

ANÁLISIS RETÓRICO DE LA CARTA DE FRAY JULIÁN GARCÉS A PAULO III (CA. 1535) EN DEFENSA DE LOS INDIOS DE LA NUEVA ESPAÑA

Damián MACÍAS VALADEZ*
Universidad de Zaragoza

Instituto de Investigaciones Humanísticas de la UASLP

RESUMEN: Se analizan en este artículo las estrategias retóricas argumentativas contenidas en la carta que el aragonés fray Julián Garcés dirigió al papa Paulo III en 1535 en favor de los indios del Nuevo Mundo. Se dice que a raíz de dicha carta el papa Paulo III promulgó la bula *Sublimis Deus*, donde se estableció que los indios tienen igual dignidad que el resto de la humanidad. Nuestra intención es examinar los recursos que utilizó fray Julián para lograr persuadir a la máxima autoridad de la Iglesia católica.

PALABRAS CLAVE: Retórica. Argumentación. Nuevo Mundo. Indios. Julián Garcés.

ABSTRACT: This paper analyzes the argumentative rhetorical strategies contained in the letter that the Aragonese friar Julián Garcés addressed to Pope Paul III in 1535 in favor of the Indians of the New World. It is said that as a result of that letter Pope Paul III issued the bull *Sublimis Deus*, where it was established that the Indians have equal dignity as the rest of humanity. Our intention is to examine the resources that Fra Julian used to persuade the highest authority of the Catholic Church.

KEYWORDS: Rhetoric. Argumentation. New World. Indians. Julián Garcés.

RÉSUMÉ : Cet article analyse les stratégies rhétoriques argumentatives contenues dans la lettre adressée par le frère aragonais Julián Garcés au pape Paul III en 1535 en faveur des indiens du Nouveau Monde. Il est dit que, à la suite de cette lettre, le pape Paul III a publié le taureau *Sublimis Deus*, où il était établi que les indiens jouissaient d'une dignité égale à celle du reste de l'humanité. Notre intention est d'examiner les ressources que Fra Julián a utilisées pour persuader la plus haute autorité de l'Église catholique.

MOTS CLÉS : Rhétorique. Argumentation. Nouveau Monde. Indiens. Julián Garcés.

Cuando se habla de las primeras defensas que se hicieron de los indios en el Nuevo Mundo, es común pensar sobre todo en figuras como Bartolomé de Las

* damian.maciasv@gmail.com

Casas, Vasco de Quiroga o Alonso de la Veracruz, y solo a veces en el fraile aragonés Julián Garcés, a pesar de ser el autor de la carta que movió al papa Paulo III a promulgar en 1537 la bula *Sublimis Deus*, donde se declara que los indios tienen igual dignidad que el resto de la humanidad. De la vida del dominico Garcés, a diferencia de la de los personajes anteriores, poco se sabe, y ese poco, como ha escrito René Acuña, no deja de ser bizantino hasta que se tienen documentos de fe.¹ Dávila Padilla dice que Garcés recibió el hábito de los padres dominicos en la provincia de Aragón;² ahí, viendo las muchas virtudes que poseía, decidieron enviarlo a la antigua Universidad de París, donde obtuvo el grado de maestro en Teología. El emperador Carlos V, habiendo oído hablar de las virtudes y las aptitudes del dominico, decidió nombrarlo primer obispo de Tlaxcala —lo que lo convertía también en el primer obispo de la Nueva España—; de esta forma agradecía a los tlaxcaltecas su colaboración en el proceso de conquista. A su llegada al Nuevo Mundo, Garcés tenía ya setenta años, y cuando murió casi noventa; así pues, su estancia en la Nueva España fue de poco menos de veinte años.

Los datos que ofrece Dávila Padilla sobre fray Julián son sumamente generales y no aportan demasiada información sobre su vida. El cronista aragonés Francisco Diago afirma que Garcés es de nación aragonesa y declara no saber a qué convento estuvo adscrito.³ Vicencio Blasco de Lanuza, otro aragonés, cuenta que Garcés vivió veinte años en el Nuevo Mundo y que ignora el año de su muerte, pero que cree que pudo haber sido en los años de gobierno de Felipe el Prudente.⁴ René Acuña cita un informe manuscrito de Juan Díez de la Calle con fecha de 1657 en el que solo se agrega a lo anterior que fray Julián era de familia noble y calificada;⁵ empero, en otro documento, impreso en 1646, Díez de la Calle declara que Julián Garcés llegó a la Nueva España en 1526 y que murió en el año de 1545.⁶ Si estas fechas son correctas, fueron diecinueve años los que fray Julián vivió en el Nuevo Mundo. Quien ofrece datos más precisos, aunque sin explicitar sus fuentes, es el bibliógrafo José Mariano Beristáin y Sousa, quien asegura que Garcés nació en Munébrega (Zaragoza), en 1442 según unos y en 1460 según otros, y se refiere

1 Acuña (ed.) (1995: xviii).

2 Dávila (1596: 153-160).

3 Diago (1599: 146).

4 Blasco (1619: 344- 345).

5 Juan Díez de la Calle, cit. por René Acuña (ed.) (1995: xvii). El mismo Juan Díez de la Calle hace una reseña de lo que diferentes autores han dicho sobre la vida de Julián Garcés. Los autores mencionados son Vicencio Blasco de Lanuza, Agustín Dávila Padilla, Francisco Diago, Antonio de Remesal, Bernal Díaz del Castillo, López de Gómara, Diego Morillo, Juan de Torquemada, Antonio de Herrera y Antonio de León Pinelo. Biblioteca Nacional de España, *Colección de documentos referentes a la historia eclesiástica y civil de América española, recopilados por Juan Díez de la Calle, oficial segundo de la Secretaría de Nueva España*, t. III, ms., 1601-1700. En dicha reseña podemos observar que lo que todos los autores dicen sobre la vida del obispo Garcés remite en lo fundamental a lo escrito por Dávila Padilla en 1596.

6 Díez de la Calle (1646).

a su familia como «ilustre». Sobre la formación de Garcés declara que recibió el hábito de Santo Domingo en el convento de San Pedro Mártir de Calatayud y después de profesar los votos pasó a estudiar en la Universidad de París, de donde salió gran filósofo, eminente teólogo y orador elocuentísimo, tanto que —escribe Beristáin— Antonio de Nebrija decía que necesitaba estudiar mucho para competir con Garcés. El año de su muerte, según Beristáin, fue 1542,⁷ tres antes de la fecha dada por Díez de la Calle.

Recientemente Raúl Utrilla Muñoz ha aportado una serie de documentos respecto al lugar de nacimiento de fray Julián con los cuales aparentemente se puede concluir que el fraile nació en Ágreda (Soria) y no en Munébrega (Zaragoza). Cabe señalar aquí que nosotros nos referimos a Julián Garcés como aragonés en el sentido de que tradicionalmente ha sido adoptado como tal, por haber estado, al menos, como alumno y maestro en el convento de los dominicos en Zaragoza.⁸ A partir de dichos documentos Raúl Utrilla establece la fecha de nacimiento del fraile alrededor de 1470, con lo cual habrá que poner en tela de juicio la edad que contaba al llegar al Nuevo Mundo, el año de su muerte y los años que tenía cuando murió.⁹

Por otras fuentes se sabe que Garcés fue nombrado obispo de Tlaxcala en 1519 y que tomó posesión de su diócesis en el Nuevo Mundo entre los años 1526 y 1527,¹⁰ no sin antes pasar por Santo Domingo, donde se entrevistó con el grupo de dominicos que ahí residían, entre los que se encontraban Antonio de Montesinos y Bartolomé de Las Casas,¹¹ quienes seguramente lo pusieron al tanto de la situación que se vivía en el Nuevo Mundo. Años después, en 1535 o 1536, Garcés decidió escribir una carta al papa, en ese entonces Paulo III, en la que le solicitaba que interviniese en favor de los indios para que dejaran de ser tratados como animales y fueran considerados aptos para formar parte de la Iglesia católica y capaces de recibir los sacramentos. Dávila Padilla cuenta que en 1537 fray Bernardino de Minaya, cargando consigo una serie de cartas entre las cuales se encontraba la escrita por fray Julián Garcés, se dirigió a Roma con el propósito de entrevistarse con el papa. Dichas cartas, según Dávila, «informaban a su Santidad de lo que en el caso [de la esclavitud de los indios] sentían, y en particular una muy elegante carta latina que escribió el buen obispo de Tlaxcala don Julián Garcés, cuya erudición mereció que quedase impresa en Roma en el año de mil quinientos y treinta y siete».¹² Otro cronista dominico, este

⁷ Beristáin (1883, vol. II: 18-19).

⁸ Así, por ejemplo, Jorge Ayala Martínez declara que Julián Garcés nació en Ágreda (Soria) y, sin embargo, lo incluye en su libro sobre pensadores aragoneses (Ayala, 2001: 255-260).

⁹ Utrilla (2019: 44-56).

¹⁰ Véase Acuña (ed.) (1995: XII-XIII).

¹¹ Dussel (1970, vol. III: 164).

¹² Dávila (1596: 111).

del siglo XVII, Antonio de Remesal, escribió, tal vez habiendo leído lo expuesto por Dávila Padilla:

Acudieron al Sumo Pontífice que a la sazón era Pablo Tercero de gloriosa memoria, dándole cuenta de lo que pasaba [del maltrato de los indios] por muchas relaciones y cartas de personas fidedignas. Entre las cuales hizo ventaja una del señor fray Julián Garcés, Primer Obispo de Tlaxcala [...]. Hizo la embajada desde México a Roma el Padre Fray Bernardino de Minaya, y fue tan bien oído de su Santidad, que muy en su favor despachó el Breve siguiente con que se dio fin a tan pernicioso error, y comenzaron los Españoles a mirar a los indios como a prójimos y participantes con ellos en la naturaleza humana.¹³

El «Breve» al que se refiere Remesal es la bula papal *Sublimis Deus*, documento al que ya nos hemos referido anteriormente. En realidad fueron dos documentos más los que se expidieron, el breve *Pastorales officium*, dirigido al cardenal Tavera, donde se reconoce la libertad de los indios y se excomulga a sus esclavizadores, y la bula *Altitudo divini consilii*, en la que se insiste en la observancia del rito bautismal. Es comúnmente aceptado que la carta de Garcés que Minaya presentó al papa fue la causante de la *Sublimis Deus*, aunque, como escribe René Acuña, no hay elementos para establecer una relación causa-efecto entre estos dos documentos. Parish y Weidman escriben que «ninguna carta de un obispo aislado, no importa lo elocuente que fuera, pudo haber sido la fuente primitiva de los tres decretos». ¹⁴ Pese a lo anterior, se puede señalar que, de todos los documentos que Minaya llevaba consigo, el de Garcés era el que más estimaba, pues incluso fue el único que mencionó en una carta que envió a fray Tommaso Badia: «y [pues] a mí, entre otros seguidores de Cristo tocará responder por ellos en tan grande cuestión —a fin de que el testimonio fuera más eficaz y fuerte entre todos, obtuve del reverendo señor fray Julián Garcés, de la Orden de los Predicadores, primer obispo de Tlaxcala en las Indias, una carta dirigida a su Santidad». ¹⁵ En resumen, aunque no se pueda establecer una relación causa-efecto entre la carta de Garcés y los documentos papales, sí es posible afirmar que la carta de Garcés era el documento que más apreciaba Minaya, a

¹³ Remesal (1932, vol. I: 207).

