

CAPÍTULO III

EL HUMANISMO EN LA NUEVA ESPAÑA DE LORENZO LEBRÓN DE QUIÑONES

CÉSAR CHAPARRO GÓMEZ¹
Universidad de Extremadura

1. Humanismo: nuevo método del saber

«Humanismo» es un término de invención relativamente reciente. La palabra fue puesta en circulación por el alemán F. J. Niethammer a principios del siglo XIX. Surgió para denominar al sistema educativo tradicional, basado en las «letras (humanas)» o «humanidades», frente al nuevo sistema de educación técnica. Así pues, nacido el término en la polémica, se difundió y sirvió para encarnar en él todos aquellos aspectos «humanos» que la nueva sociedad industrial despreciaba o pasaba por alto. Término de denuncia, el concepto de «humanismo» se fue cargando de prestigio, pero también de polisemia. Su utilización indiscriminada, con frecuencia paradójica cuando no contradictoria, ha hecho de él un término confuso, genérico y a veces vacío de contenido, hasta tal punto que es preciso inventarle adjetivos calificativos con que definirlo².

Sin embargo, desde una perspectiva histórica, el término «humanismo» sigue siendo el más adecuado para referirnos a ese peculiar movimiento intelectual que sacudió Europa desde el siglo XIV y que culminó en el XVI. Ese movimiento es el llamado «Humanismo» propiamente dicho o «humanismo renacentista». De nuevo hemos utilizado un adjetivo («renacentista») –que resulta también complejo y problemático– para precisar un periodo histórico. El término «Renacimiento» es igualmente una palabra de invención decimonónica; la estrecha relación, cuando no identificación, entre «Humanismo» y

¹ Catedrático de Filología Latina. Ex Rector de la Universidad de Extremadura. Autor de más de 150 contribuciones científicas (artículos y libros) sobre su especialidad. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Extremadura. Departamento de Ciencias de la Antigüedad. <chaparro@unex.es>. ORCID: 0000-0001-9405-746X.

² Jesús Bustamante García, «Retórica, traducción y responsabilidad histórica: Claves humanísticas en la obra de Bernardino de Sahagún», en *Humanismo y visión del otro en la España Moderna*, dirigido por Berta Ares, Jesús Bustamante, Francisco Castilla y Fermín del Pino (Madrid: CSIC: Biblioteca de Historia de América, 1992), 245 ss.

«Renacimiento», que ha llevado a asociarlos con otro término complicado, el de «moderno» o «modernidad», es un conjunto de referentes que no ha favorecido la comprensión matizada de cada uno de ellos. Paul Oskar Kristeller, Eugenio Garin, Cesare Vasoli y muchos otros se han adentrado en el complejo «avispero» de la definición de estos términos³.

Dentro de la complejidad del pensamiento renacentista –y del humanismo renacentista como parte del mismo– hay un elemento que destaca con claridad: la consciencia de vivir un momento histórico propio y diferente de los anteriores, unido a la percepción del hombre mismo como un ser histórico. A partir de ahí, el Renacimiento introdujo «dos conceptos de capital importancia: el del cambio histórico y el del hombre como productor de una historia de cuyos yerros o aciertos él es responsable». Perspectiva histórica, percepción del propio tiempo, responsabilidad humana e individual, voluntad de reforma y de mejora social son algunas de las características del pensamiento renacentista.

A su vez, es necesario destacar la importancia que el Humanismo tiene dentro del Renacimiento, ya que algunos de esos planteamientos derivan del estudio de las «humanidades» y en ellas están fundamentados. Emanan directamente de la lectura y tratamiento, estrictamente filológicos, de los textos, especialmente, de los textos de la Antigüedad clásica grecolatina. En cierta medida, la Filología humanística fue la creadora y a la vez el mejor exponente de «un nuevo método para un nuevo saber»⁴. De ahí que el Humanismo haya sido definido, en gran medida, como un movimiento o programa de reforma cultural y, especialmente, educativa. Sucedió, no obstante, que el vigor de su reflexión continuada sobre las carencias y errores del sistema educativo tradicional, además de la pujanza de sus propias propuestas, convirtieron el proceso educativo en uno de los puntos de referencia más ostensibles en el desarrollo de la cultura renacentista, puesto que los humanistas no escatimaron esfuerzo alguno en propiciar la conformación de un sistema pedagógico aún incipiente pero apto ya para consagrar un mínimo de valores educativos comunes a todos los humanistas.

Oponiéndose intencionadamente a la oscuridad de la Escolástica, los tratados pedagógicos elaborados por los humanistas coinciden en aceptar como punto de partida teórico la necesidad de evidenciar la naturaleza humana de las personas a través del estudio, especialmente de las artes liberales o *studia*

³ Luis Merino Jerez, *La pedagogía en la Retórica del Brocense: Los principios pedagógicos del Humanismo renacentista (natura, ars, exercitatio) en la Retórica del Brocense* (Cáceres: Universidad de Extremadura, 1992), 22 ss.

