

DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA



- ◆ *Teotatl tlachinolli: una metáfora marcial del centro de México*
- ◆ *El Oficio divino en la Catedral de Puebla como representación de la identidad de su Cabildo (1539-1597)*
- ◆ *Imagen mariana y construcción de la identidad socio-religiosa en el Michoacán colonial*
- ◆ *Justas de imágenes e identidades políticas y religiosas en Puebla, México, 1675-1750*
- ◆ *El prodigioso hábito capuchino. Construcciones y violencia simbólica en la escritura de Zacarías Boverio*
- ◆ *Fiesta, religión y trasgresión en la Castilla barroca*
- ◆ *Fotógrafos y cámaras en los inicios del siglo xx*

DIMENSIÓN
ANTROPOLÓGICA

REVISTA CUATRIMESTRAL

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

<i>Director General</i> Sergio Raúl Arroyo	<i>Director General de la Revista</i> Arturo Soberón Mora
<i>Secretario Técnico</i> Bolfy Cottom	<i>Consejo Editorial</i> Susana Cuevas Suárez (DL-INAH) Isabel Lagarriga Attias (CIV-INAH) Sergio Bogard Sierra (Colmex) Fernando López Aguilar (ENAH-INAH) Delia Salazar Anaya (DEH-INAH)
<i>Secretario Administrativo</i> Alba Alicia Mora	María Eugenia Peña Reyes (ENAH-INAH) José Antonio Machuca Ramírez (DEAS-INAH) Josefina Ramírez Velázquez (ENAH-INAH) Lourdes Baez Cubero (SE-INAH)
<i>Coordinador Nacional de Antropología</i> Francisco Barriga	Osvaldo Sterpone (CIH-INAH) Susan Kellogg (Universidad de Houston, Texas, EUA)
<i>Coordinador Nacional de Difusión</i> Eduardo Vázquez	Sara Mata (Universidad Nacional de Salta, Argentina) Susan M. Deeds (Universidad de Arizona, EUA)
<i>Director de Publicaciones</i> Héctor Toledano	<i>Asistente del director</i> Virginia Ramírez
<i>Subdirector de Publicaciones Periódicas</i> Benigno Casas	<i>Consejo de Asesores</i> Gilberto Giménez Montiel (IIS-UNAM) Alfredo López Austin (IIA-UNAM) Álvaro Matute Aguirre (IIH-UNAM) Eduardo Menéndez Spina (CIESAS) Arturo Romano Pacheco (DAF-INAH)
<i>Edición impresa</i> Héctor Siever y Arcelia Rayón	Jacques Galinier (CNRS, Francia)
<i>Edición electrónica</i> Norma P. Páez y Nora L. Duque	
<i>Diseño de portada</i> Efraín Herrera	

Foto de cubierta:
Pedro Montalvo
En la orilla, 2001,

INVITACIÓN A LOS COLABORADORES

Dimensión Antropológica invita a los investigadores en antropología, historia y ciencias afines de todas las instituciones a colaborar con artículos originales resultado de investigaciones recientes, ensayos teóricos, noticias y reseñas bibliográficas. Igualmente se recibirán cartas a la Dirección que polemiquen con algún autor.

Las colaboraciones se enviarán a la dirección de la revista, o a través de algún miembro del Consejo Editorial. La revista acusará recibo al autor y enviará el trabajo a dos dictaminadores, y a un tercero en caso de discrepancia. En caso de que los dictaminadores consideren indispensables algunas modificaciones o correcciones al trabajo, el Consejo Editorial proporcionará copia anónima de los dictámenes a los autores para que realicen las modificaciones pertinentes. Los dictámenes de los trabajos no aceptados serán enviados al autor a solicitud expresa, en el entendido de que éstos son inapelables.

Requisitos para la presentación de originales

- Los artículos, impecablemente presentados, podrán tener una extensión de 25 a 40 cuartillas, incluyendo notas, bibliografía e ilustraciones. Se entregarán además acompañados de un resumen, en español e inglés, en el que se destaquen los aspectos más relevantes del trabajo, todo ello en no más de 10 líneas y acompañado de 5 palabras clave. Las reseñas bibliográficas no excederán de 5 cuartillas y deberán incluir la portada escaneada del libro reseñado a 300 dpi. El texto deberá entregarse en cuartillas con margen de 2.5 cm de lado izquierdo y derecho, a doble espacio, escritas por una sola cara.
- Los originales deben presentarse en altas y bajas (mayúsculas y minúsculas), sin usar abreviaturas en vocablos tales como *etcétera*, *verbigracia*, *licenciado*, *señor*, *doctor*, *artículo*.
- En el caso de incluir citas de más de cinco líneas, éstas se separarán del cuerpo del texto, con sangría en todo el párrafo. No deberán llevar comillas ni al principio ni al final (con excepción de comillas internas).
- Los números del 0 al 15 deberán escribirse con letra.
- Las llamadas (para indicar una nota o una cita) irán siempre después de los signos de puntuación.
- Para elaborar las notas a pie de página debe seguirse este modelo, cada inciso separado por coma:
 - nombres y apellidos del autor,
 - título del libro en cursivas,
 - nombres y apellidos del traductor y/o redactor del prólogo, introducción, selección o notas,
 - total de volúmenes o tomos,
 - número de edición, en caso de no ser la primera,
 - lugar de edición,
 - editorial,
 - colección o serie entre paréntesis,
 - año de publicación,
 - volumen, tomo y páginas,
 - inédito, en prensa, mecanoescrito, entre paréntesis.
- En caso de que se cite algún artículo tomado de periódicos, revistas, *etcétera*, debe seguirse este orden:
 - nombres y apellidos del autor,
 - título del artículo entre comillas,
 - nombre de la publicación en cursivas,
 - volumen y/o número de la misma,

- lugar,
- fecha,
- páginas.

- En la bibliografía se utilizarán los mismos criterios que para las notas al pie de página, excepto para el apellido del autor, que irá antes del nombre de pila. En caso de citar dos o más obras del mismo autor, en lugar del nombre de éste se colocará una línea de 2 cm más coma, y en seguida los otros elementos.
- Se recomienda que en caso de utilizar abreviaturas se haga de la siguiente manera:
op. cit. = obra citada, *ibidem* = misma obra, diferente página, *idem* = misma obra, misma página, p. o pp. = página o páginas, t. o tt. = tomo o tomos, vol., o vols. = volumen o volúmenes, trad. = traductor, *cf.* = compárese, *et al.* = y otros.
- Foliación continua y completa, que incluye índices, bibliografía y apéndices.
- Índices onomásticos o cronológicos, cuadros, gráficas e ilustraciones, señalando su ubicación exacta en el *corpus* del trabajo y los textos precisos de los encabezados o pies.
- El autor incluirá, como datos personales: institución, teléfonos, fax, correo electrónico, currículum breve (no más de 10 líneas), para ser localizado con facilidad.
- Las colaboraciones deberán enviarse vía electrónica a: dimension_antropologica@inah.gov.mx dimenan_7@yahoo.com.mx.
- No deben anexarse originales de ilustraciones, mapas, fotografías, *etcétera*, sino hasta después del dictamen positivo de los trabajos.

Revisión de originales por parte del (los) autor(es)

Toda corrección de los manuscritos que haga el corrector será puesta a consideración de los autores para recibir su visto bueno, aprobación que deberán manifestar con su firma en el original corregido.

Dossier fotográfico

Se hace una atenta invitación a los investigadores que usualmente trabajan con temas de fotografía mexicana para que colaboren en la sección *Cristal Bruñido*, enviando una selección de entre 16 y 20 fotografías con una antigüedad mínima de 60 años, articulada por aspectos temáticos o de otra índole historiográfica o antropológica. Las fotografías deberán tener una resolución mínima de 300 dpi., tamaño carta, en formato tiff o jpg. La selección irá acompañada de un texto explicativo no mayor de ocho cuartillas.

Publicación indizada en Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (CLASE), Sistema regional de información en línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex), Hispanic American Periodicals Index (HAPI).

CORRESPONDENCIA: Av. San Jerónimo 880,
Col. San Jerónimo Lídice, CP 10200,
Conmutador 40 40 54 00 ext. 4366,
dimension_antropologica@inah.gov.mx
dimenan_7@yahoo.com.mx
web: www.dimensionantropologica.inah.gov.mx
www.inah.gov.mx

Dimensión Antropológica, año 19, vol. 55, mayo-agosto de 2012, es una publicación cuatrimestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Córdoba 45, col. Roma, C.P. 06700, Deleg. Cuauhtémoc, México, D.F. Editor responsable: Héctor Toledano. Reservas de derechos al uso exclusivo: 04-2008-012114375500-102. ISSN: 1405-776X. Licitud de título: 9604. Licitud de contenido: 6697. Domicilio de la publicación: Insurgentes Sur 421, 7° piso, col. Hipódromo, C.P. 06100, Deleg. Cuauhtémoc, México, D.F. Imprenta: Taller de impresión del INAH, Av. Tláhuac 3428, col. Culhuacán, C.P. 09840, Deleg. Iztapalapa, México, D.F. Distribuidor: Coordinación Nacional de Difusión del INAH, Insurgentes Sur 421, 7° piso, col. Hipódromo, C.P. 06100, Deleg. Cuauhtémoc, México, D.F. Este número se terminó de imprimir el 30 de junio de 2013 con un tiraje de 1000 ejemplares.

ISSN 1405-776X Hecho en México

Índice

Presentación	7
<i>Teoatl tlachinolli: una metáfora marcial del centro de México</i> DAVID CHARLES WRIGHT CARR	11
El Oficio divino en la Catedral de Puebla como representación de la identidad de su Cabildo (1539-1597) JESÚS JOEL PEÑA ESPINOSA	39
Imagen mariana y construcción de la identidad socio-religiosa en el Michoacán colonial SARA SÁNCHEZ DE OLMO	71
Justas de imágenes e identidades políticas y religiosas en Puebla, México, 1675-1750 JESÚS MÁRQUEZ CARRILLO	93
El prodigioso hábito capuchino. Construcciones y violencia simbólica en la escritura de Zacarías Boverio ANEL HERNÁNDEZ SOTELO	121

Fiesta, religión y trasgresión en la Castilla barroca MIGUEL F. GÓMEZ VOZMEDIANO	151
 Cristal bruñido	
Fotógrafos y cámaras en los inicios del siglo XX DANIEL ESCORZA RODRÍGUEZ	183
 Reseñas	
DORIS BIEŃKO DE PERALTA Y BERENISE BRAVO RUBIO (COORDS.) <i>De sendas, brechas y atajos. Contexto y crítica de las fuentes eclesiásticas, siglos XVI-XVIII</i> ERANDI RUBIO HUERTAS	203
PILAR GONZALBO AIZPURU, ANNE STAPLES, VALENTINA TORRES SEPTIÉN (EDS.) <i>Una historia de los usos del miedo</i> EDGAR ESTRELLA JUÁREZ	207
JAVIER AYALA CALDERÓN <i>Un lugar entre los santos. Variaciones diacrónicas y usos políticos de la santidad en las crónicas franciscanas de la Nueva España en el siglo XVI</i> MARCELA CORVERA	214
Resúmenes / Abstracts	219

Presentación

De acuerdo con Clifford Geertz, la religión es “un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando conceptos de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único”.¹ Así, la religión envuelve no sólo mitos y ritos revestidos del halo espiritual sino que genera y recrea simbolismos y representaciones —a veces heterodoxas— a partir de las prácticas culturales de una sociedad específica.

En este número de *Dimensión Antropológica* presentamos seis investigaciones cuyo nexo principal es la evaluación de las representaciones religiosas en la época moderna y sus relaciones con la construcción de identidades, con la política real y virreinal, con el discurso legitimador y con las transgresiones populares en el escenario de la cultura hispanoamericana.

David Charles Wright Carr nos ofrece un cuidadoso texto sobre la pervivencia de la iconografía marcial prehispánica en el periodo

¹ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Alberto L. Buxio (trad.), 13era. reimpresión, Barcelona, Gedisa, 2005, p. 89.

novohispano temprano. Deteniéndose en el complejo difrasismo nahuatlaca *teotl tlachinolli*, compuesto por el signo “agua-incendio” estrechamente relacionado con las actividades de la guerra como sacrificio ritual, el autor nos remite al escudo de armas otorgado a la ciudad de Texcoco por Carlos V en 1551, donde este difrasismo metafórico formó parte de la heráldica novohispana como símbolo identitario.

La investigación de Jesús Joel Peña Espinoza muestra un análisis del ceremonial litúrgico poblano entre 1539 y 1597. El autor pone énfasis en la relación existente entre el orden ritual dentro de la catedral de Puebla y el orden público de la ciudad episcopal, atendiendo a las rencillas existentes entre la sede angelopolitana y la ciudad de México. Así, durante el siglo XVI el cabildo catedralicio de Puebla de los Ángeles, además de construir su propio espíritu religioso mediante la reglamentación de ciertas prácticas litúrgicas, generó un fuerte peso representacional como actor político y social en el complejo crisol religioso de la Nueva España.

Sara Sánchez del Olmo se ocupa de las transformaciones físicas y simbólicas que sufrió la imagen mariana *Salus infirmorum* (*Salud de los enfermos*) como manifestación de las alteraciones sociales y políticas que vivió la sociedad novohispana en las últimas décadas del siglo XVII, particularmente en el ámbito michoacano. De ser una imagen de caña de maíz realizada por indígenas, la Virgen de la Salud fue modificada hasta convertirse en una representación mariana sobredorada, con elegantes vestiduras, proceso coincidente con la apropiación que los criollos realizaron del espacio michoacano y de sus alrededores.

En sintonía con el trabajo anterior, Jesús Márquez Carrillo explora los usos políticos del simbolismo de las imágenes marianas en Puebla entre 1675 y 1750. Centrado principalmente en el conflicto identitario de los criollos poblanos, el autor evalúa el papel hegemónico de la Virgen de Guadalupe en detrimento del peso simbólico de santa Rosa de Lima y de la Virgen de Ocotlán, proceso en que la enseñanza jesuita influyó decididamente.

La investigación realizada por quien suscribe esta presentación es un estudio sobre la escritura de prodigios como medio para construir la vena sagrada de la orden de frailes menores capuchinos, específicamente en el caso de su indumentaria. La escritura representó para los capuchinos la herramienta fundamental para crear un

discurso legitimador sobre su instituto, discurso plagado también de la violencia simbólica estudiada por Pierre Bourdieu.

Miguel F. Gómez Vozmediano cierra la sección de artículos con un panorama sobre las prácticas transgresoras realizadas durante las fiestas religiosas en la Castilla del Siglo de Oro, muy a pesar de los dictámenes exigidos por el concilio tridentino que pretendían regularizar la decencia en los actos públicos. El autor focaliza su atención en las costumbres heterodoxas que se recreaban anualmente durante las fiestas navideñas, promoviendo desmanes públicos e incluso practicando la extorsión. Tal es el caso de la figura del rey-pájaro, al que Gómez dedica buena parte de su investigación.

Finalmente, Erandi Rubio Huertas, Edgar Estrella Juárez y Marcela Corvera nos ofrecen reseñas de tres obras, cuyo contenido supone diferentes contribuciones sobre la crítica y análisis de fuentes eclesiásticas y sobre la actualidad de la historia cultural como marco teórico para realizar avances historiográficos.

Como colofón, quisiera agradecer al Dr. Arturo Soberón, director de la revista, al equipo editorial de *Dimensión Antropológica* y al Instituto Nacional de Antropología e Historia, la oportunidad que nos ha brindado para la realización de este número.

Anel Hernández Sotelo
Universidad Iberoamericana,
campus Ciudad de México

Teotl tlachinolli: una metáfora marcial del centro de México

DAVID CHARLES WRIGHT CARR*

La guerra y la iconografía marcial

Los conflictos armados formaban parte de la vida colectiva de las sociedades mesoamericanas del centro de México, desde el surgimiento de los primeros estados hasta la conquista española. Fueron determinantes en la configuración de las redes del poder político y económico. Las guerras tuvieron varios propósitos: ampliar los límites espaciales del poder de los señoríos, asegurar la entrega periódica de tributos y proveerse de cautivos que eran sacrificados ante las imágenes de los dioses. Las guerras se interrelacionaban con la cosmovisión, la ideología, la mitología y las prácticas rituales. La guerra era importante para toda la sociedad, no solamente para los gobernantes. El éxito en el campo de batalla era uno de los mecanismos disponibles a los hombres comunes para alcanzar el prestigio social. En la esfera religiosa, la promesa del paraíso solar, destino de los combatientes caídos y sacrificados, motivaba a los

* Departamento de Artes Visuales, Universidad de Guanajuato.

guerreros. La fusión de lo militar con lo religioso no sólo legitimaba las pretensiones de dominio de los señores, sino motivaba a la sociedad a participar en los conflictos, contribuyendo a la cohesión de todo el sistema sociocultural.¹ Las guerras siguieron siendo importantes durante las primeras décadas de la época novohispana, cuando algunos señoríos indígenas participaron en la expansión del imperio español, al lado de las fuerzas europeas.²

La manera en que la clase gobernante de los señoríos del centro de México concebía la guerra se manifiesta en los objetos artísticos por medio de un rico y complejo lenguaje visual, vinculado con las lenguas que se hablaban en esta región. Hay antecedentes de la iconografía marcial en Teotihuacan, ciudad que floreció durante los primeros seis siglos de nuestra era; las pinturas murales del Patio Blanco del complejo residencial de Atetelco son especialmente elocuentes en este sentido. Después de la destrucción violenta de esta metrópoli, hacia inicios del siglo VII, los señoríos regionales que dominaron la región exhibían obras monumentales donde el tema de la guerra cobraba una nueva importancia. Esta tendencia siguió en aumento en las ciudades del Posclásico como Tollan Xicotitlan (Tula), donde uno de los edificios principales, el Templo B, se cubrió de motivos escultóricos que expresaban la ideología de la guerra sagrada, cuyo propósito explícito era mantener el equilibrio cósmico, alimentando al Sol con los corazones palpitantes y la sangre caliente de los guerreros. Con la caída de Tollan en el siglo XII, sus habitantes se dispersaron y surgieron nuevos centros de poder que competían entre sí, a pesar de los vínculos dinásticos que los enlazaban. La iconografía marcial llegó a un clímax en el arte público de Tenochtitlan, el poder dominante del centro de México cuando llegó Hernán Cortés.³

¹ Para una visión general de la guerra en el centro de México hacia el final de la época prehispánica, véase Ross Hassig, *Aztec Warfare, Imperial Expansion and Political Control*, 1995.

² Véanse, por ejemplo, los documentos que registran la memoria histórica de los otomíes acerca de su participación en la guerra chichimeca: Francisco Martín de la Puente, *Martín, manuscrito en otomí y español de Francisco Martín de la Puente*, 2000; Diego García de Mendosa Motecsuma, *García, traducción de un manuscrito en otomí y español, hecha por Diego García de Mendosa Motecsuma*, 2000.

³ David Charles Wright Carr, "La iconografía de la guerra en el Altiplano central", en Henryk Karol Kocyba y Yólotl González Torres (coords.), *Historia comparativa de las religiones*, 1998, pp. 291-354; del mismo autor, "Sangre para el Sol: las pinturas murales del siglo XVI en la parroquia de Ixmiquilpan, Hidalgo", en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia, Correspondiente de la Real de Madrid*, 1998, t. 41, pp. 73-103.

Dentro del complejo iconográfico de la guerra sagrada, hacia el final de la época prehispánica y principios de la novohispana, encontramos con cierta frecuencia una metáfora, expresada pictórica y verbalmente, que une el concepto de una corriente de agua con el de la tierra cultivada en llamas. Este difrasismo⁴ se expresaba en el idioma náhuatl con las palabras *teotl tlachinolli*, o de manera más sencilla, *atl tlachinolli*. A continuación presento los resultados de un análisis de este concepto que he llevado a cabo por medio del estudio de las obras prehispánicas y de los manuscritos del siglo XVI, lo mismo pictóricos —ejecutadas dentro de la tradición nativa— que alfabéticos, así como los que poseen una naturaleza híbrida, producto de la interpenetración del mundo indígena con el europeo.

Agua e incendio en las obras plásticas prehispánicas

En ciertas obras escultóricas mexicas, elaboradas poco antes de la invasión europea, encontramos expresiones del complejo iconográfico bélico, en las cuales se combinan y se articulan conjuntos de signos pictóricos⁵ que nos ofrecen visiones elocuentes de la ideología marcial. Una de estas obras es la célebre escultura pétreo llamada *Teocalli de la guerra sagrada*, obra custodiada en la Sala Mexica del Museo Nacional de Antropología, en la ciudad de México. Representa un basamento con un templo solar en su cima, cubierto en sus lados y superficies superiores con relieves finamente ejecutados, que en conjunto hablan del papel cósmico de Tenochtitlan como sostén del numen solar, al cual se le alimentaba con los corazones de los guerreros sacrificados. Dentro del simbolismo bélico, en varias partes de esta obra destacan los signos compuestos por corrientes de agua

⁴ Para los propósitos del presente estudio, la voz “difrasismo” se define como la expresión de una idea mediante la yuxtaposición de dos palabras o morfemas, sinónimos o con significados complementarios. Sobre los difrasismos en náhuatl véase Mercedes Montes de Oca, “Los difrasismos en el náhuatl: una aproximación lingüística”, en José Luis Moctezuma Zamarrón y Jane H. Hill (eds.), *Avances y balances de lenguas yutoaztecas, homenaje a Wick R. Miller*, 2001, pp. 387-397.

⁵ Los signos pictóricos en las obras prehispánicas del centro de México se encuentran justo sobre la borrosa frontera entre las categorías europeas del arte y la escritura. Estas categorías semánticas se fundían en una sola en la mentalidad mesoamericana. Dada esta situación, considero que la frase “signo pictórico” resulta idónea para describir los elementos que constituyen este lenguaje visual. Sobre el concepto del signo, véase Herón Pérez Martínez, *En pos del signo, introducción a la semiótica*, 2a. ed., 2000, pp. 130, 131, 136, 154, 155, 319-321.

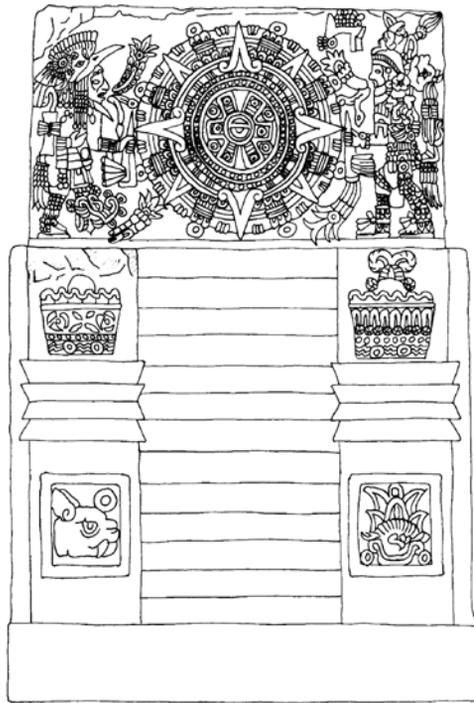


Fig. 1 Fachada principal del *Teocalli de la guerra sagrada*. Dibujo del autor, según Ignacio Marquina, *Arquitectura prehispánica*, 1981, vol. 1, p. 189, fig. 11.

y bandas que representan un incendio sobre la tierra. Éstos se ubican delante de las bocas, a manera de signos de la palabra, de las representaciones antropomorfas que flanquean el disco solar en el templo, en una de las superficies frontales de la pieza (figura 1). Estas figuras representan al dios mexica Huitzilopochtli y al señor tenochca Moctezoma Xocoyotzin. En la cara lateral izquierda —desde la perspectiva del disco solar— (figura 2) el signo “agua-incendio”⁶ se encuentra enfrente de las bocas del signo calendárico 1 Muerte y de dos deidades, aunque en un caso el elemento “incendio” es sustituido por otro signo, morfológicamente similar pero con variantes importantes

en sus elementos constitutivos. En la cara lateral derecha (figura 3) vemos los mismos signos en las bocas del signo 1 Pederal y de dos deidades adicionales. En la cara posterior de este monumento (figura 4) un águila (metáfora del Sol) posa sobre un nopal (signo de Tenochtitlan, cuyo significado en náhuatl es “junto a las tunas duras”),⁷ del cual brotan tunas emplumadas con pequeños círculos,

⁶ Usaré aquí la frase “agua-incendio” como una referencia sencilla a esta clase de signo pictórico. Una descripción más precisa, pero menos económico, sería “agua y campos incendiados”, considerando que la mayor parte de estos signos contienen elementos gráficos que dejan claro que se trata de incendios en las sementeras.

⁷ El topónimo náhuatl Tenochtitlan se compone de los morfemas *te(tl)*, “piedra”, *noch(tli)*, “tuna”, *-ti-*, una ligadura sin significado intrínseco, y *-tlan*, una posposición que puede significar “cerca de”, “en”, “entre”, “junto a”, etcétera. Una traducción literal podría ser “junto a las tunas pétreas” o “junto a las tunas duras”, pero los signos pictóricos asociados con este topónimo, así como el topónimo otomí equivalente *An'bonda*, “la tuna de bonda” o “la tuna

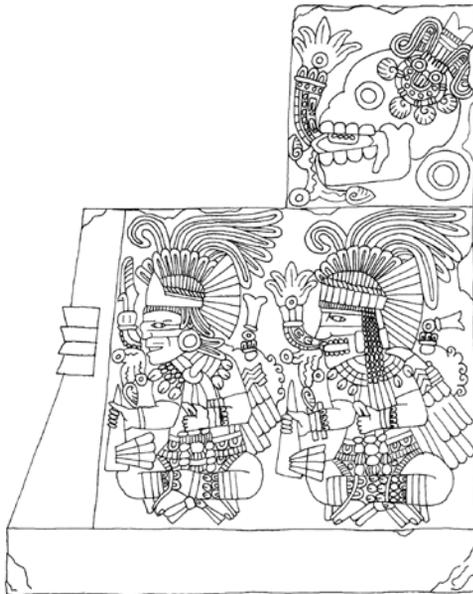


Fig. 2 Fachada lateral izquierda del *Teocalli de la guerra sagrada*. Dibujo del autor, según *ibidem*, vol. 1, p. 190, fig. 13.

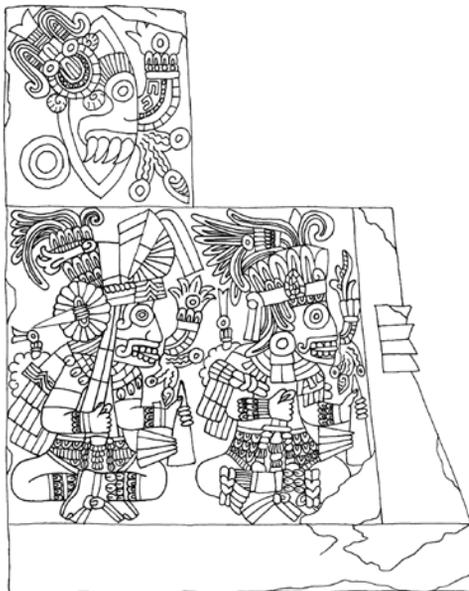


Fig. 3 Fachada lateral derecha del *Teocalli de la guerra sagrada*. Dibujo del autor, según *ibidem*, vol. 1, p. 190, fig. 14.



Fig. 4 Fachada posterior del *Teocalli de la guerra sagrada*. Dibujo del autor, según fotografía propia.

relacionados con las cuentas de piedras verdiazules y probablemente con la idea de la preciosidad de los corazones y la sangre. Estas frutas son metáforas para los corazones extraídos de los prisioneros de guerra, llamados *cuauhnochtli*, “las tunas del águila”. Debajo del pico entreabierto del águila solar destaca el signo “agua-incendio”.⁸

Otra obra escultórica que reúne una gran cantidad de signos pictóricos marciales es el *Huehuetl de Malinalco*, un tambor vertical hecho de un tronco hueco (figura 5). Probablemente era tocado en las ceremonias de las órdenes militares de elite. Los relieves, de factura exquisita, cubren la superficie cilíndrica del instrumento. Se distribuyen en

tres zonas. Abajo hay tres anchas patas, separadas por perforaciones de contorno zigzagueante, de las cuales salía el sonido del tambor. En dos de estas patas hay jaguares que danzan —a juzgar por su postura— y lloran; portan banderas militares y tocados de plumas; fluyen corrientes de agua de diversas partes de sus cuerpos. Junto a una de las patas de jaguar hay una cuerda con plumas, instrumento que al parecer se relacionaba con el sacrificio ritual de los guerreros.⁹ Enfrente de los hocicos de estos jaguares hay signos “agua-in-

roja”, deja claro que se trata de las tunas rojas que, como veremos en seguida, son signos metafóricos para los corazones de los guerreros sacrificados, alimento del Sol. El topónimo otomí mencionado se puede observar en el libro *Códice de Huichapan, comentado por Alfonso Caso*, 1992, láms. 2-5, 7, 14, 33, 45, 48, 49, 51, 54, 57, 61, 68. Este topónimo otomí y la fruta asociada con ello se analiza y se comenta en David Charles Wright Carr, “Los otomíes: cultura, lengua y escritura”, tesis de doctorado, 2005, vol. 2, pp. 331-332.

⁸ David Charles Wright Carr, *op. cit.*, 1998, pp. 298-301.

⁹ Seler llama esta clase de cuerda emplumada el *aztamecatl*, y la describe como “*offering rope [...] which was used in the sacrificio gladiatorio*”, “*sacrificial rope*”, “un cordel de sacrificio” y “*soga de sacrificios*” (Eduard Georg Seler, *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology, English Translations of German Papers from Gesammelte abhandlungen zur*



Fig. 5 Huehuetl de Malinalco. Dibujo del autor, según Ignacio Marquina, *op. cit.*, vol. 1, p. 215, fig. 15.

amerikanischen sprach-und alterthumskunde, 1990-1998, vol. 1, p. 66; vol. 4, p. 104; *Comentarios al Códice Borgia*, 1980, vol. 2, p. 96; vol. 3, p. 49). No señala en qué fuente encontró el término náhuatl. Revisé la traducción de Dibble y Anderson del *Códice florentino*, aprovechando la entrada “*Gladiatorial sacrifice*” en el índice, sin encontrar en los textos en náhuatl el vocablo *aztamecatl* (Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex, General History of the Things of New Spain*, 1974-1982). Sí aparece la voz *tonacamecatl*, traducido por estos autores como “*sustenance’ rope*”, para referirse a la cuerda que se usaba para sujetar a los guerreros a la piedra de sacrificio gladiatorio durante el combate ritual (*ibidem*, vol. 3 [libro 2], pp. 52, 54). John Bierhorst (*A Nahuatl-English Dictionary and Concordance to the Cantares Mexicanos, with an Analytic Transcription and Grammatical Notes*, 1985, p. 51) registra la palabra *aztamecatl* y la traduce “*white rope*”; apunta su fuente: la *Historia* de fray Diego Durán. Siguiendo esta pista encontré la descripción que hace Durán (*Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, 1967, vol. 2, p. 154) de la elaboración de bultos con las efigies de los guerreros muertos, hechos de teas amarradas con cuerdas llamadas *aztamecatl*, término que Durán traduce como “*soga blanca*”. *Aztamecatl* es un sustantivo compuesto, con las raíces *aztatl*, “*garza*” o “*pluma de garza*” (usada también para expresar la idea de “*blancura*”) y *mecatl*, “*cuerda*”, por lo que parece razonable (aunque no seguro) asociar esta palabra con las cuerdas emplumadas que aparecen en ciertas obras plásticas de las épocas prehispánica tardía y novohispana temprana. Cuerdas de este tipo se pueden apreciar, en adición a la mencionada del *Huehuetl de Malinalco*, en el relieve inferior de la cabeza de diorita de Coyolxauhqui (descrita más adelante en el presente trabajo), en la imagen de Chantico de la página 18 del *Códice borbónico* (mencionada también en este texto), en la escena del sacrificio gladiatorio del *Códice Magliabechi* (facsimil del ms., estudio de Ferdinand Anders, Maarten Jansen, Jessica Davilar y Anuschka van’t Hooft, 1996, f. 30r) y en las páginas 45 y 49 del *Códice Borgia* (facsimil del ms., estudio de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, 1993), donde en el primer caso forma parte de un altar de cráneos y en el segundo aparece en manos de una deidad femenina lunar que desciende del cielo, al lado de una deidad masculina guerrera. Cabe recordar que uno de los tres *tlatlactecolo* (“*búhos humanos*”, deidades o hechiceros) que derrotan a Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl en Tollan, según la narración recogida en los *Anales de Cuauhtitlan*, se llama

endio". En la tercera pata del tambor hay un águila con los mismos elementos icónicos, también con su signo "agua-incendio". La segunda zona es una banda que separa la parte ocupada por las tres patas de la mitad superior del tambor. Consta de dos fajas entrelazadas con los motivos "agua" e "incendio"; a intervalos regulares, sobrepuestos a estas bandas, hay escudos circulares con banderas y flechas. La zona superior del tambor presenta un gran signo calendárico "4 Movimiento", relacionado con el Quinto Sol, flanqueado por un águila y un jaguar como los descritos en las patas del tambor, también con signos compuestos "agua-incendio" frente al pico del águila y al hocico del jaguar. En el lado opuesto de esta zona hay un hombre-águila con cuerdas emplumadas en las manos. El mensaje iconológico de esta pieza tiene que ver con el papel de las órdenes militares, los guerreros jaguar y los guerreros águila, en el sostenimiento del Sol, mediante su actividad bélica.¹⁰

Aun cuando varían en sus detalles, los signos pictóricos "agua-incendio" son similares en las dos obras descritas. La forma más usual consta de una banda curva con líneas ondulantes en su interior; presenta salientes redondeados en sus lados, cada uno de los cuales remata en un círculo con otro circulito adentro, o bien en una pequeña representación de un caracol estilizado. Una segunda banda curva se encuentra junta a la anterior o entrelazada con ella; en su interior hay pequeños motivos parecidos a la letra "U" y a veces puntos, dispuestas en hileras. Puede haber una franja segmentada en uno de sus lados, que sugiere las escamas ventrales de una serpiente. La banda ostenta como remate un resplandor a manera de llama, con simetría bilateral, que puede asumir la forma de una mariposa muy estilizada, según entendemos cuando comparamos su forma con los insectos volátiles en otras obras plásticas de factura indígena. La primera banda representa el agua y es esencialmente igual a otras representaciones de este líquido en el arte del centro de México para el mismo periodo. La segunda representa la tierra en llamas. La idea de la tierra es comunicada por los motivos en forma de "U" y los puntos; estos elementos se encuentran comúnmente en los signos pictóricos toponímicos para indicar la tierra floja; expresan la idea de la sementera. Los signos pictóricos con el

Ihuimécatl, nombre que significa "cuerda emplumada"; los otros son Tezcatlipoca y Toltécatl (*Codex Chimalpopoca, the Text in Nahuatl with a Glossary and Grammatical Notes*, 1992, pp. 31-34).

¹⁰ David Charles Wright Carr, *op. cit.*, 1998, pp. 301-304.



*Inscripción que se halla en la parte inferior
de la piedra.*

Fig. 6 Cabeza de Coyolxauhqui. Dibujo del relieve en su base, publicado por Carlos María de Bustamante en 1840. Elizabeth Hill Boone, "Templo Mayor research, 1521-1978", en *The Aztec Templo Mayor, a Symposium at Dumbarton Oaks, 8th and 9th October 1983*, 1987, p. 23, fig. 13.

valor semántico "sementera" se pueden encontrar en los signos toponímicos de las esculturas mexicas y de los manuscritos pictóricos novohispanos.¹¹ Juntas, a juzgar por sus contextos iconográficos, la banda acuática y la banda terrestre e ígnea forman el difrasismo metafórico "agua-incendio", con el significado de la guerra.

Hay otras piezas relacionadas con la iconografía de la guerra sagrada, aunque no presentan el complejo iconográfico marcial de manera tan abundante como las dos obras anteriores. Una de las expresiones más ricas y complejas del difrasismo "agua-incendio" se encuentra en la superficie inferior de una cabeza de diorita, hallada cerca del Templo Mayor de Tenochtitlan (figura 6). Esta escultura representa a la deidad celeste Coyolxauhqui, hermana del dios solar de los mexicas, Huitzilopochtli. Según el mito, esta diosa quiso aliarse con las estrellas y matar a la madre terrestre cuando ésta estaba encinta, con el astro diurno en su matriz. Nació Huitzilopochtli ataviado como guerrero y decapitó a su hermana sobre Coatépec,

¹¹ Los signos pictóricos que contienen el grafema "sementera" se encuentran en la *Piedra del ex Arzobispado* y la *Piedra de Tízoc* (signos toponímicos de Xochimilco y Tlatelolco); véase Eduardo Matos Moctezuma y Felipe Solís, *El Calendario azteca y otros monumentos solares*, 2004, pp. 110-122. Signos del mismo tipo son relativamente abundantes en los manuscritos pictóricos novohispanos; para un ejemplo véase *The Codex Mendoza*, 1992, vol. 3, ff. 2v-60r.

