

# **El mestizaje cultural: conocimiento mutuo, intercambios y asimilaciones .**

Maria de Nazaré da Rocha Penna.

Cita:

Maria de Nazaré da Rocha Penna (2007). *El mestizaje cultural: conocimiento mutuo, intercambios y asimilaciones*. XXVI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. Asociación Latinoamericana de Sociología, Guadalajara.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-066/918>

## MESTIZAJE CULTURAL: CONOCIMIENTOS MUTUOS, INTERCAMBIOS Y ASIMILACIONES

Ponente: María Rocha

Doctorante del Posgrado en Estudios Latinoamericanos – UNAM

Es consenso entre los historiadores e intelectuales que el criollismo propició los cimientos de un proceso que buscaba la reconciliación con la circunstancia propiamente novohispana de una cultura española trasplantada para América por la Conquista. La adaptación o reducción de las circunstancias al modelo, sin eliminar llana y sencillamente la presencia autóctona, como ocurrió en otras parte, consistió en tratar de perpetuar las formas de vida ibérica en las esferas religiosa, política, económica y social.

El trasplante del modelo conlleva una falsificación del original, así que la forma de vida generada por esa adaptación sería, para O’Gorman,<sup>1</sup>

(...) una forma de vida auténtica en el sentido primario en que lo es toda vida, pero en otro sentido no puede menos que calificarse de mimética o aun postiza. Y precisamente, el sentimiento de inautenticidad o desequilibrio ontológico generó en el seno de la sociedad colonial el desasosiego que caracteriza el criollismo, ese fenómeno social cuyo principal resorte fue el cobrar conciencia de un ser de alguna manera distinguible del hispánico. Con el criollismo empezó el proceso de mestizaje cultural que logrará crear el ente histórico específico que es la nación mexicana.

Se dividía la vida del criollo entonces, según se desglosa de las palabras de O’Gorman, en dos sentidos: uno de ellos es la “forma de vida auténtica en el sentido en que lo es toda vida”, lo que deduzco se refiere a la vida orgánica, material, la del cuerpo en el que la cotidianidad marca su ritmo, y, en el caso de Nueva España está plasmada por la presencia de ese Otro negado y/o despreciado, el indio.

Ignorado no por casualidad en la obra inaugural que alababa el terruño novohispano de los comienzos del siglo XVII (me refiero a Balbuena, en *La Grandeza mexicana*)<sup>2</sup>, - siglo en que el criollo se distinguió como clase en el escenario novohispano - la presencia del indio era visto tanto más lejos de la construcción de esa novedad que era el ser americano, cuanto más próximo estaba de las faenas relacionadas

---

<sup>1</sup> O’Gorman, Edmundo. *La Invención de América: Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*. 2ª edición. México: FCE, 1977, p. 155.

<sup>2</sup> Conf. Lafaye, Jacques. *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional*. Traducción de Ida Vitale y Fulgencio López Vidarte, 4ª edición, México: FCE, 2002, p. 99.

al cuerpo en sus urgencias de la vida diaria. Entre muchos otros, un aspecto resalta Solange Alberro<sup>3</sup> al referirse al papel de las nodrizas indígenas, las “chichiguas”, en los cuidados con el hijo del invasor: fueron de ellas el pecho donde bebió la primera leche y los brazos que cargaron al pequeño criollo en su primero contacto con el mundo.

La proximidad corporal y nutricia que mantiene la india con el niño en esos primeros años es determinante para la personalidad del futuro criollo, ya que esa intimidad – hoy lo sabemos - se queda indeleble en el más profundo y decisivo de la formación de una personalidad por sus implicaciones psicológicas y psicoanalíticas. A eso se añade, en la crianza del muchacho, la proximidad afectiva con la india y sus costumbres, y además con la lengua indígena que escuchó en momentos cargados de valores de afectividad, junto con los aspectos culturales que ahí hubieron de interferir consciente o inconscientemente. Serán también relacionados a la sensibilidad indígena esos sabores, colores y olores de la cocina que antojaba a saciar el hambre al criollo desde la niñez; así como los placeres del baño, otra innovación revolucionaria para las costumbres europeas adoptada por los conquistadores desde su llegada a las Indias.

