

Una “relación” justipreciada

Arturo Soberón

Alonso de Zorita, *Relación de algunas de las muchas cosas notables que hay en la Nueva España y de su conquista y pacificación y de la conversión de los naturales de ella*, edición, versión paleográfica, estudios preliminares y apéndices por Ethelia Ruiz Medrano, Wiebke Ahrndt y José Mariano Leyva, México, CONACULTA, 1999, 2 vols.

Cuando en el año de 1585 el oidor Alonso de Zorita logró terminar su manuscrito sobre “... las muchas cosas notables que hay en la Nueva España”, lo avanzado de su edad —setenta y tres años—, no le permitió seguramente abrigar muchas esperanzas de verlo impreso; menos se iba a imaginar que esta voluminosa obra no pasaría la criba de la censura real y que su edición íntegra se concretaría sólo icuatrocientos catorce años más tarde!

En efecto, la censura a los textos de perfil antropológico que describían con detalle la cultura indígena americana, desatada hacia el último tercio del siglo XVI por la corona española, marcó el final de la percepción universalista que tuvo el estado español de la gesta americana. A partir de entonces dio inicio, de la mano de las tesis de Ginés de Sepúl-

veda, una forma de dominio político que don Edmundo O’Gorman llamó de carácter nacionalista. Con este giro político la España de los Habsburgo quiso sellar definitivamente el tono épico de la conquista y clausurar con ello los papeles protagónicos que indios, conquistadores y frailes mendicantes habían construido con distinto esfuerzo propio en ese inédito y dramático escenario americano. Todo para consolidar la presencia predominante de un implacable aparato burocrático que se aprestaba a administrar las riquezas ultramarinas no de un estado universal —como su acendrada vocación religiosa le sugirió inicialmente al justificar la conquista militar— sino simple y llanamente del estado español; un estado urgido en esos momentos de recursos económicos para financiar sus aventuras bélicas europeas, nada más.

¿Cuál es la explicación de esta mutación política y qué tuvo que ver el doctor Zorita en ese enredo? En sus respectivos ensayos introductorios, Ethelia Ruiz Medrano y Wiebke Ahrndt, coinciden en señalar el intento de la corona española por dismantelar el control apabullante que ejercían los frailes mendicantes —franciscanos, dominicos y agustinos— sobre la población nativa, sus-

tituyendo a los regulares en muchas parroquias por miembros del clero secular. Estos sacerdotes seculares, por carecer de un estrecho vínculo de interdependencia con los indígenas —como el que habían desarrollado exitosamente los frailes—, permitirían limar el tono de confrontación que encomenderos, colonos y funcionarios mantenían permanentemente con el clero al disputarle el libre acceso a la mano de obra indígena. Esta medida se vio acompañada, además, por la imposición del diezmo a los indios, que como se sabe, correspondía al cobro del diez por ciento de los bienes producidos por los artesanos y agricultores.

Se trataba, sin embargo, de la expresión económica de un conflicto que era alimentado igualmente por la discusión surgida en América y Europa acerca del papel religioso y moral que debía tener el dominio español sobre las naciones indias de América. España, ciertamente, muy pronto se percató de la necesidad que tenía de desembarazarse de la contradicción que había marcado desde un inicio su conquista americana: velar por la salud moral de los indios frente a la compulsión por explotarlos. El problema para el estado español fue que un fervoroso creyente de la primera premisa, el

padre Bartolomé de Las Casas, también se había percatado de tan opuesta intención y dio inicio a una tenaz batalla ideológica y política para impedir que la corona española renunciase a dicha obligación moral y religiosa.