⁴ Enrique González González, «Hacia una definición del término humanismo», *Estudis* 15 (1989): 45-66.

humanitatis. En efecto, el desprecio por el seguimiento ciego del principio de autoridad, sumado al reconocimiento de la *ratio* como factor protagonista del proceso educativo, permite hablar con razón de una nueva educación homocéntrica, por cuanto que aspira a la «formazione dell'uomo in quanto uomo», enfatizando por ello la prestancia de los nuevos objetivos comunes: la libertad del hombre, su libertad espiritual y su educación integral.

Los fundamentos inmediatos de la educación para los humanistas abarcan el trinomio *natura-ars-exercitatio* presente en algunas de las formulaciones antiguas más influyentes en el Humanismo. *Natura*, esto es, las facultades naturales, innatas en el individuo. *Ars*, es decir, un método razonado de instrucción técnica que aproveche las capacidades proporcionadas por la *natura*. *Exercitatio*, o sea, ejercicios prácticos basados en el *ars*. Esto aparece, con distintas formulaciones, en todos los tratados, sea cual sea la materia que en ellos se aborde. Ahora bien, entre los humanistas la consideración de *natura, ars, exercitatio* como triple pilar de su pedagogía viene introducida por un concepto superior, el de *ratio*, entendido como la necesaria sistematización de la enseñanza o como método general de instrucción. En este sentido los tratados pedagógicos de los humanistas acostumbran a presentar la *ratio* gobernando siempre todos o algunos de los tres principios mencionados.

Es el concepto de *ratio* el que impulsa a los humanistas a justificar los *studia humanitatis* como exigencia propiamente humana. Por ello se puede concluir que dentro de las reformas promovidas por el Humanismo la más generalizada y común entre los humanistas, independientemente de lugares y épocas, es la crítica del sistema educativo, al que achacan, en un nivel general, el empleo de procedimientos escolásticos antinaturales (fundamentados en la autoridad y el uso), inútiles y confusos por no atenerse a la *natura, ars, exercitatio* propugnados por la *ratio* humanista.

Precisamente, en cuanto que disponía de un método racional y crítico y un saber responsable, el Humanismo se propuso la reforma de la sociedad en la que vivía. Reforma no solamente política o social, sino esencialmente moral y religiosa. Este es el punto donde las corrientes humanísticas convergen y se confunden con aquellas otras corrientes de reforma que caracterizan la Edad Moderna pero cuyas raíces se hunden en la Edad Media. Así, tanto las corrientes humanísticas como las de fuerte raigambre medieval coinciden en presentar sus reformas como un retorno a las fuentes, a las formas puras originales, a la Iglesia primitiva en el caso del cristianismo. Ambas critican los excesos del formalismo religioso, así como la verbosidad y sutilezas de la teología escolástica. Ambas aspiran a un lenguaje más claro y sencillo, a una piedad más directa, más práctica, más vivida.

De esa manera (y esto no se debe perder de vista), hacer un excesivo énfasis en el aspecto «clasicista» del Humanismo (a veces de tintes paganizantes) resulta simplificador, ya que tan fuerte como esos componentes o tintes, son los componentes moral y cristiano que llevaron a rescatar fuentes cristianas clásicas, especialmente los textos de los Santos Padres y medievales, y que tuvieron profundas consecuencias sociales y políticas. De igual manera, hacer tanto hincapié en el programa educativo y, sobre todo, en el aspecto filológico de ese programa, deja en segundo plano los principios mismos en los que se inspira el Humanismo como movimiento intelectual y que hacen de él una nueva forma de pensar y de afrontar los problemas⁵.

2. Humanismo y América

El Humanismo, así delimitado y definido, no podía permanecer ajeno e insensible frente al Nuevo Mundo, sobre todo frente a la exuberante naturaleza y frente a la inesperada humanidad allí «descubiertas». Bien que lo denota la emoción que desprenden las palabras de Pedro Mártir de Anglería «Levantad el espíritu, mis dos sabios ancianos, escuchad el nuevo descubrimiento», palabras con las que anunciaba en carta del 13 de septiembre de 1493 dirigida al conde de Tendilla y al arzobispo de Granada el hallazgo de unas nuevas tierras, donde había «cosas admirables», oro y sobre todo hombres desnudos que vivían en el estado de naturaleza. Los humanistas no se quedaron, pues, impassibles frente al nuevo continente, al que describen, en la doble faceta de lo natural y lo humano, por las diferencias y semejanzas con el Viejo mundo. Esto dice Francisco López de Gómara en la Dedicatoria e introducción de la *Historia General de las Indias*⁶:

«También se puede llamar nuevo por ser todas sus cosas diferentísimas de las del nuestro. Los animales en general, aunque son pocos en especie, son de otra manera: los peces, las aves, los árboles, frutas, yerbas y grano de la tierra, que no es pequeña consideración del Criador, siendo los elementos una misma cosa allá y acá. Empero los hombres son como nosotros, fuera del color, que de otra manera, bestias y monstruos serían, y no vendrían, como vienen, de Adán (...)