Según Bernand y Gruzinski,<sup>4</sup> la presencia del indio en todos los labores era un hecho imprescindible a la propia dinámica de la nueva sociedad, a pesar de los esfuerzos de Corona con la creación jurídica de dos “repúblicas” distintas, una, la de los españoles, fundamentalmente urbana, la otra, de los indios en los campos. En la vida propiamente urbana, según esos autores:

Las casas de la ciudad, fuesen suntuosas o modestas, empleaban diversos servidores: indios, indias, muchachos y muchachas para todo tipo de quehacer. (...) Los criados indígenas adscritos a los españoles introducían en las grandes residencias y en las moradas más rústicas el mundo mexicano. (...) los utensilios de cocina de origen local – o sea, indio - , el consumo del maíz y del cacao y la aparición ocasional de vestimentas indígenas revelan intimidades asombrosas que contradicen los discursos oficiales y la segregación de principio instaurada entre las dos ‘repúblicas’.<sup>5</sup>

Esa proximidad se refleja en a la moral sexual. Estudiados por Solange Alberro<sup>6</sup> los informes del Santo Oficio revelan un crecimiento constante

(...) de transgresiones a las normas que rigen la sexualidad – bigamia y poligamia masculina y cada vez más femenina en el transcurso del siglo XVIII – mientras los delitos de herejía resultaban mucho menos numerosos. (...) las disidencias religiosas

<sup>3</sup> Alberro, Solange. *Del Gachupín al criollo: o de cómo los españoles de México dejaron de serlo*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 1997, pp. 204 – 212.

<sup>4</sup> Bernand, Carmen y Gruzinski, Serge. *Historia del Nuevo Mundo II: los mestizajes, 1550-1640*. Traducción de María Antonia Neira Bigorra. México: FCE, 2005.

<sup>5</sup> Bernand y Gruzinski, op. cit., p. 262 y 263.

<sup>6</sup> Alberro, Solange, op. cit., p. 50.

están casi ausentes, en cambio, (se registraba) una amplia libertad en lo que se refiere a los contactos, encuentros y alianzas, a la facilidad de intercambios por las influencias eventualmente recíprocas del proceso de mestizaje.<sup>7</sup>

Ejemplo de eso, fue la situación de la misma Sor Juana de la Cruz, hija ilegítima que compartía con otros medios hermanos una situación familiar completamente irregular.

Para Alberro, hubo varios factores que contribuyeron para reforzar el clima de familiaridad con el cuerpo. Mientras el traje y la vestimenta correspondían en México a un “estado” étnico y desde luego mucho más significativos para la distinción social que en Europa, esto generó que se iniciara una competencia para borrar las barreras y prejuicios, - los indios procuraban identificarse con el mestizo y este con el blanco, y los blancos pobres a imitar a los acaudalados y hidalgos, en tanto que “Las calles capitalinas brindaban el espectáculo permanente del lujo desenfrenado.”<sup>8</sup> Sin embargo, (...) “El exceso era tan más vistoso cuanto que se oponía a la inopia y hasta la casi desnudez”<sup>9</sup> (masculina entre los indígenas y castas). Un crítico de las costumbres de la época, Hipólito Villarroel, llamaba de *disoluta* la actitud de los españoles hacia el cuerpo

(...) que se suponía hecha de reserva y distancia que dictaba a la vez un catolicismo rigorista y la Ilustración; disolución originada por la invasión insidiosa de una sensualidad difusa, para la que el cuerpo y sus apetitos no eran sino algo natural y susceptible de ser exhibido con gusto. Efectivamente, el pueblo menudo ostentaba y lucía su desnudez – “hacen gala y ostentación” (para escándalo de Villarroel) – tal como los españoles ostentaban y lucían sus joyas, armas y coches.<sup>10</sup>