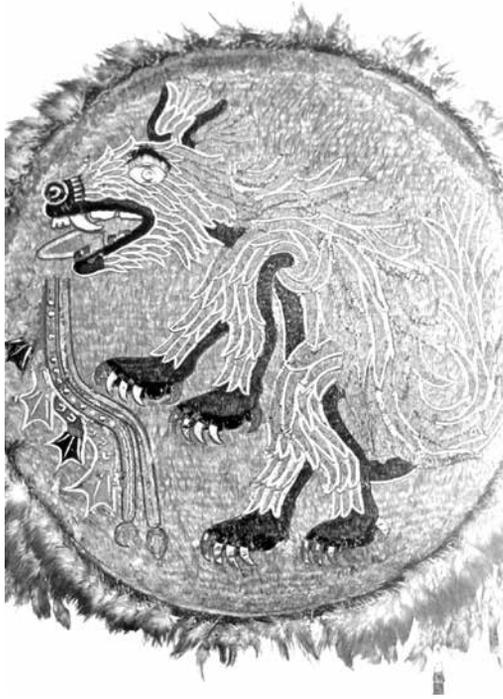


Fig. 7 *Escudo de Ahuítzotl*. Paul Westheim et al., 1972, fig. 418.

llamado *Escudo de Ahuítzotl*, muestra sobresaliente del arte plumario mexica que se resguarda en el Museo de Etnología de Viena (figura 7). Más que un *ahuítzotl*, o animal lacustre mítico (y nombre de un señor mexica), representa un cánido (probablemente un coyote) emplumado, elaborado con plumas de colores y piezas de oro. Debajo de sus fauces abiertas hay un signo “agua-incendio”, con los mismos elementos que hemos visto en otras obras, aunque presenta algunas variantes en cuanto a su disposición y forma.

“en el cerro de las serpientes”, dejando rodar su cuerpo hasta el pie de la montaña sagrada.¹² El signo “agua-incendio” en esta pieza consta de las bandas acuática y terrestre-ínea, como las descritas arriba, aunque aquí se entrelazan con dos elementos adicionales: una serpiente y una cuerda con plumas, similar a la que he comentado en la descripción del *Huehuetl de Malinalco*. Además de estos signos aparece un cuadro con una cabeza de mamífero, probablemente una fecha.¹³

Otro ejemplo del signo “agua-incendio” en el arte prehispánico es el

¹² Bernardino de Sahagún, *Códice florentino*, 1979, vol. 1, ff. 202r-204v (libro 3, capítulo 1, par. 1).

¹³ Seler (*op. cit.*, vol. 3, p. 138) publica imágenes, una descripción y una interpretación de esta escultura de la cabeza de Coyolxauhqui. En su boceto del relieve de la superficie inferior omite los lados de la composición, por haber estado obstruidos por los postes que apoyaban la obra. Podemos apreciar la composición entera en un grabado publicado por Bustamente en 1840 (reproducido en la figura 7 del presente artículo), aunque el dibujo tenga algunas imprecisiones.



Fig. 8. Xiuhteuctli, *Códice borbónico*, estudio de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, 1991, p. 9.

Agua e incendio en los manuscritos pictóricos del siglo XVI

En el *Códice borbónico* hay un *tonalamatl*, o “libro de los días”, que expresa el *tonalpohualli* o “cuenta de los días”. Se trata de una representación gráfica del calendario adivinatorio de 260 días, que resulta de la combinación de 13 números con 20 días nombrados. Cada una de las 18 páginas del *tonalamatl* (se han perdido las dos primeras) representa una trecena, con sus dioses regentes, una serie de signos pictóricos que expresan los aspectos positivos o negativos de la trecena, y una serie de signos que tienen que ver con cada uno de los días de la trecena. En la página 9, que corresponde a la novena trecena del *tonalpohualli*, vemos al dios del fuego Xiuhteuctli, “el señor del año”; también son posibles las traducciones “el señor de la turquesa”, “el señor de la hierba” y “el señor del cometa” (figura 8). De su taparrabo se extiende una banda “incendio” con otros elementos sobrepuestos: un trono y un *cuauhxicalli* o “jícara del águila” que servía para depositar sangre y corazones para el Sol. En este recipiente hay corazones, instrumentos para el autosacrificio (un punzón de hueso y una púa de maguey) y una flecha. La banda “incendio”



Fig. 9 Chantico, *Códice borbónico*.
Ibidem, p. 18.

remata en una mariposa ígnea, la cual se asoma por detrás de la jícara del águila. Del tocado del dios se extiende una gruesa corriente de agua con dos flechas en su interior. Juntas, la banda ígnea y la acuática expresan el difrasismo "agua-incendio".¹⁴

En la página 18 del mismo manuscrito pictórico la diosa regente Chantico ("dentro de la casa" o "viene a morar"), deidad doméstica relacionada con el fuego del hogar, tiene el signo "agua-incendio" en su tocado, en la parte posterior de la cabeza (figura 9). La banda acuática presenta los elementos usuales: círculos concéntricos y caracolillos. En este caso la banda ígnea carece de los elementos en forma de "U" y de los puntos; la remata una mariposa estilizada. Debajo del trono de la diosa hay cuerdas emplumadas como las que hemos visto en el *Huehuetl de Malinalco* y en la cabeza de

Coyolxauhqui.¹⁵ En el *tonalamatl* del *Códice telleriano-remensis* hay otra representación de Chantico, de nuevo como regente de la decimoctava trecena (figura 10). Porta el signo "agua-incendio" en su tocado, similar al caso anterior, aunque con variantes en sus detalles. Esta vez el signo bélico emerge de un ornamento de plumas característico de los guerreros.¹⁶ La imagen en el *Códice Vaticano A* presen-

¹⁴ *Códice borbónico*, 1991, p. 9. Véase el comentario en Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, *El libro del ciuacoatl, homenaje para el año del fuego nuevo, libro explicativo del llamado Códice borbónico, codex du Corps Legislatif, Bibliothèque de l'Assemblée Nationale Française, París, Y 120, 1991, pp. 144-147.*

¹⁵ *Códice borbónico*, ed. cit., p. 18; Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, *op. cit.*, 1991, pp. 172-174.

¹⁶ *Códice telleriano-remensis, ritual, divination and history in a pictorial Aztec manuscript*, 1995, p. 46 (f. 21v del ms.). Véase el comentario de Quiñones en la p. 186 del mismo libro. Carmen Aguilera ("A Case of Mistaken Identity: Cihuacoatl, not Chantico", en Mary H. Preuss (ed.), *Latin American Indian Literatures: Messages and Meanings, Papers from the Twelfth Annual Symposium, Latin American Literatures Association*, 1997, pp. 73-83) presenta argumentos de que la diosa regente de la decimoctava trecena en este manuscrito es Cihuacóatl, no Chantico, y que la glosa alfabética que la identifica como esta deidad está equivocada. Esta discusión



Fig. 10 Chantico, en el *Códice telleriano-remensis*. *Códice telleriano-remensis, Ritual, Divination and History in a Pictorial Aztec Manuscript*, estudio de Eloise Quiñones Keber, 1995, f. 21v.



Fig. 11. Chantico, en el *Tonalamatl de Aubin*. *El tonalamatl de Aubin*, estudio de Carmen Aguilera, 1981, p. 18.

ta una versión muy similar de Chantico, con el mismo signo “agua-incendio” en el tocado.¹⁷

El *Tonalamatl de Aubin* —que a juzgar por su estilo procede de la zona otomí en la falda oriental del volcán La Malinche, en Tlaxcala—¹⁸ también muestra a Chantico como regente de la decimioctava trecena (figura 11). De nuevo presenta el signo “agua-incendio” en su tocado. En la novena trecena del mismo manuscrito el dios venusino Tlahuizcalpanteuctli, “el señor del alba”, también lleva este signo marcial en su tocado (figura 12). En este caso el signo “incendio” muestra claramente los elementos en forma de “U” y los puntos, los cuales indican gráficamente que se trata de un incendio en las se-

subraya la complejidad del panteón del México central, con sus desdoblamientos y sus traslapamientos, así como los problemas todavía no resueltos en el estudio de sus atributos iconográficos.

¹⁷ *Códice Vaticano A.3738*, 1996, f. 30v. Véase el comentario de Ferdinand Anders y Maarten Jansen, *Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos, libro explicativo del llamado Códice Vaticano A, Codex Vatic. 3738 de la Biblioteca Apostólica Vaticana*, 1996, p. 180.

¹⁸ Esta apreciación se basa en la gran similitud estilística que existe, a pesar de pertenecer a géneros muy distintos, entre el *Tonalamatl de Aubin* y el *Mapa de Huamantla*, documento cuyo origen se puede establecer con seguridad en la zona oriental del actual estado de Tlaxcala durante el último tercio del siglo XVI (David Charles Wright Carr, *op. cit.*, 2005, vol. 1, pp. 433-437).



Fig. 12 Tlahuizcalpanteuctli, en el *Tonalamatl de Aubin*. *Ibidem*, p. 9.

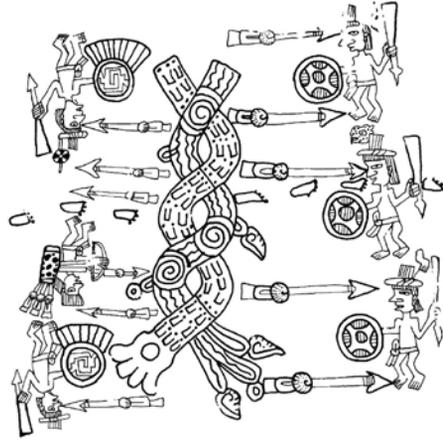


Fig. 13 El signo pictórico "agua-incendio", en el *Mapa de Huamantla*, fragmento 5. Dibujo del autor, según *Códice de Huamantla*, estudio de Carmen Aguilera, 1984, p. 17.

menteras. Hay otra banda "incendio" enfrente de su boca, a manera de una vírgula de la palabra.¹⁹

El signo "agua-incendio" se presenta también en los manuscritos pictóricos de contenido histórico. Encontramos seis ejemplares en el *Mapa de Huamantla* —llamado también *Códice de Huamantla*—, un manuscrito cartográfico e histórico de gran formato elaborado por los señores otomíes del oriente de Tlaxcala durante el último tercio del siglo XVI (figura 13). Estos signos se emplean para marcar las fronteras de guerra en los márgenes del territorio dominado por la confederación tlaxcalteca, hacia finales de la época prehispánica. Uno de ellos se ubica en el paso entre el Acolhuacan, la parte nororiental del valle de México, y el poniente de la provincia de Tlaxcallan. Otros cinco signos "agua-incendio" forman una larga faja que marca el extremo sudoriental de la zona tlaxcalteca, al oriente del volcán La Malinche. A los lados de estos signos metafóricos hay representaciones de guerreros peleando con macanas de madera y obsidiana, escudos, arcos y flechas. De estas escenas bélicas se extienden cami-

¹⁹ *El tonalamatl de Aubin*, facsímil de la ed. de 1900, estudio de Carmen Aguilera, 1981, pp. 9, 18. Véanse las interpretaciones de Seler en Carmen Aguilera, "Estudio introductorio" a *El tonalamatl de la colección de Aubin, antiguo manuscrito mexicano en la Biblioteca Nacional de París (Manuscrit [sic] mexicains no. 18-19)*, 1981, láms. 9, 18.



Fig. 14 Signo pictórico "agua-incendio" del Mapa de Cuauhtinchan número 1. Keiko Yoneda, *Los mapas de Cuauhtinchan y la historia cartográfica prehispánica*, 1981, p. 250, lám. 29.



Fig. 15 Escudo de armas de la ciudad de Texcoco. *Handbook of Middle American Indians*, 1975, fig. 15.

nos regados de la sangre de los prisioneros que son llevados, cogidos de su cabellera, al sacrificio.²⁰

Otros ejemplares del signo "agua-incendio" se encuentran en los documentos cartográficos e históricos de Cuauhtinchan, en la zona poblana: una vez en la *Historia tolteca-chichimeca*²¹ y tres veces en el *Mapa de Cuauhtinchan número 1* (figura 14).²²

Por último mencionaré el signo "agua-incendio", muy cercano al estilo prehispánico, que enmarca las armas de la ciudad de Texcoco, en un grabado que forma parte de un expediente formado en el siglo XVIII, publicado por Antonio Peñafiel en 1903 (figura 15). Leemos en este grabado, y con mayor detalle en el manuscrito aso-

²⁰ *Códice de Huamantla*, 1984, fragmentos 4, 5, 7 (láms. 17, 45, 46, 49, 50). Véanse los comentarios de Carmen Aguilera, *Códice de Huamantla, manuscrito de los siglos XVI y XVII, que se conserva en la Sala de Testimonios Pictográficos de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia y en la Biblioteca Estatal de Berlín*, 1984, pp. 28, 43, 45; y los de David Charles Wright Carr, *op. cit.*, 2005, vol. 1, pp. 462, 463.

²¹ *Historia tolteca-chichimeca*, 1976, f. 27r.

²² Keiko Yoneda, *Los mapas de Cuauhtinchan y la historia cartográfica prehispánica*, 1981, pp. 71, 161, 166-167, 250, 251.

ciado, que este escudo heráldico fue otorgado por el emperador Carlos V en 1551.²³

Agua e incendio en las fuentes alfabéticas²⁴

La frase “el agua, el incendio”, como otros difrasismos del centro de México, se encuentra en diferentes lenguas, pertenecientes a familias lingüísticas distintas. Es más conocida entre los mesoamericanistas por sus versiones en náhuatl. En el vocabulario náhuatl-castellano de fray Alonso de Molina, elaborado hacia mediados del siglo XVI, encontramos dos variantes: “Atl, tlachinolli. batalla o guerra. Metapho[ra]”; “Tlachinolli teuatl. guerra o batalla. Metaphora”.²⁵ *Atl* significa “el agua”. *Teoatl* quiere decir “el agua divina”, literalmente, y esta voz se usaba algunas veces para expresar la idea de “el mar”.²⁶ *Tlachinolli* es un sustantivo derivado del verbo *ichinoa*, que significa “quemar los campos o montes”, con el prefijo de objeto indefinido *tla-*.²⁷ No significa precisamente ni “fuego” ni “cosa quemada”.²⁸ Lo

²³ *Manuscritos de Texcoco: documentos de Texcoco; lamentaciones de Nezahualcōyotl, señor de Texcoco; Xochicalco, estudio topográfico y técnico-militar de sus ruinas por el ingeniero Juan B. Togno* (facsimil de la ed. de 1903), 1979; *Handbook of Middle American Indians, Volume Fourteen: Guide to Ethnohistorical Sources, Part Three*, 1975, fig. 15.

²⁴ Este inciso incorpora varios párrafos y una tabla de mi tesis doctoral (David Charles Wright Carr, *op. cit.*, 2005, pp. 186-191). La presente versión ha sido ampliada y corregida.

²⁵ Alonso de Molina, “Vocabulario en lengua castellana y mexicana/Vocabulario en lengua mexicana y castellana”, 1998, 2a. paginación, ff. 8v, 117v.

²⁶ Molina (*ibidem*, 2a. paginación, ff. 8r, 100r-101v) no registra la palabra compuesta *teoatl*, pero sí muchas otras palabras compuestas con *teo(tl)* en primer término. Es interesante que su glosa de la voz *atl* incluye la idea de la violencia organizada: “agua, orines, guerra, o la mollera de la cabeça”. Sahagún (*Códice florentino, op. cit.*, vol. 2, f. 206v [libro 6, capítulo 43]) traduce *teoatl*, en el difrasismo *teoatl tlachinolli*, como “mar”.

²⁷ Alonso de Molina, *op. cit.*, 2a. paginación, ff. 21r, 117v. Molina, quien usualmente no registraba los saltillos, registra la raíz verbal como *chinoa*. Sin embargo, en la variante moderna del náhuatl hablada en Tetelcingo, Morelos, existe la raíz *ichinoa* (/iʔchinoa:/), con saltillo (/ʔ/) en la primera sílaba; por ello Karttunen sospecha que la palabra era *ichinoa* en los tiempos de Molina (Frances Karttunen, *An Analytical Dictionary of Nahuatl*, 1992, pp. 52, 96). La sospecha de Karttunen se confirma en el registro léxico correspondiente en el vocabulario trilingüe de fray Alonso Urbano, donde la presencia del saltillo (escrito con la letra “h”) entre el prefijo de objeto y la raíz verbal revela la presencia de la sílaba /iʔ/ en esta raíz (la vocal /i/ se elide después de la vocal /a/ del prefijo de objeto *tla-*): “Quemar los campos. ntlah, chinoua [...]” (Alonso Urbano, *Arte breve de la lengua otomí y vocabulario trilingüe español-náhuatl-otomí*, 1990, f. 354r.).

²⁸ Es común, en los estudios de los siglos XIX y XX, encontrar *tlachinolli* traducido con la palabra castellana “fuego” (Carmen Aguilera, *Códice de Huamantla*, ed. cit., pp. 28, 43, 45; Edward Selser, *Collected Works*, ed. cit., vol. 1, p. 124, vol. 3, p. 220; vol. 4, pp. 62, 104, 172, 247;

podemos traducir como “el incendio” o, con mayor precisión, “los campos incendiados”.

Fray Bernardino de Sahagún, en el inciso sobre las metáforas nahuas del Códice florentino, abunda sobre el difrasismo *teotl tlachinolli*, dejando más claro su sentido trópico: “Quiere dezir esta letra. El mar o la chamusquina vino sobre nosotros o paso sobre nosotros. Por metaphora se dize: de la pestilencia o guerra que quando se acaba dizen otonpanquiz inteuatl in tlachinolli. Paso sobre nosotros la mar y el fuego”.²⁹

Vale la pena estudiar el texto en náhuatl de este mismo manuscrito, del cual la cita anterior es una traducción aproximada: “*Inin tla / tolli, itechpa mitoaia : in uei iao / oiotl muchioaia , anoço uei coco / liztli : mitoaia . Otopan muchiuh, / anoço otopan onquiz : iniuhqui / teuatl , tlachinolli : quitoznequi: / cocoliztli, anoço uel iehoatl in / iaioitl*”.³⁰

Ofrezco aquí una traducción literal de la cita anterior: “Con este dicho se decía: la gran guerra se hacía, o la gran enfermedad. Se decía: sobre nosotros se hizo, o sobre nosotros corrió, algo como el agua divina, los campos incendiados. Quiere decir: la enfermedad o esta guerra”.³¹

El manuscrito Cantares mexicanos se custodia en la Biblioteca Nacional de México. Es una colección de versos sagrados que se

vol. 5, pp. 15, 73, 96). En otro lugar (*ibidem.*, vol. 3, p. 139) Seler traduce *atl tlachinolli* con las palabras (según la traducción inglesa) “*water (spear-throwing) and conflagration*”. Primo Feliciano Velázquez (*Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles*, 1975, p. 94) pone “cosa chamuscada” y Ross Hassig (*Time, History, and Belief in Aztec and Colonial Mexico*, 2001, p. 25) “*burned thing*”. Estas últimas traducciones evidentemente se basan en una lectura superficial de una glosa de Alonso de Molina (*op. cit.*, 2a. paginación, f. 117v), donde el sustantivo *tlachinolli* es traducida “cosa quemada assi, o chamuscada”, sin tomar en cuenta la palabra “assi”, que se refiere a la glosa anterior: “*Tlachinoliztli. el acto de quemar los campos*”, ni la etimología de *tlachinolli*, que se deriva del verbo *chinao*, “quemar los campos o los montes”. Joyce Marcus (*Mesoamerican Writing Systems: Propaganda, Myth, and History in Four Ancient Civilizations*, 1992, p. 365) traduce el difrasismo *in atl in tlachinolli* con la frase inglesa “*water and conflagration/bonfire*” y especula que se refiere a los intentos de los conquistados de apagar el fuego de su templo en llamas. Patrick Johansson (“El agua y el fuego en el mundo náhuatl prehispánico”, en *Arqueología Mexicana*, vol. 15, núm. 88, noviembre-diciembre 2007, p. 78) traduce “*atl, tlachinolli*” con las palabras “agua, cosa (tierra) quemada”; propone la hipótesis de que la palabra *tlachinolli* sea una forma sincopada de *tlalchinolli*, “tierra quemada”, incorporando el sustantivo *tlalli*, “tierra”.

²⁹ Bernardino de Sahagún, *Códice florentino*, ed. cit., vol. 2, f. 206v (libro 6, capítulo 43).

³⁰ *Idem.* Las barras indican los cambios de renglón en el manuscrito.

³¹ Para una exposición detallada del método empleado para realizar esta traducción, incluyendo un análisis morfológico detallado, véase David Charles Wright Carr, *Lectura del náhuatl, fundamentos para la traducción de los textos en náhuatl del periodo novohispano temprano*, 2007, pp. 201-205.

cantaban en el centro de México durante la época prehispánica, aunque es evidente que fueron alterados por amanuenses cristianos. En varios de los cantares se encuentran expresiones metafóricas relacionadas con la guerra, que contienen las palabras metafóricas *teoa(tl)* y *tlachinol(li)*, juntas o por separado, en combinación con otros morfemas. Los contextos donde se encuentran estas palabras indican que su significado metafórico se relaciona con la guerra. A continuación apunto varios ejemplos, junto con sus ubicaciones en el manuscrito, con traducciones literales al castellano:

- *teoatica* (folio 56 recto), “con el agua divina”;
- *teoatl imancan* (folio 55 verso), “donde se extiende el agua divina”;
- *teoaxochitli* (folio 56 recto), “las flores del agua divina”;
- *inteoaxochiamoxtlacuilotl* (folio 61 verso), “sus escrituras pintadas en libros, de las flores del agua divina”;
- *teoaxochotla* (folio 55 verso), “donde abunda el pulque de las flores del agua divina”;
- *tlachinolxochitl* (folios 8 recto, 21 recto, 29 verso, 32 recto, 36 recto, 54 recto, 58 recto y 64 verso): “flor de incendio”;
- *tlachinolazacatl* (folio 57 verso): “la grama del agua del incendio”;
- *ixtlahuaca tlachinolitic* (folio 25 recto), “dentro del incendio en la llanura”;
- *moteoauh [...] motlachinol* (folio 31 recto), “tu agua divina [...] tu incendio”;
- *in xochiatl in tlachinolli* (folio 32 recto), “el agua florida, el incendio”;
- *tlachinolaxochiatl* (folio 44 recto), “el agua florida del agua del incendio”;
- *in teoaxochitl in tlachinolxochitl* (folio 53 verso), “las flores del agua divina, las flores del incendio”;
- *quetzalaxochitli tlachinolxochitl* (folio 36 recto), “las flores del agua de plumas preciosas de quetzal, las flores del incendio”;
- *teoatlachinoloctli* (folio 4 recto), “el pulque del incendio del agua divina”.³²

³² *Cantares mexicanos*, facsímil del ms., 1994. Las traducciones son mías. Para localizar estas metáforas aproveché el diccionario y concordancia preparado por John Bierhorst (*op. cit.*). El mismo autor publicó una transcripción de los textos en náhuatl y una traducción completa al inglés de este manuscrito, con comentarios abundantes (*Cantares mexicanos. Songs*

El difrasismo “agua-incendio” se puede encontrar en los anales históricos del centro de México. Me limitaré a un ejemplo. En los Anales de Cuauhtitlan se narra la historia de Nezahualcóyotl, señor de Texcoco. Este personaje, siendo niño, se cayó al agua. Los dioses lo sacaron y lo llevaron a una montaña llamada Poyauhtécatl, donde “le ungieron con el agua divina y con el incendio” (“*teoatica tlachinoltica quimamatelloque*”), diciéndole que le habían elegido para derrotar una ciudad.³³ De esta manera los poderes divinos comparten su potencia destructiva con el futuro señor tetzcocano, de manera análoga al Teocalli de la guerra sagrada, donde Moteuczoma Xocoyotzin entona el canto marcial *teotl tlachinolli* junto con varias deidades.

La presencia del signo gráfico “agua-incendio” en el Mapa de Huamantla, mencionada arriba, indica que los otomíes tlaxcaltecos conocían este difrasismo. Es probable que lo verbalizaran en su propia lengua, ya que en Mesoamérica el uso de calcos o traducciones literales de los conceptos de un idioma a otro era la norma, siendo excepcionales los préstamos de las palabras.³⁴ En la entrada léxica “Guerra” del vocabulario trilingüe de fray Alonso Urbano, hay varias palabras en náhuatl, seguidas por expresiones equivalentes en otomí: “Guerra. yaoyotl. necaliliztli. tlayecoliztli. — mabagui. nechambagui. ne / xombagui. nenccâtti. neôte. nebate. & per metaph. mitl. chimalli. tla / uitolli. atl tlachinolli. teotl, tlachinolatl — anthây. ambuqbay. antzhâ / antzaqhuay. anchâdehe. antehmabagui”.³⁵

Para facilitar la comparación de las palabras y frases en náhuatl y en otomí, se presentan las glosas anteriores en una tabla. Para cada

of the Aztecs, 1985). Su trabajo es meticuloso en cuanto a la metodología lingüística, pero ha sido criticado por su hipótesis central, que los cantares se compusieron hacia mediados del siglo XVI para invocar a los espíritus de los guerreros muertos. La insistencia que hace Bierhorst en esta hipótesis se convirtió en un sesgo que influyó en sus traducciones de los cantares y en algunas de las glosas de su diccionario (véase al respecto James Lockhart, *Nahuatl as Written, Lessons in Older Written Nahuatl, with Copious Examples and Texts*, 2001, p. 162, nota 1). Garibay hizo traducciones al castellano, con menos precisión lingüística pero sin el sesgo de Bierhorst (*Poesía náhuatl*, 2a. ed., trad. de Ángel María Garibay Kintana, 1993, vols. 2 y 3).

³³ *Codex Chimalpopoca*, ed. cit., p. 48; *Códice Chimalpopoca*, ed. cit., pp. 40, 94; *History and Mythology of the Aztecs, the Codex Chimalpopoca*, 1998, p. 86.

³⁴ Sobre el Mapa de Huamantla véase Carmen Aguilera, *Códice de Huamantla*, ed. cit. Sobre el uso de los calcos en el centro de México véanse Thomas C. Smith Stark, “Mesoamerican calques”, en Carolyn J. MacKay y Verónica Vázquez (eds.), *Investigaciones lingüísticas en Mesoamérica*, 1994, pp. 15-50; David Charles Wright Carr, *op. cit.*, 2005, vol. 1, pp. 150-154.

³⁵ Alonso Urbano, *op. cit.*, f. 229v.

palabra se apunta una versión con la ortografía modernizada y una traducción literal.³⁶

Náhuatl	Traducción	Otomí	Traducción
<i>yaoyotl</i>	“la guerra” “la batalla”	<i>mabagi</i>	“la guerra” “la batalla”
<i>necaliliztli</i>	“la batalla” “la pelea”	<i>nejamabagi</i>	“la guerra” “la batalla” “la pelea”
<i>tlayecoliztli</i>	“el acto de pelear fuerte- mente en la batalla”	<i>nexombagi</i>	“la guerra” “la batalla” “la pelea”
--	--	<i>nenk'at'i</i>	“la guerra”
--	--	<i>neote</i>	“la guerra” “la batalla” “la pelea”
--	--	<i>nebate</i>	“la guerra” “la pelea”
Metáforas			
<i>mitl</i>	“la flecha”	<i>anthai</i>	“la flecha”
<i>chimalli</i>	“el escudo”	<i>ambqbai</i>	“el escudo”
<i>tlahuitolli</i>	“el arco”	<i>ants'ä</i>	“el arco”
--	--	<i>antsajwai</i>	“el palo de navajas” (macana con filos de navajas de obsidiana)
<i>atl tlachinolli</i>	“el agua, los campos incendiados”	--	--
<i>teoatl tlachinolatl</i>	“el agua divina, el agua de los campos incendiados”	<i>anjädehe</i>	“el agua divina”
--	--	<i>antehmabagi</i>	“la guerra quebradora” “el agua de guerra” ³⁷

³⁶ La ortografía se moderniza según los criterios consignados en David Charles Wright Carr, *op. cit.*, 2005, vol. 2, apéndices I y II. Las fuentes básicas para las traducciones son Horacio Carochi, *Grammar of the Mexican Language with an Explanation of its Adverbs* (1645), trad. y ed., de James Lockhart, 2001; Luis Hernández Cruz, Moisés Victoria Torquemada y Donald Sinclair Crawford, *Diccionario del hñähñu (otomí) del Valle del Mezquital, estado de Hidalgo*, 2004; Frances Karttunen, *op. cit.*; Alonso de Molina, *op. cit.*; Alonso Urbano, *op. cit.*; David Charles Wright Carr, *op. cit.*, 2007.

³⁷ La primera traducción supone los siguientes morfemas: *an* + (*tehmi* — *mi*) + *mabagi*; prefijo sustantivo singular · verbo: “quebrar” · sustantivo: “guerra”. La segunda traducción se basa en: *an* + (*dehe* — *e*) (*d > t*) + *mabagi*; prefijo sustantivo singular · sustantivo: “agua” ·

Urbano no registra el difrasismo “el agua, el incendio” en otomí, pero la relación metafórica entre el agua y la guerra está presente en las voces *anjädehe*, “el agua divina” y posiblemente *antehmabagi*, en caso de que la segunda traducción, “el agua de guerra”, sea la más acertada.

Pedro Carrasco registra la entrada léxica de “guerra” en otro diccionario otomí, el de la Biblioteca Nacional de México, fechado en 1640: “guerra... *adē chānmābāgui* agua y fuego de dios”.³⁸ Probablemente se trata de la palabra compuesta *andejänmabagi*, “el agua y la guerra divina”, “la guerra divina del agua” o “la guerra del agua divina”.³⁹ La traducción de la glosa otomí, “agua y fuego de dios”, sugiere que había un vínculo semántico entre el morfema *mabagi* (“guerra”) y el concepto del fuego. Indica que el difrasismo “el agua, el incendio” no era ajeno al informante otomí.

No sólo los nahuas y los otomíes conocían y empleaban este difrasismo. También se encuentra en el vocabulario mixteco de Francisco Alvarado, publicado por primera vez en 1593: “Batalla guerra. tnañuyecu. dutandecudu vuañuhu”. La segunda glosa, *dutandecudu vuañuhu*, contiene cuatro morfemas: *duta*, “agua”; *ndecu*, “quemar”; *nduvua*, “flecha”; y *ñuhu*, “fuego/tierra/dios”. Al parecer se trata de dos difrasismos unidos: *dutandecu*, “agua-incendio” y *duvuañuhu*, “flecha-fuego” (o “flecha-tierra”, o bien “flecha-dios”).⁴⁰ Cabe señalar que las palabras mixtecas para “fuego”, “tierra” y “dios” probablemente eran *cuasi* homófonas, distinguidas por contrastes fonéticos sutiles, quizá tonales, que no se registran en el sis-

sustantivo: “guerra”. La apócope de la voz *dehe* y la pérdida de sonoridad de su fonema inicial, en la etimología propuesta para la segunda traducción, se encuentran en otras palabras registradas por Urbano (*op. cit.*, f. 19v): “Agua rosada. xochatl. xochiatl — antondehe. antetoni”; “Agua de axi. Chilatl — noydehe. nodeheny. notenÿ”.

³⁸ Pedro Carrasco Pizana, *Los otomíes, cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, 1987, p. 131.

³⁹ Estas traducciones se basan en el siguiente análisis: *an* + (*dehe* — *he*) + *n* + *jä* + *mabagi*; prefijo sustantivo singular · sustantivo: “agua” · fonema epentético · adjetivo: “divino” (o sustantivo: “dios”) · sustantivo: “guerra”. Otra posibilidad es que la sílaba *ja* no llevara nasalización en la vocal, y que tuviera una función locativa; así, esta palabra puede traducirse como “el agua en la guerra”.

⁴⁰ Francisco Alvarado, *Vocabulario en lengua mixteca*, 1962, ff. 12r, 33r, 111v, 113v, 177v, 179v (*sic*; hay un error en la paginación), 195v. Sobre el difrasismo “flecha-fuego” y su representación en los manuscritos pintados de la Mixteca véase Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez, *Origen e historia de los reyes mixtecos, libro explicativo del llamado Códice vindobonensis, Codex vindobonensis mexicanus 1, Österreichische Nationalbibliothek*, 1992, p. 37.

tema ortográfico de Alvarado.⁴¹ El difrasismo *duvuañuhu* probablemente significa “flecha-fuego”. En los manuscritos pintados de la Mixteca aparecen los signos pictóricos “pie-flecha” y “pie-fuego”, en los cuales el signo “pie” (*nduhua* en el habla metafórico de los señores) parece funcionar como un signo fonético cuasihomófono que expresa la palabra mixteca para “flecha” (*nduvua*). Así el signo pictórico “pie-fuego” expresaría el difrasismo verbal *duvuañuhu*, “flecha-fuego” o “guerra”.⁴²

Conclusiones

El signo pictórico “agua-incendio”, en el último periodo de la época Prehispánica, formaba parte de un complejo iconográfico asociado con la guerra en su aspecto sagrado, como actividad esencial para asegurar el equilibrio cósmico alimentando al Sol con sangre y corazones humanos. Se encuentra como atributo bélico en la indumentaria de varias deidades en los manuscritos pictóricos, probablemente para enfatizar su terrible capacidad destructiva. En ocasiones los dioses compartían el poder para aniquilar con los señores mortales. En los documentos pictóricos del género cartográfico-histórico este signo sirve para marcar los campos de batalla. Incluso aparece en la heráldica novohispana, al lado de otros signos de la tradición pictórica centromexicana.

⁴¹ Francisco Alvarado, *op. cit.*, ff. 81r, 113v, 195v. Para una discusión de las figuras de las deidades en los manuscritos pintados que se llamaban *ñuhu* en mixteco véase Mary Elizabeth Smith, “The Relationship between Mixtec Manuscript Painting and the Mixtec Language: A Study of some Personal Names in Codices Muro and Sánchez Solís”, en Elizabeth P. Benson (ed.), *Mesoamerican Writing Systems. A Conference at Dumbarton Oaks, October 30th and 31st, 1971, 1973*, pp. 65-71. Según Monica Macaulay (*A Grammar of Chalcatongo Mixtec*, 1996, pp. 255, 257), en la variante moderna del mixteco hablada en Chalcatongo, hay un contraste tonal en la última sílaba de las palabras *ñú'ú*, “tierra” y *ñú'ù*, “fuego” (he modificado la ortografía aquí; los diacríticos tienen los siguientes valores: [´] tono alto; [`] tono bajo). Los tonos suelen variar a través del tiempo y el espacio, por lo que no debemos suponer que el mismo contraste tonal existía en la variante del mixteco que describe Alvarado, aunque es posible que así fuera. Macaulay presenta un corto cuadro comparativo entre la variante del mixteco y la de San Miguel, a sólo 8 km de distancia; en él hay diferencias en el uso de los tonos (*ibidem*, p. 7 [tabla 1]; véanse también las diferencias tonales entre las distintas variantes del mixteco en las pp. 9 [tabla 2], 11 [tabla 3] y 34).

⁴² Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez, *op. cit.*, p. 37. Reyes, en su vocabulario “De los nombres y verbos reverenciales de que usan los naturales con los grandes señores o haziendo relacion dellos”, apunta la palabra metafórica para “pie”: *duhuaya*; la última sílaba significa “señor” (Antonio de los Reyes, *Arte en lengua mixteca*, 1889, p. 80).

En la lengua náhuatl este signo se expresaba con el difrasismo verbal *teoatl tlachinolli*, “el agua divina, los campos incendiados”, o su variante *atl tlachinolli*, “el agua, los campos incendiados”. La explicación de esta frase metafórica que registra Sahagún indica que el sentido metafórico es el de un doble desastre, comparable con una inundación y un incendio, con su secuela de muerte y sufrimiento, y que esta frase se empleaba para hablar de las guerras y de las epidemias. El estudio de las fuentes alfabéticas en otros idiomas, particularmente el otomí y el mixteco, revela la naturaleza translingüística de este tropo. Visto así, es probable que el signo pictórico “agua-incendio” pudiera ser “leído” en varias lenguas indígenas. Se trata de un difrasismo metafórico translingüístico que expresa un concepto religioso fundamental en la cultura nativa del centro de México.

Bibliografía

- Aguilera, Carmen, “Estudio introductorio”, *El tonalamatl de la colección de Aubin, antiguo manuscrito mexicano en la Biblioteca Nacional de París (Manuscrit [sic] mexicains no. 18-19)*, Tlaxcala, Gobierno del Estado de Tlaxcala, 1981, pp. 9-23.
- , *Códice de Huamantla, manuscrito de los siglos XVI y XVII, que se conserva en la Sala de Testimonios Pictográficos de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia y en la Biblioteca Estatal de Berlín*, Tlaxcala, Instituto Tlaxcalteca de Cultura, 1984.
- , “A Case of Mistaken Identity: Cihuacoatl, not Chantico”, en Mary H. Preuss (ed.), *Latin American Indian Literatures: Messages and Meanings, papers from the Twelfth Annual Symposium, Latin American Literatures Association*, Lancaster, Labyrinthos, 1997, pp. 73-83.
- Alvarado, Francisco, *Vocabulario en lengua mixteca* (facsimil de la ed. de 1593), ed. de Wigberto Jiménez Moreno, México, INI/INAH, 1962.
- Anders, Ferdinand y Maarten Jansen, *Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos, libro explicativo del llamado Códice Vaticano A, Codex Vatic. 3738 de la Biblioteca Apostólica Vaticana*, Graz/México, Akademische Druck-und Verlagsanstalt/FCE, 1996.
- Anders, Ferdinand; Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez, *Origen e historia de los reyes mixtecos, libro explicativo del llamado Códice vindobonensis, Codex vindobonensis mexicanus 1, Österreichische Nationalbibliothek*, Viena/Madrid/Graz/México, Sociedad Estatal Quinto Centenario/Akademische Druck-und Verlagsanstalt/FCE, 1992.

