personaje) que con ese estilo tan contradictorio va a encarnar en su obligada carrera política e ideológica los grandes temas del naciente nacionalismo mexicano".³¹

Todo lo anterior no tiene la pretensión de proponer este acto de Fray Servando como un acontecimiento capital en la historia de México. De ninguna manera. Sí fue crucial, o como parece inevitable decirlo, fue un choque traumático en la carrera personal del fraile; la cosa no era para menos. Pero sí encontramos en este peculiar asunto en la voz de un criollo eclesiástico —en una sociedad donde ambas calidades estaban en fermento, la una desde siglos y la otra con las reformas borbónicas— los temas e ideas que se tornarán en actitudes sociales abiertas; la denigración de la Conquista, el resentimiento en contra de los españoles, la exaltación del pasado indígena y la misma devoción guadalupana.³² También es justo reconocer que la ambigüedad del criollo frente a los españoles es típica en Fray Servando: repudio y atracción, atracción por el antiguo México y defensa del legado profundo español (sobretudo el religioso). Quizá tenga razón Luis Villoro: al presidir la divina Provi-

³⁰ VILLORO, Luis, *op. cit.*, p. 139.

³¹ BENAVIDES, Artemio, "Fray Servando Teresa de Mier, nacionalista mexicano" (trabajo inédito). Monterrey, N. L., 1974, p. 15.

³² BRADING, David, *op. cit.*, p. 147.

dencia el centro del primer momento indigenista y colocar a América bajo el signo religioso, la actitud del P. Mier es un retroceso frente a Clavijero; un dechado de contradicciones y de sorprendentes amalgamas encarnará Fray Servando como católico liberal, como aristócrata y republicano, que se harán claras y públicas cuando después de más de dos decenios regresa a su querido "seno mexicano"; mediando entre estos dos acontecimientos la vida más increíble, la más azarosa existencia que tiene a ratos la audacia de elevarse a las alturas de la ficción artística.

Es tiempo de concluir. Todo lo anterior se ha propuesto como un ejercicio de historia social que se quiere mover a historia de la sociedad: se inició con una relación particular de un hecho que no se puede explicar en términos simples, utilizamos un modelo de estructura social para tratar de precisar las características salientes de relaciones económicas y sociales del peculiar ambiente; atendimos las fuerzas institucionales y políticas en juego, las formas de cambio social, las imágenes sociales de los actores relevantes y fuimos, en fin, al fondo de las creencias subyacentes que el acto público en estudio puso en jaque. Pretendimos explicitar las tensiones de la sociedad novohispana al cerrarse el siglo XVIII, lo que nos permitió, creemos, exponer el proceso de cambio histórico y las convergencias de fenómenos tradicionales que se encerraban en el sermón de un religioso criollo que va encarnar en su futura carrera política la temática esencial del nacionalismo mexicano.

No sabemos si este modelo operacional de análisis histórico pueda servir para los menesteres de nuestros compañeros de oficio. Para nuestras preocupaciones es una aspiración y un desafío. Y, como lo dice D. Hobsbawn, aunque no exista todavía una obra que ejemplifique la historia de la sociedad aquí delineada, existen grandes posibilidades para su realización.

BIBLIOGRAFÍA ADICIONAL

- BENEYTO, Juan, *Historia social de España y de Hispanoamérica*, Aguilar, Madrid, 1973.
- VICENS VIVES, J. (ed.), *Historia social y económica de España y América*, t. IV, Vol. I; Editorial Teide, Barcelona, 1958.
- PHELAN, John Leddy, *The millennial kingdom of the Franciscans in the New World*, 2na. edition, University of California Press, 1970.
- CLINE, Howard F. (ed.), *Latin American History. Essays on its study and teaching, 1898-1965*. Vo. two. Published for the Conferencia an Latin American History by the University of Texas Press, Austin and London, 1967.

Investigaciones Contemporáneas sobre Historia de México. Memorias de la Tercera Reunión de historiadores mexicanos y norteamericanos; Oaxtepec, Morelos, 4-7 de noviembre de 1969. Universidad Nacional Autónoma de México. El Colegio de México. The University of Texas at Austin. México, 1971.