Si las relaciones entre los dos mundos eran tan estrechas en las relaciones personales y de la labor - llamándolas así a los trabajos que involucran el cuerpo, según la nomenclatura de Hannah Arendt -, por el lado de la “superestructura” de las relaciones humanas, donde se ubican la lengua y por vía de consecuencia las ideas, la situación era mucho distinta. A pesar de la proximidad con los españoles, muy pocos indios dominaban bien el castellano - de acuerdo a los registros de contratos de alquiler de finales del siglo XVI, pese a que, en 1603, “había cinco mil indios empleados en casas de europeos.”<sup>11</sup> El arraigo a la lengua fue y es una forma tenaz de resistencia entre

---

<sup>7</sup> Alberro, S., op. cit., p. 50.

<sup>8</sup> Ídem, p. 184.

<sup>9</sup> Ídem, p. 184, 185.

<sup>10</sup> Ídem, p. 187.

<sup>11</sup> Bernand y Gruzinski, op. cit., 264.

los pueblos indígenas en la tentativa de preservar su identidad. Esa lucha se mantiene hasta hoy día bajo el riesgo de perderse con las nuevas generaciones y por la desaparición de algunas etnias, y con esto de perderse también sus visiones de mundo y las sensibilidades específicas que les correspondían.

Por otro lado, muchos criollos revelaban familiaridad con el náhuatl y el modo de expresarse típico del lenguaje autóctono, lo que resultó “mestizar” a la propia lengua española: formas de “cortesía y etiqueta (...) impregnados por esa dulzura halagüeña”, que remiten a “algunos giros” propios del náhuatl, “por su carácter afectivo y reiterativo”;<sup>12</sup> - aspectos que remontan a la tradición del habla ritual y recurrente característica de la oralidad asociada a la escritura pictórica mesoamericana. En los siglos XVII y XVIII, marcaba la sociedad criolla la característica de otorgar una importancia privilegiada a la comunicación oral, y las carreras elegidas comprueban esa inclinación – el Derecho para ejercer como abogado o magistrado, y la eclesiástica.<sup>13</sup> Para los peninsulares, la manera del criollo expresarse parecía “excesivamente rebuscada”: “hazen (*sic*) el mayor estudio de no decir nada con sencillez y naturalidad”.<sup>14</sup>

Hay un otro factor, aparentemente sutil pero de profunda significación para la mente humana – las relaciones espacio-temporales. En América, los tiempos de plantío y cosecha del cereal que representaba el eje central de la cultura mesoamericana, el maíz, también significó una novedad radical para los españoles. Además de un ciclo temporal corto y de la fertilidad del maíz frente al trigo – el cereal europeo por excelencia -, sin desfacionar del trigo y del pan por su lazo cultural de tradición y símbolo, el maíz y la tortilla tuvieron implicaciones profundas en las prácticas alimenticias coloniales, y por ende en la mentalidad criolla. Solange Alberro<sup>15</sup> hace un interesantísimo análisis a respeto al distinguir los tiempos y la “distancia” masculina de la fabricación del pan y la “intimidad” femenina de la tortilla que establece “una relación individual inmediata en el plano espacial y temporal entre el consumidor y la mujer.”

También otro de los grandes cambios de adaptación de las costumbres ibéricas al Nuevo Mundo fue respeto a las relaciones temporales del abastecimiento de las ciudades, en nuestro caso la gran México-Tenochtitlán. Los productos de los mercados

---

<sup>12</sup> Alberro, S., op. cit., p. 215, 216.

<sup>13</sup> Ídem, p. 218.

<sup>14</sup> Ídem, p. 216.