¹⁴ Parish y Weidman (1992: 21). Los mismos autores sostienen que lo que impulsó la aparición de los tres documentos papales fueron tres actas producto de las reuniones eclesiásticas de 1536 en la ciudad virreinal, reuniones que contaron con la presencia de personajes como Bartolomé de Las Casas o Juan de Zumárraga, entre otros frailes letrados, obispos y oidores. En dichas reuniones se abordaron fundamentalmente temas referentes a la conversión y el tratamiento de los indios. Al final —escriben Parish y Weidman (*ibidem*, pp. 23-28)—, «los integrantes de las reuniones llegaron a una decisión o Acta unánime sobre los temas tratados; las actas no tendrían fuerza de Ley, pero serían poderosas llamadas a la acción. Aunque reuniones mexicanas de otros años se han estudiado bastante, estas han sido totalmente pasadas por alto a pesar de sus grandes repercusiones en el Viejo y el Nuevo Mundo. Aquí hemos logrado reconstruir las juntas iniciales del virrey Antonio de Mendoza a base de *documentos totales* —las instrucciones previas de la emperatriz y el Consejo al mismo virrey, y una importante posterior Consulta de Granada, hallazgo nuestro— más un sinnúmero de *documentos parciales*: cartas, poderes, peticiones, apuntes, crónicas, un Acta conservada intacta con resúmenes o borradores de otras dos, y memoriales y tratados de respaldo. Todas las fuentes concuerdan en las tres decisiones clave pedidas y tomadas en estas reuniones de 1536 en México. ¿El resultado? *Tres actas y tres o más tratados que coinciden exactamente con los tres decretos papales que Fray Bernardino de Minaya obtuvo en Roma en 1537*».

¹⁵ Carta de Minaya a Tommaso Badia, cit. por Parish y Weidman (1992: 275).

pesar de que se diga que hay mejores alegatos en pro de los indios, con mayor conocimiento de causa y con más energía que el de Garcés.¹⁶

De hecho, tampoco se puede afirmar que Paulo III hubiera leído la carta: esta pudo solo haber fungido como una fuente de ideas que ayudó a Minaya a exponer al papa la situación de los indios. No se sabe exactamente lo que pasó en la reunión de Minaya con el pontífice. Remesal dice que Bernardino fue muy bien oído por su santidad, pero se desconocen los detalles y la dinámica del encuentro.¹⁷ Lo que se sabe es que el dominico Minaya llevaba consigo por los menos cinco documentos, a saber: las tres actas de la reunión de obispos y superiores religiosos de México de 1536, el tratado *De unico vocationis modo*, del que Bartolomé de Las Casas pudo haber proporcionado un borrador a Minaya en la mencionada reunión de 1536, y la carta de fray Julián Garcés. ¿Qué hizo Minaya con esos documentos en la reunión con el papa? ¿Se los entregó solamente? ¿El papa por su cuenta los leería? El hecho de que la carta haya quedado impresa en Roma en 1537 es un signo de que llamó la atención tanto por su «elegante latín» como por la importante causa que exponía. Sin embargo, todo lo que se puede decir al respecto se queda en simples conjeturas.

No obstante, desde la retórica se puede afirmar o negar la existencia de elementos discursivos en la carta capaces de persuadir nada menos que al papa, independientemente de que este leyera o no la misiva. Además, se puede ver cuánto de razón o de exageración hay en juicios como estos: «en lo que más se distinguió Garcés fue en la energía y actividad con que llenó su cometido de Protector de los indios. La sola carta [...] vale y valió de hecho más que todas las peroratas exageradas de Fray Bartolomé de las Casas».¹⁸

Téngase en cuenta que la retórica en el siglo XVI, tanto en España como en la Nueva España, era la disciplina que orientaba la forma en que debían construirse los discursos, en el sentido estético, práctico y poético. Su enseñanza era vital, y para ello en 1553 llegaron al Nuevo Mundo humanistas notables como fray Juan de Gaona o Francisco Cervantes de Salazar.¹⁹ El modo en que están contruidos los textos de los primeros años de la conquista, como es el caso de la carta de fray Julián Garcés, es prueba de que la retórica llegó al Nuevo Mundo incluso antes de 1553.²⁰

¹⁶ Acuña (ed.) (1995: xxvii-xxviii).

¹⁷ La audiencia de fray Bernardino de Minaya con el papa Paulo III debió de tener lugar a finales de 1536, pues la recomendación de la emperatriz al embajador español en Roma, la cual abrió las puertas del Vaticano a Minaya, es de 1536 (Suess, 2002: 134).

¹⁸ Cuevas (1921: 333). Robert Ricard, por el contrario, dice que «el obispo de Tlaxcala, también dominico como Betanzos, creyó su deber escribir al papa Paulo III una carta de defensa de los indios. Con cierto colorido que parece del estilo de fray Bartolomé de las Casas» (Ricard, 1986: 173).

¹⁹ Pérez (2011: 290).

²⁰ Para ver la importancia de la retórica en el Nuevo Mundo consúltese Osorio (1983: 65-86) y Quiñones (2004: 23-30).

Los elementos retóricos persuasivos se encuentran desde el comienzo de la carta de Garcés específicamente en lo que en la preceptiva epistolográfica se ha denominado *salutatio*, la primera parte del documento, que de todas es la más breve. La *salutatio* es la parte en la que se puso mayor atención y la que más se discutió en los manuales de epistolografía, sobre todo en los de los dictadores medievales.²¹ La tendencia de la *salutatio* en las epístolas medievales era la exageración: cuanto más se adulara al destinatario, más cerca se estaba de ganar su benevolencia. Esa era la recomendación de los manuales medievales, tanto que muchos saludos de tan excesivos que eran caían en lo ampuloso, alambicado y pedante.²² Esto no gustó en el Renacimiento y los preceptistas se inclinaron por la sencillez de Cicerón y Séneca,²³ aunque ello no quiere decir en absoluto que le restaran importancia a la *salutatio*. Además, no hay que olvidar que la *salutatio* y la despedida son los dos únicos elementos propiamente epistolares; los demás tienen su correlación en las partes del discurso. Dicho de otro modo, la *salutatio* y la despedida son las únicas partes no retóricas. Como escribe Martín Baños, la *salutatio* es considerada de forma unánime como la parte epistolar por excelencia.²⁴

La *salutatio* estuvo siempre, desde la Antigüedad hasta el Renacimiento, vinculada con lo social, ya que es en esa parte donde queda claro desde un principio el estatus social tanto del emisor como del destinatario, y del estatus de este último dependerá el estilo que se utilizará. Además, por cuanto la *salutatio* en muchas ocasiones hace las veces de exordio, de ella depende en gran medida ganarse o no la simpatía del destinatario. En el caso de Garcés resulta complicado pensar que con una simple frase pudiera ganarse la simpatía del papa, sobre todo porque este, al estar habituado a leer fórmulas estereotipadas de saludos, las pasaría por alto y le bastaría con saber el nombre y el cargo del remitente.

Sin más, el saludo de fray Julián dice así: «Al santísimo señor nuestro Paulo III, pontífice máximo, fray Julián Garcés de la Orden de Predicadores, primer obispo de Tlaxcala en la Nueva España de la Indias del César Carlos, desea salud sempiterna».²⁵ Considerando que es a la máxima autoridad de la Iglesia a la que se está saludando, dicho saludo no parece exagerado; sin embargo, si comparamos este saludo con el que le escribe a Carlos I, rey de España, otra autoridad no menos importante, en una carta del 20 de marzo de 1541, sí resulta exagerada y más apegada a la tradición medieval. Es así como Garcés saluda al emperador: «Sacra Cesarea Catolica Magestad».²⁶ Es más, únicamente pone las iniciales SCCM, como

21 Véase Murphy (1986) y Martín Baños (2005).

22 Martín Baños (2005: 538-557).

23 *Ibidem*, p. 255.

24 *Ibidem*, p. 538.

25 Fray Julián Garcés, en Acuña (ed.) (1995: 21).

26 Cit. por Dussel (1970, vol. VIII: 144).

se hacía generalmente en el Renacimiento. Claro está que los asuntos que se exponen en una y en otra carta son muy diferentes tanto en extensión como en importancia; la dirigida a Carlos I contiene solo una serie de quejas sobre las dificultades a las que se enfrenta en el territorio que tiene a su cargo: se queja de un deán y de un tal Antón de Sopena y le pide al emperador que lo aconseje sobre qué hacer al respecto, además de solicitarle que le libere de su cargo para regresar a morir a donde nació.

El saludo que escribe al rey sí que se identifica con la extrema sencillez del Renacimiento; sin embargo, hay que decir que el que dedica al papa no lo hace pensando en los modelos vigentes de saludo, sino en función del asunto que se propone tratar. Por tanto, era imperativo saludar como lo hizo Garcés, esto es, reconocer la autoridad del receptor, pero sin dejar de enfatizar que quien le escribe es otra autoridad, el primer obispo de la Nueva España, por lo que en sentido estricto se trata de una conversación de obispo a obispo: del obispo de Tlaxcala al obispo de Roma. Se entiende la importancia del papado en ese entonces, pero ello no quita que Garcés finalmente le estaba hablando a un igual suyo en lo que a jerarquía sacerdotal se refiere; por eso no es gratuito ni exagerado que Garcés se identifique, después de reconocer la autoridad de que goza el papa, como obispo y como el primero de Tlaxcala en la Nueva España. Además, tampoco es gratuito que señale su pertenencia a la Orden de los Predicadores, dado que su prestigio y su autoridad no eran cosa menor en la Iglesia, a diferencia de lo que ocurría con el clero secular, que siempre ha tenido fama de iletrado.