O'Gorman, en un lúcido ensayo acerca de la *Apologética Historia Sumaria*, obra de Las Casas en la que el dominico esgrime con decisión la defensa de los indios americanos, confrontó las tesis de Ginés de Sepúlveda sobre la supuesta imposibilidad de los indios por gobernarse a sí mismos y las contrarias del padre Las Casas.¹ Según O'Gorman, el alegato de fray Bartolomé contenía la coherencia lógica pertinente para ubicarse por encima de los intentos de Sepúlveda por demostrar que los pueblos eran, en efecto, humanamente iguales pero dotados con grados diversos de inteligencia y en consecuencia capaces o incapaces de discernir sobre lo bueno o lo malo. Luego entonces los pueblos morales contaban por ese solo atributo con la justificación para dominar sobre los inmorales. La posición del padre Las Casas no prosperó, pero no por falta de coherencia discursiva, como bien señaló don Edmundo, sino por resultar obsoleta a un estado que lo que buscaba era precisamente la justificación teórica de la depredación de los recursos y de los habitantes que estaban llevando a cabo de manera sistemática en América. Las tesis de Maquiavelo —abunda O'Gorman— resultaron ser en ese contexto la solución perfecta para la España conquistadora.

La defensa de los indios por el padre Las Casas, vista en esos términos, se entiende como vocación propia y en deuda con su condición de dominico, orden religiosa que, junto a franciscanos y agustinos, se había embarcado en la defensa de un reino milenarista poblado de indíge-

nas que creía propio y que una fuerza ajena intentaba arrebatarse. El problema con el oidor Zorita era de otra naturaleza.

Zorita simpatizó en su madurez con la causa de los mendicantes y la mística lascasiana que le dio sustento, pero, como señala Ruiz Medrano, no parece ser éste el único motivo que lo impulsó a actuar y a escribir en favor de los indios. En su intento se entrecruzan constantemente intereses que oscilaban entre una búsqueda de reconocimiento a su vasta trayectoria de funcionario americano, un inocultable rechazo hacia el injusto y dramático destino al que se empujaba inexorable a la población indígena y una legítima pero menos explorada preocupación por el papel histórico que le tocó jugar en aquel teatro.

En la revisión que hizo el oidor de los escritos que le fueron de utilidad en la redacción de su trabajo, dejó constancia, por ejemplo, de su preocupación por acudir a los autores más doctos en los “usos y costumbres” de los indígenas. Esta preocupación, sin embargo, parece responder menos a un prurito académico que a un intento por exhibir a los ojos del rey la realidad en la que vivían las comunidades indígenas americanas. No es casual, entonces, que uno de los autores con quien Zorita reconoce estar en deuda, en primer término, sea con el padre Las Casas. Los escritos del dominico y la forma en la que éste dibujó la situación de los indios, son los que permitirán a don Alonso describir las cosas que deben saber “los que gobiernan aquellas latísimas tierras”, es decir, escribir una historia, o más bien una *relación* —como prefirió llamar modestamente a su obra—, para ayudar a los que gobiernan. Una relación que confrontase los textos de Las Casas, Motolinía y Cortés con aquellos otros que “parece que no escribieron más que para

abatir y anihilar los naturales de aquellas partes haciéndolos tan torpes y brutos que no les atribuyen de hombres mas que la figura y por lo que en esta relación se dice se entenderá claramente su engaño.”

Este factor de utilidad inmediata que trató de imprimir Zorita a su *Relación* es quizá la que marca una diferencia con respecto a sus antecesores. La amplia experiencia que logró acumular en el desempeño de distintos cargos públicos y en distintas regiones, le permitieron formarse una idea más pragmática de la situación indígena que la que tuvieron de la misma los frailes mendicantes. Zorita vio a la población indígena de manera muy similar a la imagen que trazó Luis de León Romano al rey Felipe II en 1552, imagen que parece alimentar hasta nuestros días la controversia sobre la situación nacional de las comunidades indígenas: una suerte de “humanidad aparte, de la que era necesario ocuparse como tal, yendo, si fuera preciso, hasta la restauración parcial de ciertos reglamentos prehispanicos, para establecer lo que ya estaba hecho a su medida”.²

Quizá por ello no pasó por alto a los ojos del oidor, el efecto moralmente devastador que provocó entre los indígenas la pérdida del principio de autoridad derivado de la desintegración de sus élites gobernantes:

Han sido muchos señores y principales y macehuales sentenciados a minas y obras públicas y se han quedado por allá muertos y perdidos y olvidados de sus mujeres e hijos. [...] No hay en toda la Nueva España cosa concertada entre ellos, por haber perdido el común la vergüenza a sus señores principales, y por haberse levantado contra ellos y no tenerles el respeto que solían, siendo cosa entre ellos muy necesaria

para ser bien gobernados, así en lo espiritual como en lo temporal.³

Como ya se hizo notar líneas arriba, Zorita procuró tomar siempre el parecer directo de los testigos principales de los hechos pasados relacionados con la conquista y pacificación de las tierras mexicanas. Pero en realidad las impresiones más relevantes de la sociedad indígena que le tocó conocer fueron producto de una experiencia cotidiana que lo llevó, unas veces por obligación de su cargo, las más por un interés espontáneo de conocimiento, a recorrer, incansable, lejanos y con frecuencia abruptos territorios para observar, en forma

igualmente directa, las formas de vida indígenas. Esta experiencia le permitió desarrollar en sus manuscritos una visión de la sociedad indígena que compartía ciertamente nociones con las crónicas salidas de manos mendicantes, pero a las que añadió una pragmática y aguda visión de la complejidad económica y social en la que se debatía esta sociedad.

Con la presente edición, la obra de Alonso de Zorita logra finalmente obtener el reconocimiento que siempre se le negó y cuya falta sólo había atenuado parcialmente la que llevó a cabo en 1901 el historiador español Manuel Serrano y Sanz, así como la muy digna que hizo de otro

texto de Zorita, *Los señores de la Nueva España*, la Universidad Nacional en 1942 y la edición del *Cedulario de 1574* por parte de la Secretaría de Hacienda en 1985.

Notas

¹ Edmundo O'Gorman, *Cuatro historiadores de Indias*, México, SEP (Septentenas núm. 51), 1972, cap. III.

² Véase Georges Baudot, *La pugna franciscana por México*, México, CONACULTA, 1990. "Carta de Luis de León Romano a Felipe II, 20 de abril de 1552", p. 64.

³ Alonso de Zorita, *Los señores de la Nueva España*, prólogo y notas de Joaquín Ramírez Cabañas, México, UNAM (BEU, núm. 32), 1942, p. 43.

"Mea culpa"

Eduardo Flores Clair

Óscar Martiarena, *Culpabilidad y resistencia. Ensayo sobre la confesión en los indios de la Nueva España*, México, Universidad Iberoamericana-Departamento de Historia, 1999, 228 pp.

El dominico Agustín de Quintana escribió en su *Tratado de la confesión sacramental y modo de confesar en lengua mixte* (1729) que aquel pecador que incumpliera con la penitencia del confesor

...eternamente se afligirá, se entristecerá, se desconsolará, arderá, siempre tendrá todas las enfermedades, de calentura, de cabeza, de ojos, de oídos, de narices, de boca de dientes, de pecho, de estómago, de pies, y todas las enfer-

medades juntas tendrá cada uno en el Infierno.

Sin embargo, el castigo físico era más soportable en comparación con el dolor que causaba el sentimiento de culpa; esa huella indeleble que se llevaba a todas partes y en todo tiempo. De hecho, el sacramento de la confesión, entre otras cosas, inducía a las personas a aceptarse de manera individual y a acatar los valores y reglas establecidas, con lo cual modificaba su conducta y redefinía su memoria.

El libro de Óscar Martiarena analiza el discurso que la literatura religiosa difundió en torno al sacramento de la confesión entre los indígenas de Nueva España. El objetivo principal de esta investigación, según el autor, es "reflexionar acerca

de un fragmento de historia construido por los esfuerzos de los misioneros españoles quienes intentaron introducir la práctica de la confesión sacramental entre los indios de la Nueva España". Apoyándose en la obra de Michel Foucault, se examinan los manuales de confesión, escritos en lenguas autóctonas, a lo largo de la época colonial, con el propósito de historiar la subjetividad de los indios novohispanos.

A la luz de esta investigación, los manuales de confesión adquieren una enorme valía como fuente testimonial. Estos escritos se distinguen por su carácter dual; reúnen los postulados de la doctrina cristiana y un conjunto de prácticas indígenas desconocidas en Occidente. Los textos atrapan el ser y el deber ser de una sociedad conquistada, el nuevo mun-