<sup>15</sup> Ídem, pp. 86, 87, 88.

eran frescos.<sup>16</sup> La experiencia americana de consumo alimentar era relativa al tiempo presente, al pasado reciente o a un futuro de corto plazo. Las fuentes históricas indican que los españoles rápidamente adoptaron los frutos y verduras novohispanos y pasaron a participar de una cultura alimenticia que no necesitaba la elaboración y conservación a que les acostumbrara las condiciones climáticas del Viejo Mundo, en el cual bebidas, como el vino y alimentos como el pan, el jamón, el queso, las pasas, el aceite, la manteca, etc., resultan ser, en las palabras de Alberro, “una escuela de paciencia, organización, previsión y esperanza”.<sup>17</sup> Desde los primeros tiempos,

Los invasores y sus esposas pronto adoptaron la costumbre de abastecerse en los mercados famosos desde el tiempo de Bernal Díaz de Castillo, por su riqueza y abundancia. Y lo que había sido una importante institución de la sociedad prehispánica se convirtió en uno de los centros de reunión de la vida colonial. Mientras que las indígenas confesaban que preferían ir al mercado que al cielo, la institución indígena se había ganado hasta tal punto el favor de los españoles que la lengua castellana se enriqueció con la palabra “tianguiz” – del náhuatl *tianquiztli*, mercado – para designar esta actividad y el lugar en que se desarrollaba.<sup>18</sup>

A lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII, todas esas influencias van generando la personalidad propia del criollo. Nos relata Solange Alberro que, “no sólo los defectos sino también las cualidades que se les reconoce generalmente a los criollos del siglo XVIII, (...), son aproximadamente los mismos de los indígenas tales como los pintaba Palafox unos cien años antes.”<sup>19</sup>

Los españoles temían que la exposición por largo tiempo a la naturaleza de las Indias cambiaba el carácter de los suyos, y la proximidad con otras costumbres degeneraba a los hábitos civilizados.<sup>20</sup> La opinión corriente en la época, confirmada por el Fray Juan de la Puente en 1612, estimaba que: “Influye el cielo de la América inconstancia, lascivia y mentira: vicios de indios, y la constelación los hará propios de los españoles que allá se crearon y nacieron.”<sup>21</sup> Los criollos eran tachados de ser perezosos y holgazanes (“con sus variantes y corolarios”)<sup>22</sup>, dados a la inercia y a la desidia, acusados de no tener previsión ni cuidado. A la vez que, entre sus cualidades, están “notables dotes intelectuales”, a ejemplo de la capacidad para las “sutilezas del

---

<sup>16</sup> Ídem, pp. 95 – 98.

<sup>17</sup> Alberro, op. cit., p. 96.

<sup>18</sup> Bernand y Gruzinski, op. cit., p. 268.

<sup>19</sup> Alberro, ídem, pp. 44, 45.

<sup>20</sup> Bernand y Gruzinski, op. cit., p. 238.

<sup>21</sup> Alberro, op. cit., p. 44.

<sup>22</sup> Ídem, p. 41.

silogismo”, que también había sido identificada como cualidad de los indígenas.<sup>23</sup> Con esto, se cierra el círculo del Uroborus y la cabeza de la serpiente devora su propia cola. El enardecimiento de las querellas permite estimarse la evolución de las diferencias que reflejan una originalidad propia del criollo frente al español. En comienzos del siglo XIX,<sup>24</sup> las acusaciones mutuas de malos cristianos, ignorantes y supersticiosos llegaban a las cercanías de negar la esencia humana los unos de los otros, por las comparaciones con cosas y animales que solían decirse los gapuchines de los criollos y viceversa – recordando lo que ocurriera en comienzos de la colonización con las discusiones sobre la naturaleza humana de los indios.

La experiencia de proximidad de los criollos con la sensibilidad indígena generara la ambivalencia de convivir en dos mundos: el de las exigencias sociales exteriores que debía reflejar la condición española y el otro, el de la privacidad “afectiva, sensual, mestiza” en su mundo doméstico.<sup>25</sup> Del punto de vista de la política de la Corona, el criollo era mal visto y alejado de los puestos más importantes de la Nueva España.

Desde que fuera nombrada la 4ª parte del mundo, América se había insertado en la cosmovisión europea, que asimilaba la historia del mundo al relato contado en la Biblia. Con la Conquista, el papel espiritual del Imperio Español se insertaba en la visión escatológica-salvacionista que impregnaba el espíritu cristiano de la época.