- Anders, Ferdinand; Maarten Jansen y Luis Reyes García, *El libro del ciuacoatl, homenaje para el año del fuego nuevo, libro explicativo del llamado Códice borbónico, codex du Corps Legislatif, Bibliothèque de l'Assemblée Nationale Française, París, Y 120, Madrid/Graz/México, Sociedad Estatal Quinto Centenario/Akademische Druck-und Verlagsanstalt/FCE, 1991.*
- Bierhorst, John, *A Nahuatl-English Dictionary and Concordance to the Cantares Mexicanos, with an Analytic Transcription and Grammatical Notes, Stanford, Stanford University Press, 1985.*
- Boone, Elizabeth Hill, "Templo Mayor research, 1521-1978", en Elizabeth Hill Boone (ed.), *The Aztec Templo Mayor. A Symposium at Dumbarton Oaks, 8th and 9th October 1983, Washington, Dumbarton Oaks, 1987, pp. 5-69.*
- Cantares mexicanos, facsímil del ms., México, IIB-UNAM, 1994.*
- Cantares Mexicanos, Songs of the Aztecs, trad. de John Bierhorst, Stanford, Stanford University Press, 1985.*
- Carochi, Horacio, *Grammar of the Mexican Language with an Explanation of its Adverbs (1645), ed. y trad. de James Lockhart, Stanford/Los Ángeles, Stanford University Press/UCLA Latin American Center Publications, 2001.*
- Carrasco Pizana, Pedro, *Los otomíes, cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana, facsímil de la ed. de 1950, Toluca, Ediciones del Gobierno del Estado de México, 1987.*
- Codex Chimalpopoca, the Text in Nahuatl with a Glossary and Grammatical Notes, ed. de John Bierhorst, Tucson, The University of Arizona Press, 1992.*
- The Codex Mendoza, vol. 3, facsímil del ms., ed. de Frances F. Berdan y Patricia Rieff Anawalt, Berkeley, University of California Press, 1992.*
- Códice borbónico, facsímil del ms., estudio de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, Madrid/Graz/México, Sociedad Estatal Quinto Centenario/Akademische Druck-und Verlagsanstalt/FCE, 1991.*
- Códice Borgia, facsímil del ms., estudio de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, Madrid/Graz/México, Sociedad Estatal Quinto Centenario/Akademische Druck-und Verlagsanstalt/FCE, 1993.*
- Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles, facsímil del ms., 2a. ed., trad. y estudio de Primo Feliciano Velázquez, México, IIB-UNAM, 1975.*
- Códice de Huamantla, facsímil del ms., estudio de Carmen Aguilera, Tlaxcala, Instituto Tlaxcalteca de Cultura, 1984.*
- Códice de Huichapan, comentado por Alfonso Caso, facsímil del ms., estudios de Óscar Reyes-Retana y Alfonso Caso, México, Telecomunicaciones de México, 1992.*
- Códice Magliabechi, facsímil del ms., estudio de Ferdinand Anders, Maarten Jansen, Jessica Davilar y Anuschka van't Hooft, Graz/México, Akademische Druck-und Verlagsanstalt/FCE, 1996.*

- Códice Telleriano-Remensis, Ritual, Divination and History in a Pictorial Aztec manuscript*, facsímil del ms., estudio de Eloise Quiñones Keber, Austin, University of Texas Press, 1995.
- Códice Vaticano A.3738*, facsímil del ms., estudio de Ferdinand Anders y Maarten Jansen, Graz/México, Akademische Druck-und Verlagsanstalt/FCE, 1996.
- Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, 2 vols., ed. de Ángel María Garibay Kintana, México, Porrúa, 1967.
- García de Mendosa Motecsuma, Diego, *García, traducción de un manuscrito en otomí y español, hecha por Diego García de Mendosa Motecsuma*, 2a. ed. digital, estudio y paleografía de David Charles Wright Carr, París, Editions Sup-Infor, 2000, en línea [<http://www.sup-infor.com>], consultado el 20 octubre de 2010.
- Handbook of Middle American Indians, Volume Fourteen: Guide to Ethnohistorical Sources, Part Three*, ed. de Howard F. Cline, Charles Gibson y Henry B. Nicholson, Austin, University of Texas Press, 1975.
- Hassig, Ross, *Aztec Warfare, Imperial Expansion and Political Control*, Norman, University of Oklahoma Press, 1995.
- , *Time, History, and Belief in Aztec and Colonial Mexico*, Austin, University of Texas Press, 2001.
- Hernández Cruz, Luis; Moisés Victoria Torquemada y Donald Sinclair Crawford, *Diccionario del hñāhñu (otomí) del Valle del Mezquital, Estado de Hidalgo*, México, ILV, 2004.
- Historia tolteca-chichimeca*, facsímil del ms., estudio de Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, México, INAH, 1976.
- History and Mythology of the Aztecs, the Codex Chimalpopoca*, trad. y ed. de John Bierhorst, Tucson, The University of Arizona Press, 1998.
- Johansson K., Patrick, "El agua y el fuego en el mundo náhuatl prehispánico", en *Arqueología Mexicana*, vol. 15, núm. 88, noviembre-diciembre 2007, pp. 78-83.
- Karttunen, Frances, *An Analytical Dictionary of Nahuatl*, Norman, University of Oklahoma Press, 1992.
- Lockhart, James, *Nahuatl as Written. Lessons in Older Written Nahuatl, with Copious Examples and Texts*, Stanford / Los Angeles, Stanford University Press/UCLA Latin American Center Publications, 2001.
- Macaulay, Monica, *A Grammar of Chalcatongo Mixtec*, Berkeley, University of California Press, 1996.
- Manuscritos de Texcoco: documentos de Texcoco; lamentaciones de Nezahualcōyotl, señor de Texcoco; Xochicalco, estudio topográfico y técnico-militar de sus ruinas por el ingeniero Juan B. Togno*, facsímil de la ed. de 1903, ed. de Antonio Peñafiel, México, Innovación, 1979.
- Marcus, Joyce, *Mesoamerican Writing Systems: Propaganda, Myth, and History in Four Ancient Civilizations*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

- Marquina, Ignacio, *Arquitectura prehispánica*, facsímil de la 2a. ed., México, INAH, 1981.
- Martín de la Puente, Francisco, *Martín, manuscrito en otomí y español de Francisco Martín de la Puente*, 2a. ed. digital, estudio y paleografía de David Charles Wright Carr, París, Editions Sup-Infor, 2000, en línea [<http://www.sup-infor.com>]; consultada el 20 octubre de 2010.
- Matos Moctezuma, Eduardo y Felipe Solís, *El Calendario azteca y otros monumentos solares*, México, INAH/Grupo Azabache, 2004.
- Molina, Alonso de, "Vocabulario en lengua castellana y mexicana/ Vocabulario en lengua mexicana y castellana" (facsímil de la ed. de 1571), *Obras clásicas sobre la lengua náhuatl*, ed. digital, comp. de Ascensión Hernández de León-Portilla, Madrid, Fundación Histórica Tavera/Mapfre Mutualidad/Digibis, 1998.
- Montes de Oca, Mercedes, "Los difrasismos en el náhuatl: una aproximación lingüística", en José Luis Moctezuma Zamarrón y Jane H. Hill (eds.), *Avances y balances de lenguas yutoaztecas, homenaje a Wick R. Miller*, México, INAH, 2001, pp. 387-397.
- Pérez Martínez, Herón, *En pos del signo: introducción a la semiótica*, 2a. ed., Zamora, El Colegio de Michoacán, 2000.
- Poesía náhuatl*, 2ª, ed., 3 vols., trad. de Ángel María Garibay Kintana, México, IIH-UNAM, 1993.
- Reyes, Antonio de los, *Arte en lengua mixteca*, ed. de H. de Charencey, Alençon, Typographie E. Renaut-De Broise, 1889.
- Sahagún, Bernardino de, *Florentine Codex, General History of the Things of New Spain*, 13 vols., ed. y trad. de Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble, Santa Fe/Salt Lake City, The School of American Research/The University of Utah Press, 1974-1982.
- _____, *Códice florentino*, facsímil del ms., 3 vols., México, Secretaría de Gobernación, 1979.
- Seler, Eduard Georg, *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology, English Translations of German Papers from Gesammelte abhandlungen zur amerikanischen sprach- und alterthumskunde*, 2a. ed., 6 vols., ed. de Frank E. Comparato, J. Eric S. Thompson y Francis B. Richardson, Lancaster, Labyrinthos, 1990-1998.
- _____, *Comentarios al Códice Borgia*, 3 vols., trad. de Mariana Frenk, México, FCE, 1980.
- Smith, Mary Elizabeth, "The Relationship between Mixtec Manuscript Painting and the Mixtec language: A Study of some Personal Names in Codices Muro and Sánchez Solís", en Elizabeth P. Benson (ed.), *Mesoamerican Writing Systems. A Conference at Dumbarton Oaks, October 30th and 31st, 1971*, Washington, Dumbarton Oaks, 1973, pp. 47-98.

- Smith Stark, Thomas C., "Mesoamerican calques", en Carolyn J. MacKay y Verónica Vázquez (eds.), *Investigaciones lingüísticas en Mesoamérica*, México, IIF-UNAM, 1994, pp. 15-50.
- El Tonalamatl de Aubin*, facsímil de la ed. de 1900, estudio de Carmen Aguilera, Tlaxcala, Gobierno del Estado de Tlaxcala, 1981.
- Urbano, Alonso, *Arte breve de la lengua otomí y vocabulario trilingüe español-náhuatl-otomí*, facsímil del ms. de 1605, estudio de René Acuña, México, IIF-UNAM, 1990.
- Westheim, Paul; Alberto Ruz, Pedro Armillas, Ricardo de Robina y Alfonso Caso, *Prehispanic Mexican Art*, Nueva York, Putnam's Sons, 1972.
- Wright Carr, David Charles, "La iconografía de la guerra en el Altiplano Central", en Henryk Karol Kocyba y Yólotl González Torres (coords.), *Historia comparativa de las religiones*, México, Universidad del Valle de México/INAH, 1998, pp. 291-354.
- _____, *Lectura del náhuatl, fundamentos para la traducción de los textos en náhuatl del periodo novohispano temprano*, México, INALI, 2007.
- _____, "Los otomíes: cultura, lengua y escritura", 2 vols., tesis de doctorado en Ciencias Sociales, El Colegio de Michoacán, Zamora, 2005.
- _____, "Sangre para el Sol: las pinturas murales del siglo XVI en la parroquia de Ixmiquilpan, Hidalgo", en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia, Correspondiente de la Real de Madrid*, t. 41, 1998, pp. 73-103.
- Yoneda, Keiko, *Los mapas de Cuauhtinchan y la historia cartográfica prehispánica*, México, AGN, 1981.

El Oficio divino en la Catedral de Puebla como representación de la identidad de su Cabildo (1539-1597)

JESÚS JOEL PEÑA ESPINOSA*

Una comprensión profunda sobre el comportamiento religioso exige la incorporación de los elementos culturales al análisis, pues esas acciones de culto transmiten ideas, imágenes y símbolos que nutren las expresiones de la vida religiosa. La antropología es la disciplina que mayores pasos ha dado en este ámbito, aunque por mucho tiempo privilegió las expresiones de las llamadas sociedades marginales o populares; sin embargo, al despuntar el presente siglo esa experiencia se vuelca hacia el estudio de las ritualidades urbanas y contemporáneas.¹ La historia ha llegado con retraso a la cita y los estudios sobre las manifestaciones religiosas, aunque no dejaron de elaborarse, volvieron a tomar impulso en el último tercio del siglo XX, poniendo énfasis también en las expresiones de las llamadas clases subalternas, donde ciertas épocas brindan abundante materia para el análisis —tal es el caso del “mundo barroco hispánico”, categoría de la cual se ha abusado, dotándole de

* Centro INAH-Puebla.

¹ Daniel Fabre, “Le rite y ses raisons”, en *Terrain*, núm. 8, 1987, en línea [<http://terrain.revues.org/3148>], consultado el 16 de septiembre de 2010.

contenidos que sobrepasan el arco temporal dentro del cual se supone tuvo lugar.²

Así, se han estudiado las “formas barrocas” de las ceremonias católicas, pero se omite una reflexión en torno a los modelos que le daban estructura, particularmente las normas para los actos religiosos que buscaban orientar actitudes y que propiciaron reinterpretaciones generadoras de prácticas que incidieron en las formas de sociabilidad. El estudio de la liturgia, ha sido campo constreñido al interés de un reducido círculo, especialmente clérigos de distintas confesiones, quienes han realizado estudios acerca de las formas y contenidos en los actos de culto, haciendo falta aún explicarlos en contextos más amplios, sin olvidar que parte de esos actos son manifestaciones públicas que integran a las sociedades en torno a eventos mayores y sentimientos colectivos, cuya dinámica se inserta en la cotidianidad o irrumpe sólo en momentos extraordinarios,³ pero dotando de elementos para la construcción de sistemas identitarios.

El objetivo de este artículo es analizar el impacto de la acción litúrgica que ocurría en la Catedral de Puebla de los Ángeles durante el siglo XVI, en el proceso de construcción de identidades corporativas y de las relaciones de poder dentro de la estructura eclesiástica de la ciudad episcopal de la diócesis Tlaxcala-Puebla. Específicamente, se examina el proceso de consolidación del rezo obligatorio del Oficio divino en tanto acto litúrgico reservado al Cabildo catedral,⁴ como vehículo que le permitió su constitución de un cuerpo social específico y su plena identificación, ante la sociedad angelopolitana y respecto de otras instancias eclesiales, y que además le proporcionó ingredientes para legitimar su presencia como una de las corporaciones más importantes del tejido social, revis-

² Un análisis de la forma en que se ha construido esta categoría como expresión exclusiva de lo hispano puede verse en Jorge Luis Marzo, *La memoria administrada. El barroco y lo hispano*, 2010.

³ Jean-Yves Hameline, “La distinction ordinaire / extraordinaire dans les textes rubricaux, les cérémoniaux et chez leurs commentateurs autorisés”, en Bernard Dompnier (dir.), *Les cérémonies extraordinaires du catholicisme baroque*, 2009, pp. 25.

⁴ Más adelante se ofrecen algunas explicaciones propias del periodo que estudiamos. Para efectos prácticos, el Oficio divino u Horas es un acto de culto del cristianismo; existe en la Iglesia romana y en la ortodoxa, con una historia que se extiende desde el siglo II hasta el presente, derivado en sus inicios de prácticas culturales judías y romanas que fueron reinterpretadas a la luz del Evangelio por los padres de la Iglesia. Salvo las particularidades de las familias litúrgicas, se trata de orar a lo largo del día en siete ocasiones, más las alabanzas nocturnas. En su lugar especificaremos la distribución de este esquema orante.

tiéndola de un capital simbólico cuyo usufructo contribuyó al esquema de las relaciones de poder.

El proceso que constituyó dicho ordenamiento cultural permite una imagen del desarrollo histórico en la composición del Cabildo, como institución de gobierno eclesiástico y como autoridad instrumentalizadora del culto y, por consecuencia, de la reproducción y comunicación del *corpus* simbólico que legitimaba la composición social, las diferencias e identidades de cada elemento que la constituía y la expresión ceremonial de la jerarquía social. El análisis que aquí se hace sobre el Oficio divino muestra la negociación efectuada a través del ritual, logrando equilibrios en el gobierno eclesiástico.

En las ciudades episcopales, como Puebla de los Ángeles, las ceremonias procuraban realizarse con el mayor apego al derecho y la máxima suntuosidad, añadiendo la riqueza plástica de su comunidad por tratarse de sociedades complejas, fuertemente jerarquizadas y pluriétnicas. Dentro de la sede obispal, el espacio, ritmo y tiempo de la liturgia debía regularse conforme a la catedral, cuyo orden marcaba el compás del ritmo cultural urbano; la facultad de regular esta distribución del tiempo en toda una ciudad descansaba fundamentalmente en el Cabildo catedral en concurrencia, no sin tensiones, con el obispo. Para los debates que analizaremos conviene tener presente el carácter urbano, el estatuto canónico y el beneficio sin cura de almas que distinguía al Cabildo catedral.

Las acciones litúrgicas, además de los signos propios que dependen del hecho de ser entendidas como una acción sagrada, se nutrían de símbolos y formas —muchos de ellos ajenos a su naturaleza— relacionados con esa concepción jerárquica de la sociedad, prohibiendo situaciones específicas sobre los usos del espacio, tales como la distribución al interior de los templos o los lugares de entierro; en el caso de las procesiones, éstas reproducían y reforzaban esa concepción orgánica. Toda la liturgia es un signo, el recurso a realidades tangibles para representar realidades trascendentes e imperceptibles a los sentidos del hombre es una característica de los sistemas religiosos. El cristianismo parte del principio de que cualquier objeto es insuficiente para representar lo divino, pero necesita de los elementos que le rodean para poder hacer una aproximación de aquello que desea comprender. La historia de la liturgia cristiana es un proceso de larga duración, donde unidad y pluralidad están en un permanente diálogo y tensión, características subyacentes en las

discusiones que permitieron la formación del *ordo cathedralis* anglopolitano.

Acercas del Cabildo catedral existen pocos estudios en la historiografía mexicana para las diversas etapas de la historia,⁵ varios se han avocados a diferentes momentos del mundo colonial estudiando las relaciones familiares, la formación de redes de poder, su actuación política, su papel económico y su proceso de conformación;⁶ un trabajo que analiza a todo un cabildo durante toda la dominación española es el de Óscar Mazín.⁷ En el caso del Cabildo catedral de Puebla todavía es un reto iniciar su estudio de manera sistemática; no obstante, existen algunas valiosas aproximaciones acerca de los usos del coro y su relación con las representaciones de poder y su articulación orgánica;⁸ el abordaje sobre un prebendado en particular;⁹ las fundamentales aportaciones que los historiadores del arte han hecho para comprender múltiples aspectos de la cotidianidad capitular y las expresiones artísticas de su liturgia,¹⁰ y un primer acercamiento a sus años de gestación.¹¹

Es indispensable considerar la realidad hispánica, pues por casi 60 años prevalecieron las prácticas de la Catedral de Sevilla en razón de haber sido la sede metropolitana en los primeros años de vida de

⁵ Conforme a la legislación eclesiástica de la época, en términos generales, el Cabildo era el cuerpo de gobierno de la catedral, asistía al obispo y le suplía cuando la sede estaba vacante. Se componía de 27 miembros: cinco dignidades (Deán, Arcediano, Chantre, Maestrescuela y Tesorero), diez canónigos (seis de gracia y cuatro de oposición), seis racioneros y seis medioracioneros.

⁶ John Frederick Schwaller, "The Cathedral Chapter of Mexico in the Sixteenth Century", en *The Hispanic American Historical Review*, vol. 61, núm. 4, noviembre 1981, pp. 651-674; Ana Carolina Ibarra, *El Cabildo Catedral de Antequera, Oaxaca y el movimiento insurgente*, 2000; Arístides Medina Rubio, *La iglesia y la producción agrícola en Puebla 1540-1795*, 1983, Luisa Zahiño Peñafort, *Iglesia y Sociedad en México 1765-1800*, 1996; Leticia Pérez Puente, *Tiempos de crisis, tiempos de consolidación. La catedral metropolitana de la ciudad de México, 1653-1680*, 2005.

⁷ Óscar Mazín Gómez, *El Cabildo Catedral de Valladolid de Michoacán*, 1996.

⁸ Patricia Díaz Cayeros, "Espacio y poder en el coro de la Catedral de Puebla", en *Relaciones*, vol. XXV, núm. 97, invierno 2004, pp. 219-251. Análisis para el siglo XVIII de las prácticas y usos del cabildo catedral poblano en el Oficio divino y la toma de posesión dentro del ámbito espacial del coro.

⁹ Julio Sánchez Rodríguez, *Juan López Agurto de la Mata. Magistrado de Puebla, obispo de Puerto Rico y de Coro-Caracas*, 2008.

¹⁰ Monserrat Galí Boadella (ed.), *La Catedral de Puebla en el Arte y en la Historia*, 1999; de la misma autora *El mundo de las catedrales novohispanas*, 2002.

¹¹ Jesús Joel Peña Espinosa, "El Cabildo eclesiástico de la diócesis Tlaxcala-Puebla, sus años de formación 1526-1548", en *Antropología. Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, núm. 78, abril-junio 2005, pp. 12-22.

la iglesia novohispana;¹² y aún erigida México como metrópoli, la legislación sinodal continuó remitiéndose a la hispalense hasta las disposiciones del Concilio III Mexicano que adoptó la reforma litúrgica tridentina.

La preocupación del Cabildo por la ejecución del Oficio se relaciona directamente con la lectura que tiene de sí mismo sobre el papel que juega dentro de la Iglesia y en la sociedad, especialmente de las reglas no escritas, de los pactos políticos implícitos que le convirtieron en una corporación poderosa. Es co-partícipe en la residencia del edificio donde se ubica la cátedra, tiene un carácter político y de co-gobierno sobre la diócesis y la sede —recuérdense las múltiples referencias a ser “una especie de senado”—. Su acción ocurre fundamentalmente en la ciudad episcopal, vértice de la vida y orden de toda una amplia comunidad que se aglutina dentro de un espacio particular de la geografía sagrada. Estos elementos constituyen su identidad, su inserción dentro de la *gubernatione mundi*.

La lectura que hacemos se apoya en la propuesta de Giorgio Agamben¹³ y su análisis sobre el concepto de gobierno, partiendo del principio teológico tomista de una articulación de las causas primera y segunda, donde esta última está limitada para cosas particulares, manteniendo dependencia y armonía respecto de la causa primera. Se conforma un sistema relacional que encontraremos en diversas formulaciones doctrinales de la Iglesia a lo largo del siglo XVI, especialmente en prescripciones sobre culto divino como la definición que de ello dio en 1585 el III Concilio Mexicano: “Una de las cosas que principalmente sustentan la devoción del pueblo christiano es ver el orden admirable que se guarda en el culto divino con tanta variedad de ofiçios y ministerios de que resulta la hermosura de la iglesia militante [...]”.¹⁴

¹² La bibliografía es abundante, por ser la sevillana el modelo para Nueva España recurrimos a Gian Claudio Civale, “Conflictos de poder entre la Inquisición y el Cabildo de la Catedral de Sevilla a mediados del siglo XVI”, en *Congreso Internacional “Espacios de poder: Cortes, ciudades y villas (s-XVI-XVIII)”*, 2002, vol. 2, p. 269-324; Iluminado Sanz Sancho, “El cabildo catedralicio de Córdoba en la Edad Media”, en *En la España medieval*, vol. 23, 2000, pp. 189-264, en línea [<http://revistas.ucm.es/ghi/02143038/articulos/ELEM0000110189A.PDF>], consultada en octubre de 2010.

¹³ Giorgio Agamben, *Le Règne et la Gloire. Homo sacer, II, 2*, 2008, pp. 103-155

¹⁴ *Sanctum Provinciale Concilium Mexici celebratum anno Domini Millessimo quingentesimo octuagesimo quinto...*, Joseph Pérez de la Serna (ed.), Mexici, 1622, Libri Tertii. Tomamos la traducción española de *Decretos del concilio tercero provincial mexicano (1585)*, Luis Martínez Ferrer (cur.), Zamora, El Colegio de Michoacán/Universidad Pontificia de la Santa Cruz, 2009, Libri tertii, titulus tertius, I.

El Cabildo catedral contribuye en el gobierno espiritual de la diócesis, se manifiesta materialmente en la ciudad episcopal y desde ésta eleva la oración incesante, de tradición apostólica, hacia la ciudad celeste, por tanto se establece una relación espiritual y política, de orden y de jerarquía, entre ambas entidades constituyentes del universo creado por Dios. El Cabildo, mediante el rezo del Oficio divino pretende la expresión plástica del coro universal, como el de la ciudad celeste que se relata en el Apocalipsis, que trasciende las lenguas particulares. Mediante estos rasgos construye su representación y su identidad, delimitando una frontera simbólica y su espacio, en tanto cuerpo de la sociedad; por lo tanto dichos elementos deben ser eficaces, de tal manera que legitimen su existencia y validen su inserción en el esquema social. Para el Cabildo catedral su existencia y su poder cobran sentido a partir de que tiene reservado el rezo solemne del Oficio divino, por lo tanto vincula ambas ciudades, la episcopal (terrenal) con la celeste y se une al orden y coro angélico en el canto de la gloria, que lo hace en nombre y representación de la iglesia particular, en este caso la diócesis de Tlaxcala-Puebla desde su sede episcopal.

La liturgia catedralicia novohispana de las Horas, sus antecedentes y contexto

Una de las funciones de los cabildos catedrales es el rezo del Oficio divino. La característica que distingue las Horas u Oficio divino respecto de las demás acciones litúrgicas es que está orientada hacia el ideal neotestamentario de la oración incesante y es uno de los elementos más relevantes del modelo de vida de la tradición apostólica, siguiendo la recomendación paulina: *sine intermissione orate*.¹⁵ El presbítero Juan de Bustamante, en el siglo XVII, lo describió con las siguientes palabras: “Oficio Eclesiastico, porque es la ocupacion, i exercicio ordinario de las personas Eclesiasticas. [...] Diuino porque con el se alaba, i sirue a Dios [...] tambien Canonico, porque es instituido por los canones: i finalmente Horas, porque el principio de

¹⁵ “Orar sin interrupción”. 1 Tes. 5, 17. Las referencias bíblicas se han colegido con *Biblia Sacra, quid in hac editione à Theologis Lovaniensibus...*, 1587.

su institución fue distribuyéndole por las horas del día, i noche, para que siempre se haga oración".¹⁶

En algunas familias litúrgicas la formación del *ordo* catedralicio encuentra su raíz en el *ordo* monástico,¹⁷ pero en los primeros tiempos de la liturgia hispánica el proceso fue inverso y la unidad que se generó obedeció a la colegialidad desarrollada en la iglesia española. Su área de influencia fue al sur de la península, fundamentalmente en las comunidades mozárabes de Toledo, Córdoba y Sevilla. En el siglo XI una reforma estableció el rito romano y proscribió el hispano, aunque los fieles de Toledo obtuvieron en 1085 que permaneciera en sus parroquias.¹⁸ Las tempranas influencias vinieron del rito romano y esta coyuntura lo acentuó, de modo que cuando el cardenal Cisneros restableció el rito hispano quedó su impronta.¹⁹ Los españoles que pasaron al Nuevo Mundo conocían estas tradiciones. Si bien a las colonias no llegó el rito hispano como tal, la liturgia española del seiscientos tenía particularidades resultantes de su proceso histórico, tema que debe entenderse en el marco del ordenamiento eclesiástico vigente entonces, que permitía a las autoridades diocesanas tutelar aspectos esenciales de la liturgia dentro de sus jurisdicciones.

La tradición de vida común que tuvieron los cabildos catedral en el medievo le heredaron la función del rezo del Oficio divino, constituyendo con el tiempo un *ordo cathedralis* para la Liturgia de las Horas, como entidad responsable de elevar la oración de la iglesia particular.²⁰ Fue un proceso largo y complejo, que involucra las relaciones con el poder de los obispos, con los grupos sociales de cada ciudad episcopal y con las transformaciones de los usos litúrgicos que, a su vez, refieren la formación de los libros, especialmente el *Breviario*, mediante los cuales el ejercicio del culto regulaba el

¹⁶ Juan de Bustamante, *Tratado del Oficio divino y las rúbricas para rezar conforme al Breviario romano...*, 1649, libro VIII, cap. I, p. 343.

¹⁷ Particularmente en la regla benedictina que extendió al monacato occidental esta práctica de la oración incesante para cumplir con el precepto evangélico de la constante alabanza a Dios; San Benito de Nursia, *La Regla de San Benito*, 2006, pp. 100-115.

¹⁸ Xabier Basurko, *Historia de la liturgia*, 2006, pp. 207-208.

¹⁹ Juan Manuel Sierra, "Contexto teológico y espiritual del rito hispano-mozárabe", en *Curso de liturgia hispano-mozárabe*, 1995, pp. 97-110; ver Aimeé Georges Martimort, *La iglesia en oración*, 1992, pp. 81-82. Jordi Pinell, *Liturgia hispánica*, 1998, p. 39.

²⁰ Aimeé Georges Martimort, *op. cit.*, pp. 1047-1084.

tiempo.²¹ Desde el siglo VI el Oficio catedralicio de rito hispánico tenía sólo las dos horas principales, el vespertino y el matutino, en oposición al orden monástico estructurado en siete horas; dicha composición se expresaba mediante dos tipos de Oficio, el ferial ordinario y el dominical-festivo.²² Esa estructura acusó las transformaciones derivadas del paulatino proceso de romanización en materia de culto divino, primero a través de la reforma carolingia —que sentó un sistema románico-monástico basado en la regla benedictina—, y los usos en Aquisgrán y Roma que dio el cariz general al Oficio divino, otorgando un sentido clerical al culto y poniéndolo en distancia de los seglares. Se amplió la romanización con la introducción del *Breviario* de la Curia romana, aprobada en el siglo XIII por los papas Inocencio III y Honorio III, cuya difusión ocurrió gracias a la influencia de los franciscanos y devino en dos prácticas, el rezo privado y el rezo solemne.²³ Destaca la formación del *Breviario*, libro que se impondrá finalmente como instrumento del Oficio divino, donde se fundieron los otros textos utilizados para este acto de culto como el *Salterio*, el *Antifonario*, el *Himnario*, el *Colectario*, el *Martirologio*, el *Obituario* y el *Leccionario*, conformados a lo largo de la Edad Media junto con el propio *Breviario*.²⁴ La reforma del Oficio divino era una de las demandas del siglo XVI en aras de su brevedad y simplificación, pues había incorporado hagiografías dudosas en detrimento de las lecturas bíblicas. Antes de Trento hubo un par de intentos impulsados por León X y Clemente VII.²⁵

El Concilio de Trento emprendió un esfuerzo por dar uniformidad a la liturgia en la Iglesia católica a partir del rito romano. Estas acciones encontraron su fundamento esencial en sus decretos dog-

²¹ Sobre la historia del Oficio divino existe una amplia bibliografía especializada, ver Aimeé Georges Martimort, *op. cit.*; Mario Righetti, *Historia de la liturgia*, 1955; Cyrille Vogel, *Medieval Liturgy. An Introduction to the Sources*, 1986; Pedro Fernández, *Historia de la liturgia de las horas*, 2002.

²² El ferial ordinario contiene lo correspondiente a los días lunes a sábado y el dominical-festivo a los días domingo y fiestas de guardar.

²³ Pedro Fernández, *op. cit.*, pp. 157-191.

²⁴ Para una magnífica síntesis del tema recuperando la tradición de los estudios sobre liturgia, ver Éric Palazzo, *Histoire des livres liturgiques. Le Moyen Age. Des origines au XIII siècle*, 1993, pp. 131-179. La complejidad que adquirió el Oficio divino generó libros separados; el *Salterio* contenía los salmos; el *Antifonario*, las antifonas; el *Colectario* las oraciones colectas; el *Martirologio* la relación de los santos y sus vidas; el *Leccionario* las lecturas de la Biblia y de los padres de la Iglesia.

²⁵ Pedro Fernández, *op. cit.*, pp. 225-228.

máticos acerca de la misa y los sacramentos.²⁶ Se planteó la necesidad de depurar el culto divino de múltiples aspectos integrados durante la Edad Media y los abusos que se cometían en la misa y el Oficio divino. Poco después, el Papa Pío V publicó en 1566 el *Catecismo romano*, en 1568 el *Breviarium romanum* y en 1570 el *Missale romanum*. Los objetivos de estas obras no era la creación de nuevos textos litúrgicos, sino buscar la unidad en la celebración de los ritos conducida por la Iglesia bajo la expansión del rito de Roma, en la base de un espíritu de restituir la liturgia a las normas de los Padres,²⁷ el resultado fue una liturgia purificada pero a la vez esclerotizada por el abuso de las rúbricas.²⁸ La introducción de la reforma no fue fácil, pues las iglesias particulares defendieron sus propios ritos y en España se le acusó de complejo y difícil de ejecutar.²⁹

Se aplicó en lo general, aunque el Papa hizo modificaciones a favor de Felipe II mediante el breve *Ad hoc nos Deus vixit*, destacando el uso del canto antiguo del rito hispano-mozárabe para la misa, así como la mención del monarca en el canon después del nombre del prelado.³⁰ Posteriormente Gregorio XIII, por el breve *Pastoralis officii cura*, fijó para España las fiestas de precepto. La reforma tridentina se introdujo en Nueva España pocos años después de publicados los textos litúrgicos y el III Concilio Provincial Mexicano dio coherencia a las disposiciones que cada obispo había dictado en su sede.

La liturgia catedralicia novohispana de las Horas, sus normas propias

Durante la primera mitad del siglo XVI los obispados americanos fueron sufragáneos de Sevilla, por lo que ésta se convirtió en metrópoli y modelo para la organización eclesiástica ultramarina, jugando inicialmente un importante papel como puente en la transmisión del

²⁶ *El Sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, 1785, doctrina sobre el establecimiento del Santo Sacrificio de la Misa, Sessio XXII, 17 de septiembre de 1562.

²⁷ Aimeé Georges Martimort, *op. cit.*, p. 95. Marc Venard, "El quinto Concilio de Letrán y el Concilio de Trento", en *Historia de los concilios ecuménicos*, 1993, p. 301.

²⁸ Klaus Schatz, *Los concilios ecuménicos. Encrucijadas en la historia de la Iglesia*, 1999, p. 196.

²⁹ Pedro Ruyz Alcoholado, *Ceremonial romano para missas cantadas y rezadas*, 1589, f. 4 v.

³⁰ *Ibidem*, ff. 6-7.

cristianismo.³¹ En aquella época la diócesis sevillana y la primada de Toledo eran los centros eclesiásticos más ricos y prósperos de la península ibérica. En los primeros años de la vida colonial el clero diocesano novohispano, por derecho, se ajustó a las formas de la diócesis hispalense.³² La discusión acerca de las acciones litúrgicas en las iglesias catedrales ocurrió por vez primera, en forma sistemática, en la Junta Eclesiástica de 1539.³³ En las reuniones anteriores no existe referencia, en algunos casos porque no había diócesis y en otros por el lento proceso de conformación de los Cabildos catedrales, aunque sí aluden ya a cuestiones referentes al pago de las prebendas y las tensas relaciones entre los obispos y su cabildo.

En la asamblea de 1539 se tocó el punto del Oficio divino, pues era rezado por diversos sectores sociales, los frailes promovían su ejercicio entre los indígenas y la práctica escapaba ya a las disposiciones de los breviarios que corrían por la Nueva España, por ello las autoridades eclesiásticas asistentes a la reunión decidieron ordenar que los legos no pudiesen decir las Horas canónicas salvo en la presencia de algún sacerdote, además que deberían rezarse en las catedrales, las parroquias y conventos, para mantener la dignidad de esta práctica litúrgica. Así, tempranamente se busca atajar las posibles desviaciones que ocurrirían con las Horas canónicas, y su ejecución se quería constreñir a los templos.³⁴

Como se puede observar, comenzaba a destacar el papel de las iglesias catedrales, sobre todo en los derechos de prelación que tenían en las celebraciones litúrgicas: “[...] que los privilegios y preeminencias que las iglesias matrices y catedrales de Castilla suelen tener y tienen se guarden á estas iglesias matrices y catedrales desta tierra, porque como conviene sean honradas y tenidas [...]”³⁵ La Junta expresó además los privilegios de las catedrales especialmente en lo tocante a sermones, campanas, fiestas y procesiones,³⁶ de modo que en los momentos que el obispo predicaba no podía haber sermón en ningún otro templo de la ciudad, ni tampoco misa simultánea a la

³¹ Francisco Morales Padrón, *La ciudad del quinientos*, 1989, pp. 250-253.

³² El Cabildo catedral hispalense estaba constituido por 30 canónigos regulares, 20 racioneros, 20 medio racioneros y 10 dignidades. Ver Iluminado Sanz Sancho, *op. cit.*, pp. 270-271.

³³ Cristóforo Gutiérrez Vega, *Las primeras juntas eclesiásticas de México (1524-1555)*, 1991, pp. 266.

³⁴ *Ibidem*, p. 108.

³⁵ *Ibidem*, p. 278.

³⁶ *Idem*. Ver Joaquín García Icazbalceta, *Don Fray Juan de Zumárraga*, 1988, t. III, cap. 20.

misa mayor en la catedral. Lentamente la ciudad episcopal novohispana asumía el papel que el derecho le otorgaba, basado en los principios teológicos que sustentan la figura del obispo, quien gobierna, predica y ejerce el sacerdocio. La disposición va más allá de las relaciones de poder entre los grupos sociales que estaban presentes, pero sobremanera se trata de formas específicas de los proyectos de Iglesia que se pretendía establecer en las Indias; es decir, la estrategia desarrollada por los órdenes religiosos contra los empeños de los obispos favorecía un proyecto que contemplaba la reproducción de las estructuras eclesásticas europeas, como un paso en la maduración del cristianismo en tierra de misión. Las acciones litúrgicas debían plegarse a lo establecido en los cánones y dar unidad a las iglesias que se estaban constituyendo en Nueva España.

El siguiente paso ocurrió con la promulgación del Estatuto de la provincia eclesiástica de México, aprobado en 1555 por el Primer Concilio Provincial Mexicano y formado por el obispo de Tlaxcala-Puebla, fray Martín Sarmiento de Hojacastró, el cual seguía puntualmente los preceptos de la arquidiócesis sevillana. Sentó normas relativas al coro, el rezo del Oficio divino, el respeto a la misa mayor y la forma de decir las misas votivas, ordenando a las parroquias ajustar el tañer de las Horas, Misa y Ave María con el ritmo establecido en la catedral.³⁷ Específicamente decretó que los clérigos dijieran las Horas estando en el coro, en su respectivo asiento, con el hábito correspondiente y austero, de forma devota y sin atropellos, evitando que los laicos ingresaran en el coro al momento del Oficio divino. La uniformidad era importante, pues sin olvidar el mencionado contexto de las particularidades litúrgicas en Europa, se trataba de un acto cuyo contenido expresa la alabanza universal, eclesiológicamente resultaba significativa la idea de empatía con el coro celeste y la eficacia de la oración incesante como acto de alabanza y propiciatorio.