⁵ José Antonio Maravall, «Sobre naturaleza e historia en el Humanismo español», *Arbor* 18, nº 64 (1951): 470-493. En la parte final de este clarividente trabajo, se resume la nueva forma de pensar y actuar que el Humanismo impuso: valor sustantivo de lo humano, corrección espiritual de la realidad humana y la verdad, como instrumento para este fin

⁶ Francisco López de Gómara, *Hispania Victrix. Primera y segunda parte de la Historia General de las Indias con todo el descubrimiento y cosas notables, que han acaecido desde que se ganaron hasta el año 1551: con la conquista de Méjico y de la Nueva España*, en *Historiadores Primitivos de Indias*, vol. I: 155-455. Edición de Enrique de Vedia, col. Biblioteca de Autores Españoles, t. XXII (Madrid: Editorial Atlas, 1946).

Es el mundo tan grande y hermoso y tiene tanta diversidad de cosas tan diferentes unas de otras, que pone admiración a quien bien piensa y contempla...no por eso es el hombre incapaz e indigno de entender el mundo y sus secretos, ca Dios crio el mundo por causa del hombre y se lo entregó en su poder...»

Entre los múltiples aspectos que, como hemos apuntado, se dan cita y conforman el complejo fenómeno del «Humanismo renacentista», hay dos en los que voy a hacer hincapié y que están íntimamente ligados al tratamiento de «las cosas de América». Uno tiene que ver con la vuelta a la Antigüedad clásica grecolatina y su incidencia en el enjuiciamiento de la nueva realidad, fruto de la experiencia; el otro está ligado al debate sobre la naturaleza de los pueblos recién descubiertos, que serían conquistados, colonizados y evangelizados.

3. América y la vuelta a la Antigüedad clásica

En lo que tiene que ver con el primer aspecto, resultan muy certeras las palabras de José María López Piñero⁷:

«El humanismo, por su parte, no solamente permitió la depuración de los textos clásicos (gracias a la aplicación del método filológico), sino que planteó la necesidad de entender auténticamente a los autores científicos antiguos [...] Tras superar la «barbarie» de las traducciones y de las interpretaciones medievales, se pasó a comparar los textos de los clásicos, con el resultado de empezar a descubrir sus contradicciones internas. Con la misma intención en principio –para ver ejemplificadas las doctrinas clásicas– se procedió también a relacionar lo contenido con la observación (experimental) de la realidad. El resultado fue en este caso, de mucho más alcance, porque la comprobación de las lagunas y contradicciones condujo a la crisis del criterio de autoridad como base del conocimiento científico».

Veamos algún ejemplo concreto. Un jesuita, figura paradigmática del Humanismo cristiano, el P. José de Acosta (1540-1600), acude constantemente a los textos clásicos, principalmente aristotélicos, a la hora de describir los fenómenos naturales que se producen en tierras americanas. Y en muchas ocasiones lo hace para enfrentar la experiencia y la razón a la autoridad clásica: diríamos que profesa una especie de anticlasicismo, que no es negación del pasado, sino superación del mismo⁸. Acosta aspira a declarar las causas y razón

⁷ José María López Piñero, *Ciencia y técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII* (Barcelona: Labor, 1979), 151.

⁸ Fermín del Pino, «Humanismo renacentista y orígenes de la etnología: A propósito del P. Acosta, paradigma del Humanismo antropológico jesuita», en *Humanismo y visión del otro en*

de las novedades y extrañezas de la naturaleza, con las que se topa en su periplo por las tierras recién descubiertas. Esto nos dice en el Proemio al lector⁹:

«Del Nuevo Mundo e Indias Occidentales han escrito muchos autores diversos libros y relaciones, en que dan noticias de las cosas nuevas y extrañas, que en aquellas partes se han descubierto [...] Mas hasta ahora no he visto autor que trate de declarar las causas y razón de tales novedades y extrañezas de naturaleza [...] A la verdad, ambas cosas tienen dificultad no pequeña».

Acosta invalida a veces la doctrina clásica y le opone una teoría nueva, fundamentada en la experiencia:

«Miremos atentamente los principios [de los antiguos] en donde pudo haber yerro y engaño. Primero diremos cuál sea la verdad, según nos la ha mostrado la experiencia; y después probaremos, aunque es negocio muy arduo, a dar la propia razón conforme a buena filosofía».

Estas son palabras que pertenecen al libro II, cap. 3^o de su *Historia natural y moral de las Indias*, en que se tratan las cosas notables del cielo, y elementos, metales, plantas y animales dellas: y los ritos y ceremonias y leyes y gouierno y guerras de los indios,¹ que titula significativamente «Que la zona tórrida es humedísima, y que en esto se engañaron mucho los antiguos». El párrafo citado es muy expresivo, porque indica al principio y al final la dependencia de la filosofía natural clásica, incluso para contradecirla: es decir, la filosofía aristotélica puede estar equivocada, pero para superarla conviene examinarla de nuevo, a fin de regresar a ella una vez descubierto el error.