(...) los juristas y teólogos españoles insisten en la continuidad de la historia y el origen divino de la monarquía teocrática cristiana: Carlos V es el verdadero sucesor de Carlos Magno, es *Rex et Sacerdos*, el *Dominus Mundi*, o Señor del Mundo y su lema imperial – el *Plus Ultra* – significa que los límites del conocimiento del mundo clásico, emblematizados por el *Non Plus Ultra* de las columnas de Hércules, quedaban superadas para siempre.<sup>26</sup>

En el siglo XVI, Carlos V y los franciscanos son los protectores de la religión. La visión de mundo cristiana refleja la construcción ideológica de la tradición occidental y entre sus características está el rechazo al cuerpo. Para los griegos, desde la Escuela Socrática, la vida contemplativa del filósofo fuera interpretada como una forma de vida superior, distinguiéndola de la vida activa volcada para la política y los negocios

---

<sup>23</sup> Ídem.

<sup>24</sup> Ídem, p. 49, 50, 51.

<sup>25</sup> Alberro, op. cit. p. 210.

<sup>26</sup> Mujica Pinilla, Ramón. “Humanismo y escatología en el barroco peruano: aproximaciones a la mentalidad barroca” en *La producción simbólica en la América colonial: interrelación de la literatura y las artes*. Editor: José Pascual Buxó. México: UNAM, 2001, p. 225.

humanos.<sup>27</sup> Del punto de vista de la tradición judía, por la cual el catolicismo define la realidad histórica del Cristo, *Verbum caro factum est* – “El Verbo se ha hecho carne” -, la definición concreta “en la carne”, el Cristianismo la adoptó de los judíos, “en *sarki*, en contraposición a en el espíritu, en *pneumati*”,<sup>28</sup> que implicaba una visión despectiva frente al cuerpo. El diálogo de Abraham con Dios: “Me he atrevido a hablar contigo, yo, que soy polvo y ceniza” es paradigmático: la desestima del sí mismo que desvaloriza “la carne” y todo lo “creado” en general, sucumbe bajo el peso del pecado y de la culpa individuales.<sup>29</sup>

Esa actitud determinó toda la importancia de la *vita contemplativa* en el mundo medieval. Sin poder profundizar aquí el papel decisivo de los frailes a favor de los indios, a penas quiero mencionar un aspecto que caracterizaba a las órdenes: en su lucha por la erradicación total de los antiguos dioses, la mentalidad de los mendicantes reflejaba la demonología medieval y el sentimiento de los cruzados para extirpar la idolatría.<sup>30</sup> A los frailes cabía “incorporar la nueva humanidad recién hallada a la comunidad que había constituido hasta la fecha el Viejo Mundo, e integrar esta humanidad nueva en la historia única que empezaba con la creación y debía terminar con el Juicio Final.”<sup>31</sup>

Robert Ricard<sup>32</sup> cree que se puede determinar con precisión el periodo de 1523-1524 hasta 1572 como el de la “iglesia primitiva” de México. Durante ese periodo fueron las órdenes mendicantes las que lideraran el proceso de conversión de los indígenas. La última fecha, 1572, corresponde a la llegada de los jesuitas a Nueva España y con ellos otro espíritu y prácticas que los diferenciaba de los franciscanos, dominicos y agustinos.

La Contrarreforma y los jesuitas en fines del siglo XVI proponían un nuevo proyecto para la cristiandad basado en una mentalidad más práctica, volcada para las circunstancias, que daría al barroco novohispano su clave vital. Impulsado por los

---

<sup>27</sup> Conf. Arendt, Hannah. *A Condição humana*. 10. ed. Tradução Roberto Raposo. Rio Janeiro: Forense Universitária, 2001, pp. 24, 25, 29 y 305 y *Entre o passado e o futuro*, 2. ed. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1988, p. 64, 65 y 76.