En aquellos años se construía la iglesia novohispana; había sacerdotes diocesanos y cabildos catedrales que cumplían con el precepto de las Horas a partir de diversas tradiciones, ocasionando desorden en este aspecto del culto; para salir al paso de los inconvenientes generados, los padres conciliares de 1555 ordenaron ajustarse al modelo hispalense, adoptándolo como propio de la provincia

³⁷ *Constituciones del arzobispado y provincia de la muy ynsigne y muy leal ciudad de Tenuxtitlan Mexico de la nueva España*, 2007, cap. 20 y 21, ff. XIII-XIV.

eclesiástica mexicana: “Por ende mandamos, que pues an de seruir las yglesias, y choros segun la orden de nuestro arçobispado que rezen de aquella manera y no de otra so pena que el que assi no lo hiziere sea expellido del tal servicio no rezando como dicho es o no teniendo breuiario para ello”.³⁸

El ordenamiento siguiente llegó con el III Concilio Provincial Mexicano, efectuado en 1585 y publicado en 1621, donde la orientación general fue observar lo dispuesto por el de Trento, aunque se debe precisar que el tenor de las disposiciones se tomaba de diferentes sínodos ocurridos en la península y, se debe subrayar, el hecho de que una década antes de este relevante concilio novohispano ya se ejecutaba la reforma en las iglesias del virreinato. Sin menoscabo de la trascendencia del III Concilio Provincial Mexicano, en esta materia es importante poner atención a la temporalidad, pues para estudios anteriores a 1621 no puede afirmarse que sus disposiciones eran las jurídicamente válidas y plenamente aceptadas. El obispo de Puebla, Diego Romano, contribuyó a que para la elaboración de los decretos y el estatuto de la provincia eclesiástica de México, en lo referente al tema del culto, se guiaran por el derecho sinodal hispánico, disponiendo que el canon se dijese conforme al Misal y las Horas conforme al *Breviario*, pues en ambos casos había indulgencias.³⁹ Finalmente, la asamblea plasmó en los decretos que las dignidades, canónigos y demás beneficiados de las catedrales guardasen el ceremonial y los estatutos aprobados por el propio concilio;⁴⁰ lamentablemente, esto, como otros instrumentos entre los que puede citarse el Manual de Sacramentos, al parecer no fueron elaborados y debieron utilizarse los libros que Roma publicaba en aplicación de las disposiciones tridentinas. El tema del cumplimiento sobre el Oficio divino fue uno de los más discutidos por los cabildos ante los conciliares de la reunión de 1585, los argumentos iban desde los emolumentos, las ausencias justificadas y particularmente las horas del día en que debía realizarse.

Es fundamental reconocer la relación entre la práctica religiosa y el Derecho Canónico, pues los ordenamientos señalados adquirieron fuerza de ley con implicaciones jurídicas y sanciones de tipo

³⁸ *Idem*.

³⁹ *Manuscritos del concilio tercero provincial mexicano (1585)*, 2006, t. 1, vol. II, p. 666.

⁴⁰ *Sanctum Provinciale Concilium Mexici celebratum anno Domini Millessimo quingentesimo octuagesimo quinto...*, 1622, Libri Tertii. Ver *Decretos del concilio tercero provincial mexicano (1585)*, Libri tertii, titulus tertius, I.

penal o económico. Las disposiciones de los concilios provinciales, con su carácter de derecho sinodal, construyeron un andamiaje que formó el rostro coactivo de la iglesia hacia las expresiones de la religiosidad y la observancia del compás regulador del ciclo litúrgico.

Hitos en la construcción del orden cultural catedralicio angelopolitano

A pesar de que la diócesis carolense o de Tlaxcala-Puebla es más antigua que la de México, el obispo fray Julián Garcés no elaboró los Estatutos del obispado, por ello tuvo que ajustarse a las constituciones de México aprobadas por Zumárraga,⁴¹ a lo cual también debe considerarse que el Cabildo catedral mexicano tuvo su primera sesión el 1 de marzo de 1536, mientras el angelopolitano lo hizo en septiembre de 1539.⁴² En el ordenamiento mexicano que se entregó a la sede carolense quedó estrictamente establecido que para el culto divino se regiría lo dispuesto por la sede hispalense:⁴³

[...] volumus statuimus et ordinamus qui consuetudines constitutiones ritus et mores legitimos et aprobatus tam officiorum que insigniarum et habitus anniversariorum officiorum missarum aliarumquem omnio approbatarum ecclesiem Hispalem nec non aliarum cuius uis ecclesiem seu ecclesiarum ad nostram Cathedralem de corandam et regendam necessarie reducere ac transplantare [...].⁴⁴

Su cumplimiento estaba estrechamente ligado al disfrute de la prebenda de que gozaban los capitulares, la asistencia o falta se reflejaba directamente en su goce o disminución; la estructura jerár-

⁴¹ Sobre el origen del obispado de Tlaxcala-Puebla y de la ciudad de Puebla de los Ángeles como sede episcopal, ver Jesús Joel Peña Espinosa, "Génesis de una ciudad episcopal: disputa por la sede el obispado Tlaxcala-Puebla", en *Historia desconocida. Libro anual de la Sociedad Mexicana de Historia Eclesiástica*, 2008, pp. 27-61

⁴² Magnus Lundberg, *Unificación y conflicto. La gestión episcopal de Alonso de Montúfar OP, Arzobispo de México 1554-1572*, 2009, pp. 193-195; Jesús Joel Peña Espinosa, "El Cabildo eclesiástico..." *op. cit.*, 2005, pp. 12-18.

⁴³ Archivo del Cabildo Metropolitano de Puebla (ACMP), "Traslado de las Constituciones del Obispado de México", México, 27 de mayo de 1544, firmado por fray Juan de Zumárraga.

⁴⁴ Estatuimos y ordenamos que se guarden las constituciones, ritos y costumbres legítimamente aprobadas para los oficios, aniversarios, misas y cualesquier otros aprobados por la iglesia de Sevilla y no de otra iglesia o ciudad, de tal manera que nuestra catedral al presente se rija en todo lo necesario, reduciéndose y trasplantándose conforme a aquella.

quica estableció obligaciones y derechos distintos en todas sus actividades, así como las cualificaciones para optar por alguno de los 27 sitios que componían al cuerpo capitular. Acerca de la composición de los cabildos eclesiásticos novohispanos remitimos al lector a lo ya tratado por otros estudios.⁴⁵

En las primeras décadas de la iglesia de Tlaxcala-Puebla el escaso número de miembros impuso a los prebendados mayores obligaciones en el coro, ocasionando que buscaran la forma de sortear lo que consideraban dificultades entre su obligación y un modo de vida al cual aspiraban. Debe señalarse el celo que los obispos pusieron en los aspectos del culto, las actas capitulares manifiestan las reconveniones que hacía el prelado al llegar urgiéndoles por el respeto a sus obligaciones en el coro y establecían reformas para el cumplimiento cabal en el rezo del Oficio divino; lo hicieron los obispos Hojacastro, Villagómez y Romano. Los primeros miembros del Cabildo angelopolitano intentaron regular las ceremonias conforme a los usos y normas que conocían y las disposiciones sinodales adoptadas en la Nueva España, pero al crecer el cuerpo capitular e incorporarse otros miembros al coro, y al clero que atendía los servicios en la catedral, lejos de aprovechar una estructura más completa la norma se fue relajando. El absentismo de algunos miembros a las sesiones de cabildo los ponía en desconocimiento de las disposiciones respecto del culto, situación que se agravaba cuando la sede estaba vacante.

En la heterogeneidad sobre la manera de realizar los ritos en la catedral influyó la procedencia y costumbre de los clérigos llegados de la península. Los medios de mantener la uniformidad aún no se fijaban del todo a mediados del siglo XVI, no existían ordenanzas para el coro y la figura del ceremoniero y el maestro de capilla estaban aún por llegar. Esta situación no era privativa de la iglesia angelopolitana, se discutió en el Concilio Provincial de 1555 y trató de remediarse obligando a que todas las ceremonias, ritos y en general el culto se ajustara a la sede metropolitana, que ya era la de México.⁴⁶

⁴⁵ Además de los textos ya referidos en notas anteriores, ver John Frederick Shwaller, *The Church and Clergy in Sixteenth-Century Mexico*, 1987, pp. 23-65; y el clásico Mariano Cuevas, *Historia de la iglesia en México*, 1992, t. II, pp. 106-129.

⁴⁶ Ver nota 37. Las Ordenanzas para el coro de la Catedral de México fueron promulgadas por el obispo fray Alonso de Montúfar el 16 de enero de 1570; ver Magnus Lundberg, *op. cit.*, pp. 213-215.

En Puebla de Los Ángeles fueron las dignidades quienes mayor cuidado pusieron en la observancia de la liturgia. Pese a las disposiciones acordadas, fueron la cotidianidad y la deficiente formación del clero lo que provocó el incurrir en faltas y abusos. Se debe recordar que en este periodo aún no se establecía la obligación absoluta de los sacerdotes para incardinarse a una diócesis, por lo cual algunos vagabundeaban en búsqueda del sustento y se negaban a asimilar la disciplina en los ritos.

Establecer las diferencias dentro del cuerpo jerárquico de la sede episcopal formaba parte del orden de ceremonias, en las instrucciones acerca del oficio y las misas se fue precisando quiénes podían ingresar al coro y celebrar en el altar mayor y las ocasiones para hacerlo, así como algunas actividades no litúrgicas y de oficio. La distribución de las áreas de la iglesia mayor era imagen de la concepción jerárquica del cuerpo místico, donde cada uno tenía su lugar según su calidad. Incluso los curas de la catedral no podían desempeñar ciertas actividades cerca del altar mayor, cuando hacían las amonestaciones o anunciaban las fiestas se les indicó hacerlo junto a los escaños de la nave media del templo, en el lugar asignado para los varones.⁴⁷ A lo largo del siglo XVI el Cabildo catedral angelopolitano fue construyendo su “espíritu de cuerpo”,⁴⁸ y uno de los elementos fundamentales descansó en la ritualidad que le permitió expresar plásticamente su sitio en la pirámide social. A pesar de las diferencias entre sus miembros, ocurrieron importantes disposiciones y reordenamientos precisamente durante los periodos de sede vacante en 1558 y 1572, muestra de que el Cabildo tomó en sus manos los aspectos que lo distinguían, que lo expresaban como tal, inherentes a su naturaleza y por lo tanto considerados suyos. Es palpable la claridad que los capitulares adquirieron de los rasgos que les identificaban y distinguían, favorecido no sólo por el ejercicio de sus funciones sino también por el proceso que condujo al establecimiento de la estructura eclesiástica europea en el Nuevo Mundo.

¿Por qué era importante utilizar el mismo rito? La identidad de una iglesia particular es fundamental, pero se debe entender esta escrupulosidad en su contexto histórico. Esta época corresponde al absolutismo español, para el cual resultó fundamental rescatar e

⁴⁷ ACMP, *Libro de Actas de Cabildo* 2, f. 74 v. Sesión del viernes 14 de abril de 1559.

⁴⁸ En buena medida retomamos este concepto desarrollado por Mazín para su estudio del Cabildo catedral vallisoletano; Óscar Mazín Gómez, *op. cit.*, pp. 145-192.

impulsar los elementos identitarios que le dieran cohesión social y política, y posicionarlo como el campeón de la ortodoxia a partir del sueño de establecer una monarquía universal católica. En este sentido, el culto religioso resultaba fundamental y la corona española estaba consciente de ello, por algo fueron los españoles asistentes al concilio tridentino quienes influyeron notablemente en la reforma y posterior adopción de los nuevos libros litúrgicos.⁴⁹ Con el uso del modelo sevillano la figura del Regio Patronato estaría a salvo y el vínculo de dependencia respecto a la metrópoli tuvo un elemento de refuerzo, sorteando además la pluralidad de las órdenes mendicantes que evangelizaban el Nuevo Mundo. La política de la corona española buscó siempre hacer sentir la presencia del monarca en todas las actividades de la vida colonial. El uso de otros ritos remitiría a la población hacia costumbres extrañas y debilitaría los lazos de comunión entre el soberano y sus súbditos españoles, es una resonancia del *cuius regio eius religio*. Sumado a ello, en la unidad necesaria prevalecía el sentido de universalidad y armonía para que el acto resultara eficaz.

Con la introducción de la reforma litúrgica tridentina en la catedral poblana, hacia 1573 se terminaron muchas discusiones, especulaciones y ambigüedades en el culto, no sin resistencias iniciales, de tal forma que la paulatina adopción de los nuevos instrumentos dio fin a la prevalencia de estilos y tradiciones para dar paso a los debates acerca del cabal cumplimiento de las disposiciones de Trento, materia que fue ampliamente tratada por el III Concilio Provincial Mexicano ocurrido en 1585, y que trajo como respuesta la querrela de los cabildos novohispanos, entre ellos el de Puebla.

La complejidad y las adiciones que tenían lugar por las capellanías, aniversarios, memorias y otras funciones, así como las obligaciones del Cabildo en otros templos y su participación con las cofradías y las órdenes religiosas, obligaron a llevar un orden fiel y conocido por los capitulares, curas y oficiales de catedral. A instancias del obispo romano, en 1595 se formó una comisión integrada por el arcediano, el chantre y el canónigo Ruy Pérez para hacer una memoria de las ceremonias de la catedral. Pidieron al prelado entregara el ceremonial romano que tenía para integrarse a la librería del

⁴⁹ Cabe mencionar que en Francia el rito romano prescrito por Trento encontró plena acogida hasta el siglo XIX, aunque en el siglo XVII tuvieron lugar las primeras adecuaciones importantes del rito galicano al romano; el camino fue más pedregoso al igual que en los territorios de la restauración católica.

templo y conforme a él hacer los servicios,⁵⁰ resultado de este esfuerzo pronto llegaría un ordenamiento estable y preciso para el coro de la catedral de Puebla: las ordenanzas.

Sobre el Oficio divino

Hacia 1543, durante el primer periodo de sede vacante en su historia, integraban el Cabildo siete miembros repartidos en tres dignidades y cuatro canónigos. Las dudas se resolvían lo mejor posible o se postergaban hasta el advenimiento del nuevo obispo. En noviembre de 1543, el canónigo recién llegado, Pedro Abad de Vergara, preguntó por su lugar en el coro y como respuesta el pleno acordó que cada quien se quedara en donde estaba hasta que llegara el nuevo prelado y dispusiera lo conveniente, sin que ello afectara los derechos que cada uno tenía conforme a su título.⁵¹ En aquel incipiente segundo cabildo de la diócesis Tlaxcala-Puebla, el arcediano Francisco de León fue el personaje que más se preocupó por el correcto rezo del Oficio divino, propuso que todos los días se dijese las Horas “conforme a derecho” e intentó regular los signos externos del mismo, como por ejemplo el lugar que correspondía a cada uno dentro del coro,⁵² su voz encontraba eco en su par, el tesorero Ruy García.

En marzo de 1545 los canónigos expresaron su desacuerdo respecto al cumplimiento de las Horas, el sentir de la mayoría era que “el trabajo es mucho y la renta es poca”, ya que las congruas no se cubrían totalmente por falta de dinero.⁵³ Se negaron a cumplir con todo el oficio, además afirmaron que por el exiguo número de prebendados no se podía ejecutar a cabalidad, mientras el arcediano insistía en que se dijera de forma completa, aunque fuesen rezadas, obteniendo sólo el apoyo del tesorero.⁵⁴ Este desorden provocó en-

⁵⁰ ACMP, *Libro de Actas de Cabildo 5*, fs. 177 r. y 179 r. Sesiones del viernes 5 y martes 23 de mayo de 1595. Hubo un acuerdo previo el 11 de febrero del mismo año donde la comisión estaba integrada por los canónigos Alonso Hernández Santiago y Alonso Ruiz, sin embargo no hubo resultados.

⁵¹ ACMP, *Libro de Actas de Cabildo 1*, fs. 22 v. Sesión del 6 de noviembre de 1543.

⁵² ACMP, *Libro de Actas de Cabildo 1*, fs. 46 v.-47 r. Año de 1545.

⁵³ Palabras del deán Fabián de Vides ante la insistencia del arcediano para cumplir las Horas. ACMP, *Libro de Actas de Cabildo 1*, fs. 52 v.-54 r. Sesión del 3 de marzo de 1545. La “congrua” es el salario que cobraba todo clérigo por ejercer su trabajo.

⁵⁴ El cumplimiento del Oficio divino se hace rezando o cantando, dependiendo de la solemnidad o fiesta que se celebre.

frentamientos entre los escasos miembros del Cabildo por el incumplimiento o falta de capacidad e interés de alguno por realizar correctamente los actos de culto.

El Cabildo tenía apenas seis años de fungir y no atinaba a establecer normas mínimas para los actos rituales en la ciudad episcopal; además del escaso número de integrantes, la situación se tornaba grave por el ausentismo de algunos canónigos, las sesiones prácticamente sólo contaban con la presencia del deán, el arcediano y el tesorero y en ocasiones además del incompetente canónigo Ximénez, situación que los orilló a solicitar al monarca sustituyera al chantre y al maestrescuela por incumplir su puesto o no residir en la sede, repercutiendo en desdoro del culto divino.⁵⁵ Desesperado por esta situación, el escrupuloso arcediano Fernando de León exigió que se prohibiera al canónigo Pablo Ximénez decir misa cantada y realizar actos en el coro “[...] por no ser abil y suficiēte para ello por no hentender lo que de derecho es obligado hentender y saber para ser saçerdote exerçer el ofiçio de clerigo que hexerçe [...]”,⁵⁶ la moción recibió respaldo del deán Vides y del tesorero Ruy García, quienes urgieron, so pena de excomunión y una multa de 20 pesos de oro de minas, a que Ximénez no ejerciera ningún oficio que fuese cantado en razón de su inhabilidad y que designara algún clérigo que lo hiciera por él y a su costa.⁵⁷

Sin duda el canónigo debió cantar espantosamente o no podría entonar de forma adecuada el latín, el hecho es que se observa una preocupación porque las funciones en la catedral tuviesen el decoro y dignidad correspondientes a la entonces primera sede del virreinato; atención puesta desde el primer momento, pues un mes después de que empezara a fungir Puebla como sede episcopal ya se había acordado que hubiese cuatro mozos de coro con vestidura y loba de paño rojo para el servicio de la catedral,⁵⁸ la existencia en 1546 de un sochantre y dos mozos de coro cuyo salario se asignó de las propias prebendas de los capitulares cuando ni siquiera había un

⁵⁵ ACMP, *Papeles varios*, Testimonio de los trámites hechos por Gonzalo Díaz de Vargas en la corte, 1 de marzo de 1548.

⁵⁶ ACMP, *Libro de Actas de Cabildo 1*, fs. 60 r.-61 v. Sesión del 23 de junio de 1545. Testado en el original.

⁵⁷ Considerando la constitución del cabildo angelopolitano de ese año, prácticamente todo el cuerpo capitular denegó a Ximénez su participación en el coro y realizar la misa cantada.

⁵⁸ ACMP, *Libro de Actas de Cabildo*, f. 2 v. Sesión del 10 de octubre de 1539.

acuerdo absoluto sobre las Horas que debían decirse,⁵⁹ y la inversión hecha al siguiente año para adquirir y aderezar los órganos.⁶⁰

Hasta 1545 sólo se cantaban Vísperas y Completas además de la Misa entre semana; en los días de fiesta se cumplía adicionalmente con Prima, Tercia y Sexta.⁶¹ En 1546, por presión de Francisco de León y el Tesorero García, acordaron cumplir todos los días de la semana con Prima, Tercia, Sexta, Nona, Vísperas y Completas pero no con Maitines, aduciendo, otra vez, el reducido número de prebendados por lo que “sería de gran trabajo y no se poder sufrir”.⁶² Al arribo de Hojacastro, año de 1548, y con el incremento del número de presentados, se empezó a cumplir correctamente con el Oficio divino, al tiempo que se hicieron estrictas las disposiciones para sancionar a los capitulares incumplidos tratando de erradicar el absentismo. Sin embargo, el Cabildo encontró fórmulas para justificar su incumplimiento sin afectar sus percepciones y destinar tiempo para otros asuntos. Con base en el argumento de que el trabajo de las Horas resultaba excesivo por el parco número de miembros, en 1552 decidieron otorgar 30 días anuales de licencia para que se les puntease asistencia al coro, los cuales se podían utilizar para justificar las faltas al rezo de las Horas siempre y cuando no fuesen consecutivos ni otro prebendado hiciere uso de este derecho.⁶³

⁵⁹ ACMP, *Libro de Actas de Cabildo 1*, fs. 91 v. Sesión del 20 de diciembre de 1546. Recepción de Miguel de Ojeda como sochantre con cargo de que enseñe a los dos mozos, Juan y Hernando, sus lecciones

⁶⁰ ACMP, *Libro de Actas de Cabildo 1*, fs. 93 v. y 140. Sesiones del 4 de febrero de 1547 y del 3 de enero de 1548.

⁶¹ Sin considerar particularidades de región, orden religiosa o tipo de fiesta, la estructura del Oficio divino consta de dos partes: el oficio diurno compuesto por Laudes, Prima, Tercia, Sexta, Nona, Vísperas y Completas y el oficio nocturno o vigiliat, donde estaban los Maitines. Las horas del oficio diurno se distribuían desde el alba hasta el ocaso, mientras los Maitines se rezaban antes del alba. Cada una tiene un significado según principios teológicos y bíblicos; por ejemplo, para san Isidoro de Sevilla, Tercia aludía al descendimiento del Espíritu Santo, Sexta a la Pasión y Nona a la Crucifixión. Las Vísperas y Completas correspondían a la tarde y antes de obscurecer. La asignación precisa, conforme a reloj, dependía de cada catedral u orden religiosa, no obstante que el II Concilio Provincial Mexicano haya establecido la hora (astronómica) para cada una de estas horas canónicas. Esta organización ha tenido modificaciones a lo largo de la historia, según el Ritual Romano de 1962, las horas se dividen en Mayores (Maitines, Laudes y Vísperas) y Menores (Prima, Tercia, Sexta, Nona y Completas). Ver Pedro Fernández, *op. cit.*

⁶² ACMP, *Libro de Actas de Cabildo 1*, f. 83. Sesión del 22 de junio de 1546. Esta vez son las palabras del canónigo Pablo Ximénez.

⁶³ ACMP, *Libro de Actas de Cabildo 2*, f. 4 f. Sesión del viernes 12 de febrero de 1552.

El 14 de enero de 1555, reunido el Cabildo con el obispo Hojacastró, se establecieron ordenanzas para regular el culto divino, que podríamos considerar las primeras.⁶⁴ Determinaron la obligación de ajustarse a la erección de la diócesis para decir las misas y Oficio divino, tanto diurnas como nocturnas, división que manifiesta la existencia de entender el orden de las Horas conforme a la antigua tradición catedralicia e hispánica.⁶⁵ Los dignidades debían decir, por ausencia del obispo, la misas de primera y segunda dignidad, así como Vísperas, Maitines y demás Horas de dichas fiestas; a los canónigos correspondía decir las misas de tercera, cuarta, quinta y sexta dignidad así como las ferias con Vísperas, Maitines y las demás Horas.⁶⁶ Cada uno debía ganar lo que le correspondiera según su calidad por cada misa que celebrare. El obispo Hojacastró ordenó que de los canonicatos vacos, así como de los ausentes aún con licencia, se tomase el dinero para el pago de quienes sí cumplieran con sus obligaciones litúrgicas.

Durante la revisión hecha en 1558 a las disposiciones en materia del culto catedralicio se reconvino por el uso de cierto rito. Algunos diáconos y subdiáconos y el sacristán de la catedral utilizaban un Breviario conocido como el “de tres lecciones”, lo cual además de violentar las constituciones diocesanas era mal ejecutado, generando con ello faltas y equivocaciones; por eso el Cabildo Sede Vacante encomendó al provisor que supervisara ello y rezaran el Breviario sevillano so pena de excomunión.⁶⁷ Esta disposición manifiesta que no sólo los capitulares participaban en el coro, al mismo tiempo muestra los usos en la práctica del oficio de rezo privado, también es prueba de que la ciudad de Los Ángeles, y seguramente toda la Nueva España, era eco de los debates que en materia de culto se suscitaban en Europa y proporciona evidencia sobre la influencia de las órdenes mendicantes en las prácticas culturales.

Este Breviario “de tres lecciones” no debe ser otro sino el compuesto en 1534 por el hermano menor Francisco de los Ángeles

⁶⁴ ACMP, *Libro de Actas de Cabildo* 3, f. 31 v. Sesión del 14 de enero de 1555.

⁶⁵ Ver Aimeé Georges Martimort, *op. cit.*, p. 82.

⁶⁶ Los días litúrgicos se clasifican en: domingo, feria, vigilia, fiesta y octava. Se designa “feria” a todos los días de la semana, excepto el domingo; el término “fiesta” remite al día en que se venera de forma especial algún misterio de Cristo, la Virgen o a los ángeles y santos, para lo cual deben estar inscritos en el calendario universal y el diocesano; la “octava” es la celebración por ocho días continuos de las fiestas más solemnes; la “vigilia”, es el día que precede a una fiesta.

⁶⁷ ACMP, *Libro de Actas de Cabildo* 2, f.61 v. Sesión del viernes 23 de septiembre de 1558.

Quiñones, también conocido como el *Breviarium Sanctae Crucis*,⁶⁸ ya que su autor era titular de la basílica romana de la Santa Cruz de Jerusalén. El objetivo de Quiñones fue restaurar la antigua forma de las Horas canónicas, con sencillez para que los clérigos no se resistieran al cumplimiento del rezo del oficio debido a su complejidad y amplitud, además de profundizar en la vida espiritual. Para ello, suprimió antífonas, versículos y responsorios del rezo coral, unió Maitines y Laudes y simplificó las rúbricas,⁶⁹ en cambio dio mayor amplitud a la Sagrada Escritura. El sobrenombre “de tres lecciones” con que aparece en esta mención colonial remite a la reducción que hizo de tres lecciones al oficio nocturno. Con estos rasgos Paulo III aprobó este Breviario en 1535, para uso del rezo privado. Su facilidad le llevó a ser bien acogido en muchos ámbitos eclesiásticos, sobre todo entre los clérigos cuyas obligaciones pastorales les dejaba poco tiempo para cumplir con el precepto del oficio, es decir a tono con las necesidades del siglo XVI, entre ellos los jesuitas; la mejor muestra de su éxito son las casi 100 reimpresiones que en 20 años se hicieron de la edición de 1537. Pero también encontró duras críticas porque era inútil para el rezo coral y se le acusó de ir contra la tradición del rezo comunitario; Paulo IV lo prohibió en 1538 aunque Pío IV volvió a permitir su publicación, pero las voces contrarias subieron de tono en el aula conciliar de Trento, donde se rechazó.⁷⁰

En Nueva España venía bien por ser una tierra de misión, por ello seguramente muchos clérigos hacían uso de él sin menoscabo de la conciencia, pues la pluralidad era un rasgo de los ritmos culturales novohispanos en aquellas primeras décadas; pero cuando en 1558 el Cabildo poblano amenazó con la excomunión a los diáconos que lo utilizaban estaba en camino el proceso de homogenización litúrgica en Nueva España bajo el modelo sevillano, aún sin conocer los debates tridentinos bastaba con los dispuesto en el I Concilio Mexicano para que sin ambages los capitulares angelopolitanos dijeran: “[...] porque los dichos diachonos sepan servir assi en el altar

⁶⁸ La edición que hemos podido consultar de este breviario en la Biblioteca Palafoxiana es el *Breviarium Romanum, ex sacra potissimum Scriptura et probatis sanctorum Historiis nuper consecretum...*, cur. Franciscii Quignonii, tituli Sanctæ Crucis in Ierusalem presbyteri Cardinales, Lugduni, apud Haeredes Iacobi Ivnctæ, 1556.

⁶⁹ Se denomina rúbricas a las instrucciones que se colocan en los libros litúrgicos, mediante las cuales se indican los gestos, el tono de voz y toda acción que debe efectuar el celebrante; el nombre viene por el color rojo (*ruber*) con el cual se imprimen, para distinguirlas del color negro en que se escriben las oraciones y fórmulas litúrgicas.

⁷⁰ Pedro Fernández, *op. cit.*, pp. 226-228, Mario Righetti, *op. cit.*, t. I, pp. 1144-1147.

como en el choro y no hagan faltas como muchas vezes hazen que de oy en adelante rezen el breuiario sebillano [...] debaxo de las penas de excomunion y otras que bien visto le fuere [...]”.⁷¹ Además se le pidió al provisor que indagara si acaso esos clérigos tenían licencias para rezar con el Breviario “de tres lecciones” y de dónde habían salido éstas. Para incrementar la expresión de solemnidad, se estableció que en los días correspondientes forzosamente habría sermón en la misa mayor, por lo que debía decirse Tercia y Sexta antes y Nona después de dicha misa.⁷²

Lo que sucedió con el *Breviario* de “las tres lecciones” demuestra que no podía usarse en la catedral angelopolitana un breviario hecho para el rezo individual y sin solemnidades, ya que la definición social y honorífica del cuerpo capitular de Los Ángeles exigía no sólo el apego a la norma sino al aparato solemne que exigía la realización del rito, como ocurría en la segunda sede episcopal más importante de los reinos ibéricos y la necesidad de igualdad con las demás sedes de la provincia eclesiástica mexicana, específicamente con la sede arzobispal frente a la cual se desplazó la competencia que tenía la ciudad de Puebla de los Ángeles con la de México por la preeminencia entre las urbes novohispanas. Estas disposiciones debemos comprenderlas en el contexto de que los miembros del Cabildo van tornándose más escrupulosos y celosos de quienes accedían al coro, pues por la falta de asignaciones por parte de la corona, los obispos habían obtenido del rey la facultad de nombrar algunos clérigos que contribuyesen a las obligaciones de los canónigos y la diócesis de Tlaxcala-Puebla no era la excepción, por ello el obispo Hernando de Villagómez recibió licencia para nombrar, de entre los clérigos, cuatro beneficiados cuando no hubiesen al menos cuatro capitulares instituidos y residentes.⁷³

En estos sentidos, las disposiciones acerca del rezo de las Horas son numerosas, tanto por lo que hace a rezarlas o cantarlas como a la disciplina que debía observarse en el coro, aun en los mínimos detalles. Ejemplo de ello fue el acuerdo adoptado para ajustar un salmo del rezo de Vísperas de la feria quinta, pues según el Cabildo en la iglesia de México no se repetía la frase “*quoniam in seculum*

⁷¹ ACMP, *Libro de Actas de Cabildo* 2, f.61 v. Sesión del viernes 23 de septiembre de 1558.

⁷² ACMP, *Libro de Actas de Cabildo* 2, f. 72 f. Sesión del 7 de abril de 1559.

⁷³ ACMP, *Libro de Reales cédulas* 1, f. 34. Real cédula otorgada por la Princesa en nombre del rey, en Valladolid el 8 de noviembre de 1559, facultando al obispo de Tlaxcala para nombrar clérigos que sirvan en la iglesia catedral.

*misericordia ejus*⁷⁴ y tampoco en los textos litúrgicos fuera del sevillano, por lo tanto decidieron uniformarse a la costumbre de México.⁷⁵ Con la pretensión de mantener el tono con la sede metropolitana, esta enmienda mira hacia México y no hacia Sevilla, un rasgo de identidad de la iglesia novohispana y del nuevo marco de competencias y referencias de honor que se dibujaba a cerca de 30 años de establecidas las primeras diócesis, escenario aún no consolidado que permitía movimientos pendulares sobre las decisiones asumidas para regir el culto.

Otra revisión a la normatividad tuvo lugar en 1572, estando la sede vacante. Se ordena a prebendados y curas de la catedral rezar conforme al *Breviario* sevillano, el chantre insistió que así se rezaba en México y por lo tanto de esa forma debía hacerse en Los Ángeles. En caso de no haber breviarios sevillanos, entonces se podría utilizar el romano, de tal forma que quien no se ajustara perdería el pago correspondiente por el rezo del oficio divino.⁷⁶ Como se observa, 50 años después, estando de por medio las Juntas de 1539 y 1546, además de dos concilios provinciales, en materia de culto aún existían ambigüedades en la Catedral de Puebla que resultaban en soluciones casuísticas procurando no ir en detrimento de la dignidad y el fiel cumplimiento de los cánones. Al menos para el rezo solemne del Oficio divino no se fijaba de forma definitiva el rito romano y las decisiones oscilaban entre el respeto al modelo de Sevilla o a las novedades de México.

Existe constancia de que en 1572 ya se decían todas las Horas, pues las disposiciones subsecuentes abordaron la forma correcta de cantarlas y se dejó de discutir cuáles se cumplían y cuáles no. En noviembre de dicho año el chantre Alonso Pérez de Andrada propuso que el aparato externo de este acto litúrgico llegara a los fieles. Así acordaron que: “[...] abiendo copia de prebendados y capellanes En el coro se canten todas las dichas oras y questo sea al albidrio del presidente.” Ordenaron que al decir Maitines se tañeran las campanas y los que estuvieren en el coro vistiesen sobrepellices y encendieran velas, para indicar que se decían las Horas canónicas y mostrar decencia en su ejecución.⁷⁷

⁷⁴ “Porque es eterna su misericordia”. Psal. 135. En el texto veterotestamentario la expresión dice *quoniam in aeternum misericordia eius*.

⁷⁵ ACMP, *Libro de Actas de Cabildo* 2, f. 49 v. Sesión del viernes 12 de febrero de 1558.

⁷⁶ ACMP, *Libro de Actas de Cabildo* 4, f. 39 f. Sesión del 29 de julio de 1572.

⁷⁷ ACMP, *Libro de Actas de Cabildo* 4, f. 47 f. Sesión del 7 de noviembre de 1572.

Este punto de acuerdo es significativo, porque al no participar los fieles de este acto litúrgico se ponía en su conocimiento que la sede diocesana cumplía con su obligación de la oración incesante y que elevaba a Dios la plegaria de toda la comunidad angelopolitana y diocesana. Ahora bien, la disposición del Cabildo catedral de Puebla para hacer pública y notoria su presencia en el coro ocurre cuando el número de miembros y el orden alcanzado permiten un lucimiento tal que el ejercicio del rezo solemne del oficio se convierte en el signo visible del ritmo cultural de la sede de toda la iglesia diocesana; es decir, el Cabildo buscaba ya demostrar su existencia como un cuerpo constituyente de todo el engranaje social pero haciendo fehaciente, a través del “aparato” desplegado en su ejecución, de ser cabeza y ejemplo de un acto litúrgico practicado por muchos pero con características tan particulares que hacían del Cabildo catedral el modelo siempre inalcanzable. Con ello fue perfilando y consolidando los rasgos de su propia identidad frente a los demás cuerpos sociales, construyendo una imagen propia de honor y precedencia y al mismo tiempo legitimando el carácter de ciudad episcopal para Puebla de los Ángeles, por el cual lucharon sus antecesores contra el obispo Garcés. No resulta casual que esta decisión de hacer ostensible al Cabildo ocurra luego de dos años de sede vacante.

En 1573 llegó la reforma litúrgica tridentina a la Nueva España. En enero de ese año el Cabildo Sede Vacante de Puebla de los Ángeles ordenó que a partir del primer día de Cuaresma se utilizara el *Breviarium romanum* —le decían el “nuevo rezado”— para las funciones de la catedral “[...] que todos los clérigos deste obispado reçen el breuiario nuevo so pena de excomunion e de veynte pesos de oro de mynas [...]”.⁷⁸ Su introducción obligó a revisar las costumbres que el anterior ritual había establecido, resulta extraño que en la aplicación de estas reformas sea muy débil la presencia del obispo Ruiz de Morales y Molina —quien llegó en octubre de 1573—, mientras las deliberaciones y decisiones las tomó el Cabildo, actitud de mucho contraste con el sucesor, don Diego Romano, pues el prelado Ruiz de Morales venía de gobernar la sede michoacana, con no pocas dificultades y choques con aquel Cabildo además del traslado de la catedral, por lo que conocía las necesidades de las catedrales novohispanas.

⁷⁸ ACMP, *Libro de Actas de Cabildo 4*, fs. 55 f. y 56 f. Sesiones del 16 y 30 de enero de 1573.

La resistencia no se hizo esperar, el chantre Alonso Pérez de Andrada, a quien correspondía tratar lo relativo al culto, acusó a Pedro Bautista, sochantre, de negarse a comprar el nuevo Breviario como estaban obligados todos los beneficiados de la diócesis por instrucciones del Cabildo, así que éste le requirió obedecer o de cualquier forma le comprarían el *Breviarium romanum* descontándolo de su salario, pues era indispensable para que ordenara en el coro lo que se debía cantar y rezar.⁷⁹ Ante las nuevas disposiciones, el Cabildo se aprestó a regir el aparato que expresaría la comunión de la sede angelopolitana con la Iglesia universal. Una de las primeras órdenes fue prohibir que los coros rezaran atropelladamente, sino que debían guardar uniformidad.⁸⁰ Luego se dispuso que los prebendados mandasen tañer la campana de la esquileta de Prima y Nona, con el mismo sentido de la instrucción de 1572, y hacer público y notorio el rezo solemne de las Horas.⁸¹

En las dos últimas décadas del siglo XVI el obispo Romano tuvo especial cuidado y amplia injerencia en esta cuestión. Para 1583 se fijó el canto de Maitines a las cuatro de la tarde, mientras que las horas de Tercia y Sexta se dirían juntas antes de la Misa,⁸² órdenes similares fueron constantes por estos años hasta que llegaron las normas del III Concilio Provincial Mexicano ante lo que en ciertos aspectos de la liturgia apeló el Cabildo, sobre todo la orden de que Maitines se dijeran una hora antes del anochecer.⁸³

Con el régimen conciliar se dictaron disposiciones contra una mala costumbre que empezaba a surgir, el que los prebendados encomendaran a otros su cumplimiento en el coro,⁸⁴ así que para evitar estas prácticas Romano dispuso una distribución del día:⁸⁵ el orden era que las sesiones de Cabildo debían ser a las ocho de la mañana, después de Prima, y a las nueve horas del día los cabildantes debían ir al coro y después podían regresar a la sesión, excepción hecha cuando se tratase de algún asunto grave. En 1596 ordenó elaborar una nueva tablilla del coro mediante la cual se rigieran prebendados,

⁷⁹ ACMP, *Libro de Actas de Cabildo 4*, f. 57 v. Sesión del 10 de febrero de 1573.