Es cierto que el P. José de Acosta contradice en varias ocasiones a Aristóteles, pero la insistencia en mantener la propia opinión le obliga a citarle permanentemente. Por otro lado, aun cuando en el libro I, 9 de su *Historia* observa en el mismo título que Aristóteles se «engañó» negando como auténticas las propiedades observadas en el Nuevo mundo, agrega: «Este es el parecer de Aristóteles, y cierto que apenas pudo alcanzar más la conjetura humana». Es evidente el respeto que tiene Acosta por un sistema filosófico en el que se ha formado y la timidez con que esboza otra doctrina que se separe totalmente de la clásica. Pero, por otro lado, en la medida en que se guía por un sistema explicativo que domina, puede criticarlo en sus detalles, e incluso esbozar principios nuevos, sin abandonar del todo la seguridad que le da tener

la España Moderna, dirigido por Berta Ares, Jesús Bustamante, Francisco Castilla y Fermín del Pino (Madrid: CSIC: Biblioteca de Historia de América, 1992), 379 ss.

⁹ Edmundo O'Gorman, Edición y estudio preliminar de José de Acosta [Sevilla, 1590] *Historia natural y moral de las Indias* (México: Fondo de Cultura Económica, 1940: edición revisada en 1962).

un sistema al que referirse. Al fin de cuentas, las teorías clásicas sobre los distintos ámbitos del saber (geografía, historia natural, cosmografía, etc.) se ven corregidas, en primera instancia, en los comentarios que los humanistas (Nebrija, Andrés Laguna, Francisco Vallés, Alonso de Santa Cruz) hacen de los textos de Aristóteles, Ptolomeo, Plinio, Estrabón o Pomponio Mela. En segunda instancia, tales correcciones se ven en muchos casos corroboradas por la realidad de los hechos y de la experiencia habida en tierras americanas¹⁰.

Un segundo ejemplo lo constituye Francisco Hernández (c. 1515-1587), protomédico de Felipe II, partidario del conocimiento experimental de la naturaleza americana y primer científico profesional europeo que, en calidad de tal, fue enviado en una expedición oficial para estudiar la naturaleza del Nuevo Mundo. Marchó a Nueva España llevando entre sus enseres la monumental obra de Cayo Plinio Segundo *Historia natural* y al cabo de siete años volvió a la península no solo con la traducción al castellano del tratado latino, sino con múltiples anotaciones autobiográficas y experimentales añadidas a la traducción. Pero es que además de la traducción anotada del texto de Plinio, regresó con varios volúmenes de descripciones y dibujos de historia natural americana y cientos de especies de plantas vivas o en semilla. El papel científico cumplido por el comentario hecho por Hernández al texto de Plinio se parece mucho al que cumplió en manos de sus antecesores más importantes en Europa, Ulise Aldrobandi (1522-1605) o Conrad Gesner (1516-1565); de este último dice Georges Gusdorf, refiriéndose al modo cómo mezcla el estudio naturalista con el de los clásicos antiguos en sus *Historiae animalium* (Zurich, 1551-1587). Esta referencia es aplicable también a Francisco Hernández:

«Se trata pues de un género mixto (...) Al estudio propiamente zoológico (en el caso de Hernández, diríamos botánico) se añade una enorme documentación, hecha a base de todo lo que los autores antiguos han escrito; esta literatura antigua parece proporcionar el punto de partida del estudio. La información directa y personal interviene a título complementario y eventualmente crítico»¹¹.

La obra de Francisco Hernández, reunida en *Quatro libros de la Naturaleza* (México: Viuda de Diego López Davalos, 1615) no es una mera compilación de materiales, sino que se presenta como un microcosmos intelectual y científico a caballo no solo entre dos mundos –el Viejo y el Nuevo– sino también entre

¹⁰ Son muchos los cronistas (entre estos Cieza de León, Díez del Castillo, Zárate) que se precian de escribir lo que han visto, lo que conocen por experiencia y no cosas recibidas por la autoridad de los antiguos.

¹¹ El párrafo es aducido en francés por Fermín del Pino, «Humanismo renacentista...», 391, de la obra de Georges Gusdorf, *Les sciences humaines et la pensée occidentale. II: Les origines des sciences humaines* (Paris: Payot, 1967).

varias tradiciones europeas. No es un simple agregado o suma de descripciones etnobotánicas y etnozoológicas; en primer lugar, porque junto a las «experiencias que se saben de los indios» también hay «algunas que yo he hecho» (como el mismo Hernández dice). En segundo lugar, y esto es lo más importante, porque el protomédico sometió todas esas informaciones –propias o ajenas– a las «reglas» del pensamiento humanista europeo: Hernández no era un recopilador neutro, sino que siempre actuó críticamente con sus informaciones y con sus informantes, discutiendo con ellos, contrastando datos, seleccionando evidencias y sobre todo aplicando un método riguroso para la recogida de materiales y su descripción. Su obra de *Historia Natural de Nueva España*, denominada el «Plinio del Nuevo Mundo» es, por tanto, una obra de recopilación sistematizada cuyos materiales están rigurosamente mediatizados por su colector.