<sup>28</sup> Kerényi, Kart. *La Religión antigua*. Traducción de Adan Kovacsis y Mario León. Barcelona: Editorial Herder, 1999, p. 182.

<sup>29</sup> Otto, Rudolf. *El Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Traducción Fernando Vela. Madrid: Alianza Editorial, 1980, *passim* (por ejemplo, p. 121).

<sup>30</sup> Mujica Pinilla, Ramón, op. cit., p. 226.

<sup>31</sup> Ricard, Robert *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. Trad. de Ángel María Garibay K. México: FCE, 1986, p. 28.

<sup>32</sup> Ídem, p. 34 y 35.

jesuitas, el sincretismo con los símbolos indígenas incorpora a la naciente sociedad criolla el pasado prehispánico forneciéndole las bases simbólicas de que carecía al sentirse ya alejada de las características del espíritu puramente español. Luego se ocupan de la educación de esa clase emergente (que no fuera preocupación de los mendicantes) y del clero secular que por entonces empezaba a ocupar el lugar de los frailes en las parroquias.

A comienzos del XVII, había en la ciudad de México dos colegios jesuitas: el Colegio Máximo para las clases y el de San Ildefonso para alojar a los alumnos. Había un programa con las reglas de enseñanza, la *Ratio studiorum*, pero sujeto a variaciones que pareciesen necesarias. En términos generales, el programa consistía del estudio de retórica, humanidades, gramática, filosofía y teología. En lo que se refiere a las lenguas: (...) el latín dominaba todo el programa. (...) en el primer curso se le daba a los niños los rudimentos del latín (...) después la sintaxis, (...). Sobre este fundamento se levantaría el estudio de las humanidades, la poesía y la retórica. Los autores que se estudiaban en cualquiera de los colegios jesuitas diseminados por el mundo fueron siempre los mismos: Cicerón, Ovidio y Catulo (estos últimos expurgados), Virgilio, César, Salustio, Tito Livio, Horacio, Quintiliano y en filosofía el omnipresente Aristóteles. De este modo, los estudiantes llegaban a dominar la lengua clásica, aunque ya para el siglo XVII y fuera de la Iglesia resultaría más un adorno que una necesidad. ¿Qué pretendía, pues, la Compañía con esta inmersión en el latín? (...). En primero lugar (...). formar nuevos jesuitas (...). En segundo (...), y quizás esto es lo más importante, se trataba de transmitir (...) el legado clásico de modo que fuera parte integrante de la propia cultura. (...). Fue el medio para que – (...) – los dioses y héroes clásicos se hermanaran con los prehispánicos. Fue el medio para que la cultura que apenas despuntaba no fuera simple remedo de la española y, a través de este estudio, se insertara en los altos logros de Grecia y Roma.<sup>33</sup>

No se estudiaba ni la propia lengua, ni historia, ni geografía. Mientras que para los protestantes predicar en la propia lengua había sido factor de éxito, el estudio del latín, ¿no pudiera parecer un retroceso? ¿Qué tanta importancia tendría estudiar una lengua muerta? Para el estudioso de las lenguas Walter Ong, el latín fue uno de los modos por el cual el pensamiento abstracto moderno se alzó a las alturas de abstracción que hemos alcanzado hoy día:

Falto de los balbuceos infantiles, aislado de la más tierna edad de la infancia, donde se hallan las raíces psíquicas más profundas del lenguaje, sin ser primera lengua para ninguno de quienes la hablaban, pronunciado en toda Europa de modos a menudo mutuamente inteligible, pero escrito siempre de la misma manera, el latín culto constituía una ejemplificación sorprendente del poder de la escritura para aislar el

---

<sup>33</sup> Frost, Elsa Cecilia. “Los colegios jesuitas” en *Historia de la vida cotidiana en México: tomo II La ciudad barroca*. Coordinador Antonio Rubial García. México: El Colegio de México: FCE, 2005, pp. 313, 314.