⁸⁰ ACMP, *Libro de Actas de Cabildo 4*, f. 58 f. Sesión del 17 de febrero de 1573.

⁸¹ ACMP, *Libro de Actas de Cabildo 5*, f. 29 v. Sesión del 31 de enero de 1576.

⁸² ACMP, *Libro de Actas de Cabildo 5*, f. 103 f. Sesión del 4 de mayo de 1583.

⁸³ ACMP, *Libro de Actas de Cabildo 5*, f. 111 f.-112 f. y f. 162. Sesiones del 18 de marzo de 1586 y 21 de marzo de 1600.

⁸⁴ ACMP, *Libro de Actas de Cabildo 5*, f. 123 f. Sesión del 12 de junio de 1587.

⁸⁵ ACMP, *Libro de Actas de Cabildo 5*, f. 48 f. Sesión del 15 de noviembre de 1595.

capellanes y demás ministros y la asignación de caperos para dar orden a tomar las capas en el coro. Los problemas no desaparecieron, el mayor era el ausentismo de algunos capitulares aunque estuvieran en la ciudad, pues se excusaban por asistir a los conventos y pese a ellos se les punteaba la asistencia. Finalmente, en enero de 1597 el obispo Romano promulgó las ordenanzas para el coro de la catedral angelopolitana, dando fin a 60 años de resolver al amparo de normas ajenas o casuísticamente el cumplimiento del Oficio divino. Insistimos en que no se puede afirmar que se trató de una escrupulosa observación de lo dispuesto por el concilio provincial de 1585, pues apenas tenía dos años de aprobado por Roma y su publicación demoró 24 años más.

Las disposiciones disciplinares sobre la residencia de los capitulares en la ciudad, otro tema siempre polémico para los prebendados, descubre la relación existente con aspectos de gobierno eclesiástico y con relativos al culto. En ocasiones se afirma que la poca movilidad del clero secular catedralicio en Nueva España dependió de la obligación de asistir al coro a diferencia de lo que ocurría con las órdenes mendicantes;⁸⁶ sin embargo, la diferencia tiene mayor profundidad, estriba en el estado de la cuestión que observaba la naturaleza del Oficio divino como parte del débito clerical. Tanto religiosos como diocesanos estaban obligados al coro en su forma de rezo comunitario, pero las características del apostolado ejercido por los frailes les condujo al ejercicio del rezo privado, por eso el éxito del *Breviario*, mientras las catedrales se esforzaron por mantener el rezo solemne que exigía la presencia de los integrantes del cuerpo orante.

El aparato externo tenía una gran importancia: cada gesto, cada actitud, cada elemento material debía ser cuidadosamente realizado para ser válido y para ser propicio a Dios. Gradualmente el Cabildo y los obispos fueron estableciendo, rectificando y confirmando cada uno de los momentos y acciones que formaban parte de las celebraciones litúrgicas. Para una catedral, la presencia de un mayor número de prebendados en determinadas ceremonias daba un aspecto más solemne al culto e incrementaba el prestigio de la sede capitular. En esta sucesión de causa primaria y secundaria, comentada al inicio de este trabajo, la acción capitular proporcionaba eficacia a la naturaleza de la ciudad episcopal proporcionándole una comunión con la ciudad celeste, en tanto comunidad orante de la alabanza a Dios.

⁸⁶ Patricia Díaz Cayeros, *op. cit.*, p. 223.

Las prescripciones dictadas para garantizar la asistencia de los prebendados, múltiples a lo largo del siglo XVI, expresan la importancia que cada ceremonia adquiría en el sistema cultural y devocional del principal templo de la ciudad.

Los permisos y licencias para ausentarse enfrentaron a los miembros del Cabildo, en ocasiones mudaron la extensión del *reclé* y del *partitur* con la intención de no ausentarse demasiado.⁸⁷ En 1560 acordaron no eximirse de la obligación de asistir a Maitines, las fiestas del sábado y las de Nuestra Señora, las de los apóstoles que fuesen de guardar, la de San Juan Bautista y la de San José.⁸⁸ Estas normas de residencia, fijadas ya por el *Corpus Iuris Canonici* y precisadas en el Concilio de Trento, se introdujeron con dificultad, pues las inercias que existían en los modos de vida del clero resultaban óbice al cumplimiento de la principal obligación de los miembros del Cabildo catedral.

Consideraciones finales

Todas las prescripciones acerca de los días de guardar y el compás del tiempo en torno al ciclo litúrgico catedralicio tuvieron un impacto decisivo en la vida social y económica de los angelopolitanos. Antes de los concilios provinciales, bajo la influencia de los debates y acuerdos tomados en las Juntas eclesiásticas, en función de la experiencia de la misma comunidad y en la base del celo pastoral y disciplinar del obispo Hojacastró, este prelado decidió normar la vida de la ciudad episcopal en razón del tiempo religioso, sin más innovaciones que la aplicación de la preceptiva que de suyo tenía la iglesia. Mediante estas disposiciones intentó ejecutar, en régimen de derecho y con sanciones efectivas, el incumplimiento de las obligaciones de todo buen cristiano al tiempo que sentaba el tiempo y el ritmo de las actividades cotidianas con base en los tiempos y ritmos del culto divino.⁸⁹

⁸⁷ El *reclé* era el tiempo de vacación, por lo que se permitía a los miembros del Cabildo no asistir al coro. El *partitur* era la licencia concedida por razones de salud o para ausentarse de la ciudad y, por lo tanto, no cumplir con las obligaciones de su beneficio, entre ellas la asistencia al coro.

⁸⁸ ACMP, *Libro de Actas de Cabildo* 2, f. 99 f. Sesión del viernes 30 de agosto de 1560.

⁸⁹ Archivo del Ayuntamiento de Puebla, *Suplemento al libro 1 de la fundación de la muy noble y muy leal ciudad de Puebla de los Ángeles*, fs. 308-314. Autos de los acuerdos del Venerable cabildo y el cabildo civil. 25 de agosto de 1548.

La misa estuvo regulada por la misma tradición litúrgica y proceso. Su distribución hebdomaria y las restricciones para celebrar en el altar mayor, normadas paulatinamente, denotan con mayor claridad el proceso de constitución jerárquica de la curia catedralicia y la naturaleza de la estructura jerárquica del clero.⁹⁰

El proceso mediante el cual Puebla de Los Ángeles se constituyó como una ciudad episcopal tuvo distintos vectores, y uno de ellos fue el cultural. No bastaba con que se declarara que la sede episcopal residía en esta ciudad, la ejecución de cada aspecto que conforma la figura del obispo y su catedral se encaminó a que fuera tangible su presencia. Por su parte, el Cabildo, en tanto una de las corporaciones más importantes de la estructura social de aquella época, también fue tomando decisiones que le permitieron erigirse como un actor de poder social y político. Uno de los instrumentos más eficaces para reforzar el poder episcopal y capitular fue la liturgia, toda vez que su organización y normatividad general reconoce la composición jerárquica y la obligada relación en este sentido. La paulatina conformación de un orden cultural contribuyó a reforzar los límites y alcances de las relaciones intraeclesiales y las relaciones de la jerarquía hacia los fieles, transmitiendo su sentido a las relaciones sociales a partir de la concepción de un *ordo socialis* derivado de una disposición divina para el *tropos* político de la *gubernatione mundi*.

La catedral se esforzó por hacer sentir que era el punto central y rector de la vida religiosa en la ciudad. Esto se relaciona con la búsqueda de fortalecer la autoridad episcopal, el papel de cura de almas que tenía el clero diocesano de derecho y que le disputaban las órdenes. Entendemos como un esquema normativo y eje del ritmo cultural, el cual poco a poco se fue imponiendo a la vida religiosa de la ciudad, pero también a todas sus actividades socioeconómicas. A través de este recurso la Iglesia intentó regular las manifestaciones religiosas al prescribir los ritos, las devociones a las cuales se debía rendir culto, pero sobre todo al regir los días de actividad cultural, preceptiva que involucraba lo socioeconómico y lo político. Dichos ordenamientos tenían fuerza de ley y los transgresores eran objeto de sanción canónica, social y civil.

⁹⁰ Un breve avance se plasmó en Jesús Joel Peña Espinosa, "La construcción del orden litúrgico en la catedral angelopolitana durante el siglo XVI", en *Memorias del XIII Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad*, 2010 (CD).

Fuentes

- Archivo del Ayuntamiento de Puebla
Archivo del Cabildo Metropolitano de Puebla
Biblia Sacra, quid in hac editione à Theologis Lovaniensibus..., Antuerpiae, ex officina Christophori Plantini, 1587.
Breviarium Romanum, ex sacra potissimum Scriptura et probatis sanctorum Historiis nuper consectum..., cur. Franciscii Quignonii, tituli Sanctæ Crucis in Ierusalem presbyteri Cardinales, Lugduni, apud Haeredes Iacobi Ivnctæ, 1556.
Constituciones del arzobispado y prouincia dela muy ynsigne y muy leal ciudad de Tenuxtitlan Mexico de la nueua España, edición facsímil de Cristóforo Gutiérrez Vega, Roma, Atheneum Pontificio Regina Apostolorum-Biblioteca Casanatense, 2007.
Decretos del concilio tercero provincial mexicano (1585), ed. de Luis Martínez Ferrer, Zamora, El Colegio de Michoacán/ Universidad Pontificia de la Santa Cruz, 2009.
El Sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento, trad. Ignacio López de Ayala, Madrid, Imprenta Real, 1785.
Manuscritos del concilio tercero provincial mexicano (1585), ed. de Alberto Carrillo Cázares, Zamora, El Colegio de Michoacán/ Universidad Pontificia de México, 2006.
Sanctum Provinciale Concilium Mexici celebratum anno Domini Millessimo quingentesimo octuagesimo quinto..., ed. de Joseph Pérez de la Serna, México, 1622.

Bibliografía

- Alberigo, Giuseppe (ed.), *Historia de los concilios ecuménicos*, Salamanca, Sígueme, 1993.
Agamben, Giorgio, *Le règne et la gloire. Homo sacer, II, 2*, París, Éditions du Seuil, 2008.
Basurko, Xabier, *Historia de la liturgia*, Barcelona, Centre de Pastoral Litúrgica, 2006.
Bustamante, Juan de, *Tratado del oficio divino y las rúbricas para rezar conforme al Breviario romano...*, Madrid, Imprenta Real, 1649.
Civale, Gian Claudio, "Conflictos de poder entre la Inquisición y el Cabildo de la Catedral de Sevilla a mediados del siglo XVI", en *Congreso Internacional Espacios de poder: Cortes, ciudades y villas (s-XVI-XVIII)*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2002.

- Díaz Cayeros, Patricia, "Espacio y poder en el coro de la Catedral de Puebla", en *Relaciones*, vol. XXV, núm. 97, invierno 2004, pp. 219-251.
- Dompnier, Bernard (dir.), *Les cérémonies extraordinaires du catholicisme baroque*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2009.
- Fernández, Pedro, *Historia de la liturgia de las horas*, Barcelona, Centre de Pastoral Litúrgica, 2002.
- Ferrer Grenesche, Juan-Miguel (dir.), *Curso de liturgia hispano-mozárabe*, Toledo, Estudio Teológico de San Ildefonso, 1995.
- Galí Boadella, Montserrat (ed.), *La Catedral de Puebla en el arte y en la historia*, México, Secretaría de Cultura de Puebla / Arzobispado de Puebla / ICSyH-BUAP, 1999.
- , *El mundo de las catedrales novohispanas*, Puebla, ICSyH-BUAP, 2002.
- García Icazbalceta, Joaquín, *Fray Juan de Zumárraga*, 3ª ed., México, Porrúa, 1988.
- Gutiérrez Vega, Cristóforo, *Las primeras juntas eclesíásticas de México (1524-1555)*, Roma, Centro de Estudios Superiores, 1991.
- Lundberg, Magnus, *Unificación y conflicto. La gestión episcopal de Alonso de Montúfar OP, arzobispo de México 1554-1572*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2009.
- Martimort, Aimeé Georges, *La Iglesia en oración*, 4ª ed., Barcelona, Herder, 1992.
- Mazín Gómez, Óscar, *El Cabildo Catedral de Valladolid de Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1996.
- Morales Padrón, Francisco, *La ciudad del quinientos*, 3ª ed., Sevilla, Universidad de Sevilla, (Historia de Sevilla, 58), 1989.
- Palazzo, Éric, *Histoire des livres liturgiques. Le Mogen Age. Des origines au XIII siècle*, París, Beauchesne, 1993.
- Peña Espinosa, Jesús Joel, "El Cabildo eclesíástico de la diócesis Tlaxcala-Puebla, sus años de formación 1526-1548", en *Antropología. Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, núm. 78, abril-junio 2005, pp. 12-22.
- , "Génesis de una ciudad episcopal: disputa por la sede el obispado Tlaxcala-Puebla", en *Historia desconocida. Libro Anual de la Sociedad Mexicana de Historia Eclesiástica*, México, 2008, pp. 27-61
- , "La construcción del orden litúrgico en la catedral angelopolitana durante el siglo XVI", en *Memorias del XIII Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad*, Granada, Universidad de Granada / Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones, 2010 (CD).
- Pinell, Jordi, *Liturgia hispánica*, Barcelona, Centre de Pastoral Litúrgica, 1998.
- Righetti, Mario, *Historia de la liturgia*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1955.
- Ruiz Alcoholado, Pedro, *Ceremonial romano para missas cantadas y rezadas*, Alcalá, Impreso por los herederos de Juan Gracián, 1589.

- San Benito de Nursia, *La Regla de san Benito*, intr. de García R. Colombás, trad. y notas de Iñaki Aranguren, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2006.
- Sanz Sancho, Iluminado, "El cabildo catedralicio de Córdoba en la Edad Media", en *En la España Medieval*, vol. 23, 2000, pp. 189-264, en línea [<http://revistas.ucm.es/ghi/02143038/articulos/ELEM0000110189A.PDF>], consultada en octubre 2010.
- Schatz, Klaus, *Los concilios ecuménicos. Encrucijadas en la historia de la Iglesia*, Madrid, Trotta, 1999.
- Schwaller, John Frederick, "The Cathedral Chapter of Mexico in the Sixteenth Century", en *The Hispanic American Historical Review*, vol. 61, núm. 4, noviembre 1981, pp. 651-674.
- Vogel, Cyrille, *Medieval Liturgy. An Introduction to the Sources*, Washington D. C., The Pastoral Press, 1986.

Imagen mariana y construcción de la identidad socio-religiosa en el Michoacán colonial

SARA SÁNCHEZ DEL OLMO*

A pesar del unánime rechazo de los primeros padres de la Iglesia a la plasmación de la palabra sagrada en imágenes, lo cierto es que pronto surgió un lenguaje plástico que sirvió para dar forma material al mensaje transmitido por el cristianismo. Imágenes-signo, imágenes simbólicas y, poco después, símbolos antropomorfos constituirían los primeros discursos visuales de la nueva religión. La palabra y el escrito expresaron así su sentido, desde fechas tempranas, a través de las imágenes.

La proclamación de la Virgen como madre de Cristo e hija predilecta de Dios en el Concilio de Éfeso (431 d.C.) trajo consigo un extraordinario desarrollo de la iconografía mariana.¹ Convertida a partir de ese momento en la intercesora privilegiada entre Dios y los hombres, María se erigió en uno de los ejes de la piedad y la devoción cristianas.

* Museo de Etnografía de Neuchâtel (Suiza).

¹ Dada la escasez de datos bíblicos sobre su vida, las principales fuentes para su iconografía fueron los *Evangelios Apócrifos* y la *Leyenda Dorada*. El culto a las imágenes y reliquias marianas se desarrolló extraordinariamente a partir de los siglos V-VI. En el siglo XII este culto recibirá un notable impulso y se convertirá en un elemento fundamental dentro del cristianismo. En España el culto mariano estuvo asociado de forma preferente al proceso de reconquista. Todo este bagaje fue trasladado a la Nueva España, donde María se convertiría en pieza esencial del proceso de evangelización.

En el caso novohispano, la Virgen se hizo presente de la mano de los conquistadores a través de la palabra oral y escrita, sobre todo a través de la imagen visual contenida en lienzos, esculturas, medallas, grabados o estandartes. De hecho, la penetración del cristianismo en el espacio americano estuvo indisolublemente ligada a la introducción de imágenes sagradas. El Primer Concilio Mexicano, anticipándose incluso a los decretos tridentinos, había favorecido su culto consciente del relevante papel que jugaba el elemento visual en un contexto marcado por la variedad y la multiplicidad lingüísticas. La imagen constituía un efectivo refuerzo de la palabra pero era también, en sí misma, un objeto valioso cargado de *potentia*. Por esa razón, además de actuar como un elemento de conversión y como un intermediario simbólico, las propias imágenes —especialmente las marianas— fueron también un bien muypreciado en su materialidad.²

El siglo XVII fue especialmente activo en la reafirmación del culto a María. Para la iglesia de la Contrarreforma fue determinante el aliento y propagación de todas aquellas prácticas piadosas puestas en entredicho por la Reforma protestante. Ese antagonismo religioso encontró un fuerte aliado precisamente en el culto mariano y de un modo especial en sus imágenes, expulsadas ya de las iglesias protestantes. Se promovieron así las devociones populares —especialmente en su vertiente colectiva y pública— y los votos locales a la Virgen se extendieron por toda la geografía católica.³ El edicto del papa Urbano VIII en 1630, instando al reconocimiento como patrona de cada pueblo a la Virgen que se veneraba en su santuario principal, no hizo sino reforzar este proceso.⁴ Se fue consolidando así la veneración a María en sus distintas advocaciones y su culto se fue extendiendo por el orbe católico, acompañado siempre por una imagen sagrada que no hacía sino reforzar el valor de la creencia.

² Esto es especialmente evidente en el caso de las imágenes tridimensionales por su posibilidad de movilidad y por tanto de “expansión” y “esparcimiento” de su fuerza a través, por ejemplo, de traslados o procesiones.

³ Como ejemplo de esta situación véase la obra de William A. Christian, *Religiosidad local en la España de Felipe II*, 1991, pp. 47-92.

⁴ *Ibidem*, p. 117.

La escritura de la fe: el *Zodiaco mariano*

En el caso novohispano la devoción mariana se había ido extendiendo y consolidando en el virreinato hasta el punto de constituir, a finales del siglo XVII, una de las señas de identidad religiosa de este territorio. En esas fechas Nueva España vivía inmersa en un contexto de profundos cambios: al compás de una expansión socio-económica estaba germinando una conciencia identitaria que precisaba de símbolos comunes que contribuyeran a fortalecer la cohesión dentro de una sociedad pujante y, al tiempo, profundamente heterogénea. Y en ese ambiente de naciente identidad nacional los criollos gestaron un sentimiento de diferenciación que tuvo una expresión fundamental en el campo de la religiosidad. Para las elites novohispanas se convirtió en tarea preferente mostrar que en la Nueva España existían también nuevos espacios y nuevos cuerpos susceptibles de vivir experiencias divinas. Proliferó así el culto a los venerables y santos no canonizados, ejemplos fehacientes de la mano de Dios en esos territorios.⁵ Pero junto al culto a esas devociones no reconocidas, para los criollos resultaba imprescindible mostrar que se veneraban también imágenes y santos amparados por la ortodoxia, y María —figura exaltada por la Iglesia católica— se convirtió en un elemento central de este proceso. En ella encontrarían los criollos un símbolo preferente de diferenciación al fomentar y exaltar las múltiples advocaciones propias de su territorio.

Sin embargo, la religiosidad mariana novohispana enfrentaba dos problemas estrechamente relacionados: por un lado, su fuerte carácter local que circunscribía su devoción al espacio inmediato que albergaba la imagen; y por otro, su carácter oral que limitaba su visibilidad y, sobre todo, su margen de poder e influencia. Aunque a mediados del siglo XVI habían existido ya algunos intentos por dar forma escrita a estas devociones —como el trabajo de Montúfar en torno a la naciente devoción del Tepeyac—, lo cierto es que a mediados del siglo XVII la mayor parte de las expandidas por la Nueva España no contaban con una literatura que “soportase” y diese forma a dichos cultos. Estos se habían convertido para esa época en un eficaz medio de canalización de la piedad y el fervor colectivos, pero

⁵ Sobre este particular véase Antonio Rubial García, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados*, 1999.

sobre todo, en un poderoso mecanismo de articulación social dentro de una sociedad profundamente heterogénea.

Se hacía preciso por tanto dotar a estas devociones de una escritura que las sustentase y fijase las bases de unos cultos netamente novohispanos, reforzando precisamente su singularidad con respecto a otros cultos marianos existentes en la península. Proliferaron así en las últimas décadas del siglo XVII numerosas obras destinadas a proporcionar legitimidad a los mismos. Al tiempo, sus autores fueron muy conscientes de que el culto a esas imágenes marianas podía constituirse en uno de los símbolos de esta toma de conciencia colectiva.

En estos escritos jugarían un papel determinante los relatos de los milagros y apariciones. Si en la centuria precedente el valor de estas devociones y la *potentia* de estas imágenes habían estado ligados de manera preferente a su papel como intercesoras entre la divinidad y los seres humanos, reforzándose su alianza con las antiguas diosas prehispánicas, las obras escritas a finales del siglo XVII se centrarán en resaltar sus capacidades milagrosas. Constatar y fijar por escrito estos prodigios constituía para las élites novohispanas un modo de mostrar ante las jerarquías de Europa que esas tierras podían poseer y poseían sus propios milagros, “señales” de la presencia divina en medio de un territorio hasta hacía poco tiempo “pagano” y alejado de Dios. Las apariciones marianas en ese suelo mostraban la proximidad de la Madre de Dios a los novohispanos y la especificidad religiosa del virreinato por lo que el culto a estas advocaciones se convirtió en una seña de identidad.

Si bien es cierto que tras cada uno de ellos se “escondían” intereses muy diversos, bajo todos subyace un sentimiento de construcción de un “nosotros” religioso específico y diferenciado del peninsular. De esta manera, en un contexto de incipiente *nacionalismo*, estos escritos contribuyeron a la promoción de cultos específicamente novohispanos pero, sobre todo, a la legitimación de los mismos mediante la fijación escrita de la historia y el poder de esas imágenes. Dentro de la cultura hispánica de la Edad Moderna —o de forma más precisa dentro de la cultura de las elites— el escrito resultaba fundamental por lo que estas obras se convirtieron en auténticos testimonios, en pruebas de la veracidad de lo relatado.

Su carácter oral —elemento aparentemente negativo— fue “aprovechado” como parte fundamental en este proceso de construcción, ya que sirvió para mostrar y demostrar que se trataba de devociones antiquísimas que habían sobrevivido gracias a un culto

trasmitido de generación en generación. Se remarcaba, así, el carácter de la fidelidad de los novohispanos a estas devociones marianas y a sus imágenes. De esta manera, en ese proceso de defensa y argumentación de su validez, la carencia de escritura fue suplida con la apelación al peso de la “tradicición”, un elemento esencial dentro de la historia de la Iglesia.

Sin duda, una de las obras más relevantes en este proceso de escritura de la fe es el denominado *Zodiaco Mariano*.⁶ Escrito en dos periodos diferentes por los jesuitas Francisco de Florencia y Juan Antonio de Oviedo, la primera versión —perteneciente a Florencia— fue escrita a finales del siglo XVII. Sin embargo, su trabajo permaneció oculto hasta su “descubrimiento” por Oviedo el siglo siguiente. Éste rescribió la obra y no sólo corrigió el texto sino que eliminó fragmentos que consideraba digresiones y, al tiempo, incorporó nuevas imágenes religiosas cuyo culto no había conocido Florencia o se había fortalecido en la primera mitad del siglo XVIII. El *Zodiaco Mariano* se editó en 1755 en un contexto de verdadero auge del sentimiento identitario. A pesar de haber sido escrito en dos épocas diferentes, la obra presenta una gran coherencia porque no existe ruptura entre ambos periodos, muy al contrario, Oviedo y su generación son hijos de un pasado en el que germinó y se fue gestando una conciencia criolla que acabaría encontrando en la devoción mariana del Tepeyac el símbolo nacional por excelencia. Aunque los demás cultos marianos acabarían por subordinarse en gran medida a éste, la obra nos presenta un escenario marcado por múltiples devociones marianas, una geografía salpicada de nombres y espacios “tocados” por la Madre de Dios.

El *Zodiaco* narra las leyendas y milagros de más de cien advocaciones marianas distribuidas por los obispados novohispanos. Como hemos señalado, la mayor parte de esos cultos habían estado marcados por su carácter estrictamente local, soportados tan sólo por la piedad popular. Por esa razón, uno de los propósitos fundamentales de esa obra radicaría precisamente en dar forma escrita a una tradi-

⁶ La obra, cuyo título completo es *Zodiaco Mariano en que el Sol de Justicia Cristo, con la salud en las alas, visita como signos y casas propias para beneficio de los hombres los templos y lugares dedicados a los cultos de SS. Madre por medio de las más célebres y milagrosas imágenes de la misma Señora, que se veneran en esta América Septentrional y reinos de la Nueva España*, fue editada por primera vez en 1755 en la ciudad de México. Francisco de Florencia y Juan Antonio de Oviedo, *Zodiaco Mariano*, introducción Antonio Rubial García, 1995 (las citas de este artículo corresponden a esa edición).

ción remarcando su idiosincrasia pero, sobre todo, dotando a estas devociones de profundidad histórica y transformando así un elemento popular en una verdadera seña de identidad religiosa, a partir de ese momento revestida por un halo de legitimidad.⁷

En este proceso de construcción de la identidad las imágenes jugarían un papel determinante: ellas eran pruebas fehacientes de la profundidad de esas devociones, “fedatarias” de cultos remotos anclados en el territorio. Eran en sí mismas documentos visuales de una fe y poseían además innumerables capacidades para obrar milagros. Y la sociedad novohispana era, sin duda, una sociedad necesitada de milagros: en un contexto marcado por los signos de la enfermedad y la muerte, sólo Dios poseía los medios y los intermediarios para hacer frente a las catástrofes. En ese mundo trágico, las creencias —y de forma particular la reproducción y alimento de las mismas— jugaban un papel determinante—. En una sociedad tan profundamente heterogénea resultaba imprescindible alentar los instrumentos de cohesión. De ahí el éxito de las manifestaciones externas y colectivas que involucraban en una empresa común a todos los grupos sociales, procurándoles así una suerte de comunión con Dios y con su Madre a través, precisamente, de las imágenes marianas.

De la humildad de la caña a las ricas vestiduras

En el caso michoacano, la imagen más preciada a lo largo de toda la edad moderna fue, sin duda, la Virgen de la Salud de Pátzcuaro. El *Zodiaco* recoge profusas informaciones sobre esta *Nana Yurhixe* (“Madre Virgen”) cuyo origen se vinculaba directamente a Vasco de Quiroga, el primer obispo de Michoacán.⁸

⁷ Para elaborar su obra, los autores se valieron de fuentes muy diversas entre las que se hallan las crónicas religiosas, las *Relaciones* sobre algunos santuarios en particular, las historias de las vidas de algunos venerables novohispanos, obras manuscritas existentes en archivos y parroquias y, por supuesto, la propia tradición oral. Con todas ellas, ambos jesuitas darían forma al *Zodiaco*, síntesis y culminación de un largo proceso de creación colectiva. La importancia de esta obra radica precisamente en su capacidad para aglutinar las fuentes. Francisco de Florencia y Juan Antonio de Oviedo, *op. cit.*, [6], pp. 20-21.

⁸ Nacido hacia 1470 en Madrigal de las Altas Torres (Ávila) *Tata* Vasco desembarcó en la Nueva España en 1530 como miembro de la segunda Audiencia novohispana. Durante ese periodo, sus actuaciones más señaladas y conocidas corresponden a la fundación de los llamados pueblos-hospitales o Repúblicas de Santa Fe, inspirados en la famosa obra de Tomás

En el último cuarto del siglo XVI, poco tiempo después de su muerte, Quiroga constituía ya dentro del imaginario popular —especialmente entre los indígenas— una suerte de “santo” no canonizado. Su figura era valorada en todo el territorio michoacano pero de manera especial en Pátzcuaro, el lugar escogido por el obispo para ubicar la sede episcopal.⁹ Y un siglo después, en un contexto de naciente criollismo, el obispo se perfilaba como el impulsor del orden sociopolítico y del cristianismo en Michoacán y era visto como uno de los principales artífices de la identidad religiosa de este territorio. Recoger por escrito el vínculo entre esta imagen y el obispo no hacía sino reforzar el valor de la misma y otorgarle profundidad histórica al relacionarla con el mayor promotor del cristianismo en la diócesis michoacana.

A partir de su nombramiento como obispo, Quiroga auspiciaría la implantación de toda una red nosocomial en su obispado y todos los hospitales de indios de Michoacán fundados o promovidos por él quedarían bajo la advocación de la Virgen de la Concepción.¹⁰ También el Hospital de Santa Marta de Pátzcuaro¹¹ en cuya capilla Quiroga mandó colocar una imagen en pasta de caña de maíz¹² rea-

Moro, *Utopía*. La erección canónica del obispado de Michoacán se produjo en 1536 aunque Quiroga no llegaría a Tzintzuntzan hasta 1538. Allí, en la antigua capital del antiguo reino tarasco, tomaría posesión de su obispado y comenzaría la organización religiosa del mismo.

⁹ Sobre el papel y el “valor” de Quiroga en el territorio michoacano véase Sara Sánchez del Olmo, “La ‘creación’ de un santo: la figura de Vasco de Quiroga entre los indígenas del Lago de Pátzcuaro”, mecanoscrito, 2002.

¹⁰ Benedict Warren y Sara Sánchez del Olmo, *Las guatáperas, hospitalitos y capillas de Michoacán*, 2007, p. 53.

¹¹ Aunque en su testamento Quiroga se refiere a él como Hospital de Nuestra Señora de la Asunción y Santa Marta, la advocación de La Concepción estuvo presente e implícita en el hospital, y le permitía disfrutar de los mismos privilegios e indulgencias que gozaba el hospital fundado por Cortés en México. Su vinculación a La Concepción se hace patente a través de la documentación de archivo, que muestra además cómo el 8 de diciembre, día de la Concepción, tenían lugar las elecciones de los cargos del hospital y cómo esta fiesta era la más importante de cuántas se celebraban en él. Sara Sánchez del Olmo, “Los hospitales de indios en Michoacán: el proyecto de Vasco de Quiroga y su evolución (1536-1639)”, tesis doctoral, 2003.

¹² Este tipo de técnica era utilizada por los tarascos en la época prehispánica para la fabricación de las imágenes de sus dioses. Los datos sobre la composición de la pasta y la propia técnica son escasos. Vasco de Quiroga, sorprendido ante la ligereza y plasticidad de este material, encargó la realización de la imagen de la Virgen para el Hospital de Indios de Pátzcuaro. Algunos autores mencionan al indígena Juan del Barrio como autor de la misma. En el proceso de fabricación jugaba un papel determinante un aglutinante denominado *tatzingueni*, extraído de los bulbos de las orquídeas. Una de las características más relevantes de este tipo de imágenes es su “perennidad”. Algunos autores apuntan al uso de venenos extraídos de plantas como el *rus toxicum* o, la flor de laiqacua, que servía para preservar estas esculturas de la polilla y otros parásitos; Andrés Estrada Jasso, *Imágenes en caña de maíz*, 1996.

lizada por artesanos indígenas a la que el obispo intituló *Salus infirmorum* (Salud de los enfermos) dado su carácter de protectora frente a la peste y otras enfermedades.¹³ La imagen fue ubicada en el espacio social más importante para los naturales de Pátzcuaro. Se trataba pues de una imagen netamente indígena, hecha por y para ellos. Sin embargo, en las últimas décadas del siglo XVII —al compás de los cambios operados en la propia sociedad novohispana— la imagen y su devoción sufrieron un profundo proceso de transformación física y simbólica.

La modificación de su carácter netamente indígena está recogida en el *Zodiaco*, donde se revela cómo el proceso de escritura de esta devoción fue acompañado de una “refundación” del culto a la Virgen de la Salud. Desde su origen la imagen había recibido veneración por parte de los naturales sin que otros grupos sociales de la ciudad se sintiesen muy atraídos por ella. Sin embargo, hacia 1680 el doctor Juan Meléndez Carreño,¹⁴ aquejado de una grave enfermedad, solicitó la protección de la Virgen sanando milagrosamente. Poco tiempo después Carreño fue nombrado cura de la ciudad de Pátzcuaro, tomando posesión en 1690. A partir de ese momento el sacerdote se dedicó a la expansión de este culto más allá de los muros hospitalarios promoviendo, por ejemplo, procesiones sabatinas nocturnas en las que participaban las más altas dignidades de la ciudad,¹⁵ y buscó,

¹³ Aunque la intitulación de esta imagen ha creado en ocasiones confusiones iconográficas, se trata sin duda de una imagen de la Inmaculada Concepción, en consonancia con la propia advocación de este hospital. Ésta era profundamente venerada por los naturales, ya que el culto a La Concepción constituyó parte esencial de la vida comunitaria de los pueblos de indios michoacanos hasta el punto de constituirse en una de las señas de identidad religiosa entre los indígenas del Michoacán colonial; véase Sara Sánchez del Olmo, “Tota pulchra... Culto y devoción a La Concepción en los hospitales de indios de Michoacán (1536-1640)”, en *Crisis y problemas en el Mundo Atlántico*, 2009.

¹⁴ Se trata de un personaje crucial en la vida religiosa de Pátzcuaro a finales del siglo XVII. Se desconoce su lugar de nacimiento, pero casi con toda seguridad se trató de un criollo. Ocupó cargos en las administraciones civiles y religiosas más importantes de la Nueva España: fue abogado de la Audiencia de Guatemala, obtuvo el grado de bachiller en cánones por la Real Universidad de México y obtuvo una prebenda de cánones en el Colegio de Todos Santos. Fue también clérigo presbítero y abogado de la Audiencia de México, juez provisor y vicario del obispado de Chiapas, y llegó a ser nombrado catedrático de prima de cánones en la Real Universidad de San Carlos de Guatemala, aunque no aceptó el nombramiento. Conocemos también que, en contra de lo permitido, Carreño obtuvo las licencias necesarias para poder ejercer dos cargos incompatibles, el de clérigo presbítero y abogado de la Audiencia, lo que nos habla de un personaje con buenas relaciones dentro de los ámbitos de poder. Adriana Álvarez Sánchez, *La Real Universidad de San Carlos de Guatemala (1676-1790)*, 2007, pp. 204-205.

¹⁵ Nicolás León, “Noticias históricas de la venerable imagen de María Inmaculada de la Salud de Pátzcuaro”, en Enrique Soto González, *Antología de Pátzcuaro*, 1982, p. 54.

como bien recoge el *Zodiaco*, difundir esta devoción entre las elites de Pátzcuaro.¹⁶

Se iniciaba así el tránsito de esta imagen y su culto desde el ámbito de los naturales vinculados al Hospital de Santa Marta hacia la ciudad en su conjunto, especialmente hacia los peninsulares y criollos avecindados en la misma. La expansión de la devoción a la Virgen de la Salud promovida en esas fechas por Carreño buscaba dotar a la ciudad de una seña de identidad, de un referente religioso capaz de articular a toda la sociedad patzcuarenses en torno a esta imagen. Pero esa tarea precisaba de la transformación de la misma en algo nuevo, una suerte de “refundación” de su carácter primigenio. Tal es así que Carreño decidió *recortar* parte de la imagen para cubrirla con ricos ropajes. El clérigo deseaba dotarla de un nuevo aspecto externo y vestirla con *decencia y riqueza*.

En realidad, la “pobreza” percibida por Carreño era relativa porque a través de las cuentas del Hospital de Santa Marta conocemos, por ejemplo, que en 1631 los naturales habían destinado una importante suma para la compra de “[...] un manto de tafetán de Castilla azul con puntas de oro y seda azul para nuestra señora que tienen de bulto de la Limpia Concepción [...]”,¹⁷ y en las cuentas de 1640, entre los bienes del Hospital de indios, se menciona que la imagen era portada sobre “andas doradas”.¹⁸ Pero estos elementos no parecían suficientes para Carreño, por lo que el clérigo comenzó un arduo trabajo para transformar la imagen. El propio obispo de Michoacán, Ortega Montañés, autorizó que ésta fuese bajada de su trono hasta la sacristía donde dos afamados artesanos habrían de ejecutar la transformación. Tal acto no fue del agrado de algunos españoles ni, por supuesto, de los indígenas, quienes consideraban que la hechura de la virgen auspiciada por Quiroga debía ser respetada.¹⁹ Es posible que los naturales percibiesen en este cambio no sólo una “traición” a *Tata Vasco*, sino sobre todo el inicio de la pérdida del control sobre *su imagen*. La oposición debió ser fuerte ya que —según refiere el *Zodiaco*— los trabajos se iniciaron de noche

¹⁶ Francisco de Florencia y Juan Antonio de Oviedo, *op. cit.*, [6], p. 314.

¹⁷ Instituto Nacional de Antropología e Historia. Archivo Histórico Microfilmado de la Subdirección de Documentación de la Biblioteca Nacional de México (INAH), Serie “Archivo Histórico Casa de Morelos”. Film 783-239, vol. 3 (153), Libro de la Cofradía de Santa Marta de Pátzcuaro.

¹⁸ *Idem*.

¹⁹ Nicolás León, *op. cit.*, [15], p. 55.

ante la sola presencia de los dos escultores y algunos sacerdotes.²⁰ La obra relata también los portentosos hechos ocurridos al iniciar la mutación —o mejor mutilación— del cuerpo: el rostro de la virgen sudó y se mostró muy afligido, por lo que en un primer momento se desistió de la empresa. Decidido en su empeño, sin embargo, Carreño no claudicó y pidió consejo sobre el particular a varios jesuitas del Colegio de San Nicolás, quienes convinieron en que todos los participantes en los trabajos debían postrarse ante la imagen para suplicarle que les permitiese llevarlos a cabo. Según el *Zodiaco*, la Virgen no permitió que le cambiaran el rostro, pero su cuerpo fue “aforrado en bretaña” y sobredorado,²¹ mudando para siempre su aspecto. El texto busca poner en evidencia la aceptación —relativa— de la Virgen para ser modificada.