Entonces, Garcés con su saludo quiere enfatizar que quien escribe goza de autoridad civil y divina por el hecho de ser obispo; con ello no quiere adularse ni ser pretencioso: busca parecer lo menos inferior posible ante el papa sin dejar de reconocer su autoridad y su importancia al anteponer su nombre. Sin embargo, no debemos dejar de notar que lo que más destaca en el saludo son las credenciales de Julián Garcés, al recordar que es el primer obispo en la Nueva España en las Indias que pertenecen al César Carlos, y el hecho de que enfatice que se trata de las Indias del César es otro elemento que resta importancia a la figura del papa y se la añade a la de Garcés. Como hemos dicho, la tendencia en el saludo epistolar para el siglo XVI ya se ajustaba más a la sencillez de los escritores clásicos, e incluso las cartas escritas en nombre del papa se adecuaban a dicha sencillez. De hecho, en algunos saludos podemos observar que solo se nombraba al destinatario; ejemplo de ello son las cartas papales escritas por el cardenal Pietro Bembo, donde encontramos: «Leonardo Lauredano reip. Venetarum Principi», «Fco. Gonzagae Marchioni Mantuae», «Petro Bibienae», «Sigismundo Poloniae Regi», etcétera.²⁷ Con relación a esto Martín Baños señala que en la preceptiva epistolar del siglo XVI la controversia sobre el

²⁷ *Epistolarum familiarium libri vi. Eiusdem Leonis X Pont. Max. nomine scriptarum libri xvi*, Venecia, 1552, cit. por Martín Baños (2005: 546).

saludo no estuvo presente, debido a que se aceptaba la sencillez de los clásicos y se repelía la exageración de los medievales.²⁸

Hemos señalado que la *salutatio* de alguna manera cumple con las funciones del exordio; sin embargo, Garcés saluda con el propósito no de ganarse la benevolencia del papa, sino de posicionarse como una figura relevante ante él. El intento de captar la aprobación del papa y de hacer que se muestre atento a la exposición de los hechos viene después del saludo, aunque Garcés declare que evitará cualquier tipo de prólogo.

El exordio es, en términos generales, la parte del discurso donde el orador trata de ganarse la simpatía del juez o de aquel a quien va dirigido el discurso. Aunque en el exordio no se prueba la causa que esté en cuestión, es vital y muy eficaz para conseguir la persuasión y para mover los sentimientos. Cicerón escribió que en ocasiones resulta útil apartarse de la exposición y la argumentación para dar un vuelco a los sentimientos.²⁹ Y para lograr tal cosa los comienzos del discurso siempre deben ser cuidadosos, agudos, bien dispuestos en cuanto al contenido y adecuados en la expresión; en otras palabras, han de ser pertinentes a la causa.³⁰

En este sentido, fray Julián Garcés parece que opta por renunciar al exordio confiando de alguna forma en que la simple exposición de la causa (*narratio*) moverá los sentimientos del papa Paulo III. Téngase en cuenta que la importancia del exordio no solo radica en la posibilidad de conmover, sino que de él también depende la disposición del oyente o del lector para el resto del discurso.³¹ Con todo eso, Julián Garcés prescinde, aparentemente, del exordio y declara al inicio de la carta:

Lo que he averiguado sobre el tierno rebaño incorporado a la santa iglesia, para ti adquirido, beatísimo padre, no será pesadumbre manifestarlo ya que valdrá para alegrar tu espíritu en el señor salvador. Y, para no producir hastío con los largos rodeos de un prólogo, a ti sobre todo que tantos y tan grandes negocios de todo el orbe debes atender, iré al grano desde la entrada.³²

Entonces, lo que el fraile hace aquí es avisar de que omitirá toda clase preámbulos, y lo hace sobre todo para evitar una predisposición negativa del pontífice. Y es que el papa, al estar habituado a recibir cartas al por mayor, seguro era hábil para detectar encomios, prólogos o exordios aduladores que solo buscaban un beneficio propio, de tal forma que lo más adecuado era declarar que no se haría ninguna

²⁸ Martín Baños (2005: 546).

²⁹ Cicerón (2007: II, 77, 311/312).

³⁰ *Ibidem*, II, 78, 315/316.

³¹ Cicerón (1997: I, 15, 20) define el exordio como la parte del discurso que dispone favorablemente el ánimo del oyente para escuchar el resto de la exposición, lo cual puede lograrse si se consigue que se muestre favorable, atento e interesado.

³² Fray Julián Garcés, en Acuña (ed.) (1995: 21).

perorata que pudiera hastiar a su santidad. Así pues, lo citado arriba es ya un exordio en sí mismo, por cuanto el orador sabe que todo aquel que se dirige al papa nunca deja de lado las introducciones largas y aduladoras, que si bien responden a protocolos establecidos no dejan de ser cansadas y molestas, y por tal razón el pretender «ir al grano» resulta ser un intento estratégico de atraer el interés del papa, de hacerle saber que ahí solo leerá hechos y argumentaciones. Y todavía más: manifestar que no le interesa hacer extensos prólogos le sirve al dominico para disimular el exordio que enseguida introduce.

Cicerón dice que en las causas menores y de poca enjundia a menudo será más cómodo empezar con el tema mismo.³³ La causa que Garcés presenta al papa y por la que pretende abogar es sencillamente que están matando a los indios del Nuevo Mundo por razones injustificadas y contrarias al Evangelio; así pues, bien podemos decir que dicha causa está lejos de ser cosa menor o de poca monta. Con su declaración de omisión Garcés soluciona dos cosas, a saber: introduce veladamente un exordio y evita una mala predisposición del pontífice.

Ahora expliquemos por qué el hecho de decir que irá «al grano desde la entrada» es un exordio camuflado o, en palabras de Cicerón, un exordio por insinuación,³⁴ ya que pretende introducirse en la mente del oyente, en este caso del papa, mediante el disimulo sin que este se dé cuenta.³⁵ Garcés, entonces, no entra contando el caso, sino que introduce una descripción de las cualidades del indio con la finalidad de ganar la simpatía de Paulo III y mover sus sentimientos, porque es seguro que él conocía la situación política y religiosa que se vivía en el Nuevo Mundo antes de que Bernardino de Minaya le llevara la carta de Garcés, y también es seguro que sabía que los indios estaban siendo aniquilados en muchos territorios porque eran considerados como bestias o animales.³⁶ Por tanto, qué mejor forma de mover los sentimientos del sumo pontífice que iniciar contándole que «no son con obstinación contrarios a la fe ortodoxa, ni porfiados como los judíos y mahometanos»³⁷ y que

³³ Ya antes Aristóteles (1999: 1415a 20/25) había dicho que, «si el asunto es obvio y de poca monta, el exordio no resulta útil». Y más atrás, en la *Retórica a Herenio* (III, 9, 16) podemos leer la siguiente sugerencia: «en efecto, si vemos que los oyentes no nos prestan atención o que se muestran cansados por la prolijidad de nuestros adversarios, podremos perfectamente suprimir el exordio y comenzar el discurso con la narración».

³⁴ Los tipos de exordio, indirecto y por insinuación, los encontramos ya en la *Retórica a Herenio* (I, 11), donde se dice que «el exordio directo debe permitirnos lograr de inmediato el favor, la atención o el interés del oyente. Por su parte, el exordio por insinuación debe permitir que obtengamos esos mismos resultados veladamente, mediante el disimulo, para poder alcanzar en nuestra actividad oratoria esas mismas ventajas».

³⁵ Cicerón (1997: I, 15, 20).

³⁶ Hanke (1940, p. 359) nos dice que Minaya no fue el primero que intentó conseguir la protección papal para los indios. En 1517 otro dominico, cuyo nombre se ignora, le presentó al rey un memorial en el que sugería que se le enviara al papa una verdadera relación de las iniquidades cometidas con los indios, aun cuando ya existían las leyes de Burgos. Más tarde ese mismo dominico clamaba porque se le pidiera al pontífice que denunciara estos crímenes en una bula, que se multara a las personas que persistieran en tales actos y que el dinero obtenido fuera empleado en ayudar a los indios.

³⁷ Fray Julián Garcés, en Acuña (ed.) (1995: 21).

«más prestos, y contento mayor que los hijos de los hispanos, dependen estos la serie de artículos de la fe y las oraciones usuales, y conservan en la memoria cuanto los nuestros enseñan. Se crían en el seno de los conventos formando clases y grupos, escuelas y pupilajes, en los más ricos de 300, de 400, de 500». ³⁸ Además, al no ser «nada chismosos ni mordaces ni injuriosos, están, en suma, libres de los vicios en que los chiquillos de nuestra tierra abundan». ³⁹ Así continuará un tramo más de la carta enunciando una serie de cualidades de los niños indios.

Las anteriores citas de Garcés pueden ser vistas como la presentación del caso (*narratio*), y así lo declara él mismo al principio de la carta, como hemos visto ya. Sin embargo, con base en las funciones del exordio, es claro que la intención de Garcés al introducir citas donde pone a los niños indios por encima de los niños españoles es mover los sentimientos del papa y prepararlo para la verdadera exposición del caso, la *narratio*, que no es otra cosa que la exposición de los hechos tal y como han ocurrido. ⁴⁰ La narración en la carta la ubicamos a partir de que Garcés declara: «ahora es preciso contradecir a quienes hemos averiguado se expresan mal de los naturales». ⁴¹ Además está entrelazada con la *argumentatio*, pero esto lo trataremos en el siguiente apartado.

Las afirmaciones de Garcés son dignas de llamar la atención por una sencilla razón, a saber: en ese entonces pocos se atrevían a defender la racionalidad de los indios y su capacidad para recibir la fe católica, y Garcés no solo los defiende, sino que pone esa racionalidad incluso por encima de la de los moros, los judíos y los españoles. En otras palabras, Garcés trata de hacer ver que los indígenas son tan razonables o más que los españoles, por lo cual lo que se les está haciendo no tiene ningún tipo de fundamento. En suma, Garcés presenta a los niños del Nuevo Mundo como capaces de comportarse y aprender, todo ello producto de su capacidad de razonar, y, aunque declare que no hará ningún tipo de prólogo, sí lo hace, inconsciente o conscientemente, al comenzar describiendo la capacidad de los niños, y está claro que lo hace de una forma prudente e inteligente al decir que evitará prólogos innecesarios.