discurso y de la productividad inigualada de tal aislamiento. La escritura, (...) sirve para separar y distanciar al conocedor del conocido y, por ende, para establecer la objetividad. Se ha sugerido que el latín culto produce una objetividad aún mayor mediante la instauración del conocimiento en un medio apartado de las profundidades cargadas de emociones de nuestra lengua materna, reduciendo de este modo la interferencia del mundo vital humano y posibilitando el reino extraordinariamente abstracto del escolasticismo medieval y de la nueva ciencia matemática moderna que siguió la experiencia escolástica.<sup>34</sup>

Los logros en el conocimiento sobre el lenguaje del Siglo XX no estaban al alcance de los hombres del XVII, pero la Iglesia *sí* sabía de la importancia de la unidad del ritual cristiano y del control sobre los conocimientos científicos de la época. Toda la producción del conocimiento que propició el surgimiento de la ciencia occidental hasta el mismo siglo XVII fuera escrita en latín. Nos informa el mismo Ong que,

Sin el latín culto, parece que la ciencia moderna se hubiera puesto en marcha con mayor dificultad, si es que se puso en marcha. La ciencia moderna creció en suelo latino, pues los filósofos y científicos, hasta el tiempo de Sir Isaac Newton, comúnmente escribían y elaboraban sus pensamientos en latín.<sup>35</sup>

Los jesuitas, a lo largo del siglo XVII en la Nueva España, desarrollaron la doctrina a la que llamaron la “ciencia media”. Se trataba de replantear y trascender, a partir de las ideas de Suárez y Molina, las ideas de Lutero. A través de intrincados planteamientos escolásticos buscaban una conciliación entre los dos mundos – el de la teología y el de la vida común y corriente.<sup>36</sup> Proyecto que, según Ramón Kuri Camacho, la Compañía de Jesús lo intentó y lo perdió en América.<sup>37</sup>

Para Octavio Paz, sin embargo, la ortodoxia con que se ataban las ideas y el escolasticismo con que eran conducidas las discusiones, condenaban al fracaso cualquier innovación. Señala Paz<sup>38</sup> que el siglo XVII en la Nueva España fue el siglo de los emblemas, donde “la teología era la máscara de la política” y donde los jesuitas y criollos concibieron un vago proyecto de nación que luego se mostró inoperante. Hacía falta lo que hubo en Europa y en los Estados Unidos que les permitió dar el paso necesario hacia la modernidad – la conciencia crítica. Hacía falta en España y sus

---

<sup>34</sup> Ong, Walter J. *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*. Traducción de Angélica Scherp. México: FCE, 2004, p. 113.

<sup>35</sup> Ídem.

<sup>36</sup> Kuri Camacho, Ramón. *La Compañía de Jesús. Imágenes e ideas. Ciencia conditionata, tradición barroca y modernidad en la Nueva España*. México: Benemérita Universidad de Puebla, Plaza y Valdés Editores, 2000, p. 5 y 6.

<sup>37</sup> Ídem, 5, 6 y 9.

<sup>38</sup> Paz, Octavio. *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. Barcelona: Editorial Seix Barral, 1982, p. 338.

colonias una tradición crítica filosófica y religiosa, justamente lo que dio fundamento al mundo moderno.

(...) la Nueva España fue una sociedad orientada no a alcanzar la modernidad sino a combatirla. (...) Si una sociedad mereció el nombre de una sociedad cerrada, (...), esa sociedad fue el Imperio Español. La monarquía y el clero, poseídos de una mentalidad defensiva, alzaron muros, tapiaron ventanas y cerraron todas las puertas con candado y doble llave. La guardiana de las llaves fue la Compañía de Jesús. Las puertas se abrían sólo de cuando en cuando para expulsar a algún desdichado. La confabulación del poder con la ortodoxia se resuelve invariablemente en sociedades jerárquicas que tienden, sin lograrlo nunca del todo, a la inmutabilidad.<sup>39</sup>