En este proceso de transformación de la imagen algunos de los fragmentos de pasta que se recortaron quedaron en la propia “casa de la Virgen”, junto a ella, mientras otros muchos fueron repartidos entre “personas beneméritas y calificadas”. Con unos y otros se fabricaron numerosas imágenes más pequeñas, con la misma figura y forma que la original,²² que habrían de jugar un papel determinante en la extensión y propagación de la devoción más allá de los límites de la ciudad de Pátzcuaro.

La transformación física de la imagen está reflejando, en nuestra opinión, una profunda transformación simbólica: la humilde imagen de pasta de caña se convertía en una esplendorosa virgen sobredorada. El proceso pone en evidencia la ruptura con el pasado indígena y el creciente esplendor de los criollos. El texto desea recoger y ratificar cómo la propia Virgen, al aceptar algunos de estos cambios, estaba emitiendo un mensaje de proximidad a sus nuevos devotos.

Pátzcuaro, como bien ha señalado Castro Gutiérrez, no era un simple pueblo de indios michoacano sino una ciudad con honores y privilegios especiales concedidos y reconocidos por la corona. En el siglo XVII su jurisdicción era sorprendente por su extensión y población²³ y, a pesar de haber perdido la primacía episcopal más de un siglo atrás, a finales del seiscientos Pátzcuaro seguía siendo una

²⁰ Francisco de Florencia y Juan Antonio de Oviedo, *op. cit.*, [6], p. 314.

²¹ *Ibidem*, pp. 314-315. Durante los trabajos de transformación, se descubrió precisamente —según el *Zodiaco*— el título de la imagen, *Salus infirmorum*.

²² *Ibidem*, p. 315.

²³ Felipe Castro Gutiérrez, “Alborotos y siniestras relaciones: la república de indios de Pátzcuaro colonial”, en *Relaciones*, vol. XXIII, núm. 89, Invierno 2002, pp. 201-234.

ciudad pujante y orgullosa que continuaba su competencia con Valladolid. De hecho, en 1698 los españoles residentes en la ciudad consiguieron que la Corona les permitiese restablecer un ayuntamiento. Esta nueva institución fue desplazando progresivamente al cabildo de naturales y los regidores españoles se hicieron con el control, entre otros asuntos, de la alhóndiga y las obras públicas.²⁴ Este auge coincidió con la progresiva decadencia de los nobles indígenas de la ciudad, que hasta esas fechas habían “controlado” la vida de la misma y habían tenido una activa presencia y un estrecho vínculo con el Hospital de Santa Marta.²⁵ La pérdida de poder político de las elites indígenas revela en realidad una pérdida de poder en todas las esferas. Se estaba produciendo una transformación en la “apariencia social” de la ciudad y en ese auge cobraba fuerza la imagen de la Virgen de la Salud. De este modo, al compás del progresivo ascenso de los españoles presentes en la ciudad —y de la mano de las elites religiosas—, el carácter de la devoción y de la propia imagen se iría transformando paulatinamente produciéndose una progresiva mudanza desde su “indianidad” hacia su “criollización”.

Dicha mudanza no afectó sólo a su aspecto estético sino también a su ubicación. Carreño consideraba que la imagen adolecía de decencia y riqueza —de ahí su cambio formal—, pero sobre todo consideraba que su espacio doméstico, la capilla del hospital de indios, no era lugar apropiado para ella. En 1690 se inicia así, a instancias del clérigo, la construcción del templo que habría de albergarla, El Sagrario. Gracias a sus prodigios, la fama de la imagen había comenzado a extenderse más allá de los límites del Lago de Pátzcuaro, por lo que el sacerdote auspició la construcción de un “templo decente”. Para costear su fábrica, Carreño instó al piadoso español Andrés de Burgos a comenzar en 1691 un largo recorrido por el obispado de Michoacán con el fin de recoger limosnas que permitiesen la erección del nuevo espacio mariano. A lo largo de dos años Burgos recogió unos 4000 pesos, con los que se levantaron los muros de adobe del nuevo templo. Según el *Zodiaco*, Carreño estaba convencido de que se conseguiría levantar un edificio magnífico, por lo que instó al arquitecto a sentar unos cimientos adecuados. Para conseguir fondos que permitiesen una obra de mayor envergadura, Carreño dispuso

²⁴ *Ibidem*, p. 231.

²⁵ Sara Sánchez del Olmo, *op. cit.*, 2003, p. 11.

que otro español, Francisco Lerín,²⁶ saliera a recoger más limosnas por aquellas zonas no recorridas anteriormente por Andrés de Burgos. En 1696 Lerín —acompañado de una pequeña imagen réplica de la original formada por los pedazos de pasta recortados de ella y denominada “La Peregrina”— recorrió el obispado de Guadalajara, el reino de León y otros presidios y poblaciones hasta conseguir fondos suficientes para levantar el edificio. La obra se terminaría en 1717 y el 8 de diciembre de ese mismo año —festividad de La Concepción— la iglesia fue solemnemente dedicada.²⁷ En una fecha profundamente simbólica para los indígenas michoacanos, la imagen abandonaría para siempre el hospital de indios para ubicarse en El Sagrario.²⁸ Su traslado certifica, en nuestra opinión, la consolidación de una nueva sociedad novohispana.

Cierto es que los naturales no perdieron su devoción por esta imagen, a la que seguirían festejando cada 8 de diciembre, pero a partir de ese momento las celebraciones y el peso del culto recaerían en otro grupo social. El *Zodiaco* nos revela cómo durante toda la primera mitad del siglo XVIII, el día de La Concepción y su octava, los patzcuarenses celebraban esta devoción, y cómo la imagen era acompañada en las procesiones por la clerecía, las comunidades religiosas, el regimiento y el Cabildo secular.²⁹ Se había consolidado el carácter institucional de esta fiesta. Ya no eran los indígenas quienes soportaban la organización de la misma, sino que las elites políticas y religiosas de la ciudad dominaban el tiempo ritualizado y el espacio sacralizado. Y aunque esta celebración involucraba a todos los colectivos sociales presentes en la ciudad —incluidos los naturales—, su nuevo carácter institucional la convertía en un elemento más de prestigio para los nuevos detentadores del poder dentro de ese contexto urbano.

A pesar de todo, la fiesta poseyó un fuerte carácter unificador al involucrar a toda la sociedad patzcuarenses en una empresa común que permitía escenificar el poderío simbólico que, todavía a media-

²⁶ Lerín, según nos cuenta el *Zodiaco*, era un rico mercader “tocado de Dios” que renunció a sus riquezas, hizo votos a la Virgen de la Salud y pasó su vida dedicado a promover su culto y servir en el nuevo santuario construido para ella. Murió en 1731. Francisco de Florencia y Juan Antonio de Oviedo, *op. cit.*, [6], p. 316.

²⁷ *Ibidem*, 317-318.

²⁸ En este templo permanecería hasta 1908, cuando que sería trasladada al Santuario que actualmente ocupa.

²⁹ Francisco de Florencia y Juan Antonio de Oviedo, *op. cit.*, [6], p. 319.

dos del siglo XVIII, detentaba la ciudad. La devoción mariana más importante del territorio michoacano —y su imagen— radicaban no en la capital política y religiosa del obispado sino en Pátzcuaro. La rivalidad entre esta ciudad y Valladolid se remontaba a los inicios de la colonización. Pátzcuaro había luchado durante más de dos siglos por conservar el apelativo de ciudad de Michoacán y, en la primera mitad del siglo XVIII, constituía un enclave fundamental en las rutas comerciales hasta el punto de que la oligarquía criolla patzcuareense no sólo controlaba la economía y la política local sino que extendía sus áreas de influencia a otras regiones michoacanas. Esas mismas elites buscaron reforzar y mostrar ese “poderío” a través de diversos elementos culturales. El proceso de “apropiación” de este culto por parte de las elites criollas patzcuarenses fue acompañado de un proceso de creación de una identidad urbana diferenciada que encontró en el elemento religioso un factor fundamental. La “refundación” del culto a la Virgen de la Salud —gestado a finales del siglo XVII y fortalecido a lo largo del siglo XVIII— no excluyó a los indígenas, aunque desde nuestra perspectiva relegó su presencia y su vínculo con la imagen a un segundo plano. Para reforzar el papel de Pátzcuaro en el contexto regional las elites criollas de la ciudad precisaban de todos los colectivos presentes en la misma. Se gestó así un proceso de construcción de una identidad urbana colectiva en la que el elemento religioso jugó un papel determinante. Todos los grupos sociales presentes en la ciudad veneraban ya a la Virgen de la Salud y la reconocían como protectora y dadora de bienes para la comunidad. El orgullo de esa presencia y de esa posesión contribuyó, sin duda, a fortalecer la cohesión social, en tanto permitió a la ciudad presentarse como un espacio diferenciado y selecto que albergaba a la imagen mariana más importante del territorio michoacano.

La que sana los males...

Como otras muchas devociones marianas, la Virgen de la Salud fue una *virgen especializada*. Su propia intitulación y su primigenia ubicación en el hospital de indios nos revelan el carácter curativo y protector de esta imagen frente a la enfermedad.

Una de las consecuencias más graves originadas por el proceso de conquista y colonización fue, sin duda, la gran mortandad cau-

sada por las epidemias y los excesivos trabajos impuestos, acuciados ambos por la pobreza generalizada de los indígenas. En Pátzcuaro los efectos de la enfermedad fueron muy graves, y en poco más de cuarenta años se produjo la desaparición de dos tercios de los tributarios.³⁰ A este descenso poblacional contribuyó especialmente la epidemia de 1576, prolongada hasta 1581.³¹

La enfermedad no se limitó al siglo XVI sino que a lo largo del siglo XVII y la primera mitad del XVIII continuaba siendo un grave problema que mermaba progresivamente la población.³² Bien conocida es la epidemia de 1628, denominada la “enfermedad grande”, que provocó la llegada de numerosos enfermos al hospital,³³ mientras la de 1692 marcaría un hito en la *potentia* atribuida a esta imagen. El 23 de agosto de dicho año se notificaba la aparición en el cielo de un eclipse. Es de sobra conocido cómo este tipo de fenómenos naturales de carácter excepcional fueron interpretados como signo o vaticinio de una catástrofe o de sucesos inesperados que habrían de tener grandes efectos —positivos o negativos— sobre el destino colectivo. En este caso el eclipse fue seguido de la pobreza, la esterilidad de la tierra y, finalmente, de una grave epidemia general.³⁴ Tratando de conjurar tantas calamidades, el doctor Carreño resolvió sacar en procesión la imagen por las calles de la ciudad y, posteriormente, hacer un novenario a la Virgen. Ésta recorrió Pátzcuaro y fue devuelta a su capilla. El zodiaco refiere que, al día siguiente —primero del novenario— cuando iban a comenzar los rezos, los fieles vieron en la frente de la imagen una estrella. Carreño y Lerín fueron testigos oculares del prodigio, interpretado como el preludio del fin de esta epidemia.³⁵ Una nueva gran peste asolaría de nuevo Michoacán en 1737 y traería como consecuencia que el cabildo y regimiento de Pátzcuaro votaran como patrona de la ciudad a la

³⁰ *Relación de la ciudad de Pátzcuaro en Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, 1987, p. 197; Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España. 1519-1821*, 1986, p. 359.

³¹ Rodrigo Martínez Baracs y Lydia Espinosa Morales, *La vida michoacana en el siglo XVI. Catálogo de los documentos del siglo XVI del Archivo Histórico de la Ciudad de Pátzcuaro*, 1999, p. 151. Al descenso contribuyeron también el traslado en 1580 de la capitalidad a Valladolid y los continuos procesos de congregación de la población indígena. Lo cierto es que en 1587 el gobernador y otras autoridades indígenas de la ciudad continuaban solicitando que se rebajasen los tributos dada la gran cantidad de indígenas fallecidos a causa de las enfermedades.

³² Archivo General de la Nación, Caminos y Calzadas, vol. 1, exp. 1, hojas 1-9.

³³ INAH, Serie “Michoacán”, Rollo 8, Archivo Municipal de Pátzcuaro, Cuentas e inventarios de bienes del Hospital de Santa Marta.

³⁴ Archivo General de Indias (AGI). Audiencia de México, leg. 374, ff. 967-969 v.

³⁵ Francisco de Florencia y Juan Antonio de Oviedo, *op. cit.*, [6], p. 319.

Virgen de la Salud.³⁶ Se consolidaba así el vínculo institucional de la ciudad con esta devoción, *su verdadera virgen protectora*.

Estas “actividades” marianas nos presentan el poder curativo de la imagen en su vertiente colectiva pero, dentro del contexto religioso de la época cobraron especial importancia las autobiografías y los relatos de *vidas ejemplares* ya que estos fueron considerados narrativos con vocación testimonial; es decir, pruebas y comprobaciones de la certeza de los hechos recogidos. Estos modelos espirituales, que abundan en las crónicas religiosas, remiten fundamentalmente a santos y venerables no canonizados. Sin embargo, el *Zodiaco* nos permite apreciar una vertiente diferente de esta religiosidad, donde la acción poderosa de la Madre de Dios se hace presente en las vidas de personas comunes. De esta manera, los hechos prodigiosos recogidos surgían en el ámbito de lo cotidiano y se vinculaban a devotos próximos y reconocibles para la comunidad, por lo que resultaba más fácil imitar su fe y su piedad. Al recoger por escrito estas experiencias y darles forma impresa, el *Zodiaco* estaba contribuyendo a propagar una visión de estas imágenes como cercanas protectoras de seres comunes, autoras de milagros próximos y posibles para todos.

En el caso de la Virgen de la Salud, el texto nos revela las experiencias de algunos de estos cuerpos, marcados todos ellos por el sufrimiento de la enfermedad, que eran “liberados” de esa cárcel mediante su fe en esta advocación. El primero de ellos, el propio doctor Carreño, impulsor de la devoción a la imagen, y junto a él, mujeres de Pátzcuaro como doña Jerónima de la Llana, doña Rosa Rangel o Jerónima Sagredo, quienes en su dolor no cesaron de invocar a Nuestra Señora de la Salud. Las tres padecían graves males físicos y la imagen las sanó. Así, en el caso de Jerónima Sagredo bastó para curarla el sólo contacto con un pañuelo que había estado entre las manos de la Virgen. Para sanar las dolencias de doña Rosa Rangel fue necesaria la presencia en casa de la enferma de “La Peregrina”, mientras en el caso de doña Jerónima de la Llana se necesitó de la presencia física de la propia imagen *auténtica y original* para hacer desaparecer las malignas fiebres que padecía. De hecho, la imagen abandonó su casa para trasladarse a la de la enferma “con mucho acompañamiento”. Numerosas personas testificaron cómo —mientras la doliente dormía— la imagen sudó hasta que doña

³⁶ Archivo Histórico Municipal de Pátzcuaro, caja 10 A, carpeta 6. Ese mismo año y por la misma causa la Virgen de Guadalupe era jurada como Patrona de la ciudad de México.

Jerónima despertó totalmente libre de la fiebre. Este prodigio se expandió por toda la ciudad de modo que muchas personas concurrieron en casa de la doliente dando testimonio de su restitución.³⁷ Observamos así cómo la presencia directa o indirecta de la *Salud de los Enfermos* servía para santificar los espacios en los que se hacía presente ahuyentando de ellos —con la *potentia* de su nombre— la enfermedad.³⁸

La que manda las aguas...

Junto a ésta, otro de los problemas especialmente importantes en el territorio michoacano fueron las sequías. En un contexto agrario la falta de lluvias constituía una auténtica catástrofe, pues provocaba malas cosechas y, en consecuencia, hambrunas y muerte. Como la enfermedad, la sequía era un problema que afectaba a toda la colectividad, no distinguía entre nuevos y viejos cristianos ni entre estamentos sociales, por lo que la Virgen aparecía no sólo como el principal elemento de “mediación” con lo sobrenatural sino como el verdadero elemento cohesivo frente al mal. Y como símbolo de la fertilidad, nadie mejor que María para hacer frente a la esterilidad de los campos.

Michoacán sufrió importantes sequías en las últimas décadas del siglo XVII. Especialmente significativa fue la de 1692, que pareció presagiar la posterior epidemia que asolaría el territorio ese mismo año. A petición de los labradores de la ciudad, la imagen fue sacada en procesión por las calles y se instó a comenzar un novenario en su honor. El día señalado, nos cuenta el *Zodiaco*, el cielo amaneció despejado y limpio, pero al sacar a la imagen de su nicho todo él se tupió de nubes comenzando a llover regularmente.³⁹ A pesar del

³⁷ Francisco de Florencia y Juan Antonio de Oviedo, *ibidem*, [6], pp. 314, 319-320.

³⁸ A pesar de que los ejemplos de curaciones prodigiosas presentados en el *Zodiaco* son escasos, no deja de resultar sorprendente esa “jerarquización” de la presencia divina. No disponemos de suficientes elementos para establecer si la posición social de cada una de las enfermas determinó la presencia —directa o indirecta— de la imagen en sus casas, pero no deja de resultar sorprendente que la imagen original sólo saliera de su espacio para visitar la casa de doña Jerónima de la Llana, a la sazón esposa del depositario general don Manuel de las Heras. En 1683 don Manuel aparece en la documentación de archivo como síndico del convento de San Francisco y en 1699 como depositario general.

³⁹ Francisco de Florencia y Juan Antonio de Oviedo, *ibidem* [6], pp. 320-321.

favor de la Virgen, parece que la esterilidad de la tierra michoacana continuó siendo un problema durante los siguientes cuatro años.⁴⁰

Las acciones prodigiosas de la Virgen de la Salud no se limitaban a sus capacidades curativas y fecundadoras sino que era conocida también por sus frecuentes apariciones. El *Zodiaco* nos cuenta cómo entre sus grandes maravillas se hallaban sus visitas “en persona” a los propios indígenas acogidos en el Hospital de Santa Marta⁴¹ y al propio doctor Carreño, su devoto promotor, a quien se le apareció durante su enfermedad.⁴² La imagen poseía una extraordinaria capacidad para abandonar su casa habitual y desplazarse por el espacio, lo que la hacía aún más poderosa porque su *potentia* no quedaba sometida a los límites físicos de su emplazamiento habitual.

La expansión de la devoción

Aunque la fama de los prodigios de esta imagen era bien conocida en Pátzcuaro desde fechas tempranas, la expansión de la misma se produjo a partir de las últimas décadas del siglo XVII. Paralelamente al proceso de “apropiación” de este culto por parte de las elites criollas de la ciudad y a la gestación de una identidad urbana diferenciada, las jerarquías religiosas del obispado fueron conscientes del poder de esta devoción y de esta imagen, por lo que el apoyo y el amparo otorgados a la Virgen de la Salud fueron muy amplios. Empeñados en fomentar los cultos marianos específicamente novohispanos, numerosos clérigos y religiosos favorecieron el desarrollo de este culto en diversas ciudades del obispado, propiciando que esta imagen se convirtiera así en un referente de la identidad socio-religiosa en el Michoacán colonial.⁴³

Este impulso y esta protección encontraron unas aliadas extraordinarias en las pequeñas tallas réplicas de la original y realizadas con los fragmentos de pasta de caña nacidas tras el “recorte” de la imagen primitiva auspiciado por Carreño. Esas pequeñas imágenes jugarían un papel determinante en la expansión de esta devoción desde su entorno local primigenio hasta los remotos confines del

⁴⁰ AGI, México, 374, ff. 1014-1015 v.

⁴¹ Francisco de Florencia y Juan Antonio de Oviedo, *ibidem* [6], p. 314.

⁴² *Idem*.

⁴³ El soporte que los jesuitas dieron a esta devoción en Guadalajara es una buena muestra de ello.

territorio michoacano. Con una esas pequeñas copias, llamada “La Peregrina”, Lerín había recorrido las tierras de Michoacán, gran parte del obispado de Guadalajara, el reino de León y otros lugares, recogiendo limosnas para la erección del santuario y contribuyendo a hacer presente a la Virgen de la Salud en esos territorios.

El *Zodiaco* narra cómo esta imagen era recibida con regocijo y extrema devoción por los fieles⁴⁴ ya que “La Peregrina” poseía las mismas capacidades milagrosas que la imagen original de modo que Dios honraba con prodigios no sólo a la ciudad poseedora y dueña de ésta sino a todos aquellos territorios y devotos que se pusieran bajo su protección. Así, sus poderes sanadores se hicieron presentes, entre otros lugares, en Colima y Aguascalientes, mientras su *potentia* fecundadora se revelaba en Apatzingán, donde fue capaz de devolver la vida a un ojo de agua completamente seco.⁴⁵

La propia Valladolid, capital política y religiosa del obispado, no permaneció indiferente ante este fenómeno y, a partir de 1700, hay constancia de que la imagen salía en procesión por sus calles.⁴⁶

Los milagros de la Virgen de la Salud se hacían presentes en todo el territorio michoacano e incluso más allá. Al compás del derramamiento de sus prodigios, su devoción se fortalecía y expandía. De esta manera, desde la ciudad de Pátzcuaro, *pequeña patria escogida*, antigua capital del obispado, germen de la iglesia colonial y símbolo de la nueva fe traída por los conquistadores, una pequeña imagen indígena de pasta de caña se erigía en la Virgen protectora de todo un obispado. Su culto había sobrepasado los muros físicos y simbólicos del hospital de indios para constituirse en una devoción suscrita por todos los colectivos sociales presentes en el territorio michoacano.

⁴⁴ Francisco de Florencia y Juan Antonio de Oviedo, *ibidem* [6], p. 318. “La Peregrina” llegó a Guadalajara en 1696 y permaneció un tiempo en la iglesia de San Sebastián. La devoción arraigó tan profundamente que, cuando llegó el momento de su vuelta a Pátzcuaro, los vecinos del barrio de San Sebastián Analco decidieron realizar una copia de la propia “Peregrina” y erigir además un pequeño santuario que la albergase. Para conseguir las limosnas que permitiesen la construcción de la capilla, los indígenas llevaron “la copia de la copia” por pueblos como Toluquilla, San Gaspar, Tetlán y San Pedro Tlaquepaque, en ese entonces pertenecientes a la Parroquia de Analco. El 7 de abril de 1757 se colocó la primera piedra del templo que habría de albergar a la Virgen de la Salud.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 321-322.

⁴⁶ Óscar Mazín Gómez, *op. cit.*, 1996, p. 212.

Conclusiones

La formación de la conciencia criolla en la Nueva España estuvo indisolublemente ligada al hecho religioso y el culto a determinadas imágenes marianas constituyó uno de los elementos centrales de esta toma de conciencia colectiva.

A lo largo de los siglos XVII y XVIII los criollos novohispanos encontrarían en María un mecanismo preferente de diferenciación al fomentar y exaltar las múltiples advocaciones propias del territorio mexicano. Sobre todas ellas habría de “triunfar” la Virgen de Guadalupe, convertida en el principal elemento de cohesión de la heterogénea sociedad novohispana en su lucha por la Independencia.

Sin embargo, desde la segunda mitad del siglo XVII otras devociones marianas fueron fundamentales en la conformación de las nuevas identidades surgidas en el virreinato novohispano, especialmente en los ámbitos urbanos, apareciendo así una geografía sagrada estrechamente relacionada con la identidad en la que la “patria chica” —la ciudad que albergaba la imagen— constituía una suerte de comunidad escogida.

Muchos de esos cultos apenas “superaron” su carácter local, pero algunas devociones consiguieron “romper” sus límites urbanos y convertirse en referentes religiosos y elementos de cohesión de espacios supralocales.

Es el caso de la Virgen de la Salud de Pátzcuaro. Tras un profundo proceso de “refundación” una humilde imagen de caña realizada en la primera mitad del siglo XVI y asociada a un culto indígena de carácter local, se fue transformando, desde finales del siglo XVII, en una virgen criolla protectora de todo un obispado. Dicha transformación no hace sino revelar los profundos cambios sociales operados entonces en la propia sociedad novohispana.

El culto a la *Salus infirmorum* nos revela, por un lado, la capacidad de las devociones religiosas para articular socialmente interesantes diversos y heterogéneos en una suerte de comunión colectiva ante la adversidad, y, por otro, el extraordinario poder de las imágenes para construir espacios sagrados y generar identidades colectivas.

Archivos

- Archivo General de Indias. Audiencia de México, leg. 374, ff. 967-969 v.; ff. 1014-1015 v.
- Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), Archivo Histórico Microfilmado de la Subdirección de Documentación:
Serie "Archivo Histórico Casa de Morelos", Film 783-239, vol. 3 (153), Libro de la Cofradía de Santa Marta de Pátzcuaro.
Serie "Michoacán", Rollo 8, Archivo Municipal de Pátzcuaro, Cuentas e inventarios de bienes del Hospital de Santa Marta.
Archivo General de la Nación, Caminos y calzadas, vol. 1, exp. 1, hojas 1-9.
Archivo Histórico Municipal de Pátzcuaro, caja 10 A, carpeta 6.

Bibliografía

- Alberro, Solange, *El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla. México, siglos XVI-XVII*, México, FCE, 1999.
- Álvarez Sánchez, Adriana, *La Real Universidad de San Carlos de Guatemala (1676-1790)*, Santiago, Universidad de Santiago de Compostela, 2007.
- Castro Gutiérrez, Felipe, "Alborotos y siniestras relaciones: la república de indios de Pátzcuaro colonial", en *Relaciones*, vol. XXIII, núm. 89, invierno 2002, pp. 201-234.
- , *Los tarascos y el imperio español*, México, UNAM, 2004.
- Christian, William A., *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, Nerea, 1991.
- Enkerlin R., Luise M., "Texto y contexto del Zodiaco Mariano", en *Relaciones*, vol. XII, núm. 45, invierno 1991, pp. 64-89.
- Estrada Jasso, Andrés, *Imágenes en caña de maíz*, San Luis Potosí, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 1996.
- Florencia, Francisco de, y Juan Antonio Oviedo, Juan Antonio, *Zodiaco Mariano*, México, Conaculta, 1995.
- Gerhard, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España. 1519-1821*, México, UNAM, 1986.
- Martínez Baracs, Rodrigo, y Lydia Espinosa Morales, *La vida michoacana en el siglo XVI. Catálogo de los documentos del siglo XVI del Archivo Histórico de la Ciudad de Pátzcuaro*, México, INAH, 1999.
- Mazín Gómez, Óscar, *El cabildo catedral de Valladolid de Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1996.
- Miranda Godínez, Francisco, *Dos cultos fundantes: Los Remedios y Guadalupe*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1991.

- Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, edición de René Acuña, México, UNAM, 1987.
- Rubial García, Antonio, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados*, México, UNAM/FCE, 1999.
- Sánchez Del Olmo, Sara, "La 'creación' de un santo: la figura de Vasco de Quiroga entre los indígenas del Lago de Pátzcuaro", mecanoscrito, 2002.
- , "Los hospitales de indios en Michoacán: el proyecto de Vasco de Quiroga y su evolución (1536-1639)", tesis doctoral, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2003.
- , "Tota pulchra... Culto y devoción a La Concepción en los hospitales de indios de Michoacán (1536-1640)", en *Crisis y problemas en el mundo atlántico*, Leiden, Universidad de Leiden, 2009 (CD).
- Soto González, Enrique (ed.), *Antología de Pátzcuaro*, 2ª ed., Morelia, Talleres Gráficos de Impresos Hurtado, 1982.
- Warren, Benedict y Sara Sánchez del Olmo, *Las guatáperas, hospitalitos y capillas de Michoacán*, México, Carlos Trillas/Rotodiseño y Color, 2007.

Justas de imágenes e identidades políticas y religiosas en Puebla, México, 1675-1750

JESÚS MÁRQUEZ CARRILLO*

Desde las postrimerías del siglo XVI y a lo largo del siglo XVII los escritores criollos de la Nueva España (Baltazar Dorantes de Carranza, Diego Durán, Diego Muñoz y Camargo, Juan Suárez de Peralta o Agustín Dávila Padilla, Carlos de Sigüenza y Góngora, sor Juana Inés de la Cruz, etcétera) si bien tuvieron un sentimiento de desarraigo, exaltaron la naturaleza pródiga de América, el encantamiento de sus ciudades, la cultura indígena y, por encima de todo, la religiosidad de sus moradores.¹ “Seco el hidalgo —escribe Baltasar Dorantes de Carranza— el labrador florece/ y en ese tiempo de trabajos grandes/ se oye, se mira, se contempla y calla”.² Se mira, se oye, se contempla y calla son acciones que señalan el surgimiento de una generación reflexiva que pondera los hechos heroicos de sus padres y abuelos, los sopesa y los critica: teje sus propios miramientos y expresa su idea de que todo lo americano

* Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

¹ Sobre la formación de una identidad criolla en la Nueva España hay abundante bibliografía. Baste citar a Solange Alberro, *Del gachupín al criollo. O de cómo los españoles de México dejaron de serlo*, 1992; Peggy K. Liss, *Orígenes de la nacionalidad mexicana, 1521-1556. La formación de una nueva sociedad*, 1986; Anthony Pagden, “Identity Formation in Spanish America”, en *Colonial Identity in the Atlantic World, 1500-1800*, 1987, pp. 51-93; David Brading, “Patriotismo criollo”, en *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, 1980, pp. 15-42.

² Citado en Jorge Alberto Manrique, *Manierismo en México*, 1991, p. 22.

es único, y sin embargo, no se traduce en disfrute para sus habitantes y sobre todo para ella.³

Los hijos de los españoles o españoles sin fortuna se refugiaron en actividades (predicadores, profesores de colegios y de la universidad, escritores de certámenes, arcos triunfales y túmulos, jueces calificadores del Santo Oficio, etcétera) que les dieran prez, gloria y fama: nobleza. Así, estos hombres del siglo XVII y la primera mitad del siglo XVIII descubrirán los mecanismos ocultos del poder, y el poder de las artes y la palabra para inventar la patria que llevan dentro, pero encontrarán en la manifestación social de la religión —mediante el culto a ciertas imágenes y santos milagrosos— los canales idóneos no sólo para traducir en pugnas religiosas los conflictos sociales, políticos, económicos, regionales y étnicos, sino también para inventar una identidad propia, impronta y sello del criollismo y sus mermados intereses.⁴

En la segunda mitad del siglo XVII —dirá Francisco de la Maza— Nueva España ha dejado de ser nueva y ha dejado de ser España, se debate en la búsqueda de una personalidad propia y diferente.⁵ Es en este contexto que, en una de sus vertientes, se incrementan las prácticas devocionales y los espacios de culto mariano, vinculados con la economía, la sociedad y la cultura de un determinado entorno regional.⁶ En la ciudad de Puebla y su *hinterland*, a lo largo de los

³ Sor Juana Inés de la Cruz (1651-1695), por ejemplo, escribe: “Que yo, señora nací / en la América abundante [...] / que en ninguna parte más / se ostenta la tierra madre. / De la común maldición / libre parece que nacen / sus hijos, según el pan / no cuesta al sudor afanes. / Europa mejor lo diga / pues ha tanto que, insaciable, / de sus abundantes venas / desangra los minerales”; citada en Silvia Vargas Alquicira, *La singularidad novohispana en los jesuitas del siglo XVIII*, 1989, pp. 29-30. Más elocuente en su extrañeza, el poeta Francisco Terrazas (1525-1600) dirá: “Madrastra nos has sido rigurosa / y dulce madre pía a los extraños; / con ellos de tus bienes generosa, / con nosotros repartes de tus daños. / Ingrata patria, adiós, vive dichosa / con hijos adoptivos largos años / que con tu disfavor fiero, inoportuno, / consumiendo nos vamos uno a uno”; citado en Jorge Alberto Manrique, “Historiografía novohispana de los siglos XVI y XVII: la época crítica de la Nueva España a través de sus historiadores”, en *Investigaciones contemporáneas sobre historia de México. Memorias de la Tercera Reunión de Historiadores Mexicanos y Norteamericanos*, 1971, p. 107.

⁴ El criollismo del siglo XVII, subrayó Edmundo O’Gorman, es el “hecho concreto en que se encarna nuestra idea del ser de la Nueva España y de su historia [...] como una forma visible de su interior dialéctica y la clave del ritmo de su desenlace”. Edmundo O’Gorman, *Meditaciones sobre el criollismo. Discurso de ingreso en la Academia Mexicana correspondiente de la Española, y Respuesta del académico de número y Cronista de la Ciudad, señor don Salvador Novo*, 1970, pp. 24-25.

⁵ Francisco de la Maza, *El guadalupanismo mexicano*, 1981, p. 60.

⁶ Para una visión en conjunto del culto mariano por esa época véase Thomas Calvo, “El Zodíaco de la Nueva Era: el culto mariano en la América septentrional hacia 1700”, en

siglos XVII y XVIII, junto al empeño por tener un santoral propio se fue configurando el sentimiento y la idea de una identidad criolla, en oposición también a la ciudad de México, su más cercana urbe.⁷

En este artículo pretendo esbozar las identidades en conflicto de los criollos poblanos a partir de la presencia de Santa Rosa de Lima y las vírgenes de Ocotlán y Guadalupe. Más allá de sus particularidades, me interesa destacar las pugnas de la conciencia criolla en torno a estas representaciones y el papel hegemónico que tuvo al final el culto a la virgen de Guadalupe como instrumento de centralización política y religiosa, que incluso mediatizó el culto a las devociones locales y se erigió en la representación por excelencia de la “nación mexicana”. Pero aun aquí cabe destacar que su recepción nunca fue homogénea y que el patriotismo criollo —como lo señala Aninno— fue un fenómeno encarnado en “un estamento estructuralmente débil, cuyo discurso buscó llenar la falta de reconocimiento por parte de la Corona, de unos derechos, que según los códigos de la misma Monarquía católica, eran imprescriptibles para lo que en aquella época se consideraba ‘el buen gobierno’”.⁸

Patriotismo criollo e identidad política y religiosa

Si bien desde los primeros siglos los cristianos se encomendaron a los santos y los concibieron como sus intercesores ante Dios en todas sus necesidades físicas y espirituales, fue hasta el Concilio de Trento (1545-1563) cuando —para combatir los avances del protestantismo— se estableció la conveniencia y la necesidad de colocar imáge-

Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano, 1994, t. II, pp. 117-130. El autor analiza un corpus de 106 imágenes marianas: ocho para la diócesis de Yucatán, 41 para el arzobispado de México, 18 para el obispado de Puebla, ocho para la diócesis de Oaxaca, 19 para el reino de Guatemala, nueve para diócesis de Michoacán y tres para el obispado de Nueva Galicia.

⁷ Sobre esta configuración identitaria, Óscar Flores Flores “La escuela poblana de pintura. Un acercamiento historiográfico”, en María Concepción García Sáinz y Juana Gutiérrez (eds.), *Tradición, estilo o escuela en la pintura iberoamericana. Siglos XVI-XVIII*, 2004, pp. 255-261; Antonio Rubial García, “Los Ángeles de Puebla. La larga construcción de una identidad patria”, en Francisco Javier Cervantes Bello, Alicia Tecuanhuey Sandoval y María del Pilar Martínez Cano (coords.), *Poder civil y catolicismo en México, siglos XVI al XIX*, 2008, pp. 103-128.

⁸ Antonio Annino, “1808: el caso del patriotismo criollo en México”, en línea [http://historiapolitica.com/datos/biblioteca/annino1.pdf], consultada en octubre de 2010, p. 4. Según Dorantes de Carranza, de 1326 conquistadores de la Nueva España, en 1604 sólo quedaban 109 hijos varones, 475 sobrinos y 85 sobrinos segundos; Baltasar Dorantes de Carranza, *op. cit.*

nes en lugares visibles del mundo rural y urbano. Al extender el culto más allá del templo se buscaba comunicar visualmente a las masas los contenidos doctrinales de la religión católica y afianzarlas en la fe. Los santos, además, proporcionaban modelos tangibles de comportamiento, virtudes a emular en el quehacer diario. Mientras san José encarna la humildad y la prudencia —decían—, las santas “Inés, Catalina y Cecilia pregonan la virginidad, pero apelan a la candidez, la ciencia y la castidad matrimonial, respectivamente”.⁹

En esta razón, el hecho que significaran valores inmediatos y fuesen testimonios perennes de virtud los hizo elementos imprescindibles para avalar y promover un cierto comportamiento ético-social. Por ende, la devoción a los santos durante la época colonial fue sumamente variada, tangible y compleja; a las numerosas festividades del calendario litúrgico se sumaron las ruidosas fiestas en honor de los titulares de las distintas poblaciones, parroquias, templos o barrios, así como los patronos de las diversas instituciones, corporaciones y, sobre todo, los particulares.¹⁰ Cada santo, a través de sus atributos, transmitía a los fieles el testimonio de su fe, el privilegio de que había sido objeto por Dios o bien un modelo para algunos aspectos de la vida cotidiana; el buen católico, mirándose en tal espejo, buscaba el paraíso.

La implantación de la fe católica en tierras americanas, además, produjo hombres y mujeres por cuyas virtudes, dedicación religiosa o esfuerzo evangelizadores bien podrían ser objetos de culto. Entre las múltiples causas que se promovieron en Roma de 1554 a 1664, trece varones y cuatro mujeres lograron ser objetos de culto en los altares, pero únicamente dos fueron canonizados en el siglo XVII: san Luis Beltrán (1526-1581), dominico, hijo de un notario valenciano, cuya labor evangelizadora se concentró en el reino de Nueva Granada, y santa Rosa de Lima, criolla peruana y religiosa dominica.¹¹

Isabel Flores de Oliva, más tarde santa Rosa de Lima (1586-1617), no fue una monja ilustre, ni una mujer de grandes vuelos místicos; pero es posible que, como santa Teresa, prefiriera pasar por iletrada

⁹ Rogelio Ruiz Gomar, “Los santos y su devoción en la Nueva España”, en *Universidad de México. Revista de la UNAM*, núm. 514, noviembre de 1993, p. 7.