Con lo dicho hasta aquí no es difícil adivinar que Garcés comienza su alegato exponiendo las virtudes de los indios para atacar el principal argumento que se aducía para justificar la esclavitud de los indios, esto es, que se les consideraba faltos de razón, como una especie de animales. Garcés lo que hace entonces, implícitamente, es ir en contra de dichas afirmaciones negando tal concepción del indio, ya fuera que se creyese o que solo se utilizara como justificación jurídica de los

³⁸ Fray Julián Garcés, en Acuña (ed.) (1995: 21-22).

³⁹ *Ibidem*, p. 22.

⁴⁰ Cicerón (1997: 19, 27).

⁴¹ Fray Julián Garcés, en Acuña (ed.) (1995: 24).

actos de barbarie. En todo caso, era algo que había que parar a toda costa; por eso Garcés sin ningún reparo dice que los indios nada tienen que ver con los moros o los judíos y, más aún, no le tiembla la pluma al escribir que los niños del Nuevo Mundo superan en inteligencia y comportamiento a los niños españoles, por lo cual resulta absurda e infundada la forma en que se les trata arguyendo que son faltos de razón.

Para que lo que hemos dicho anteriormente cobre mayor sentido hay que recordar que en los tiempos de Garcés predominaba el pensamiento de Aristóteles. Baste decir que a finales del siglo XIV el aristotelismo se encuentra como base en el campo de la lógica y en el de la filosofía natural, y específicamente —escribe Kristeller— en la escuela occamista de París y en la de Oxford. En los siglos XV y XVI la instrucción universitaria tenía como fundamento, en cualquier sitio, las obras de Aristóteles. Los profesores, aristotélicos, utilizaban su método y dedicaban tiempo a examinar y debatir sus problemas. El aristotelismo es palpable en el Renacimiento en las universidades de París —donde estudió Garcés— y Lovaina y en otros centros hasta muy entrado el siglo XVI. En otras palabras, Aristóteles en el Renacimiento fue la fuente principal de la enseñanza académica en las disciplinas filosóficas,⁴² tanto en la península ibérica como en el Nuevo Mundo.

Decimos lo anterior porque el prejuicio racial en el Nuevo Mundo tiene en gran medida su fundamento en Aristóteles. Hanke, por ejemplo, ha dicho:

De todas las ideas surgidas durante los primeros y tumultuosos años de la historia de América, ninguna más dramáticamente empleada que la de tratar de aplicar a los aborígenes allí establecidos la doctrina aristotélica de la esclavitud natural: que la naturaleza destina una parte de la humanidad para ser esclavos al servicio de amos nacidos para llevar un vida de virtud exenta de trabajo manual.⁴³

Es claro, pues, que la polémica sobre la racionalidad de los indios se dio en términos aristotélicos.

Tal teoría sostiene que «quien puede ver con la mente por naturaleza manda y domina, y quien puede ejecutar con el cuerpo por naturaleza obedece y sirve».⁴⁴ Por eso, nada de gratuito tiene que Garcés afirme que «los niños de los indios no son molestos», que «aprenden más presto que los niños españoles» y que son «agradables, bien enseñados, y obedientísimos a sus maestros», porque, si logra mostrar que —en este caso— los niños son capaces de aprender y pensar por sí solos, lo que estará consiguiendo será debilitar el argumento de que no razonan y por eso se les esclaviza y se les mata. Con la caracterización que hace de los indios en el exordio lo que pretende es rebatir ya de entrada su presunta

⁴² Kristeller (1982: 60-61).

⁴³ Hanke (1974: 36).

⁴⁴ Aristóteles (1988, 1).

irracionalidad. En suma, Garcés sabía que el papa era consciente de la situación de los indios y de las razones a las que se acudía para justificar su explotación y su exterminio; por eso el dominico consideró que la mejor forma de mover los sentimientos del papa, o al menos de causar un remordimiento de conciencia, era resaltar las virtudes de esos indios.

La *narratio*, como ya hemos dicho, consiste básicamente en la exposición de los hechos tal y como sucedieron. En este sentido, se comprende que las personas más idóneas para relatar los hechos son aquellas que han tenido contacto directo con lo que se pretende contar. En otras palabras, la narración expuesta por alguien que ha presenciado los hechos tiene mayor peso que la contada por un individuo que sabe de los hechos indirectamente. El dominico Garcés, consciente de la importancia de lo anterior, hace notar que lo que se propone narrar no lo sabe tan solo de oídas, sino que ha sido testigo de los hechos, y por ello no habrá razón para dudar de su palabra:

Y ahora, sobre el ingenio en particular de estos hombres, hay que decir lo que hemos visto. Yo, en el decenio que ha que vivo en su patria he podido estudiar las costumbres y sondear los ingenios, soy el que testifico ante ti, beatísimo padre que funges como vicario de Cristo sobre la tierra, lo que vi, lo que oí y nuestras manos palparon respecto a estos dados a la luz por la Iglesia mediante cualquier que haya sido mi ministerio de la Palabra de vida.⁴⁵

Aristóteles señala que el éxito de la narración «no reside en la rapidez ni en la concisión, sino en la medida justa; o sea, en decir aquello que aclara el asunto o que permite suponer que efectivamente ha sucedido o que con él se ha provocado un daño o cometido un delito, o que la cosa tiene la importancia que se le quiere dar».⁴⁶ Y es a esto precisamente a lo que atiende el relato de Garcés. Hay que decir que la narración que hace Garcés no la encontramos en un lugar específico, sino que la ubicamos vertida en toda la carta;⁴⁷ así, en otra parte dirá: «voy a decir en suma, sobre la fe y costumbres de estos, lo que tengo por mí mismo entendido y por personas religiosas dignas de crédito».⁴⁸ Desde el principio de su carta declara que contará lo que ha «averiguado sobre el tierno rebaño»,⁴⁹ y eso que ha averiguado es que existen personas que hablan mal de los indios («ahora es preciso contradecir a quienes hemos averiguado se expresan mal de los naturales»),⁵⁰ lo cual ha provocado la desgracia de los indios. Es decir, en la carta de fray Julián la argumentación y la

⁴⁵ Fray Julián Garcés, en Acuña (ed.) (1995: 27-28).

⁴⁶ Aristóteles (1999: 1416b 35, 1417a).

⁴⁷ Sobre esto en la *Retórica* de Aristóteles (*ibidem*, 1417b 10) podemos leer: «por lo demás, debe haber narración en muchos lugares [del discurso], si bien, en ocasiones, no en el comienzo».

⁴⁸ Acuña (ed.) (1995: 34).

⁴⁹ *Ibidem*, p. 21.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 24.

narración van de la mano: de alguna forma se va narrando mientras se va argumentando. En conclusión, podemos afirmar que en la carta de Garcés la narración está dirigida a demostrar que los indios son seres racionales y que, por ende, existe una contradicción flagrante entre el modo de actuar de algunos religiosos y los presupuestos bíblicos. Se podría decir que la narración que hace Garcés es en sí misma ya una argumentación.

En la historia de la preceptiva epistolográfica las partes de la carta generalmente consideradas fueron las del llamado *formato aprobado* de la Edad Media: *salutatio*, *benevolentiae captatio*, *narratio*, *petitio* y *conclusio*. En dicho formato, que fue el más usado por los dictadores, observamos que no aparece la argumentación, que en general fue poco tenida en cuenta en el medievo. Lo contrario ocurrió en el Renacimiento, cuando la argumentación aparecía con frecuencia como parte constitutiva de la carta, y ello obedece a la tendencia de los humanistas a apegarlo lo más posible a lo dispuesto por rétores antiguos como Cicerón y Quintiliano. Por eso para algunos las partes de la carta son las mismas que Cicerón considera como partes del discurso. Stefano Fieschi, ejemplo de lo que decimos, propone las siguientes partes para la carta: *exordium*, *narratio*, *divisio*, *confirmatio*, *confutatio* y *conclusio*. Ya antes su maestro Gasparino Barzizza había añadido la *confirmatio*. En uno y otro vemos que, en el afán de imitar a los preceptistas clásicos del discurso retórico, incluso se deja de lado la *salutatio*.⁵¹ De hecho, uno de los humanistas que más influyó en el Nuevo Mundo, Erasmo de Róterdam, en su obra *Opus de conscribendis epistolis*, presta atención sobre todo al exordio y a la argumentación.

En este sentido, la carta de Garcés no desentona con la tendencia de la época a dedicar la mayor parte de su contenido a la argumentación. Garcés inicia su argumentación con las citas bíblicas «predicad el evangelio a toda criatura; el que creyere y fuere bautizado, será salvo»⁵² y «os haré pescadores»,⁵³ con las que queda claro que su proceder es coherente e inteligente. Una vez demostrada la capacidad racional de los nativos en todos los aspectos, lo que sigue es demostrar la incongruente actuación de los cristianos, en este caso los religiosos, porque Jesús, en la cita de Marcos, hablaba de todos los hombres y de todas las naciones sin excepción alguna, y lo que toca a los apóstoles es capturar toda clase de *peces*, cosa que no estaba sucediendo en el Nuevo Mundo. Que su argumentación inicial tenga su base en las Sagradas Escrituras también se entiende, por dos cosas: primero, porque está en una época y un imperio eminentemente cristiano; segundo, porque el diálogo tiene lugar entre dos conocedores de las Sagradas Escrituras, y en ellos recae, en uno más que en otro, vigilar el cabal cumplimiento de lo que en ellas se contiene.

⁵¹ Martín Baños (2005: 533).

⁵² Fray Julián Garcés, en Acuña (ed.) (1995: 24). Mc 16, 15.

⁵³ Fray Julián Garcés, en Acuña (ed.) (1995: 24). Mt 4, 19.