He aquí de vuelta el hilo del tema que nos interesa: en la sociedad de la Nueva España los criollos estuvieron tensionados entre dos percepciones de mundo que mantuvieron sentidos opuestos y contradictorios entre sí. Usando la terminología de Katya Mandoki,<sup>40</sup> entiendo que había una fuerza centrípeta de acercamientos personales/afectivos marcadamente indígena (lo que la autora llama “proxémica<sup>41</sup> corta”), por su carácter dócil, suave, sumiso, femenino en la vida privada, contrastando con la vida pública y política, vinculada a la tradición europea - con su pretensión de ser poseedora de la verdad y el centro del mundo, - fuertemente centrífuga, masculina (“proxémica larga”), que preparaba el joven criollo para el distanciamiento del afectivo, para la mirada calculadora y la participación en una cultura ajena de mitos y héroes formados en otras latitudes, a la vez que era rechazado por esa misma tradición. La austeridad española impuso, desde la Conquista, expresiones de “dureza, agresividad e invulnerabilidad”<sup>42</sup>; por su parte, el carácter del pueblo indígena enfatizaba la suavidad y la dulzura. La Conquista había contrapuesto el ceniza-negro del hierro al colorido del algodón y de las plumas: - la sensibilidad de la flor de la piel de esta última se enfrentó a la armadura medieval.

El mestizaje cultural no logró que tanto la forma de vida propia (autóctona), como la ajena (la de los europeos) fuesen trascendidas ambas y llegasen a “afirmarse en una forma tercera, diferente de las dos”<sup>43</sup>. Al contrario, el despotismo colonial generó sociedades con culturas fragmentadas, frágilmente insertadas en el modelo capitalista, donde las contradicciones y aberraciones del sistema son exacerbadas. Nunca se ha

<sup>39</sup> Paz, Octavio, op. cit., p.338, 339.

<sup>40</sup> Mandoki, Katya. *La Construcción estética del Estado y de la identidad nacional: prosaica III*. México: Siglo XXI, 2007. Cap. 4 y 5.

<sup>41</sup> Proxémica: modalidad dramática que manifiesta distancia o proximidad. Ídem, Glosario, p. 210.

<sup>42</sup> Mandoki, Katya, op. cit., p. 151.

<sup>43</sup> Echeverría, Bolívar. *La Modernidad del barroco*. México: Ediciones Era, 2000, p. 25.

planteado un proyecto de sociedad en Latinoamérica que respetara el hombre y la naturaleza, que produjera un *ethos* que fuera un lugar de abrigo en la Tierra con vista a un destino común.

Las civilizaciones encontradas no lograron la complementariedad; y se podría decir que remiten a los papeles masculino y femenino. Según lo señala Mandoki, México significa “‘el lugar del ombligo de la luna’ (‘metl’ luna, ‘xi’ ombligo, ‘co’ lugar)”; hay también otra interpretación que suele traducir ‘metl’ por maguey – pero lo esencial, como señala la autora, es que aquí se desarrolló una cultura de rasgos netamente “uterinos”.<sup>44</sup> Además, no hay que olvidarse que el mito mexicano por excelencia es el de la Virgen de Guadalupe, Tonantzin, Nuestra Madre compasiva, la que hubiera dicho: “¿Acaso no estoy aquí, yo que soy tu madrecita?”<sup>45</sup>

La proximidad excesiva con la madre y la ausencia del padre – o aun “el exceso de madre, la ausencia de padre y la abundancia de hermanos” según Ramírez,<sup>46</sup> generó un desequilibrio que, para Mandoki, se expresa en sintagmas como “de poca madre”, “desmadre”, “en la madre”, “madrazo”, etc.; y en relación al padre una única alusión: - “muy padre”,<sup>47</sup> o su superlativo ¡padrísimo!

---

<sup>44</sup> Ídem, p.171.

<sup>45</sup> León-Portilla, Miguel. *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el “Nican mopohua”*. México: El Colegio nacional – FCE, 2001, p. 133.

<sup>46</sup> Ramírez, Santiago. *El mexicano; psicología de sus motivaciones*, apud Mandoki, op. cit., p. 117.

<sup>47</sup> Mandoki, Katya, op. cit., p. 117.