A la hora de conformar su magna obra, Hernández tenía un modelo de tradición clásica que seguir: la *Historia Natural* de Plinio, auténtico repertorio del saber antiguo sobre la naturaleza, obra de imitación y referencia para las enciclopedias medievales, admirado monumento que emular, completar y superar para los hombres del Renacimiento. Así y por eso, en múltiples ocasiones el protomédico vincula estrechamente la traducción que hace del autor latino con su *Historia natural*, presentándolas como obras complementarias. Sin embargo, Hernández no podía permitirse adoptar el esquema organizador de Plinio, demasiado laxo para sus necesidades y recurrió al sistema de ordenación alfabética, vieja tradición europea, pero adoptándolo a las particularidades de la lengua náhuatl: la alfabetización se iba a hacer a partir del término específico de cada planta, es decir, a partir de la raíz básica de la palabra. Se realizaba así una vieja aspiración de la cultura europea: el sueño etimológico, la lengua «natural» capaz de dar cuenta y explicar por sí misma la realidad que describe. El protomédico considera que la terminología botánica del náhuatl tiene un fundamento en la Naturaleza y que no se trata de términos clasificatorios arbitrarios como los de cualquier otra lengua. Por esa grieta que abre la idea del náhuatl como lengua «natural» se le cuelga a Hernández una parte importante de la vieja cultura mesoamericana sobre la Naturaleza.

José de Acosta y Francisco Hernández han sido tan solo botones de muestra, de una muestra muchos más amplia, de otros muchos que, especialmente en el ámbito de la historiografía, se precian de escribir sobre lo que han observado atentamente, lo que conocen por la experiencia y no las cosas admitidas gracias a la autoridad de los textos antiguos. Esa experiencia, cuando lleva a observar hechos que no concuerdan con lo que otros (los antiguos) dijeron, se antepone a todo otro criterio. De cosas nuevas observadas

por él y antes no creídas nos dice Hernández de Oviedo¹²: «Todo esto depongo y afirmo como testigo de vista y se me puede mejor creer que a los que por conjeturas, sin lo ver, tenían contraria opinión».

4. El debate sobre la naturaleza de los nuevos pueblos

El segundo de los aspectos al que me referí anteriormente es el que está ligado al debate sobre la naturaleza de los pueblos recién descubiertos. Como hemos afirmado al inicio de estas líneas, el pensamiento humanista tiene como uno de sus distintivos la «formazione dell'uomo in quanto uomo», enfatizando por ello la prestancia de los nuevos objetivos comunes: la libertad del hombre, su libertad espiritual, la educación integral mediante la *ratio* y, en resumidas cuentas, su dignidad. Asimismo, en su vertiente cristiana, el humanismo requiere y exige un regreso a las fuentes de la vida auténticamente cristiana, tratando de imitar la simplicidad de los primeros seguidores de Cristo y adoptando el evangelio en toda su pureza y hasta sus últimas consecuencias. Eso trajo, como es lógico, repercusiones eclesiásticas y políticas, por el afán de convertir y reformar tanto a la Iglesia como al Estado a un ideal de mayor virtud, suscitándose por ello numerosas utopías, la principal la de Tomás Moro¹³. Juan de Zumárraga, Bartolomé de Las Casas o Vasco de Quiroga, por citar algunos, son pensadores y actores exponentes de ese humanismo cristiano que trata de conjugar la *ratio* clásica y el evangelismo radical en medio de una vida que, en palabras de nuestro Lebrón de Quiñones «en realidad más parece muerte».

En este ámbito, como en el anterior, aduciré dos ejemplos, el primero de ellos el de fray Juan de Zumárraga (c. 1468-1548), que conjugó de manera rigurosa y comprometida la palabra (oral y escrita) y la acción. Esta última en clara alusión a su lucha por la dignidad de los indios y su formación integral: fundó el colegio mayor de Santa Cruz de Tlatelolco, creó y benefició el Hospital de San Juan de Dios, introdujo la imprenta y promovió el establecimiento de la Universidad, entre otras importantes acciones.

En el terreno de la palabra escrita, el obispo Zumárraga nos ha dejado obras de diferente corte. Así en el *Segundo parecer sobre la esclavitud* (1536), basándose en argumentos propios de la Escolástica de su época y respondiendo al cuestionario enviado por el virrey Antonio de Mendoza, afirma, en primer lugar, que no es justo que se hagan «esclavos de rescate»: «No hay ley, ni razón, ni ejemplo, por donde éstos se hagan esclavos como se hace, ni nuestra

¹² Sumario de la *Historia Natural de las Indias*, B.A.E., vol. XXII: 481.