Por lo anterior podemos ver una clara diferencia entre la defensa que hacen de los indios Bartolomé de Las Casas y fray Julián Garcés. La del primero es especulativa y abstracta, apegada a la argumentación deductiva, y ello responde a que Bartolomé de Las Casas se enfrentó a filósofos y teólogos acostumbrados a la abstracción y la especulación de las cátedras; a Garcés, por su parte, para defender al indio ante el papa le pareció más viable empezar por la Biblia, es decir, mediante la argumentación inductiva. Además, si había quienes justificaban la guerra en contra de los nativos del Nuevo Mundo con base en la Sagradas Escrituras, cobra mayor fuerza y más sentido que fray Julián parta de la Biblia en sus razonamientos. La parte fuerte de la argumentación bíblica que hace Garcés es esta:

Ahora bien, al decir *los buenos escogieron, y echaron fuera los malos*,⁵⁴ no se refería a la pesca de la actual Iglesia militante, sino a la de la Iglesia triunfante, cuando separará las ovejas de los carneros.⁵⁵ De ahí que, en la pesca de Pedro, antes de la pasión, se reventaban las redes con tanto pez y las barcas casi se hundían;⁵⁶ pero después de la resurrección dice Juan⁵⁷ que, *con ser tan grandes los peces, no se rompió la red*. Y es porque se trataba de la Iglesia triunfante. Muchos peces llenan, en efecto, las redes de la Iglesia militante; pero las rompen y escapan sea por herejías o por perversas costumbres. Estos nunca entrarán a las redes de la triunfante. De ahí que, al tratar de la pesca después de la resurrección del Señor, se indicó el número preciso de los peces; y es que, como dice el Apóstol,⁵⁸ *el Señor conoce a los suyos*. Muchos, que habrán de salir, entran a las redes actuales; a las otras, ninguno que haya de salir entrará.

Primero, parecería por un momento que Garcés intenta explicarle las Escrituras al papa cuando aclara el verdadero sentido de los dos primeros pasajes de Mateo. Difícilmente el pontífice podría ignorar el sentido escatológico de esas citas. No creo, por tanto, que fray Julián haya pretendido instruir a Paulo III; más bien pienso que iba en contra de quienes utilizaban esos mismos pasajes para justificar la exclusión de los indios de la Iglesia: solo así se puede entender que fuera tan atrevido. Segundo, no cita completo el pasaje de Juan⁵⁹ y tampoco dice de dónde saca la información de la Iglesia militante y la Iglesia triunfante. Una vez consultado el texto completo de Juan, nos damos cuenta de que lo único que Garcés hace es glosar los sermones 248-252 de san Agustín, referentes al pasaje de Juan 21, 1-14. Nada raro resulta esto al ser Agustín el autor preferido de Garcés. Entonces, tanto la asociación que hace el obispo Julián de la Iglesia militante y la Iglesia triunfante como la idea de que algunos rompen las redes por herejías o por

54 Mt 13, 48.

55 Mt 25, 32.

56 Lc 5, 6-7.

57 21, 11.

58 II Tim 2, 19.

59 La cita completa de Juan a la que hace referencia Garcés es esta: «Subió Simón Pedro, y sacó la red a tierra, llena de grandes peces, ciento cincuenta y tres; y aun siendo tantos, la red no se rompió» (Juan 1, 11).

malas costumbres las toma de san Agustín.⁶⁰ El pasaje va dirigido a quienes por malicia aseveran que los indios deben ser excluidos del gremio de la Iglesia.⁶¹ Estos instigadores con sus acciones provocan división en la Iglesia y, aunque están dentro de las redes de la Iglesia actual, cuando tenga lugar la segunda pesca, esa en la que las redes no se romperán, quienes están en las redes actuales por sus acciones tendrán que salir y nunca podrán entrar. En otras palabras, lo que Garcés hace es condenar a aquellos que por no considerar hombres a los indios los excluyen de la Iglesia. Por eso dirá después:

nada resta que a nadie cerremos la entrada abierta que vio san Juan en el Apocalipsis,⁶² porque *aquel que tiene la llave de David, el que abre, y nadie cerrará,*⁶³ solo Él conoce el número de los elegidos para la felicidad celestial, a ningún hombre, pues, que le nazca la fe espontánea solicitar el bautismo de la Iglesia se le debe cerrar la puerta [...]. A nadie, por el amor de Dios, aparte entonces de esta labor la falsa doctrina de quienes, instigados por diabólicas sugerencias, afirman que los indios son incapaces de nuestra religión.⁶⁴

Vemos, pues, que la línea que sigue aquí Garcés en su argumentación es sobre todo de autoridad. Notemos también que la argumentación no está dirigida a demostrar la racionalidad del indio, sino la contradicción de la actuación de algunos misioneros respecto a las enseñanzas de la Biblia. El blanco de Garcés son sus colegas religiosos, en quienes recae el cuidado de los naturales: intenta demostrarle al papa que muchos de ellos quieren saciar su rapacidad tachando a los indios de bestias y jumentos cuando en realidad son criaturas racionales hechas a imagen de Dios.⁶⁵ Más adelante fray Julián advierte al pontífice de que, si alguna vez oye que un religioso se inclina por semejante doctrina —la de negarle la humanidad a los indios—, y aunque ese parezca llevar una vida de santidad, lo que en realidad sucede es que esa persona no ha sudado en la conversión de los indios ni en el aprendizaje de su lengua.⁶⁶ Después los acusa de que, por su «afición a la soledad o propensión a la ignavia, a nadie han reducido por propia industria al culto de Cristo, para no ser tachados de inútiles, vicio que es de su negligencia, atribuyen el

⁶⁰ «La pesca de nuestro Libertador es nuestra liberación. Dos pescas del Señor encontramos en el evangelio, o sea, dos ocasiones en que se echaron las redes por orden suya: la primera cuando eligió a sus discípulos y otra después de resucitar de entre los muertos. Aquella pesca simbolizó a la Iglesia tal cual es en el tiempo presente; esta otra, en cambio, posterior a la resurrección del Señor, simbolizó a la Iglesia cual ha de ser al final de los tiempos» (San Agustín, 1983: 535, sermón 251, Pío de Luis). «Lo mismo sucede ahora: los muchos cristianos que viven mal oprimen a la Iglesia. Y esto es poco: también rompen las redes. Pues, si no se hubiesen roto las redes, no hubiesen existido cismas» (*ibidem*, p. 518, sermón 248, Pío de Luis). «Los que no caen dentro del número de los santos; de ellos son los que rompen las redes y dan origen a los cismas» (*ibidem*, p. 563, sermón 252, Pío de Luis).

⁶¹ Fray Julián Garcés, en Acuña (ed.) (1995: 25).

⁶² 4, 1.

⁶³ Apoc 3, 7.

⁶⁴ Fray Julián Garcés, en Acuña (ed.) (1995: 25-26).

⁶⁵ Fray Julián Garcés, en Acuña (ed.) (1995: 26).

⁶⁶ *Ibidem*.

hecho a la escasez de razón de los infieles y defienden su palpable desidia con la argucia de una falsa incapacidad». ⁶⁷

Es posible que Garcés en las anteriores líneas esté aludiendo específicamente a fray Domingo de Betanzos: primero, porque Garcés habla en singular de «un religioso», y no olvidemos que Betanzos fue repetidamente acusado de hablar mal de los indios; segundo, porque era bien conocida la afición a la soledad de Betanzos, tanto por sus hermanos de hábito como por la misma corte pontificia (se sabe por Dávila Padilla que Betanzos, antes de entrar en religión, en su mocedad, había vivido cinco años como ermitaño en la isla de Ponza o Poncia, situada cerca de la ciudad de Nápoles); ⁶⁸ tercero, porque hay que recordar que de Betanzos nos dice Mendieta que nunca entendió ni supo hablar la lengua de los indios. ⁶⁹ Las acusaciones que hace Garcés a sus hermanos de religión no son menores, sino todo lo contrario: echa la culpa a los religiosos de ser los causantes de todas las desgracias de los indios, e implícitamente les quita culpa a los militares al decir que esos religiosos disuaden a otros de acudir a instruirlos en la fe; en tales cosas se escudan algunos españoles para decir que no hay crimen en despreciarlos, perderlos y darles muerte. ⁷⁰ De esto se deduce que, si dichos religiosos no hubiesen sostenido esas afirmaciones, los españoles se habrían comportado de otro modo con los indios. No sabemos qué habría pasado de haber sido otra la actitud de los religiosos; lo que sí es claro es que Garcés acusa ante el papa a colegas suyos de ser los instigadores de las tragedias de los indios y que eso contradice sobremanera los mandatos de la Biblia.

Más adelante fray Julián compara la barbarie de los indígenas con la antigua barbarie hispánica. Esta comparación va encaminada a mostrar que los naturales pueden llegar a ser, con el favor y el patrocinio de Dios todopoderoso, dignos de admiración en este mundo recién descubierto. ⁷¹ Los antepasados de los españoles no fueron mejores que los antepasados de los indios —escribe Garcés—: fueron adoradores de una sierva que domesticó Sertorio a la que tenían por profetisa, diosa y controladora del destino, y no era más que un bruto animal. Pues, si de esos hombres que por medio de la predicación del apóstol Santiago se convirtieron a la fe cristiana brotaron mártires, doctores y vírgenes, por qué no pensar entonces que de estos indios pueden brotar también grandes santos. En suma, si la muy inculta España, siempre propensa a los errores antes de la predicación de los apóstoles, dio

⁶⁷ Fray Julián Garcés, en Acuña (ed.) (1995: 27).

⁶⁸ Acuña (ed.) (1995: 27, n. 14).

⁶⁹ Mendieta (2002, iv, cap. 1). Para René Acuña (ed.) (1995: 26-27, n. 13), es probable que esta parte de la carta haya sido escrita por Minaya, debido a que fray Julián jamás aprendió lengua nativa alguna, además de que se opuso, no sin esfuerzo, a establecer la sede de su diócesis en Tlaxcala alegando que en esa población solo había naturales. Sin embargo, hay que decir que en la carta se acusa a aquellos que no han puesto empeño en aprender las lenguas de los nativos, y no se acusa el hecho en sí mismo de no haber aprendido ninguna de ellas.

⁷⁰ Fray Julián Garcés, en Acuña (ed.) (1995: 27).