¹⁰ El sentido político de estas fiestas es analizado por Antonio Bonet Correa, “La fiesta barroca como práctica de poder”, en *El arte efímero en el mundo hispánico*, pp. 43-78.

¹¹ Elisa Vargas Lugo, “Iconografía de santa Rosa de Lima en los virreinos del Perú y de la Nueva España”, en *Simpatías y Diferencias. Relaciones del arte mexicano con el de América Latina*, 1988, pp. 213-216; Albert Christian Sellner, *Calendario perpetuo de los santos*, 1995, p. 357.

para encubrir sus experiencias místicas y sus sabias lecturas teológicas, debido al peso del Santo Oficio.¹² En todo caso, su canonización en 1671 puede verse como el triunfo de dos poderosos grupos, los criollos del Perú y la orden de los dominicos, junto al interés particular de la corona española por dar cauce al descontento social. El Perú vivía por esa época profundos conflictos que bien podrían ser aminorados creando un campo identitario: la bienaventurada Rosa de Santa María, recién beatificada (1668), fue declarada *patrona de Lima y el Perú*, convirtiéndose por este hecho en símbolo unificador y liberador de las tensiones sociales.¹³ Aun en vida, su fama de santidad había sido utilizada por el grupo limeño para expiar sus culpas, pero ahora sus milagros y virtudes eran exaltados por los criollos entre las clases populares para barrer sus desavenencias con los poderosos. El mito de santa Rosa logró unir comunidades, estratos, clases y grupos, en una devoción estrechamente asociada al concepto de orgullo y amor patrio: “Lima es sólo quien pudo merecerla”, se llegó a decir en un poema.¹⁴

La trascendencia de esta imagen bien podía haber muerto en el Perú, pero al canonizarla (1671) se la tituló *patrona de América, Filipinas e Indias*. En esta virtud, su culto tuvo para Nueva España un significado político especial, al ser considerada por los criollos un vínculo de primera importancia entre ellos y la sociedad novohispana. Como culto masivo, su conocimiento se extendió a “todos los rincones del reino y a todas las clases sociales [...] lo cual propició además, obras de todas las categorías artísticas”, que fueron estratégicamente puestas en fachadas particulares y portadas, puertas, torres e interiores de varias catedrales y de muchos templos importantes.¹⁵ Pareciera ser que la simple repetición de la primera santa criolla tuviese en los fieles de la América septentrional un efecto premonitorio de bienaventuranza.

En realidad, si el Perú atravesaba por profundos conflictos sociales, no menos ocurría en Nueva España. En la crisis general del

¹² El estudio más completo sobre la significación política y social de santa Rosa de Lima en Perú es el de Ramón Mujica Pinilla, *Rosa limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*, 2001.

¹³ Luis Miguel Glave, “Santa Rosa de Lima y sus espinas: la emergencia de mentalidades urbanas de crisis y la sociedad andina (1600-1630)”, en *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, 1993, t. I, pp. 56-61.

¹⁴ Elisa Vargaslugo, “Santa Rosa de Lima: una bandera del criollismo”, en *Universidad de México. Revista de la UNAM*, núm. 514, 1991, p. 20.

¹⁵ Elisa Vargaslugo, *op. cit.*, 1988, p. 225.

siglo XVII se incardinaron varios problemas políticos, económicos y sociales, particularmente entre 1620-1670, cuando se evidenció la merma del poder virreinal y afloraron un sinnúmero de protestas sociales, provocadas por la corrupción, los desórdenes en la economía y la especulación, mientras se avanzaba en el mestizaje biológico y cultural, y se configuraban nuevas identidades étnicas, sociales y culturales.¹⁶ La crisis económica se manifestó con mayor fuerza en aquellos sectores productivos y regiones más vinculadas al tráfico marítimo del siglo XVI, como los valles de México y Puebla-Tlaxcala, que habían concentrado la mayor cantidad de población, industria y agricultura para el mercado.¹⁷

En el valle poblano-tlaxcalteca el relativo estancamiento económico empezó durante la segunda mitad del siglo XVII y se agudizó en los dos últimos tercios de la siguiente centuria. Si bien los escritores coloniales lo atribuyeron a múltiples razones para ellos evidentes, también habría que hacer particular hincapié en la situación excéntrica de la región respecto a las áreas y los polos más dinámicos, influidos por la producción minera, lo cual condicionó y aceleró las causas de la decadencia.¹⁸ Y es precisamente en este cuadro de crisis económica y de conflictos sociales, de desarraigo que, en un principio, se desplegó el culto a santa Rosa de Lima.

Si —como apunta Fulcanelli— la catedral es “la ciudad dentro de la ciudad, el núcleo intelectual y moral de la colectividad, el corazón de la actividad pública, el apoteosis del pensamiento, del saber y del arte”, o como expresa Jorge Alberto Manrique: físicamente la “catedral alberga y expresa a la ciudad y su estructura”, podemos decir que la ciudad de Puebla fue la única en Nueva España que reivindicó en la fachada principal de su catedral el culto a esa “flor limeña” que, de ser un símbolo de los criollos, envolvió el mundo religioso de los poblanos.¹⁹

¹⁶ Para un balance historiográfico y una discusión sobre la crisis económica del siglo XVII en Nueva España véase María Elisa Martínez de la Vega, “Los mercaderes novohispanos: control virreinal y fraude fiscal en el primer tercio del siglo XVII”, en *Revista Complutense de Historia de América*, 1994, pp. 91-104.

¹⁷ *Ibidem*, p. 104.

¹⁸ Para una síntesis de la visión de los cronistas coloniales sobre las razones del estancamiento económico y un análisis histórico del mismo véase Juan Carlos Garavaglia y Juan Carlos Grosso, “La región de Puebla/Tlaxcala y la economía novohispana (1670-1821)”, en *Historia Mexicana*, vol. XXXV, núm. 4 (140), abril-junio, 1986, pp. 565-574, 578-579, 592-593.

¹⁹ Fulcanelli, *El misterio de las catedrales*, 2009, p. 38; Jorge Alberto Manrique, *op. cit.*, p. 42.

Aun cuando en Nueva España el mayor número de imágenes rosarinas corresponde a Oaxaca y el dominico Francisco de Burgoa escribió que el Príncipe de los Cielos nos “ha dado una flor para adorno de nuestra tierra, *no para vasallaje de su imperio, sino para ilustre blasón de nuestro país, no para posesión de su corona, sino para compañera y domiciliaria de nuestro destierro*”, es en Puebla donde estas imágenes tienen un significado mayor, debido al lugar donde se encuentran y su mensaje político-religioso, iconológico.²⁰ El propio Diego Antonio Bermúdez de Castro, destacado cronista poblano, olvidando el origen de la imagen la señala a mediados del siglo XVIII como “lustroso honor de la Nueva España”.²¹ Como quiera, a partir del último tercio del siglo XVII el culto a santa Rosa de Lima creció por tierras novohispanas, no la devoción a san Felipe de Jesús —“el más logrado de todos sus criollos, el más dichoso de toda nuestra Patria”—, beatificado en 1627 y proclamado por la Santa Sede, en 1629, patrono de México y el continente americano.²²

Santa Rosa de Lima fue para los criollos poblanos una disimulada bandera de lucha contra los privilegios de los españoles. Su encubierta guerra llegó al extremo de colocar en las portadas laterales de la fachada principal catedralicia, y a un mismo nivel, las imágenes en relieve de santa Teresa de Jesús (1515-1582) —esa carmelita española de profundas dotes intelectuales, arrobado misticismo y fundadora de 60 conventos— y santa Rosa de Lima, lo cual pone de manifiesto su esfuerzo por ser considerados y sentirse iguales frente a los españoles desde el punto de vista intelectual, espiritual y místico, pues ambas imágenes se muestran en estados de éxtasis que si bien considerados teológicamente son equiparables, la experiencia religiosa de ambas es distinta y transmiten un sentido diferente. En el momento de la *transverberación* santa Teresa comunica la relación profunda e íntima con Dios: la flecha seráfica cuyo fuego traspasa su corazón; santa Rosa muestra a su vez sus *desposorios místicos*, como si de este modo el sentimiento de predestinación y

²⁰ Citado en Elisa Vargaslugo, *op. cit.*, 1988, pp. 223-225. El subrayado es mío.

²¹ Diego Antonio Bermúdez de Castro, *Theatro Angelopolitano ó Historia de la ciudad de Puebla, escrita por D..., escribano real y notario mayor de la curia eclesiástica del Obispado de Puebla. Año 1746*, 1985, p. 205.

²² Antonio Rubial García, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, 1999, p. 122. Las comillas corresponden a un sermón del bachiller Miguel Sánchez. *Sermón de S. Felipe de Iesus* (1640), citado en María del Carmen Saucedo Zarco, “Triunfo parténico de la religiosidad criolla”, en *Revista Complutense de Historia de América*, núm. 19, 1993, p. 105.

grandeza criollos se explayara y participase al conjunto de los fieles poblanos la buena nueva de existir para los americanos una abogada ante el Todopoderoso —presta a defender sus causas—, y como si existiese una alianza especial de Dios para con *su* pueblo.²³

Pero no conformes con este atrevimiento, ya que teológicamente era impensable cualquier objeción, hasta donde se tiene noticia fue en Puebla donde desde tempranas fechas —entre 1675-1685— la imagen de esta santa limeña sufrió modificaciones que alteraron su mensaje iconológico, según puede verse en un lienzo atribuido a Diego de Borgraf (1618-1686).

La obra de referencia representa los *Desposorios místicos* y tiene como base un grabado anónimo, hecho en Roma hacia 1668, cuya difusión en América fue vasta.²⁴ En éste, mientras el niño Jesús desprendiéndose de los brazos de la virgen va al encuentro de la monja dominica, un amorcillo a ras del suelo sostiene una filacteria. Pero el pintor de la nueva imagen, Borgraf, desapareció este cupido e incorporó en el margen inferior derecho a un indio mexicano que porta un escudo del Perú y es fiel testigo de sin par hecho.

Por esta vía lo americano y lo sobrenatural se funden y transitan en el ámbito signífero de lo religioso a lo político. La religiosidad abandona los mundos interiores y se manifiesta socialmente; es ya una promesa americana. “El culto político a santa Rosa de Lima fue una etapa clave en el proceso histórico de los ideales americanistas de los criollos novohispanos [...] Fue también un eslabón en el proceso socio-religioso que culminó con el gran culto guadalupano”.²⁵ Sabedores de lo que santa Rosa representaba, los criollos poblanos se apoderaron de su singular culto y utilizaron la fuerza iconográfica de la imagen para difundir sus propias expectativas políticas y religiosas.

²³ No por coincidencia, en Perú y Nueva España la expresión iconográfica más importante fue el “desposorio místico” de santa Rosa con el Niño de la Virgen del Rosario, en presencia de indios conversos o de caciques donantes. Había una variante más antigua y emblemática: santa Rosa sostenía en una mano el ancla con la maqueta de Lima y en la otra, al Niño Dios con el anillo nupcial dentro de una guirnalda de rosas, flores y olivas. El ancla era la virtud de la esperanza; la maqueta de Lima, la Ciudad de Dios, y la guirnalda, una velada alusión a sus progenitores, criollos o mestizos: María Oliva y Gaspar Flores; Ramón Mújica Pinilla, “Aproximaciones apocalípticas a los ‘desposorios místicos’ de santa Rosa de Lima”, en *Anuario de historia de la Iglesia*, núm. 10, 2001, pp. 525-526.

²⁴ El relieve de la catedral, por ejemplo, es una reproducción del mismo.

²⁵ Elisa Vargaslugo, *op. cit.*, p. 21.

Pero, al contrario de una idea que supone cómo a lo largo de los siglos XVII y XVIII fue emergiendo gradualmente el culto a la Virgen de Guadalupe —el mito por excelencia de la identidad criolla novohispana—, habría que destacar cómo éste pudo triunfar no sólo en contra de la devoción a la santa peruana, sino también luego de vencer varias resistencias regionales. Su hegemonía representó, en primer término, el ocaso de manifestaciones hierofánicas con fuerte sentido identitario localista, y también una mudanza política y religiosa en lo que significó santa Rosa de Lima para la primera identidad criolla americana; en cierto modo, la disolución del amor patrio y el principio embrionario de una idea de la nación, sin que por ello los criollos dejaran de reclamar el derecho a su reconocimiento, cuya defensa se estructuró, a lo largo de los siglos XVII y XVIII, a partir de argumentos teológico-jurídicos y desde los mismos colegios jesuitas, como veremos.

Promoción pastoral vs. hegemonía guadalupana

Hasta antes del periodo colonial tardío, el desarrollo de los más importantes centros mineros, agrícolas y comerciales de la Nueva España y la persistencia de antiguos lugares indígenas de culto, condujeron a la floración de numerosos sitios religiosos.²⁶ A la par comenzó a difundirse regionalmente la historia de hombres y mujeres “ejemplares”, cuyas elevadas virtudes —verdaderas o supuestas— proponían modelos sociales, concretos, de perfección humana.²⁷ Es comprensible, en este sentido, la guerra que por ese tiempo se desató en el campo de lo simbólico. El culto a las imágenes sagradas y las historias de predestinación se traducían, por un lado, en ventajas económicas, y por otro reflejaban el afán por crearse dentro del espacio geográfico novohispano un radio específico de influencia so-

²⁶ Para un inventario, la distribución geográfica y las historias de las imágenes marianas en el siglo XVII y la primera mitad del XVIII, véase Francisco de Florencia y Juan Antonio de Oviedo, *Zodiaco mariano*, 1995.

²⁷ El estudio más documentado al respecto es el de Antonio Rubial García, *op. cit.*, 1999. En esta obra estudia cinco modelos de santidad: el ermitaño, Gregorio López; el mártir, Bartolomé Gutiérrez; la monja, María de Jesús Tomellín; el obispo, Juan de Palafox y Mendoza, y el misionero, fray Margil de Jesús.

cioeconómica y religiosa, y a través de ella una identidad o singularidad propias.²⁸

En el caso de la ciudad de Puebla, puesto que aun antes de su total establecimiento las autoridades y los comerciantes de la ciudad de México se habían pronunciado en su contra por considerarla un posible peligro para sus intereses, no es extraño que en los sucesivos siglos tal pugna se reflejara en términos religiosos.²⁹ Desde principios del siglo XVII se generó entre ambas ciudades “una intensa competencia por lograr que sus hombres y mujeres llegaran a ser venerados en los altares del orbe cristiano y por demostrar que su territorio podía producir flores de santidad que no tenían nada que envidiar a las europeas”.³⁰

En términos más precisos, a partir del segundo tercio del siglo XVII los vecinos de la ciudad de Puebla incubaron un sentimiento de rechazo hacia los habitantes de la ciudad de México, porque a raíz de la grandes inundaciones que sufriera ésta (1629-1634) muchos criollos y peninsulares se asentaron en Puebla y comenzaron a competir en los puestos, actividades y trabajos que los poblanos desarrollaban —no se diga de los desiguales privilegios que ambas ciudades tenían—. Bajo este tenor fue que se desarrolló entre la ciudad de México y la ciudad de Puebla una intensa competencia por obtener para sí eternas glorias.³¹

En la carrera por conseguir santos propios y llevar esos enfrentamientos a cuestiones religiosas, los poblanos 1) promovieron a Sebastián de Aparicio (1502-1600), una vez conseguida por la ciudad de México, en 1627, la beatificación de Felipe de Jesús (1572-1597); 2) encabezaron el proceso para la canonización de Bartolomé

²⁸ Silvia Vargas Alquicira, *op. cit.*, pp. 15-39. Para Octavio Paz, “el arte de la Nueva España, como la sociedad misma que lo produjo, no quiso ser *nuevo*, quiso ser *otro*”, citado en Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional*, 1977, p. 16. Asimismo Rubial García subraya la cuestión de dicha singularidad en Antonio Rubial, “Nueva España: imágenes de una identidad unificada”, en línea [<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/46861674656253275754491/p0000001.htm>], consultada en diciembre de 2009.

²⁹ La rivalidad la reconoce el virrey de la Nueva España en 1535, cuando escribe: “La ciudad de los Ángeles me ha encomendado que yo les encaminase el despacho de esos capítulos porque ellos no tienen posibilidad para enviar solicitador ni se fían del de México por las pasiones que entre estas dos ciudades hay”; Pedro López Villaseñor, *Cartilla Vieja de la nobilísima ciudad de Puebla (1781)*, 1961, pp. 43-44. Las cursivas son mías.

³⁰ Antonio Rubial García, “Bajo el manto de los santos propios”, en *Universidad de México*, número extraordinario, 1993, pp. 38-39.

³¹ *Ibidem*, pp. 38-41. Sobre la pugna Puebla-México véase Jesús Márquez Carrillo, *Siglos y sueños de Puebla*, 1999, pp. 7-9.

Gutiérrez de Quirós (1580-1632), reconociéndolo como un prospecto suyo nacido en Puebla, pese a que era oriundo de México; 3) magnificaron la vida de la monja concepcionista sor María Jesús de Tomellín (1582-1637), “el lirio de Puebla”, para demostrar las virtudes y privilegios que había obrado Dios en ella, una de cuyas hazañas más grandes —se contaba— fue sacar del purgatorio a 140 millones de almas en un solo día; 4) exaltaron la labor mística y pastoral del obispo Juan de Palafox y Mendoza (1600-1659), como una muestra de que por sus ilustres empeños podía estar en los altares junto Toribio de Mogrovejo (1538-1606), el obispo peruano que bautizó a Rosa de Santa María (la futura santa de Lima), organizó el III Concilio provincial de Lima y fundó el primer seminario conciliar tridentino en el continente americano, beatificado en 1679 y canonizado en 1726; 5) difundieron sin más la vida del ermitaño Juan Bautista de Jesús (1599-1660), quien muchas veces subía a la sierra de Panotla para derramar sobre la ciudad de Puebla sus bendiciones y ver cómo volaban sobre ella miles de espíritus malignos; por último, 6) encontraron en la beata esclava Catarina de San Juan (?-1688) los prodigios de santidad a que tanto aspiraban y difícilmente ponían en práctica.³²

Todas estas vidas ejemplares, todos estos afanes por tener en el calendario litúrgico a un poblano como intercesor ante Dios, no se comparan para nada con la lucha de los criollos poblanos por extender el culto de algunas imágenes aparecidas, cuyo poder —decían— era superior al que mostraban los santos y las vírgenes provenientes de otros lugares, y en especial de la ciudad de México. Esto explica el desarrollo de dos cultos poblanos, San Miguel del Milagro y la Virgen de Ocotlán. Si el primero es una manifestación de la pugna del obispado con las autoridades eclesiásticas de la ciudad de México, en el caso de la Virgen de Ocotlán lo que está en juego

³² Véanse al respecto los capítulos referentes a Bartolomé Gutiérrez, María de Jesús Tomellín y Juan de Palafox y Mendoza en Antonio Rubial, *op. cit.*, 1999 y 1993. También su artículo “Los santos milagrosos y malogrados de la Nueva España”, en Clara García Ayuardo y Manuel Medina Ramos (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, 1993a, t. I, pp. 71-105. Un resumen antiguo de sor María Jesús de Tomellín y su causa, en Mariano Cuevas. *Historia de la Iglesia en México*, 1947, t. IV, pp. 237-262. Sobre el mismo asunto: Rosalva Loreto López, “Las pruebas del milagro en el proceso de beatificación de la Madre María de Jesús en los siglos XVIII y XIX”, en Manuel Ramos Medina (comp.), *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*, 1998, pp. 351-368.

es la configuración de la identidad regional criolla en el marco de una política pastoral tridentina.³³

Durante la segunda mitad del siglo XVII el fervor a la virgen de Ocotlán se fue extendiendo lentamente por los altos de Puebla y más allá de estos confines, dejó así de ser un culto sincrético indígena —promovido por los franciscanos en el mismo lugar donde se levantaba un santuario en honor de la madre de los dioses, Xochiquetzal y su consorte, Camaxtle— para incluir a los españoles criollos.³⁴ Hacia mediados del siglo XVIII un “demandero” y una “imagen peregrina” recorrían la tierra, llevando estampas tocadas por la efigie original y panecillos amasados con agua santa. A los pocas horas que llega la imagen peregrina —escribió Loayzaga— se “proveen de estampas y panecillos, los sanos y los enfermos; y en las últimas poblaciones donde esta especie de reliquia no alcanza, se desquita la devoción con tocar sus rosarios, y llevarse las rosas que le ponen, y cabos de candelas con que incesantemente la alumbran”.³⁵ No obstante la existencia de numerosas imágenes milagrosas en la ciudad y el obispado, la virgen de Ocotlán se reputaba por la más venerada.

Sin embargo, hasta el primer tercio del siglo XVIII esta imagen carecía de una historia oficial.³⁶ Antes de 1690 el jesuita Francisco de Florencia escribió su *Zodiaco mariano* y no la incluyó en el mismo, sin duda por su poca importancia; después de 1689 el bachiller Manuel de los Santos y Salazar escribió una breve memoria sobre el “magno acontecimiento”, pero no precisó la fecha de la aparición ni

³³ Pedro Salmerón, “Relación de la aparición que el soberano arcángel san Miguel hizo en un lugar del obispado de la Puebla de los Ángeles llamado Santa María Nativitas, el año de 1631”, AGN, ramo Historia, t. I, exp. 7. Luisa Elena Alcalá. “¿Pues para qué son los papeles..?” Imágenes y devociones novohispanas en los siglos XVII y XVIII”, en *Tiempos de América*, núm. 1, 1997, pp. 44-45. El estudio más completo sobre el templo y la devoción a de san Miguel del Milagro corresponde a Eduardo Báez Macías. *El arcángel San Miguel, su patrocinio, la ermita en el santo desierto de Cuajimalpa y el santuario de Tlaxcala*, 1979. Sobre el inscripción del culto a la Virgen de Ocotlán en el contexto de la pugna del clero regular y secular en la diócesis, Serge Gruzinski, *El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española*, 1988, pp. 116-122.

³⁴ Manuel Loayzaga, *Historia de la milagrosísima imagen de Nuestra Señora de Occotlán que se venera extramuros de la ciudad de Tlaxcala...*, 1750; Rodrigo Martínez Baracs, *La secuencia tlaxcalteca. Orígenes del culto a Nuestra Señora de Ocotlán*, 2000, p. 63; Serge Gruzinski, *op. cit.*, p. 115-116.

³⁵ Citado en Nicanor Quirós Gutiérrez, *Historia de la aparición de Nuestra Señora de Ocotlán y de su culto en cuatro siglos*, 1940, p. 76.

³⁶ La investigación jurídica sobre su aparición tuvo lugar hasta 1755; Nicanor Quirós Gutiérrez, *ibidem*, p. 118.

el nombre del “afortunado” indígena. Ojalá, apuntó, hubiera “hallado la inbencción y origen de vuestra milagoçissima imagen, de que nos a privado el tiempo y sola una remota y obscura tradición nos consuela que corrio los años pasados de que en poder de un cazique de esta ciudad se hallaba un escrito antiguo, aunque no autentico (que desgraçia)”.³⁷ Poco a poco, sin embargo, la historia fue tomando nuevos rumbos y se fue regularizando conforme a las normas de la hagiografía mariana.³⁸ Su primer cronista, el capellán Manuel Loayzaga Maxixcatzin, escribió en 1745 una historia muy parecida a la de la virgen de Guadalupe, pero más milagrosa. De bulto, no de lienzo; hallada en el corazón de un ocote (pino) ardiendo en las inmediaciones de Tlaxcala, la virgen de Ocotlán, decían, se apareció en 1541 a un indio llamado Juan Diego (natural de Santa Isabel Xiloxotla) y dejó como prueba de su existencia un pozo inagotable de agua viva para sanar todos los males físicos, a diferencia de la virgen de Guadalupe, cuya presencia no había dado desde el primer instante testimonio tan palpable de protección hacia sus hijos. Por citar un caso —según relató el teniente del partido y pueblo de Misantla—, el “demandero” dejó a los indios de ese lugar una botella de agua santa, que sin corromperse duró dos años porque en las enfermedades se la repartían por gotas y sanaban de inmediato.

La lectura de este hecho adquiere destacada importancia, sobre todo si recordamos (al margen de considerar la procedencia prehispánica y medieval de los pozos sagrados) cómo desde el siglo XVI fueron recurrentes hambrunas y epidemias que diezmaron de muy diverso modo a las poblaciones de indígenas, españoles y castas.³⁹

³⁷ Nota a la obra de Juan Buenaventura Zapata y Mendoza, *Historia cronológica de la noble ciudad de Tlaxcala*, 1995, p. 81. Básicamente el relato es que “en la primitiva quando estaba el serro todavía lleno de pinos de donde se denomino [Ocotlán] passaba por el continuamente un natural de sus contornos, cuyo nombre se ignora, y via arder un pino, que repitio tantas beses esta viçión que le motivó dar cuenta de ella a sus padres espirituales (que lo eran entonces) de la Seraphica familia; que con zelo ardiente fueron al lugar y mandando cortar el pino hallaron dentro de ella por sentro dibujada y formada vuestra imagen, la que perfeccionaron y colocaron en la hermita mas sercana que era dedicada a San Lorenço Martyr”.

³⁸ Sobre cómo se configura el relato de la aparición y sus vínculos narrativos con otras imágenes, como las vírgenes de Guadalupe y los Remedios y san Miguel del Milagro, además del contexto tlaxcalteca devocional guadalupano en el siglo XVII, véase Rodrigo Martínez Baracs, *op. cit.*, pp. 13-43; Serge Gruzinski, *op. cit.*, p. 117.

³⁹ En la región poblano-tlaxcalteca se sucedieron durante el primer siglo 16 epidemias y 31 años de malas cosechas; en la siguiente centuria pueden sumarse 30 años de epidemias y 41 de sequías, inundaciones y malas cosechas. El siglo XVIII acumuló en su trayecto 19 epidemias; Elsa Malvido, “Efectos de las epidemias y hambrunas...”, en *Ensayos sobre las*

Que el agua del pozo tuviese virtudes curativas era un evidente signo de predilección hacia los dolientes feligreses del obispado, un medio tangible y perenne para mover a la piedad popular. Más aún: como un fiel testimonio de su preferencia y grandeza hacia los poblanos, a veces la virgen de Ocotlán se aparecía para remediar males del cuerpo y el alma.

En cierta ocasión un difunto “demandero” se apareció en sueños a su hermano y le dijo: “te aviso que me abraso en terribles llamas del Purgatorio y [que] estuve en gran peligro de condenarme, pero mi Señora de Ocotlán intercedió por mí, por haberle servido [...]” Otro día una india cayó en un pozo profundo, y habiéndola echado de menos sus padres y parientes “hicieron todas las diligencias que el dolor y el amor les dictaba” hasta que luego de nueve horas la encontraron sana y salva. Preguntándole como había escapado de la muerte, respondió que la Virgen de Ocotlán había estado con ella y la “había mantenido en sus brazos para que no se lastimase ni se ahogase”.⁴⁰

La refulgente vida de esta devoción, empero, no puede mirarse al margen de los conflictos entre el clero regular y secular. Si el gobierno de Felipe IV (1621-1665) se distinguió por su “tendencia secular y suavemente anticlerical”, en 1640 el obispado de Puebla tenía más de 600 sacerdotes seculares y casi todos consideraban que los medios materiales para su manutención eran insuficientes.⁴¹ A tono con lo establecido en el Concilio de Trento y la política de la corona, en los primeros dos meses de 1641 el obispo de Puebla, Juan de Palafox y Mendoza, ordenó la secularización de las parroquias indígenas en manos de 36 conventos y las declaró parroquias de españoles, con cuya acción benefició a más de 150 sacerdotes seculares.⁴² A partir de entonces se fue agilizando en la diócesis no sólo el proceso de secularización de las parroquias, sino también el desarrollo de un discurso en favor del clero diocesano y de una nueva

epidemias en la historia de México, 1982, t. I, pp. 179-180. El problema es que en 1541 no se registra ninguna epidemia, sólo una crisis agrícola.

⁴⁰ Francisco de Florencia y Juan Antonio de Oviedo, *op. cit.*, pp. 268-269.

⁴¹ Trevor Davies R., *La decadencia española, 1621-1700*, 1969, pp. 85-87; José Benigno Zilli Mánica, “Notas sobre los orígenes de los clérigos seculares”, en *Frtales, curas y laicos*, 1991, pp. 87-111; Óscar Mazín, “Reorganización del clero secular novohispano en la segunda mitad del siglo XVIII”, en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. X, núm. 39, verano de 1989, pp. 69-86.

⁴² Jonathan I. Israel, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*, 1980, pp. 209-211.

religiosidad, en contra de la que hacía un siglo las órdenes religiosas habían contribuido a formar “con la colaboración, a veces reticente, a menudo entusiasta, de las poblaciones autóctonas”.⁴³ La difusión del culto a la virgen de Ocotlán, entonces, se inscribió “dentro de una política global de mediatización y normalización de las devociones locales orquestadas por el clero secular y los jesuitas”.⁴⁴ Al parejo de su culto se fue diluyendo el peso de las órdenes religiosas y adquiriendo un nuevo rostro el clero secular, que reafirmó su papel en los templos mediante la reproducción de sus atributos (las llaves, la tiara papal, la mitra, el báculo, etcétera), o también la presencia de nuevas devociones (El Buen Pastor, La Divina Pastora, san Ildefonso, etcétera). Si la virgen de Ocotlán llegó a los confines del obispado se debió a esa política pastoral,⁴⁵ cuya eficacia puede verse en la resistencia de los poblanos para aceptar a la virgen de Guadalupe como patrona de la ciudad.

Durante la segunda mitad del siglo XVII y la primera del XVIII proliferaron en Nueva España los cultos locales, mientras se iba extendiendo la devoción a la virgen de Guadalupe promovida por los jesuitas criollos —cuyo propósito no era cristianizar a los americanos desde un punto de vista ortodoxo, sino el de hacerlos vivir la religión cristiana conforme a su estado y condición sociales—. Su idea era la de un catolicismo más adoptado a las circunstancias étnicas, históricas y sociales de los fieles: una religión sincrética.⁴⁶ Cuando en 1731 se recordó con pompa en la ciudad de México el bicentenario de su aparición, ésta pasó casi inadvertida para el resto de la Nueva España. Pero unos años después, por causa de la gran epidemia que devastó el territorio entre 1736 y 1738, su nombre y poder invocados eran suficientes para remediar los males: la virgen de Guadalupe resultó ser la vencedora en “la competencia devota que oponía a las diversas imágenes consideradas milagrosas”. San Luis Potosí fue la primera ciudad novohispana en declararla su pro-

⁴³ Serge Gruzinski, *op. cit.*, p. 111.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 117.

⁴⁵ La secularización fue tan eficaz que cuando 1749 la corona emprendió la política de separar a los religiosos del ministerio parroquial, en la diócesis de Puebla no hubo protestas populares. Al llegar la real cédula “no folo fe le dà entero cumplimiento, fino que fe hace en un parpadear de ojos, con una Paz fin ejemplar”; José Antonio del Moral, *La gloria vinculada a la misericordia. Oración panegyrico-fúnebre [...] a su Ilmo. Prelado el Señor Doctor Don domingo Pantaleón Álvarez de Abreu [...]*, 1765, p. 11.

⁴⁶ Ramón Kuri Camacho, *La axiología jesuítica y Palafox. La Monita Privata de la Compañía de Jesús*, 1994, pp. 14-15.

tectora contra las epidemias, seguida de la de Valladolid, Michoacán; luego pueblos, villas y ciudades la eligieron su patrona, consiguiendo de este modo situar en un segundo plano a las imágenes locales.⁴⁷

Al principio, la virgen de Guadalupe tuvo en Puebla un lugar marginal frente al papel protector de Nuestra Señora de Ocotlán. El templo dedicado a su veneración, bendecido en 1722, se inició extramuros de la ciudad en 1694, a solicitud de Juan Alonso Martínez Peredo, maestro herrero y cohetero.⁴⁸ Si bien no dice mucho la ubicación del templo extramuros porque en ello se quería emular al de la ciudad de México, cuando entre 1737 y 1740 varias ciudades la eligieron como su protectora, la de Puebla se mostró contraria a ese proceder, que de hecho tendía a confirmar la preeminencia religiosa de la ciudad de México en Nueva España y apuntaba hacia la lenta disolución de los cultos locales, en aras de un proyecto político y religioso más vasto.⁴⁹

No obstante su lucha estaba perdida, pues para entonces el fervor guadalupano se difundía a lo largo y ancho del territorio novohispano, gracias a los predicadores jesuitas criollos y su importante red de colegios, casas de residencia y misiones: ellos la habían tomado como propia.⁵⁰ En 1754, por gestiones del arzobispo de México y la Compañía de Jesús ante la Santa Sede, la virgen de Guadalupe fue nombrada patrona de la Nueva España. Un oficio de primera clase (12/XII/1754) traduciría en términos canónicos la importancia de su imagen. *Non fecit taliter omni nationi*: No hizo tal con ninguno de los otros pueblos.⁵¹

Más allá de las implicaciones teológicas, el párrafo del salmo 147 le confería a la Guadalupana una dimensión profética-patriótica de grandeza y predestinación, como que se titula *Cántico de la Nueva Jerusalén*: la nueva patria donde, en interpretación de Calès, Dios

⁴⁷ Jacques Lafaye, *op. cit.*, pp. 140-141.

⁴⁸ Manuel Toussaint, *La catedral y las iglesias de Puebla*, 1954, p. 190.

⁴⁹ Con respecto a la oposición, no “nos sorprende que haya sido una voz de Puebla, antes que de cualquier otra ciudad mexicana, la que se haya levantado contra el patronato de Guadalupe del Tepeyac”; Jacques Lafaye, *op. cit.*, p. 141.

⁵⁰ En el momento de su expulsión, en 1767, los jesuitas tenían en Nueva España, Chiapas y Yucatán una red de 30 colegios en 21 ciudades, tres casas de residencia, un hospicio y 102 misiones; Ignacio Osorio Romero, *Colegios y profesores que enseñaron latín en Nueva España (1572-1767)*, 1979, p. 230.

⁵¹ Esta expresión alude al Salmo 147 en el siguiente contexto: Él [Dios] dio a conocer su palabra a Jacob; / sus estatutos y mandatos a Israel. / No hizo tal con ninguno de los otros pueblos; / a ellos les manifestó sus disposiciones. / ¡Hallelú Yah! *El Salterio, según el texto original hebreo*, 1949, p. 463.

“levantará a los humildes y abatirá a los soberbios”, el mismo sentimiento expresado en el ámbito intelectual por los criollos novohispanos y que antes lo perfilaran en santa Rosa de Lima.⁵² El designio de Dios sobre el hombre se realiza en y mediante la historia. Producto de Dios, a los criollos les corresponde transformarla.

Sin embargo, en la trama del conflicto con la ciudad de México los pueblos, villas y ciudades del obispado de Puebla no desmayaron en su afán por reconocer el patrocinio de la virgen de Ocotlán y desechar el de la virgen de Guadalupe. En las postrimerías de 1753 la ciudad y la provincia de Tlaxcala emprendieron los trabajos formales para este propósito. Y con el objeto de recibir el apoyo de la Sagrada Congregación de Ritos, en 1755 no únicamente la virgen de Ocotlán fue declarada patrona principal de aquella provincia, sino también se promovió la primera investigación jurídica sobre su aparición, participando trece elementos: siete sacerdotes, tres laicos y tres peritos estatuarios, quienes convinieron que la imagen de María Santísima de Ocotlán ni es ni puede ser de mano de los hombres, pero el barniz del rostro manos y vestido son obra posterior; una vez terminadas las diligencias la información se envió a Roma. En 1764 la Santa Sede confirmó la elección de ese patronato. Mientras, algunos otros pueblos, como la villa de Córdoba y su cabildo, la juraron y tuvieron por especial patrona.⁵³

Para los fieles católicos del altiplano poblano-tlaxcalteca reconocer a la Guadalupana era declararse derrotados en esta guerra de imágenes, que antes había promovido el clero secular; pero nada podía cambiar su suerte pese a sus notables esfuerzos, como el haberle hecho a su Juan Diego una hermosa capilla (donde se supone reposan sus restos) de dos tramos y un retablo salomónico de estuco dorado en el templo de santa Isabel Xiloxotla (1771), o haber dejado constancia en un lienzo (1766) de la misma capilla que este hombre agraciado “nació en el barrio de Tlamachco, “perteneciente a la ilustre cabecera de Ocotelulco, primera y más antigua de las cuatro que componen a la felicísima y muy distinguida República de la Insigne Noble, y siempre muy Leal Ciudad de Tlaxcalan, en

⁵² Según Dom Puniet, el objeto primero de este salmo es profético: “es la nueva Jerusalén, ya preparada para las Bodas del Cordero, atribuyéndole una paz, prosperidad y santidad que nunca tuvo la Jerusalén de Nehemías a la vuelta de Babilonia ni menos después”; Calès señala también la tendencia mesiánica de este Salmo con la expresión citada. *El Salterio, según el texto original hebreo*, ed. cit., p. 462.

⁵³ Nicanor Quirós Gutiérrez, *op. cit.*, pp. 118-125.

donde tuvo principio la dicha ley del Santo Evangelio por cuya felicidad diocesano de la Cristiandad primera y más principal de esta Nueva España".⁵⁴

En suma, la primera y más antigua cabecera de la República de Tlaxcala en que se inició la religión católica, legitimaba de este modo la importancia del acontecimiento ocotlense y la primacía de éste frente al hecho guadalupano.