¹³ Mauricio Beuchot, «Filósofos humanistas novohispanos», en *La tradición clásica en México* (México: UNAM, 1991) 109-147.

cristiandad sufre tal rescate tiránico y contra ley natural y de Cristo, que debe abolirse del todo». En segundo lugar, Zumárraga da una respuesta negativa al hecho de que los indios se puedan hacer esclavos de guerra y proporciona para ello seis argumentos, razones o «verdades», como él las llama: «Es injusta e inicua la guerra que se declara a los indios, por virtud de cualquier autoridad, sobre todo a aquellos que viven en paz y tranquilidad...Es injusta, tiránica y violenta toda ley...que va contra el honor de Dios o de la fe católica y de su propagación y predicación». Sólo hay un modo único de llamar a los indios a la fe y de predicarles el evangelio: «en paz, sabiduría, instrucción, humildad, benignidad, mansedumbre y liberalidad»¹⁴.

Está comprobado que Juan de Zumárraga toma muchas ideas de Erasmo de Rotterdam¹⁵. Así en su *Doctrina breve* (1543-1544) sigue muy de cerca las obras del humanista de Rotterdam, como el *Enquiridion* o *Manual del caballero cristiano* y la *Paraclesis ad Christianae Philosophiae studium*. Es cierto que Zumárraga se alinea con las tesis erasmistas más en cuestiones «reformistas» de la moralidad y vida de la Iglesia que en asuntos referidos al dogma. En la *Regla cristiana breve* de 1547, siguiendo la estela del de Rotterdam, Zumárraga combate la relajación de costumbres y aboga por una vuelta a la sencillez evangélica y la caridad, virtudes propias de los primeros tiempos del cristianismo. Ese cristianismo renovado y reformado por la caridad es visto por nuestro obispo como la auténtica ley del amor de Jesucristo; en ella se satisfacen las necesidades humanas con sencillez, lejos de toda corrupción.

El segundo de los ejemplos es más conocido y, por ello, controvertido. Se trata de Bartolomé de Las Casas (1484-1566). Lo que apoya todas las luchas de Bartolomé de Las Casas por los indios, así como sus demás teorías sociales, es el concepto antropológico-filosófico de la persona humana. Esta noción de persona resulta de la utilización que hace de la filosofía aristotélico-tomista y del pensamiento cristiano. De acuerdo con ello, el hombre es un compuesto de cuerpo y alma espiritual; a partir de esos aspectos resulta la naturaleza humana, que posee predicados esenciales y propios que hacen surgir, a su vez, derechos y deberes. El primero de esos predicados atañe a la unidad específica de toda la humanidad, pues todos los hombres cumplen, unívocamente y sin jerarquizaciones ni privilegios, la definición de *animal racional*, no hay diferencias esenciales o sustanciales entre ellos, sino solo accidentales: todo hombre tiene, pues, las mismas facultades de conocimiento (*ratio*) y voluntad¹⁶.

¹⁴ Juan de Zumárraga, «Segundo parecer sobre la esclavitud», en C. Herrejón Peredo (ed.), *Textos políticos en la Nueva España* (México: UNAM, 1984) 180-182.

¹⁵ José Almoína, «El erasmismo de Zumárraga», *Filosofía y Letras*, 29 (1948) 93-126.

¹⁶ Ramón Jesús Queraltó Moreno, *El pensamiento filosófico-político de Bartolomé de Las Casas* (Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1976) 99 ss.

Como algo derivado de la racionalidad del hombre surge el aserto de que el hombre es libre: el hombre ejerce su voluntad conforme a la razón y de esa conjunción de razón y voluntad –en la que la primera ilumina a la segunda– resulta la libertad que es la voluntad ejercida consciente y responsablemente. La existencia de una naturaleza humana garantiza la vigencia de un derecho natural y según este –nos dice Las Casas– hay libertad:

«Desde el principio el género humano, todos los hombres, todas las tierras y todas las otras cosas, por derecho natural y de gentes, fueron libres y alodiales, o sea, francas y no sujetas a servidumbre. En cuanto al hombre se demuestra, porque desde el origen de la naturaleza humana racional todos los seres humanos nacían libres. Puesto que, siendo todos los hombres de igual naturaleza, no hizo Dios a un hombre siervo, sino que a todos concedió idéntica libertad»¹⁷.