⁷¹ *Ibidem*, p. 30.

después frutos tan admirables e impensables, qué razón hay para no pensar lo mismo de los naturales del Nuevo Mundo.⁷²

Acto seguido Garcés vuelve a despotricar contra los españoles y declara lo siguiente: si en la época en que Sertorio fue general de los romanos los semibárbaros ya habían aprendido las letras griegas y romanas y aun así eran semibárbaros, qué hay entonces de asombroso en que los pobrecillos indios vivan a manera de bestias sin trato alguno con hombres civilizados, sin haber alcanzado letras algunas; qué en que ellos mismos transporten como asnillos bípedos las cargas para el campo y para la casa por no contar con animales de carga; qué en que sean incultos y casi bárbaros por estar desprovistos de policía, de víveres, de vestido y de otras cosas que adornan la vida humana. Y continúa diciendo: «si, provistos de todo, los españoles fueron como fueron en la edad antigua, ¿por qué hay que desesperar de estos? Gracias a que no desesperaron de nosotros los nuestros, salieron de aquella tierra varones tan preclaros por alma y cuerpo». Por tanto —termina Garcés—, ¿acaso no pueden los naturales del Nuevo Mundo aventajar en fe y virtudes a los que los convirtieron a la fe?⁷³

A simple vista parece que Garcés, con todo y su pretendida defensa, es de la idea de que los naturales son bestias cuando los llama «asnillos bípedos» y «casi bárbaros», y que con ello contradice las descripciones hechas anteriormente. Es común achacarles a los misioneros este tipo de contradicción, pues por un lado defienden a los indios y por otro los desestiman; sin embargo, dichos juicios, en el caso de Julián Garcés y en los de muchos otros, no presentan la opinión del autor, sino que con ellos se sigue el proceder de la *disputatio* medieval, que básicamente consiste en expresar ideas contrarias a la tesis que se está defendiendo, lo cual hace que en muchas ocasiones parezca que quien las expone las está asumiendo, cuando de lo que se trata es de enunciarlas para después rebatirlas. Por eso fray Julián dice después que es mucha la fertilidad de su ingenio y que escriben en latín o en romance mejor que los nuestros: «saben y hablan en la lengua de Lacio nada menos que como los que, entre nosotros, se han dado al estudio de esta materia».⁷⁴

Por todo ello es necesario proceder con cautela antes de enjuiciar a quienes hablaron sobre los indios en el transcurso de la conquista. Lo conveniente en estos casos es «leer los textos de acuerdo a los criterios y preceptos de la época»⁷⁵ para evitar así injusticias con aquellos que solo intentaban mejorar las condiciones de los indios. En este mismo sentido tenemos el caso de José de Acosta,⁷⁶ que ha sido

⁷² Fray Julián Garcés, en Acuña (ed.) (1995: 28-30).

⁷³ *Ibidem*, pp. 30-31.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 32.

⁷⁵ Véase Pérez (2011: 10).

⁷⁶ *Ibidem*, pp. 8-11.

malinterpretado por algunos al descontextualizar juicios como este: «el pueblo indio [...] está muy lejos de cualquier sinceridad; es totalmente ruin y servil, de ingenio romo, de escaso juicio, muy inconstante y escurridizo; desleales en su compartimento, solo ceden ante el miedo y la fuerza; apenas tienen sentido del honor, y del pudor, casi ninguno».⁷⁷ El mismo José de Acosta nos dice en otra parte que piensa «que no hay que dar oídos a los que echan a los indios una culpa de la que ellos [los españoles] deberían responsabilizarse y arrepentirse, hablando siempre mal de su ingenio y condición; a los que sostenemos lo contrario, nos llaman inexpertos, ignorantes y novatos».⁷⁸ Esto, pues, responde a lo que ya hemos señalado en relación con Garcés: no es más que un modo de proceder llamado *disputatio*, muy usado sobre todo en la Edad Media.

Hemos visto, entonces, que Garcés argumenta con base en la Biblia, pero será el ejemplo o inducción lo que más aparecerá en la carta. El ejemplo como forma de argumentación ha estado asociado desde siempre a los discursos de estilo humilde, es decir, que se ha usado sobre todo para persuadir a un auditorio iletrado e inculto en razón de la poca complejidad de su estructura, que permite a este tipo de público comprender mejor. En otras palabras, suelen definirse como humildes aquellos discursos que se valen del ejemplo en su argumentación. Este hecho es particularmente interesante porque fray Julián utiliza sobre todo la argumentación ejemplar para persuadir a la máxima autoridad de la Iglesia. Tratar de convencer al papa supondría un tipo de argumentación más sofisticada y compleja como es la silogística, con la que se logra mayor aplauso a decir de Aristóteles.⁷⁹ Desde los clásicos se había visto el ejemplo como propio y más adecuado para los discursos de estilo sencillo o humilde; por ejemplo, Cicerón en el *Orator* aconseja utilizar las comparaciones en el estilo sencillo, no por diversión, sino porque aclara el significado de la cuestión.⁸⁰ En la Edad Media Alejandro de Ashby llega a escribir:

Sobre la prueba hemos de hacer tres observaciones, cuando la predicación se dirige al mismo tiempo a incultos y cultos. La primera es que se ha de ser parco en el uso de autoridades para la prueba de palabras, y evitar utilizar tantas pruebas que puedan afectar la paciencia del público. La segunda es que se ha de presentar a veces una alegoría encantadora y a veces una historia (*exemplum*) placentera, de modo que los cultos saboreen la profundidad de la alegoría, en tanto que los ignorantes aprovechen la ligereza de la historia. La tercera observación es que el predicador no debe ser menos vehemente al exhortar a la virtud que al reprender los vicios.⁸¹

En el siglo XVII Juan Antonio Jarque señala que «la curiosidad en el discurrir, la delgadez en el pensar deben de guardarse para otras facultades que desde la

⁷⁷ *De procuranda indorum salute*, cit. por Pérez (2011: 9).

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ Aristóteles (1999: 1356b 25).

⁸⁰ Cicerón (2007: 75).

⁸¹ Cit. por Murphy (1986: 319-320).

cátedra se enseñan, porque este divino dictamen bebieron los Varones Apostólicos en las fuentes del Salvador, cuya predicación consistió siempre en parábolas triviales, en semejanzas caseras». ⁸² En resumen, el ejemplo desde siempre ha sido considerado más adecuado para persuadir a personas de estratos sociales bajos.

La concepción del ejemplo como forma de argumentación a lo largo de la historia ha tenido sus variantes. En los clásicos el ejemplo es ante todo probatorio de algo con base en la comparación. Los estudiosos contemporáneos sostienen que es ingenuo pensar que el ejemplo medieval fuera estrictamente retórico debido a que las circunstancias sociales e ideológicas de la Edad Media no eran las de la Antigüedad. Tales circunstancias hicieron que el ejemplo medieval excediera los límites de la retórica contribuyendo «a conformar un modo de pensar el mundo, la historia y la ficción, como permanentes portadores de una potencial enseñanza», ⁸³ sobre todo moral. Sin embargo, tal interpretación es tan ingenua como pensar que el arado que se usaba en tiempos de los retóricos clásicos era diferente al usado en la actualidad debido a los avances tecnológicos; tanto en un caso como en otro lo esencial es arar la tierra. Dicho de otro modo: por más que cambien las circunstancias históricas, la esencia de este concepto no está supeditada a las condiciones sociales e ideológicas. Por eso, ni la didáctica ni la enseñanza, del tipo que sean, son indispensables para que haya ejemplo; más bien la enseñanza y la didáctica son consecuencias del acto probatorio con base en la semejanza; es decir, ante todo, primero se prueba, y como consecuencia de ello puede venir la ilustración, la enseñanza o la didáctica.

En suma, más allá de los cambios accidentales que el ejemplo pudiera sufrir, su esencia seguiría intacta, y en este sentido todos los usos que se le han dado a lo largo de la historia son estrictamente retóricos. Si algo hubiese que discutir sobre lo dicho por los antiguos sobre el ejemplo, sería si en realidad se trata de una forma de argumentación distinta e independiente de la deductiva. A decir de Aristóteles, el ejemplo y la deducción son los únicos modos para demostrar, y fuera de estos no hay ningún otro. ⁸⁴ De ello se deduce que cada uno funciona independientemente del otro. Sin embargo, no creo que esto sea del todo así, debido a que en última instancia el ejemplo termina siendo un elemento que solo potencializa el silogismo. Pongamos por caso un relato cualquiera, ficticio o real. Dicho relato no se convierte en ejemplo hasta que es comparado con la causa que esté en cuestión; antes de que eso suceda no pasa de ser un simple acontecimiento. Veamos un ejemplo que ofrece Aristóteles:

Es preciso hacer los preparativos para luchar contra el gran rey y no dejarse someter a Egipto. En efecto, Darío no pasó a Europa antes de conquistar Egipto, y, cuando lo hubo tomado, pasó, y, más tarde, Jerjes no emprendió nada antes de haberlo

⁸² Cit. por Aragüés (2002: 90).

⁸³ Pérez (2011: 57).

⁸⁴ Aristóteles (1999: 1356b 5).

conquistado, y una vez que lo hizo pasó a Europa, de manera que, si el príncipe de que se trate toma Egipto, pasará a Europa; por eso, no hay que dejarle que lo haga.⁸⁵

El hecho de que los reyes persas Darío y Jerjes tomaran Egipto y después, invariablemente, pasaran a Europa es en sí mismo un acontecimiento histórico y nada más. La categoría de ejemplo la toma cuando es comparado con intenciones probatorias, y solo tendrá fuerza probatoria si se expone en modo silogístico; es decir, en última instancia el ejemplo es un elemento que potencia el razonamiento silogístico: por cuanto los reyes persas invariablemente han pasado a Europa después de tomar Egipto, es imperativo (para los griegos) que luchemos en contra del rey (persa) y no dejar que someta a Egipto. En suma, lo que creo es que el razonamiento silogístico, el que tal vez sea el único modo de probar, puede hacerlo mediante elementos propios de la sola causa o bien ayudarse de elementos externos a esa causa, los ejemplos, cosa muy distinta de la afirmación de que el ejemplo es otra forma de probar diferente de la deducción retórica.

Lo cierto es que en muchas ocasiones los discursos con pruebas ejemplares son más efectivos que los llamados *discursos complejos y elaborados*, aun cuando el público es culto. Tal vez Garcés era de la misma idea y por eso prefirió introducir sobre todo ejemplos a pesar de saber que se dirigía al papa. Así pues, para probar la fe de los naturales decide introducir una serie de ejemplos, unos presenciados por él y otros que supo por religiosos fidedignos. Son dieciséis casos en total los que menciona, y no hay previa ni posterior explicación a cada uno de ellos, como sí la había en el de Sertorio y en los que toma de la Biblia: simplemente los enumera uno tras otro. Con ellos intenta probar la aptitud de los indios para recibir la fe cristiana y a la vez quiere desacreditar aún más a aquellos que bajo la excusa de que los indios son incapaces de aprender deciden excluirlos de la Iglesia.