Monterrey, N. L. Marzo-Abril de 1975.

El estudio de la historia mexicana en el extranjero ha sido objeto de creciente interés en los últimos años. Este interés se ha manifestado en la publicación de libros y artículos que tratan sobre la historia de México desde una perspectiva internacional. Uno de los aspectos más importantes de este estudio es el papel de los historiadores mexicanos y norteamericanos en la investigación de la historia de México. Este estudio se ha desarrollado en el marco de la Tercera Reunión de historiadores mexicanos y norteamericanos, celebrada en Oaxtepec, Morelos, en noviembre de 1969. Los resultados de esta reunión se publicaron en el libro *Investigaciones Contemporáneas sobre Historia de México*, editado por el Colegio de México y la Universidad de Texas en Austin. Este libro es un valioso aporte al estudio de la historia de México desde una perspectiva internacional. En él se presentan los trabajos de los historiadores mexicanos y norteamericanos, que tratan sobre la historia de México desde una perspectiva internacional. Este estudio se ha desarrollado en el marco de la Tercera Reunión de historiadores mexicanos y norteamericanos, celebrada en Oaxtepec, Morelos, en noviembre de 1969. Los resultados de esta reunión se publicaron en el libro *Investigaciones Contemporáneas sobre Historia de México*, editado por el Colegio de México y la Universidad de Texas en Austin. Este libro es un valioso aporte al estudio de la historia de México desde una perspectiva internacional.

El estudio de la historia mexicana en el extranjero ha sido objeto de creciente interés en los últimos años. Este interés se ha manifestado en la publicación de libros y artículos que tratan sobre la historia de México desde una perspectiva internacional. Uno de los aspectos más importantes de este estudio es el papel de los historiadores mexicanos y norteamericanos en la investigación de la historia de México. Este estudio se ha desarrollado en el marco de la Tercera Reunión de historiadores mexicanos y norteamericanos, celebrada en Oaxtepec, Morelos, en noviembre de 1969. Los resultados de esta reunión se publicaron en el libro *Investigaciones Contemporáneas sobre Historia de México*, editado por el Colegio de México y la Universidad de Texas en Austin. Este libro es un valioso aporte al estudio de la historia de México desde una perspectiva internacional.

PRÓCERES DE LA REFORMA Y DE LA INTERVENCIÓN FRANCESA

I

JOSÉ P. SALDAÑA

de la Soc. Nuevoleonesa de Historia, Geografía y Estadística

Es mi propósito formar una especie de galería de los personajes que con su esfuerzo, talento y patriotismo contribuyeron al triunfo de la República en tiempos aciagos. Considero de elemental justicia divulgar los actos de quienes, sin cuidar sus intereses personales, dedicaron su vida en pro de una causa que significaba la libertad y la restauración del Gobierno Constitucional, seriamente amenazado.

Para tal fin es conveniente recordar los antecedentes de esa empresa heroica que comprende la Guerra de Reforma y de la Intervención Francesa. A grandes rasgos es del caso mencionar la Revolución de Ayutla, en la que jugaron papel de primera magnitud el Gral. don Juan Álvarez y el Gral. don Ignacio Comonfort. En la primera etapa que corresponde a la Reforma procede recordar a don Santiago Vidaurri, Gobernador de Nuevo León, cuya actividad en el plano revolucionario adquirió relieves de altura nacional.

A su talento, actividad, y dotes militares se debió la formación de militares que llegaron a la cumbre con sus hazañas, como los Generales Mariano Escobedo, Ignacio Zaragoza, Juan Zuazua, Jerónimo Treviño, José Silvestre Aramberri, Lázaro Garza Ayala, Pedro Hinojosa, Pedro Martínez...

De la Revolución de Ayutla nació la Constitución de 1857, y de ella se derivaron la Reforma y el llamado Imperio de Maximiliano.

Es pues la Constitución del 57 la base estructural dada a la forma de