El tercer predicado esencial y propio del ser humano es el atributo de la sociabilidad, natural al hombre porque solo en compañía de los demás tiene el sujeto lo necesario para la vida humana: «todo aquello sin lo cual no puede conservarse la naturaleza humana es naturalmente conveniente al hombre». Finalmente, el otro predicado fundamental, derivado de todos los anteriores es –según Las Casas– el de la religiosidad. De la racionalidad se deriva la búsqueda de la verdad, de la libertad se deriva la búsqueda del bien, y de ambas la religiosidad, pues es la búsqueda de la Máxima Verdad y del Bien Supremo, que es Dios. Sin embargo, la sola razón natural no alcanza a llegar a la religiosidad perfecta y por ello se hace necesaria la revelación, la palabra de Dios, que ha de ser predicada a los nuevos pueblos, que a su vez tienen por ello el derecho y el deber de acceder a la verdadera fe.

En este movimiento de humanismo cristiano, amplio y heterogéneo, que representan Zumárraga o Las Casas podemos encuadrar a nuestro Lorenzo Lebrón de Quiñones, definido en la Carta que los franciscanos enviaron al emperador el 20 de mayo de 1552 como «un lirio entre espinas, persona docta, honesta, cuerdo y celoso de la justicia y que particularmente se compadece de los agravios hechos contra la gente común y especialmente contra los indios impotentes». He de reconocer que, hasta la celebración de este encuentro, la figura de Lorenzo Lebrón de Quiñones (un extremeño más) me era muy poco conocida. Tan solo el nombre y poco más. Gracias a este simposio y, en especial, a las aportaciones de Cristina Sánchez-Rodas sobre su epistolario¹⁸, hemos podido comprobar que nuestro personaje, por su formación universitaria y por

¹⁷ Bartolomé de Las Casas, *De regia potestate o Derecho de autodeterminación*, ed. L. Pereña (Madrid: CSIC, 1969) 16.

¹⁸ Cristina Sánchez-Rodas Navarro, *Epistolario del muy magnífico licenciado Lorenzo Lebrón de Quiñones, oidor alcalde mayor de la audiencia de Nueva Galicia* (Murcia: Ediciones Laborum, 2021).

el grado de cultura que se desprende de la posesión de una biblioteca tan amplia (más de 260 volúmenes), fue muy probablemente un hombre cercano al talante y pensamiento humanistas; que ejerció el oficio de oidor, como defensor del Derecho, no dudando en denunciar los cargos, excesos y malos tratamientos hechos a los naturales a los que hacían trabajar «con tan poca caridad y refrigerio como si de parte de nuestra nación no hubiera cristiandad ni temor a Dios»; que, a semejanza de Bartolomé de Las Casas (a quien se dirige epistolarmente en alguna ocasión) y por el celo mostrado en la defensa de los naturales, Lorenzo Lebrón no dejó indiferente a nadie, granjeándose la enemistad de conquistadores y clérigos y sufriendo la persecución de estos.

5. De la teoría a la práctica

Antes de terminar estas reflexiones, nos hacemos eco de las acertadas y, en cierta medida, rompedoras y poco habituales reflexiones de nuestro colega y amigo D. Juan Gil, gran conocedor de todo lo referido al descubrimiento, colonización y evangelización de las nuevas tierras y sus habitantes a partir del siglo XV¹⁹. Él nos hace bajar a la arena de la realidad: de las, a veces, grandilocuentes afirmaciones sobre la dignidad y libertad de los indígenas a las más prosaicas, desfavorables y despreciativas manifestaciones sobre los habitantes de aquellas tierras, juicios «escondidos» en las telarañas de los libros en latín. En efecto, la lengua latina, que tantas reglas da, libera en cambio de las ataduras que imponen las circunstancias del momento. Así, el uso del latín dio a los europeos la oportunidad de permitirse algunos desahogos intelectuales que probablemente no hubieran llegado a plasmar por escrito de haber utilizado su lengua materna²⁰. De esa manera, escribir en o sobre el Nuevo Mundo impuso ciertas cortapisas. Más valía no tocar un tema tan vidrioso como la condición del indio, protegido por tantas leyes en teoría y tan explotado en la realidad. Sobre las relaciones del español con la comunidad aborígen, en consecuencia, se tendió la mayoría de las veces un tupido velo: la más elemental prudencia aconsejaba poner punto en boca. En las obras latinas, sin embargo, se rompió ese silencio, quizás por pensarse que la lengua culta, restringida a un círculo muy pequeño de lectores, consentía que corriesen libremente pensamientos que el autor, no sin razón, consideraba que serían compartidos de buen grado por la gran mayoría de personas instruidas y educadas. Así fue como sobre la condición del indígena americano se vertieron en latín juicios muy desfavorables, que probablemente no se hubiesen llegado a emitir en

¹⁹ Juan Gil, «Escribir en latín. Ventajas e inconvenientes», *Calamus Renascens* 8 (2007) 133-160.

²⁰ Escribiendo en España, Mariana pudo explayarse sobre la licitud del tiranicidio en su *De rege* (Toledo, 1599), un libro quemado en París; ofrece dudas que hubiera defendido con igual libertad esa teoría de haberlo redactado en castellano.

romance: el español era entonces muy consciente de que alabar al indio era la postura que hoy llamaríamos «políticamente correcta».