De los dieciséis ejemplos que enumera Garcés, siete están dedicados a mostrar lo asiduos y sinceros que son en la confesión los indios. El hecho de que fray Julián haya dedicado la mayoría de los ejemplos a la confesión puede responder a que este fue el sacramento que menos se les complicó a los misioneros debido a las similitudes existentes entre la confesión católica y la practicada por los indios antes de la conquista.⁸⁶ Motolinía sobre la confesión escribe que los indios no tenían problema en caminar kilómetros y kilómetros para conseguir la absolución, y una vez que lograban dar con un confesor formaban ante él tal interminable fila que parecían hormigas. Por eso el mayor trabajo que daban los indios era el de la confesión, ya que se presentaban a todas horas del día y de la noche tanto en las iglesias como en los caminos y parecía que siempre era Cuaresma.⁸⁷ Estos son los ejemplos más relevantes que Garcés cuenta sobre la confesión:

⁸⁵ Aristóteles (1999: 1393b).

⁸⁶ Véase Ricard (1986: 171).

⁸⁷ *Ibidem*, pp. 173-174.

Preguntando a uno por qué confesarse fuera de la Cuaresma, respondió que, agobiado por una dolencia, había hecho promesa a Dios de confesarse si sanaba y que, obligado por el voto, debía hacerlo.⁸⁸

Un confesor, que sabía que el indio poco antes se había confesado con otro, le preguntó a qué obedecía segundar tan presto la confesión. Respondió que así era, en efecto, pero que, por sospechar que el confesor no lo había entendido todo, quería repetir la confesión. Además, que había recordado después algunos pecados que antes no había dicho.⁸⁹

Otro, habiendo escuchado que Judas se había ahorcado inconfeso e impenitente, dijo a su confesor: *Soy un Judas. Aunque me confesé, lo hice a medias. He pasado por eso a repetir la confesión.*⁹⁰

Muchos de ellos, confesados pero no absueltos por estar en amasiato o por dilatar la restitución, tan pronto como cumplen con lo prescrito, corren al confesor y se tornan a presentar para la absolución. Lo cual, a mi juicio, es prueba nada pequeña de fe.⁹¹

Ya fuera por cumplir una promesa, porque el confesor no lo había entendido todo, por haberse confesado a medias o por estar impedidos por el amasiato, los indios en general mostraban inclinación al sacramento de la confesión, y eso, dice Garcés «es prueba nada pequeña de fe». Dos ejemplos más sobre la confesión tienen la característica de estar asociados a uno de los siete pecados capitales: la lujuria. Recordemos que los misioneros frecuentemente tachaban a los indios de lujuriosos.⁹² También Américo Vespucio, por ejemplo, los acusaba de realizar prácticas libidinosas.⁹³ El padre José de Acosta declara que en Perú, fuera de la lujuria y la embriaguez, no había otra cosa que reprocharles.⁹⁴

En este sentido la teología tomista es clara: la lujuria deshace la razón, es un acto propio de los irracionales, una afectación mental que «impregna con su desorden a todas las demás manifestaciones humanas».⁹⁵ Por tal razón Garcés tenía que hablar en contra de esa concepción que se tenía del indio, y esto nos dice en uno de los ejemplos: «otros dos ocultaron en la confesión, por vergüenza, el pecado nefando. Aquejados de una grave dolencia, declararon sacramentalmente su crimen llenos de compunción y un mar de llanto. Sanaron de ambas enfermedades».⁹⁶ En el segundo ejemplo cuenta que «otro se acusó en la confesión de que, estando en la cama con su mujer, había caído en voluptuosa recordación de otra en cuyo deseo

88 Fray Julián Garcés, en Acuña (ed.) (1995: 34).

89 *Ibidem.*

90 *Ibidem*, p. 35.

91 *Ibidem.*

92 Ricard (1986: 74).

93 Vespucio (1986: 94-110).

94 Véase Borges (1992: 352).

95 Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica*, II-II, c. 94.

96 Fray Julián Garcés, en Acuña (ed.) (1995: 35).

ardía».97 Notemos que Garcés no niega que fueran dados a cometer pecados de lujuria; al contrario, inteligentemente afirma que lo son: lo que le importa es mostrar su honestidad para reconocer su pecado e ir a confesarlo. Además de los ejemplos citados ofrece dos más que dan cuenta de la capacidad para resistir a los placeres sexuales cuando estos son indebidos:

A cierto sujeto que la quería violar, díjole una doncella: *¿Es que no eres cristiano?* Al decir el otro: *Lo soy*, continuó ella: *Esto que estás haciendo prohíbe la cristiana piedad*. Lo cual, escuchado por aquel, al punto desistió de la empresa.98

Una cristiana elegida de ellos, preguntó al marido gentil si estaba dispuesto a recibir el bautismo. Al negarse él, ella le negó el débito, o más bien el indébito conyugal, hasta que lo viera lavado en la pila bautismal.99

Presentar primero a un indio que intentaba violar a una doncella parece contraproducente; sin embargo, volvemos a insistir, el hecho de que el indio haya desistido de sus malévolas intenciones en razón de que ese acto era contrario a los principios cristianos lo convierte de canalla en noble y elocuente. En el ejemplo posterior el personaje principal no es aquel a quien le niegan el indébito conyugal: es la mujer la que aparece como ejemplo de virtuosa cristiana al negarle el débito a su marido porque este no estaba bautizado. Tal acto ejemplifica la nobleza del indio al poner los sacramentos por encima de los placeres carnales.

En lo referente al bautismo, Garcés presenta a los indios no con menos fervor que el que mostraban para la confesión. En uno de los ejemplos dice que «algunos piden, tras el bautismo, ser bautizados. Si se les dice que eso no lo permite la religión cristiana, responden: *Lo sabemos, por cierto; pero es que entonces no teníamos fe o no entendíamos las palabras del sacerdote*».100 Nótese que fray Julián no tiene conflicto en presentar a los indios carentes de fe y con poca capacidad de comprensión al decir que no entendieron las palabras del sacerdote. Esas cuestiones, que no son menores, pasan a segundo plano y no tienen fuerza negativa en contra de los indios. Al mostrarlos de esta forma hace que sobresalga su inclinación por el cristianismo y por hacer las cosas lo mejor posible; además, si el bautismo se les administró desde el principio y sin dilación alguna, y ningún tiempo de catecumenado precedió a su admisión,101 resulta todavía más comprensible que Garcés proceda primero expresando los aspectos negativos para cerrar con las virtudes del indio. En el segundo ejemplo referido al bautismo cuenta lo siguiente:

Pedro y Santiago, neófitos y miembros de la nobleza de ellos, tras confesarse, vieron en una visión imaginaria las que parecían dos vías: maloliente la una, llena de perfumes y rosas la otra. Y vieron a la Magdalena y a santa Catarina, cuyas imágenes conocían de

97 Fray Julián Garcés, en Acuña (ed.) (1995: 35).

98 *Ibidem*.

99 *Ibidem*.

100 *Ibidem*, p. 36.

101 Ricard (1986: 135).

estampas, que les decían: «La fétida es la vía que antes tenáis; la perfumada de rosas, la que seguís después del bautismo». Lo cual habiendo narrado con ardientes y fervorosas palabras ante diez millares de almas, muchos pidieron el bautismo.¹⁰²

Este ejemplo puede sonar exagerado por dos razones: por el número de personas que se convirtieron y bautizaron y, sobre todo, porque la multitudinaria conversión fue realizada por unos indios. Garcés ya no solo presenta a los indios como capaces de recibir la fe católica, sino que los muestra, de alguna forma, como cumplidores del mandato bíblico «Id pues, y haced discípulos de todas las naciones, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo».¹⁰³ Con base en todo lo que ha dicho sobre los indios, bien podemos afirmar que su intención es demostrar que son capaces de ser «pescadores de hombres» en virtud de que han recibido el bautismo.

Los restantes ejemplos son variados en cuanto a su temática. Uno de ellos versa sobre el ayuno, y es el más concreto y directo de los dieciséis. Si antes ya ha dicho que los indios son capaces de persuadir a millares con su testimonio, el ayuno tiene que ser algo simple para ellos. Dice así: «enseñado a guardar el ayuno de cuaresma escrupulosamente, no hubo manera de que los cristianos persuadieran a un enfermo a comer carne».¹⁰⁴ El último ejemplo que menciona es interesante porque a todas luces fue pensado como cierre de su lista: «cuando por vez primera se aposentaron de paso unos cristianos en Thecoacam, al proseguir el viaje que llevaban, dijo a sus compañeros un natural del lugar: *Ahora más que nunca, hermanos, hay que vivir con cristiana religión. Estamos solos, y ya no tenemos testigos cristianos de nuestra fe*».¹⁰⁵ Después de haber mostrado su ferviente inclinación a los sacramentos, después de haber exaltado su capacidad de abstinencia tanto de la carne como de los placeres sexuales, lo único que restaba era probar que eran capaces de proseguir su vida de cristianos ellos solos, que no por carecer de misioneros iban a flaquear en su fe, sino todo lo contrario: al verse solos lo que harían sería vivir con más entrega a la religión cristiana, con más fervor del que habían tenido hasta entonces.

En suma, fray Julián primero argumenta en contra de los religiosos que difaman a los indios y después en contra de los civiles que, llevados por las ideas de los «falsos profetas», los matan y los esclavizan. Su método es sobre todo ejemplar; con base en las Sagradas Escrituras, muestra la contradicción existente entre los mandatos de la fe cristiana y la actuación de religiosos y militares, quienes «en la excusa cometen no menor culpa que aquella de la que buscan exonerarse».¹⁰⁶ En el transcurso de

¹⁰² Fray Julián Garcés, en Acuña (ed.) (1995: 34).

¹⁰³ Mt 18, 19.

¹⁰⁴ Fray Julián Garcés, en Acuña (ed.) (1995: 35).

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 36.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 27.

la carta Garcés, vía el ejemplo, argumenta en favor de los indios, de su racionalidad y de su idoneidad para formar parte del gremio de la Iglesia, todo ello con la intención de paliar las condiciones de opresión y precariedad de los indios. El argumento silogístico es a mi juicio casi inexistente; en este aspecto, el alegato de fray Julián dista mucho de los de Bartolomé de Las Casas, y no se diga de las *Relaciones* de Francisco de Vitoria, que por los elementos filosóficos de los que hacen uso se ven obligados a echar mano de la exposición silogística y abstracta, en el mejor de los sentidos, y como consecuencia los relatos ejemplares suelen estar ausentes o en un segundo plano.