Veamos algunos casos concretos. En primer lugar, el de Francisco Hernández, al que nos referíamos anteriormente, hombre profundamente humanista y más que presumiblemente erasmiano, después de haber viajado durante siete años a lo largo y ancho del virreinato de Nueva España haciendo el primer inventario de la flora del Nuevo Mundo, dirige a uno de sus valedores, Benito Arias Montano, una carta (no sabemos si llegó a este) escrita en hexámetros latinos para referirle sus andanzas que no fueron desde luego demasiado placenteras: calores abrasadores, grandes fríos, selvas intrincadas, desiertos impracticables, lagunas infectadas de caimanes e insectos que devoraban su cuerpo. Los habitantes de esas tierras, informantes y pintores, también fueron blanco de sus acerbas críticas:

«No refiero el trato pésimo de los indios, ni canto sus grandísimos engaños y sus crueles mentiras, con las que se rieron de mi ingenuidad y me engañaron más de una vez, mentiras que evité con suma diligencia, maña y arte. Y, ¡cuántas veces me enteré al revés de las propiedades y nombres de algunas plantas, por hacer caso al informe de un intérprete falaz...tampoco contaré los errores de los pintores que me asistían en mi oficio y que eran mi principal preocupación...»²¹.

No muy distinta de la opinión de Hernández debió de ser la de Benito Arias Montano sobre los indios, dada la repulsión que le inspiraba una parte –y no pequeña– de su cultura. En realidad, el aborígen americano inspiró a los intelectuales de la España del siglo XVI una opinión desfavorable, y en la mayoría de los casos, despreciativa. Generalmente se echa en cara a Juan Ginés de Sepúlveda que, desde una postura en exceso aristotélica, defendiera la esclavitud natural de los habitantes del Nuevo Mundo, pero hay que decir que en el mismo juicio apriorístico abundaron otras mentes preclaras. Un jesuita, José de Acosta, declaró en su *De procuranda Indorum salute* (I, 7-8, Salamanca, 1588,) que «la experiencia ha demostrado por lo general que la naturaleza de los bárbaros es totalmente servil, y si no se les impone miedo o alguna fuerza, como niños, se niegan a obedecer». Un agustino, fray Luis de León tachó en 1589 a los indios de «vilísimos y de poco entendimiento y nacidos para servir»²². Por fortuna para sus autores, no llegaron a trascender al

²¹ Francisco Hernández, *Obras completas*, VI (México, 1984) 25 ss.

²² Otro jesuita portugués, Duarte de Sande, lanzó en 1590 el mismo anatema sobre todo el pueblo americano: gente «abyectísima...que fue sometida toda ella por unos pocos europeos y vive bajo su dominio, de modo que los reconoce como señores por naturaleza».

gran público estas condenas, hechas siempre en latín, la lengua de una minoría culta.

Los mismos prejuicios imperaban en Ultramar durante el siglo XVI, como atestigua Francisco Cervantes de Salazar: «Los más d'ellos [los indios] son simples y discurren poco; y así, aunque algunos han aprendido Gramática, en las otras esciencias, como requieren buen entendimiento, no aprovechan nada». Y algo semejante aparece en la obra del barcarroteño Diego Valadés: «los indios cuando van a misa y acuden al sermón lo hacen imitando a las monas (*simias imitari*); su amor es servil (*amorem illorum servilem esse*); cumplen por miedo, no por amor...»; y como no tienen un perfecto conocimiento de Dios ni una fe acrisolada observan los preceptos religiosos llevados por la costumbre²³.

Es cierto que el paso del tiempo y el trato inveterado con el indio introdujeron nuevos puntos de vista y acabaron por erradicar, aunque no del todo, los viejos prejuicios hacia la cultura nativa, sobre todo en el seno de la sociedad criolla. Y digo, no del todo, porque en 1771 el criollo Antonio Joaquín de Rivadeneira se atrevió a escribir que el mestizaje era imposible dado que las indias «lejos de ser hermosas, son positivamente de aspecto desagradable, malísimo color, toscas facciones, notable desaliño cuando no desnudez, ninguna limpieza, menos cultura y racionalidad en su trato, etc.»²⁴. Una cosa es lo que se dice en público guardando las formas y dentro de una corrección lingüística y social impuesta por el momento y otra lo que se piensa y se expresa en cerrados círculos de opinión. Pasó entonces y sigue pasando ahora.

²³ Fray Diego Valadés, *Retórica cristiana*, ed. E. Palomera (México, 1989). Este autor, importante en la transmisión de la realidad indígena al Viejo Mundo, ha sido estudiado recientemente por nosotros en los múltiples aspectos de su Retórica cristiana [César Chaparro, *Fray Diego Valadés, evangelizador franciscano en Nueva España* (Badajoz: CEXECI, 2015)].

²⁴ Juan Gil, «Escribir en latín...», 151-152.