Desde la Antigüedad hasta el Renacimiento la *petitio* parece una parte indispensable de la carta. Es básicamente aquella donde se encuentra la demanda o súplica del remitente.¹⁰⁷ En la carta que aquí analizamos la *petitio*, que contiene algunas peculiaridades, es la siguiente:

Y porque creo, beatísimo Padre, haber declarado lo que me importaba decir, y a ti oír, sobre esta alhóndiga de las Indias [...], solo resta suplicar a tu Santidad, beatísimo Paulo, Doctor de las gentes, que, abocado a circunstancia tan favorable, no des lugar a flojedad o inercia que te impida amonestarnos a todos, exhortarnos, sacudirnos y acicatearnos, a fin de que no dormitemos en esta empresa descomunal del excelso Artífice, antes nos esforcemos por mantener los ojos abiertos y proceder sin tibieza.¹⁰⁸

Hemos dicho que la petición de Garcés es peculiar, esto es porque, si se observa, lo que hace es una especie de petición exhortativa, es decir, exhorta al papa a que exhorte a los misioneros, para que así, exhortados todos, luchen juntos por «no perder por desidia y por negligencia la que ni pintada oportunidad que de momento se ofrece de administrar como se debe el negocio».¹⁰⁹ Con esto quiere decir que ni el papa ni los misioneros no se están portando a la altura «de la empresa descomunal del excelso Artífice», esto es, el descubrimiento de las Indias. Al inducir al pontífice a que cumpla con su deber, de manera implícita lo está acusando de no cumplirlo, porque en caso contrario no tendría sentido hacerlo; por eso vemos que de manera velada Garcés reprende al papa. Su atrevimiento llega al límite cuando le dice:

De esto querría yo, santísimo Padre, que te persuadieras tú en primer lugar [...], de que jamás enfrentó la Iglesia Católica, que yo sepa, cosa de mayor advertencia que esta de administrar los talentos de las Indias. Pues, si por las cosas caducas percederas de esta mísera vida tanto nos afanamos, ¿cuánto deberíamos todos procurar, tú a la cabeza, Paulo Beatísimo, no perder por desidia o negligencia la que ni pintada oportunidad que de momento se ofrece de administrar como se debe el negocio?¹¹⁰

¹⁰⁷ Martín Baños (2005: 138).

¹⁰⁸ Fray Julián Garcés, en Acuña (ed.) (1995: 37).

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 38.

¹¹⁰ *Ibidem*, pp. 37-38.

Vemos, pues, que fray Julián no tiene ningún reparo en decir que a quien le compete remediar la situación de los indios es al papa. La desidia y la pereza de las que acusaba en un principio a sus hermanos religiosos ahora se las achaca al papa de manera velada. Más aún, sugiere que la negligencia de los primeros puede ser culpa de él, y por eso lo exhorta a que los exhorte, y si él no actúa como le corresponde, simplemente será uno de los herejes que dividen a la Iglesia.

Garcés concluye su petición diciendo que ojalá el papa y los religiosos lucharan juntos para poner a los idólatras de Asia¹¹¹ bajo las banderas de la fe cristiana; que los esfuerzos que se hagan sean mayores que los que ponen los turcos en las guerras que hacen a Europa. Pues bien —dice fray Julián—, de la fe de los indios podemos extraer oro y enviarlo como subsidio a nuestras milicias: «arrebátomosle al Diablo mucha más tierra en las indias que las que él, con sus mahometanos, nos arrebató en Europa. Derrumbemos con duplicado ariete los diabólicos muros para que, aquí, rescatemos a los indígenas de su antiguo dominio y, allá, con el oro obtenido, expulsemos a los demonios de las fronteras de Europa».¹¹² Se entiende claramente el tono metafórico de fray Julián, que aquí está aludiendo a virtudes cristianas como la oración, la caridad,¹¹³ etcétera. Dicho de otro modo, habla de un *oro espiritual* que se extrae de la fe de los indios, de la que ya ha dado bastante cuenta.

En resumen, Garcés sabía que para convencer al papa lo primero que tenía que hacer era presentarse ante él lo más digno posible, pero sin dejar de reconocerle su autoridad. Consideró que para atraer la atención de Paulo III había que ser lo más concreto posible y evitar todo tipo de preámbulos, y sobre todo era consciente de que para enfrentarse y cuestionar al pontífice tendría que hacerlo discretamente. Además, pensó que no era necesario acudir a grandes teorías o especulaciones abstractas, sino que estimó como más apropiado acudir a la Biblia para mostrar la incongruencia existente entre el mandato bíblico «id y predicad el evangelio a toda creatura»¹¹⁴ y la actuación de algunos religiosos. Nos percatamos de que las partes de la carta de Garcés están entrelazadas; es decir, en la narración encontramos parte de la argumentación, así como en la misma *petitio*. Las descripciones que hace de los niños, y que hemos identificado como el exordio, cumplen con la tarea de atraer la atención del papa, pero, al estar demasiado amplificadas, de alguna forma también cumplen la función de la argumentación.

¹¹¹ Tanto en Garcés como en muchos contemporáneos suyos estaba la idea de que las tierras americanas formaban parte de Asia (véase Méndez, 1946: 22, n. 1).

¹¹² Fray Julián Garcés, en Acuña (ed.) (1995: 38).

¹¹³ Beuchot (2003: 40).

¹¹⁴ Mc 16, 15.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acuña, René (ed.) (1995), *Fray Julián Garcés: su alegato en pro de los naturales de Nueva España*, México, UNAM.
- Agustín, santo, obispo de Hipona (1983), *Sermones*, en *Obras completas*, t. xxiv, Madrid, La Editorial Católica.
- Aragüés Aldaz, José (2002), «Preceptiva, sermón barroco y contención oratoria: el lugar del ejemplo histórico», *Criticón*, 84-85, pp. 81-99.
- Aristóteles (1988), *Política*, trad. de Manuel García Valdés, Madrid, Gredos.
- (1999), *Retórica*, trad. de Quintín Racionero, Madrid, Gredos.
- Ayala Martínez, Jorge (2001), *Pensadores aragoneses: historia de la ideas filosóficas en Aragón*, Zaragoza / Huesca / Teruel, IFC / IEA / IET.
- Beristáin y Sousa, José Mariano (1883), *Biblioteca hispano-americana septentrional*, México, Tip. del Colegio Católico.
- Beuchot, Mauricio (2003), *Humanismo novohispano*, Pamplona, Universidad de Navarra.
- Blasco de Lanuza, Vicencio (1619), *Historias eclesiásticas y seculares de Aragón, desde el año 1556 hasta el de 1618*, Zaragoza, Juan de Lanaja y Quartanet.
- Borges, Pedro (1992), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos xv-xvii)*, vol. 1: *Aspectos generales*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Cicerón, Marco Tulio (1997), *La invención retórica*, introd., trad. y notas de Salvador Núñez, Madrid, Gredos.
- (2007), *Sobre el orador*, introd., trad. y notas de José Javier Iso, Madrid, Gredos.
- Cuevas, Mariano (1921), *Historia de la Iglesia en México*, t. 1: *Orígenes de la Iglesia en Nueva España*, México, Asilo Patricio Sanz.
- Dávila Padilla, Agustín (1596), *De la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México, de la Orden de Predicadores, por las vidas de sus varones insignes, y casos notables de Nueva España*, Madrid, Casa de Pedro Madrigal.
- Diago, Francisco (1599), *Historia de la provincia de Aragón de la Orden de Predicadores, desde su origen y principio hasta el año de mil y seiscientos, dividiada en dos libros*, Barcelona, Sebastián de Cormellas.
- Díez de la Calle, Juan (1646), *Memorial y noticias sacras y reales del Imperio de las Indias Occidentales*, ms.
- Dussel, Enrique D. (1970), *El episcopado hispanoamericano: institución misionera en defensa del indio (1504-1620)*, México, CIDOC.
- Gallegos Rocafull, José María (1951), *El pensamiento mexicano en los siglos xvi y xvii*, México, Centro de Estudios Filosóficos.
- Hanke, Lewis (1940), «El papa Paulo III y los indios de América», *Revista Bolivariana*, 14, pp. 349-354.
- (1974), *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo: Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*, México, Secretaría de Educación Pública.
- Kristeller, Paul (1982), *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, México, FCE.
- Martín Baños, Pedro (2005), *El arte epistolar en el Renacimiento europeo, 1400-1600*, Bilbao, Deusto.
- Méndez, Gabriel (ed.) (1946), *Humanistas mexicanos del siglo xvi*, México, UNAM.
- Mendieta, Jerónimo (2002), *Historia eclesiástica indiana*, México, Conaculta.
- Murphy, James J. (1986), *La retórica en la Edad Media: historia de la teoría de la retórica desde san Agustín hasta el Renacimiento*, trad. de Guillermo Hirata Vaquera, México, FCE.
- Osorio Romero, Ignacio (1983), «La retórica en Nueva España», *Dispositio*, 22/23, pp. 65-86.

- Parish, Helen-Rand, y Harold E. Weidman (1992), *Las Casas en México: historia y obra desconocidas*, México, FCE.
- Pérez, Manuel (2011), *Los cuentos del predicador: historias y ficciones para la reforma de costumbres en la Nueva España*, Madrid / Fráncfort del Meno, Iberoamericana / Vervuert.
- Quiñones Mendoza, José (2004), «La retórica en Nueva España (siglo XVI): bosquejo histórico-bibliográfico», en *Pensamiento novohispano*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de Toluca, pp. 23-30.
- Remesal, Antonio de (1932), *Historia general de la Indias Occidentales y en particular de Chiapa y Guatemala*, Guatemala, Centro de América.
- Retórica a Herenio*, trad. de Salvador Núñez, Madrid, Gredos, 1997.
- Ricard, Robert (1986), *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*, México, FCE.
- Suess, Paulo (2002), *La conquista espiritual de la América española: 200 documentos del siglo XVI*, Quito, Abya Yala.
- Utrilla Muñoz, Raúl (2019), «Fray Julián Garcés de los Fayos y González de Castejón», *Centro de Estudios de la Tierra de Ágreda y el Moncayo Soriano*, 13, pp. 44-56.
- Vespucio, Américo (1986), *Cartas de viaje*, Madrid, Alianza.