En un interesante artículo Eric Wolf muestra, sin embargo, cómo la devoción a la virgen de Guadalupe se fue transformando en un instrumento de centralización político-religiosa que mediatizó el culto a las vírgenes locales y pasó a ser la representación colectiva por excelencia de la sociedad mexicana, en el periodo colonial tardío y durante el siglo XIX.⁵⁵ A fin de cuentas la devoción a esta imagen también se impuso en Puebla, aunque tuvo en las elites ilustradas de mediados del siglo XVIII un claro signo de identidad política y de crítica al gobierno colonial.⁵⁶

Proyecto político criollo y devoción guadalupana

El desengaño, el cansancio, la impotencia, el rencor y la nostalgia de los criollos tuvieron que ver con una situación económica, política y socialmente inestable en el siglo XVII, debido no sólo a la pérdida de las encomiendas, la imposición del gobierno y las autoridades virreinales, sino también a la falta de reconocimiento a los méritos de la conquista por la Corona.⁵⁷ Esta empresa no se concibió más como una fuente de derechos, sino como una hazaña heroica, adscrita a las virtudes de los reyes y no de los conquistadores. Pero el "sueño feudal" criollo perduró en las prácticas discursivas.

Tradicionalmente la nobleza europea tuvo tres fuentes de legitimidad: la teológica, por virtud teologal; la natural, por sangre here-

⁵⁴ Inscrición en el cuadro sin firma que preside la citada capilla; Monique Escamilla, *Iglesia de Santa Isabel Xiloxotla*, 1997, p. 13.

⁵⁵ Eric Wolf, "The Virgin of Guadalupe: A Mexican National Symbol", en Michael Lambek (ed.), *A Reader in the Anthropology of Religion*, 2002, pp. 168-174.

⁵⁶ Todavía en el siglo XIX el doctor Miguel Ángel Cueyna Mateos, revisando los archivos parroquiales de la ciudad de Puebla, encuentra pocas mujeres y hombres con el nombre de Guadalupe, un síntoma indudable de lo poco que se ancló este culto mariano. Comunicación personal.

⁵⁷ Aurora Díez Canedo, *Los desventurados barrocos. Sentimiento y reflexión entre los descendientes de los conquistadores*, 1990, pp. 60-61; Antonio Annino, *op. cit.*, p. 8.

dada, y la civil, por voluntad del príncipe. En Nueva España, dadas las características del régimen político, ninguna de las tres fue viable. Por eso los jesuitas inventaron una cuarta idea de nobleza para los criollos, la de los estudios.⁵⁸ Fue a través del teatro y la enseñanza en los colegios de la orden jesuita que se generó el proyecto político —por excelencia— de los criollos. Si en los cursos de retórica, con la *Institutio oratoria* de Quintiliano (39-95) fue asomando en esa nobleza educada el modelo de un ciudadano capaz de ocuparse de los asuntos públicos y privados, “*en grado de gobernar la ciudad, de fundarla con leyes, y de reformarla con tribunales*”, al proseguir sus estudios se formaron una nueva idea del poder político y su ejercicio.⁵⁹

Más que a través de Tomás de Aquino, los estudiantes jesuitas —y en especial los poblanos— se formaron en las doctrinas políticas de Francisco Suárez (1548-1617).⁶⁰ Suárez concibe al Estado como un todo ordenado, en el que las voluntades de gobernados y gobernantes se articulan a la luz de la ley natural comunitaria y en interés del bien común o *felicitas civitatis*. En esta medida, las diversas estructuras políticas y jerárquicas son únicamente medios para conseguir el perfeccionamiento moral y social de los hombres. De ahí que el Estado deba ejercer un papel activo en la transformación de la sociedad, pero sin oprimirla, pues el poder y la autoridad han sido puestos por el Señor para fomentar la unidad total del pueblo de Dios en el reino de Dios, ya que todo poder es de origen divino y proviene inmediatamente de Dios.⁶¹

Fue con base en estos principios que en la primera mitad del siglo XVIII se desarrolló en Nueva España un pensamiento político reformista, cuyos representantes estuvieron ligados al aparato del Estado y su propósito fue transformar la sociedad desde arriba.⁶² El inconveniente de fondo fue que las reformas impulsadas por ellos

⁵⁸ Antonio Annino, *op. cit.*, pp. 10-11.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 10. Cursivas de este autor. Sobre la discusión en torno a los depositarios del poder, Jesús Márquez Carrillo, “¿Quién funda ciudades y reinos? Educación, suarecismo y filosofía política tomista en Puebla, 1680-1795”, en *Graffylia: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, núm. 4, 2004, pp. 140-150.

⁶⁰ Un promotor importante del suarecismo en Puebla fue el padre Agustín Sierra, catedrático de filosofía en el colegio de San Ildefonso (1680-169?) y fundador de una escuela donde se formaron varias generaciones de jesuitas, entre ellos Javier Lazcano (1702-1762), Francisco Xavier Clavijero (1721-1787) y Francisco Javier Alegre (1729-1788); Ramón Kuri Camacho, *La Compañía de Jesús: imágenes e ideas*, 1996, pp. 109-110.

⁶¹ *Ibidem*, pp. 171-184.

⁶² Beatriz Urías Horcasitas, *Historia de una negación: la idea de igualdad en el pensamiento político mexicano del siglo XIX*, 1996, p. 63.

no alimentaban ninguna vocación centralizadora del poder. Una de sus convicciones era que participando el poder público en la transformación de la sociedad, el destino del bien común debía estar por encima de los intereses de una minoría, pues la prosperidad del país no se podía medir por la acumulación de la riqueza y el esplendor de unos cuantos.⁶³ Y aunque defendieron la superioridad y exclusividad de la cultura occidental, ésta no la llevaron a todos los dominios, porque participaron de una visión jerárquica e incluyente del mundo y la sociedad novohispanos.⁶⁴ En Puebla, formaron parte del proyecto un grupo sacerdotes, frailes y funcionarios, a cuya cabeza se encontraba el canónigo magistral Andrés de Arce y Miranda (1701-1774).⁶⁵ Es precisamente en este contexto que adquiere nuevo sentido el culto y la devoción a la Virgen de Guadalupe para la elite intelectual criolla poblana que se formó bajo el influjo de los colegios jesuitas.

En 1739, mientras la política pastoral poblana se empeñaba en extender la devoción a la virgen de Ocotlán, Andrés de Arce y Miranda llena de un nuevo sentido el culto a la virgen de Guadalupe, pues la convierte en defensora de los desposeídos.⁶⁶ En un sermón de ese año se preguntó:

⁶³ Ramón Kuri Camacho, *op.cit.*, pp. 148-149.

⁶⁴ Tal vez el mejor ejemplo lo proporcione el oidor poblano Antonio Joaquín de Rivadeneira y Barrientos, que en el IV Concilio Provincial Mexicano (1771) se opuso a la castellanización de los indios: "Hacer empeño en desterrarles sus idiomas, sería enajenarlos de nosotros mismos, pues el idioma [es] lo último que pueden perder después de sus tierras y bienes". Además, los griegos y los romanos dominaron el mundo sin erradicar las lenguas de las naciones; en España se usa el castellano sin haberse quitado el gallego o el catalán; Dorothy Tanck de Estrada, *Pueblos de indios y educación en el México colonial, 1750-1821*, 1999, pp. 186-187.

⁶⁵ Integraban principalmente el grupo el citado canónigo magistral, el dominico Juan de Villa Sánchez y el escribano real y notario mayor de la curia eclesiástica, Diego Antonio Bermúdez de Castro; Columba Salazar Ibargüen, *Andrés de Arce y Miranda y la defensa de la cultura novohispana. Siglo XVIII*, 1992, p. 18.

⁶⁶ Para entender las expresiones de Arce y Miranda tal vez cabe señalar que, conforme a Cicerón, en retórica existen tres subgéneros: el deliberativo, el judicial y el demostrativo. En el judicial, el orador toma las partes de acusar o defender. En el primero, el acusador debe hacer muchas suposiciones que aviven la severidad de los jueces, y poner al descubierto el peligro de la comunidad; en el segundo "se quejara de las exageraciones del cargo, de tantas suposiciones e insidias del acusador, e intentará provocar la misericordia y buena voluntad de los jueces"; Bulmaro Reyes Coria, "Introducción" a *De la partición oratoria*, de Cicerón, 1987, pp. 69-71.

[...] ¿cuál es el derecho que sobre ella tienen el cielo, Castilla y América? y respondió: “*fallamos*: [...] que la imagen o pintura celestial de Guadalupe fue concebida en el cielo, en la mente del más divino Apeles, pero nacida en América en el ayate del humilde *macehuale* Juan Diego, y dígolo de una vez, ¡¡¡bautizada!!! en la Europa. [...] No creo, señores, se dé por agraviado el cielo de esta mi sentencia, pues le otorgamos la mejor parte de la imagen, que es su concepción; ni América, pues le damos su nacimiento. Sólo creo que podrá expresar agravios Europa... [...] [Por otro lado], refieren concordantes los célebres cronistas... que los españoles de aquel tiempo, viendo las dos milagrosas imágenes que se habían aparecido en esta tierra, la de los Remedios y Guadalupe, aquélla traída de los primitivos conquistadores, desaparecida y después hallada en el maguey al poniente de México, y esta de Guadalupe al norte, pintada en el maguey y ayate de Juan Diego, llamaban [...] a la de los Remedios la *Gachupina* y a la de Guadalupe la *Criolla*. ¿Qué más claro, señores? [...] quedaos con la de los Remedios, que es muy justo, pues tan de paso estuvo en el maguey; pero dejad la de Guadalupe a sus naturales, que quiso naturalizarse en su maguey, como nacida en el ayate de la América.”⁶⁷

Y no conforme con este fallo, enseguida vocifera su enojo en contra de los abusos cometidos por los españoles: “De un docto orador y nobilísimo capitular —subraya— he oído decir que en la entrada de un príncipe virrey [...] queriéndole significar *el miserable estado a que la codicia había reducido nuestras Indias*, le pintó un macilento y pobre *macehuale* asido a su capa o tilma, de cuyas cuatro extremidades tiraban *recio varios personajes que por sus empleos debieran antes abrigarlo* [...]”⁶⁸

En este sentido, la tilma adquiriría una profunda significación política y religiosa al borrar la distinción común establecida entre forma y contenido, pues al estamparse en ella la virgen de Guadalupe

⁶⁷ Agustín Rivera, *Principios críticos sobre el virreinato de la Nueva España y sobre la revolución de independencia*, 1963, pp. 456-457. Ignoro si las cursivas son del autor o el editor. Sobre la significación de ambas imágenes en la vida religiosa de la ciudad de México, Solange Alberro plantea que la virgen de Guadalupe triunfó sobre la de los Remedios porque llegó a reunir en sí el potencial simbólico multiplicado que heredó de imágenes y atributos sociales anteriores, recibiendo además, el impulso definitivo de la advocación mariana —la Purísima Concepción— “más dinámica y ‘progresista’ de la época”; Solange Alberro, “Remedios y Guadalupe: de la unión a la discordia”, en *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, ed. cit., pp. 163-164.

⁶⁸ Agustín Rivera, *op. cit.*, pp. 456-457.

se separaba de cualquier tradición europea y obtenía por ello un estatuto diferente, propio, por cuyas implicaciones políticas y necesidad de gobernar reivindicaban para sí los criollos. Ya pues, escribía Arce y Miranda, que

[...] para vivir en este reino necesitamos de la manta del indio, ya que nos sea indispensable *disfrutar de sus trabajos y personal servicio*, sea para compensarlo en su mejor gobierno espiritual y temporal, sea para protegerlos, sea para aliviarlos, sea que para con nuestro ejemplo se mejoren sus costumbres, sea para que con nuestra enseñanza adquieran de nuevo *aquellas morales virtudes que según sus historias, tenían en su gentilidad, de que el día de hoy, ¡oh, confusión y acusación nuestra!, no les han quedado ni aun vestigio*.⁶⁹

Pero el pensamiento del canónigo poblano no cae en el “ideal de un mundo uniforme que comparte los mismos gustos, el mismo estilo de vida o la misma lengua, sino sólo ciertos valores suprahistóricos” que deben ser difundidos y defendidos sin violencia, pues rechaza que la instrucción deba imponerse “a contrapelo del espíritu humano o se adopte un racionalismo que no le parece sinónimo de razón”.⁷⁰ En esa medida el culto guadalupano fue adquiriendo en esa elite intelectual criolla de inspiración jesuita otro sentido, un sentido que también la ilustración metropolitana pretenderá borrar durante el último tercio del siglo XVIII.

Una consideración final

Al recorrer esta justa de imágenes lo que salta a la vista es la búsqueda de una identidad política y religiosa criolla en el contexto de una sociedad colonial de Antiguo Régimen.⁷¹ En cuanto a expresión regional, la devoción a estas imágenes son una muestra de cómo la elite criolla poblana se pensó a sí misma y extendió sus intereses y sueños a la sociedad en su conjunto. Asimismo, al estudiar estas devociones podemos darnos cuenta de los proyectos políticos y re-

⁶⁹ *Idem*. Ignoro si las cursivas son del autor o el editor.

⁷⁰ Ramón Kuri Camacho, *op. cit.*, pp. 314-317.

⁷¹ Sobre la discusión historiográfica al respecto: Manuel Miño Grijalva, “De *Colonia* y *Antiguo Régimen*: dos conceptos en cuestión”, en María Concepción Gavira Márquez (coord.), *América Latina: entre discursos y prácticas*, 2009, vol. 1, pp. 49-79.

ligiosos en pugna. Más allá del culto estaban los reclamos de los criollos, el imaginario que les dio consistencia y esperanza en el futuro, después de su derrota política en el siglo XVI.⁷² Si en Nueva España —como en otros reinos— la calidad de noble se presentó estrechamente vinculada al desempeño de cargos o funciones en la república, es comprensible su empeño por acceder a esos puestos mediante los estudios.⁷³ La cuarta idea de nobleza, la de los estudios, les permitió además hacer uso del púlpito para mover conciencias y encauzar nuevos sentimientos de fe. Así, durante la época colonial la oratoria sagrada y el culto a las imágenes representaron el medio ideal para transmitir y legitimar socialmente sus aspiraciones en el tiempo. Cabe señalar que después de la expulsión de los jesuitas las voces que negaban la aparición de la virgen de Guadalupe —presentes desde el siglo XVI— retornaron al escenario novohispano.⁷⁴ Sin embargo, era la única devoción que, herencia de los jesuitas, se extendía por Nueva España. No es preciso decir, entonces, que a raíz de la expulsión de los ignacianos la virgen de Guadalupe se convirtió finalmente en una bandera política del criollismo y que el culto a santa Rosa de Lima y la virgen de Ocotlán pasaron a mejor vida. Sin embargo, está por develarse aún el sentido de apropiación que cada zona geográfica le imprimió a la devoción guadalupana durante el siglo XIX.

Bibliografía

Alberro, Solange. *Del gachupín al criollo. O de cómo los españoles de México dejaron de serlo*, México, El Colegio de México, 1992.

———, “Remedios y Guadalupe de la unión a la discordia”, en *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, UIA/ INAH/ Condumex, 1993, t. II, pp. 151-164.

⁷² Tuvo lugar en 1562, cuando el Consejo de Indias convenció a Felipe II de que rechazara la perpetuidad y la jurisdicción de las encomiendas, mientras en 1565 fue aplastada la conjuración de Martín Cortés. Para un análisis de cómo vieron los criollos esta rebelión, Avelina Carrera de la Red, “La rebelión de Martín Cortés según Juan Suárez de Peralta (México, 1589), una ‘catilinaria’ al estilo criollo”, en *Silva. Revista de humanismo y tradición clásica*, núm. 5, 2006, pp. 21-34.

⁷³ Manuel Miño Grijalva, *op. cit.*, p. 53; Antonio Aninno, *op. cit.* pp. 9-10.

⁷⁴ Entre ellos son de citarse a los arzobispos Francisco Antonio de Lorenzana y Alfonso Núñez de Haro, al cosmógrafo real de la Indias, Juan Bautista Muñoz y al científico José Ignacio Bartoloache.

- Alcalá, Luisa Elena, “¿Pues para qué son los papeles...?’ Imágenes y devociones novohispanas en los siglos XVII y XVIII”, en *Tiempos de América*, núm. 1, 1997, pp. 43-56.
- Annino, Antonio, “1808: el ocaso del patriotismo criollo en México”, en línea [<http://historiapolitica.com/datos/biblioteca/annino1.pdf>], consultada en octubre de 2010.
- Báez Macías, Eduardo, *El arcángel San Miguel. Su patrocinio, la ermita en el Santo Desierto de Cuajimalpa y el santuario de Tlaxcala*, México, IIE-UNAM (Monografías de Arte, 3), 1979.
- Bermúdez de Castro, Diego Antonio, *Theatro Angelopolitano ó Historia de la ciudad de Puebla, escrita por D. ..., escribano real y notario mayor de la curia eclesiástica del Obispado de Puebla. Año 1746*, Puebla, Junta de Mejoramiento Moral Cívico y Material del Municipio de Puebla, 1985.
- Bonet Correa, Antonio, “La fiesta barroca como práctica de poder”, en *El arte efímero en el mundo hispánico*, México, IIE-UNAM (Estudios de Arte y Estética, 17), 1983, pp. 43-78.
- Bravo Arriaga, María Dolores, *La excepción y la regla*, México, UNAM, 1997.
- Calvo, Thomas, “El Zodiaco de la Nueva Eva: el culto mariano en la América septentrional hacia 1700”, en *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, UIA/INAH/Condumex 1994, t. II, pp. 117-130
- Carrera de la Red, Avelina, “La rebelión de Martín Cortés según Juan Suárez de Peralta (México, 1589), una ‘catilinaria’ al estilo criollo”, en *Silva. Revista de humanismo y tradición clásica*, núm. 5, 2006, pp. 21-34.
- Cuevas, Mariano, *Historia de la Iglesia en México*, 5ª ed., México, Patria, t. IV, 1947.
- Díez-Canedo, Aurora, *Los desventurados barrocos. Sentimiento y reflexión entre los descendientes de los conquistadores: Baltasar Dorantes de Carranza, Juan Suárez de Peralta, Gonzalo Gómez de Cervantes*, México, UPN (Cuadernos de Historia, 4), 1990.
- El Salterio, según el texto original hebreo*, versión y notas de Juan Straubinger, Buenos Aires, Club de Lectores, 1949.
- Escamilla, Monique, *Iglesia de Santa Isabel Xiloxotla*, Tlaxcala, Archivo General del Estado de Tlaxcala, 1997.
- Florencia, Francisco de, Juan Antonio de Oviedo, *Zodiaco mariano*, intr. de Antonio Rubial García, México, Conaculta, 1995.
- Flores Flores, Óscar, “La escuela poblana de pintura. Un acercamiento historiográfico”, en María Concepción García Sáinz y Juana Gutiérrez (eds.), *Tradición, estilo o escuela en la pintura iberoamericana. Siglos XVI-XVII*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas-UNAM, Fomento/Cultural Banamex/OEI/Banco de Crédito del Perú, 2004, pp. 255-279.
- Fulcanelli, *El misterio de las catedrales*, Madrid, Nemira, 2009.

- Garavaglia, Juan Carlos y Juan Carlos Grosso, "La región de Puebla/Tlaxcala y la economía novohispana (1670-1821)", en *Historia Mexicana*, vol. XXXV, núm. 4 (140), abril-junio, 1986, pp. 549-600.
- Glave, Luis Miguel, "Santa Rosa de Lima y sus espinas: la emergencia de mentalidades urbanas de crisis y la sociedad andina (1600-1630)", en *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, UIA/INAH/Condumex, 1993, t. I, pp. 53-70.
- Gruzinski, Serge, *El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española*, trad. de Phillippe Cheron, México, IFAL/INAH (Biblioteca del INAH), 1988.
- Israel, Jonathan I., *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*, trad. de Roberto Gómez Ciriza, México, FCE (sección Obras de Historia), 1980.
- Kuri Camacho, Ramón, *La Compañía de Jesús: imágenes e ideas*, Puebla, INAH/BUAP/UAZ, 1996.
- , *La Compañía de Jesús, imágenes e ideas. Scientia conditionata, tradición barroca y modernidad en la Nueva España*, México, BUAP/Plaza y Valdés, 2000.
- Lafaye, Jacques, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, trad. de Ida Vitale, prefacio de Octavio Paz, México, México, FCE, 1977.
- Liss, Peggy K., *Orígenes de la nacionalidad mexicana, 1521-1556. La formación de una nueva sociedad*, trad. de Agustín Bárcena, México, FCE (Sección de Obras de Historia), 1986.
- López de Villaseñor, Pedro, *Cartilla vieja de la nobilísima ciudad de Puebla (1781)*, México, IIE-UNAM, edición e índices de José I. Mantecón, introducción de Efraín Castro Morales (Estudios y Fuentes del Arte en México, 11), 1961.
- Loayzaga, Manuel, *Historia de la milagrosísima imagen de Nuestra Señora de Occotlán que se venera extramuros de la ciudad de Tlaxcala. Reimpresa y añadida por el bachiller... , presbítero domiciliario del obispado de la Puebla de los Ángeles, capellán del santuario de la Señora por treinta y cuatro años ha*, México, Reimpreso por la viuda de D. Joseph Hogal, 1750.
- Loreto López, Rosalva, "Las pruebas del milagro en el proceso de beatificación de la Madre María de Jesús en los siglos XVIII y XIX", en Manuel Ramos Medina (comp.), *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*, México, El Colegio de México/El Colegio de Michoacán / Instituto Mora/UAM-Iztapalapa/Condumex, 1998, pp. 351-368.
- Malvido, Elsa "Efectos de las epidemias y hambrunas en la población colonial de México (1519-1810). El caso de Cholula, Puebla", en *Ensayos sobre la historia de las epidemias en México*, México, IMSS, 1982, t. I, pp. 179-197.

- Manrique, Jorge Alberto "Historiografía novohispana de los siglos XVI y XVII: la época crítica de la Nueva España a través de sus historiadores" en *Investigaciones contemporáneas sobre historia de México. Memorias de la Tercera Reunión de Historiadores Mexicanos y Norteamericanos*, México, IIH-UNAM/El Colegio de México/ The University of Texas at Austin, 1971, pp. 101-124.
- , *Manierismo en México*, México, Textos Dispersos, 1991.
- Márquez Carrillo, Jesús, "¿Quién funda ciudades y reinos? Educación, suarecismo y filosofía política tomista en Puebla, 1680-1795", en *Graffylia: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, núm. 4, 2004, pp. 140-150.
- Martínez Baracs, Rodrigo, *La secuencia tlaxcalteca. Orígenes del culto a Nuestra Señora de Ocotlán*, México, INAH (Biblioteca del INAH), 2000.
- Martínez de la Vega, María Elisa, "Los mercaderes novohispanos: control virreinal y fraude fiscal en el primer tercio del siglo XVII", en *Revista Complutense de Historia de América*, núm. 20, 1994, pp. 87-128.
- Maza, Francisco de la, *El guadalupanismo mexicano*, México, FCE (Lecturas Mexicanas, 37), 1981.
- Mazín, Óscar, "Reorganización del clero secular novohispano en la segunda mitad del siglo XVIII", en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. X, núm. 39, verano de 1989, pp. 69-86.
- Miño Grijalva, Manuel, "De Colonia y Antiguo Régimen: dos conceptos en cuestión", en María Concepción Gavira Márquez (coord.), *América Latina: entre discursos y prácticas*, Morelia, Facultad de Historia-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2009, vol. 1, pp. 49-79.
- Moral, José Antonio del, *La gloria vinculada a la misericordia. Oración panegyrico-fúnebre que en las honras que hizo el Muy Ilustre, y Venerable Señor Deán y cabildo de la Puebla de los Ángeles a su Ilmo. Prelado el Señor Doctor Don domingo Pantaleón Alvarez de Abreu [...]*, Puebla, Imprenta del Colegio Real de san Ignacio, 1765
- Mujica Pinilla, Ramón, *Rosa limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos/ FCE/Banco Central de Reserva de Perú, 2001.
- , "Aproximaciones apocalípticas a los 'desposorios místicos' de Santa Rosa de Lima", en *Anuario de Historia de la Iglesia*, núm. 10, 2001, pp. 522-530.
- O'Gorman, Edmundo, *Meditaciones sobre el criollismo. Discurso de ingreso en la Academia Mexicana correspondiente de la Española, y Respuesta del académico de número y Cronista de la Ciudad, señor don Salvador Novo*, México, Centro de Estudios de Historia de México (Condumex), 1970.
- Osorio Romero, Ignacio, *Colegios y profesores que enseñaron latín en Nueva España (1572-1767)*, México, UNAM, 1979.

- Pagden, Anthony, "Identity Formation in Spanish America", en Nicholas Canny y Anthony Pagden (eds.), *Colonial Identity in the Atlantic World, 1500-1800*, Princeton, Princeton University Press, 1987, pp. 51-93.
- Quirós Gutiérrez, Nicanor, *Historia de la aparición de Nuestra Señora de Ocotlán y de su culto en cuatro siglos*, México, Talleres Linotipográficos de la escuela "Rafael Dondé", 1940.
- Rivera, Agustín, *Principios críticos sobre el virreinato de la Nueva España y sobre la revolución de independencia*, México, Comisión Nacional para las Conmemoraciones Cívicas, 1963.
- Rodríguez, Miguel Ángel, *Génesis del patrimonialismo en México*, Puebla, BUAP/Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 1997.
- Rodríguez-Shadow, María de Jesús, "San Miguel del Milagro y Virgen de Ocotlán: análisis antropológico de dos leyendas tlaxcaltecas", en Pilar Alberti Manzanares, *Género, ritual y desarrollo sostenido en comunidades de Tlaxcala*, México, Colegio de Posgraduados-Conacyt/Plaza y Valdés, 2004, pp. 157-169.
- Rubial García, Antonio, "Bajo el manto de los santos propios. El proyecto criollo para un santoral poblano", en *Universidad de México. Revista de la UNAM*, número extraordinario, 1993, pp. 38-41.
- , "Los santos milagrosos y malogrados de la Nueva España", en Clara García Ayuardo y Manuel Medina Ramos (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, UIA/INAH/Condumex, 1993, t. I, pp. 71-105.
- , *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, FFYL-UNAM/FCE, 1999.
- , "Los Ángeles de Puebla. La larga construcción de una identidad patria", en Francisco Javier Cervantes Bello, Alicia Tecuanhuey Sandoval y María del Pilar Martínez Cano (coords.), *Poder civil y catolicismo en México, siglos XVI al XIX*, Puebla, Instituto de Ciencias y Humanidades "Alfonso Vález Pliego"-BUAP/IIH-UNAM, 2008, pp. 103-128.
- , "Nueva España: imágenes de una identidad unificada", en línea [<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/46861674656253275754491/p0000001.htm>], consultada en diciembre 2009.
- Ruiz Gomar, Rogelio, "Los santos y su devoción en la Nueva España", en *Universidad de México. Revista de la UNAM*, núm. 514, noviembre de 1993, pp. 4-9.
- Salazar Ibargüen, Columba, *Andrés de Arze y Miranda y la defensa de la cultura novohispana. Siglo XVIII*, Puebla, Secretaría de Cultura-Gobierno del Estado, 1992.

- Saucedo Zarco, Ma. del Carmen, "Triunfo parténico de la religiosidad criolla", en *Revista Complutense de Historia de América*, núm. 19, 1993, pp. 93-107.
- Sellner, Albert Christian, *Calendario perpetuo de los santos*, trad. de Mercedes Figueras, México, Hermes, 1995.
- Tanck de Estrada, Dorothy, *Pueblos de indios y educación en el México colonial, 1750-1821*, México, El Colegio de México, 1999.
- Toussaint, Manuel, *La catedral y las iglesias de Puebla*, México, Porrúa, 1954.
- Urías Horcasitas, Beatriz, *Historia de una negación: la idea de igualdad en el pensamiento político mexicano del siglo XIX*, México, IIS-UNAM, 1996.
- Vargas Alquicira, Silvia, *La singularidad novohispana en los jesuitas del siglo XVIII*, México, UNAM, 1989.
- Vargaslugo, Elisa, "Iconografía de Santa Rosa de Lima en los virreinos del Perú y de la Nueva España", en *Simpatías y diferencias. Relaciones del arte mexicano con el de América Latina*, México, IIE-UNAM, 1988, pp. 221-228.
- , "Santa Rosa de Lima: una bandera del criollismo", en *Universidad de México*, núm. 514, noviembre de 1993, pp. 20-21.
- Wolf, Eric, "The Virgin of Guadalupe: A Mexican National Symbol", en Michael Lambek (ed.), *A Reader in the Anthropology of Religion*, Oxford, Blackwell Publishing, 2002, pp. 168-174.
- Zapata y Mendoza, Juan Buenaventura, *Historia cronológica de la Noble Ciudad de Tlaxcala*, transcripción paleográfica, traducción, presentación y notas de Luis Reyes García y Andrea Martínez Baracs, México, Universidad Autónoma de Tlaxcala/CIESAS, 1995.
- Zilli Mánica, José Benigno, "Notas sobre los orígenes de los clérigos seculares", en *Frailes, curas y laicos*, Xalapa, Gobierno del Estado de Veracruz, 1991, pp. 87-111.

El prodigioso hábito capuchino. Construcciones y violencia simbólica en la escritura de Zacarías Boverio

ANEL HERNÁNDEZ SOTELO*

Poco se ha escrito sobre la orden de frailes menores capuchinos, reforma franciscana nacida en Italia hacia 1528 que perseguía el retorno al franciscanismo primitivo de siglo XIII.¹ Según la historiografía tradicional de la orden, escrita mayoritariamente por religiosos de la misma comunidad, estos nuevos frailes perseguían el retorno a la observancia de la Regla franciscana sin glosas que mitigaran su dureza.² Sin embargo, desde finales del siglo XV y du-

* Departamento de Historia, Universidad Iberoamericana, campus Ciudad de México.

¹ La reforma capuchina inició con los franciscanos observantes Mateo de Bascio y Luis de Fossombrone hacia 1522. La orden fue canónicamente erigida en 1528, gracias a la bula *Religionis zelus* dictada por Clemente VII. Dicho sea de paso, los religiosos fundadores se vieron expulsados de la orden capuchina en 1536 debido a la promulgación de las constituciones dictadas por Bernardino de Asti. Bascio y Fossombrone, al no querer acatar las nuevas constituciones (que sustituían a las de Albacina de 1529), regresaron a las filas de los franciscanos observantes, donde murieron.

² He trabajado la historiografía de la orden capuchina confrontando los textos producidos por los mismos frailes para aclarar dos temas sustanciales de la reforma que nos ocupa: su fundación y consolidación en Europa (siglos XVI y XVII) y su difícil entrada a territorios españoles (finales del XVI). Véase Anel Hernández Sotelo, “¿Quiénes son los capuchinos? Aportación historiográfica sobre los orígenes de una reforma franciscana”, en *Graffylia. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, año 6, núm. 10, primavera 2009, pp. 117-132 y “Los capuchinos en El Viso del Marqués: una revisión historiográfica de dos fundaciones frustradas a finales del siglo XVI”, en *Campo de Calatrava. Revista de Estudios de Puertollano y Comarca*, núm. 8, 2010, pp. 69-91. Remito también a “De capuchas y demonios: un estudio sobre los orígenes míticos

rante el siglo XVI existieron otras reformas franciscanas (alcantarinos, descalzos, dieguños, recoletos, etc.) que fundamentaron su razón de ser en ese retorno al franciscanismo primitivo. ¿Cuál fue, pues, la peculiaridad de esta reforma?

Desde 1517, por la bula *Ite vos* dictada por León X, la familia franciscana quedó dividida en dos ramas: la de los menores conventuales y la de los observantes. Así, todas las reformas con miras a una mayor rigidez de la Regla franciscana quedaban bajo la tutela del ministro general observante, aunque con vicarios propios. En el caso español, es sabido que desde finales del siglo XV la política del cardenal Cisneros, auspiciada por los reyes católicos y mantenida por los sucesores de la Corona, logró extirpar la conventualidad franciscana e hizo de la rama observante uno de los bastiones político-religiosos más representativos de la época moderna.³ Sin embargo, a pesar de la oposición principalmente de descalzos y observantes,⁴ la reforma capuchina no sólo fue erigida canónicamente, sino que en 1619 logró conformarse como la tercera rama autónoma del franciscanismo, con lo que la familia ha quedado dividida hasta nuestros días en conventuales, observantes y capuchinos.

Diversos fueron los factores que influyeron en el desarrollo y la consolidación de esta orden. Quizá uno de los más importantes, sin dejar de mencionar la fuerte red de relaciones diplomáticas que tejieron con la nobleza europea y la Santa Sede,⁵ fue el uso y la defensa que hicieron del hábito con capucho y de las barbas largas, elementos con los que se auto-representaban no sólo como *nuevos san Franciscos* sino como *imágenes vivas de Jesucristo*, como hombres

de la orden de frailes menores capuchinos”, en *Clío. Revista de la Facultad de Historia*, nueva época, vol. 4, núm. 32, 2004, pp. 105-125.

³ Al respecto véanse Juan A. Ortega y Medina, *Reforma y modernidad*, 1999; Marcel Bataillon, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, 1996; Pedro Sainz Rodríguez, *La siembra mística del cardenal Cisneros y las reformas en la Iglesia*, 1979, y José García Oro, *Cisneros y la reforma del clero español en tiempo de los reyes católicos*, 1971, entre otros.

⁴ El primer ministro general español de los frailes menores observantes, el cardenal Francisco de los Ángeles Quiñones, fue uno de los opositores más acérrimos de la orden capuchina. Sin embargo su influencia se vio disminuida, ya que hasta antes de 1619 la nueva orden estaba bajo la tutela del ministro general de los franciscanos conventuales, quienes defendieron la creación de la nueva reforma.

⁵ La reforma fue apoyada por personajes de la talla de Catalina Cibo (duquesa de Camerino), Vittoria Colonna (marquesa de Pescara y pariente de Clemente VIII), María de Llonc o Longa (fundadora de las capuchinas) y la reina Catalina de Francia. Sobre la influencia nobiliaria en la entrada de los capuchinos en España véase Ángela Atienza, *Tiempo de conventos. Una historia social de las fundaciones en la España moderna*, 2008, pp. 419-448.

despreciados del mundo en constante búsqueda de los valores celestiales.

Así, a lo largo de este artículo nos ocuparemos de la importancia de la representación de los frailes capuchinos por medio de su indumentaria, (re)presentación creada discursivamente desde sus filas y expuesta al mundo como una manifestación de penitencia, santidad y protección divina dentro de una Europa que sentía paranoia por la herejía, duda ante el misticismo, vacío del Dios católico y constante pensamiento de la muerte.

La escritura sobre el *verdadero* hábito de san Francisco

David Olson escribió hace más de una década que “nuestras representaciones tienen un modo de decirnos, de dictarnos, qué somos y dónde estamos”,⁶ y que una de las representaciones más mágicas y potentes desarrollada por la humanidad es justamente la escritura. Para las órdenes religiosas en general, la escritura y la lectura servían como alimento del alma, como parte del crecimiento del espíritu que comulgaba con Dios. Pero para los frailes capuchinos, escribir, leer y divulgar se convirtieron en armas fundamentales para hacer frente a las oposiciones que vivieron desde los inicios de la reforma, principalmente venidas desde la familia de los observantes y las ramas dependientes de ésta. Los opositores de la orden afirmaban que nada novedoso ofrecía la reforma capuchina en comparación con las reformas observantes ya existentes, especialmente con la de los franciscanos descalzos, cuyas constituciones eran sumamente parecidas a las de los frailes capuchinos.⁷

⁶ David R. Olson, *El mundo sobre el papel. El impacto de la escritura y la lectura en la estructura del conocimiento*, 1999, p. 13.

⁷ Para una comparación entre ambas constituciones véase la obra del descalzo Martín de San Joseph, *Breve exposicion de los preceptos que en la Regla de los Frayles Menores obligan á pecado mortal [...] Aora de nuevo, visto, reconocido y corregido de algunas erratas, y con nuevas Adiciones en esta quinta impresion [...]*, 1655, y la traducción del italiano de las constituciones capuchinas: *Constituciones de los Frayles Menores Capuchinos de San Francisco, aprobadas y confirmadas por nuestro muy santo Padre el Papa Urbano VIII. Traducidas de lengua italiana al castellano*, 1644. En realidad, es cierto que pocas diferencias encontramos entre ellas, aunque una de las más significativas es que a los frailes capuchinos se les prohibía el ejercicio de la confesión, pero este análisis rebasa los objetivos del presente texto. Sobre la vida conventual de los descalzos durante el siglo XVIII, véase Magdalena de Pazzis Pi Corrales y David García Hernán, “Aproximación al modo de vida conventual de los Franciscanos Descalzos. La Provincia de

En este contexto, la escritura de una historia oficial de la orden capuchina y la descripción de su ontología particular dentro del crisol franciscano se convirtieron en un proyecto más que urgente desde las últimas décadas del siglo XVI. Con él se accedía a una cohesión de grupo con la que la comunidad podía sentirse identificada y partidaria de su diferencia frente a otras órdenes religiosas, y al mismo tiempo era posible legitimar su existencia como una reforma del franciscanismo necesaria para la cristiandad. Entre los primeros cronistas de la orden estuvieron Mario Mercato Saraceno, Bernardino de Colpetrazzo, Matías Bellintani de Saló, Jerónimo de Montefiore y Pablo de Vitelleschi de Foligno. Sin embargo, en las primeras décadas del siglo XVII los ministros de la orden sintieron la necesidad de llevar a cabo una renovación historiográfica de esas primeras crónicas, principalmente para competir con la nueva corriente que presentaba la observancia a la luz de su famoso cronista oficial, Lucas Wadding o Wadingo (1588-1657), quien publicó entre 1625 y 1654 ocho gruesos volúmenes de la historia de la orden de frailes menores desde 1208 hasta 1540, además de otras monumentales obras. Así, en 1627 el ministro general de los capuchinos, Juan de Noto, nombró al padre fray Zacarías Boverio cronista oficial de la orden.⁸

El cronista oficial publicó en Lyon el primer tomo de su historia bajo el título de *Annalium seu sacrorum historiarum Ordinis Minorum S. Francisci qui capucini nuncupatur [...]* en 1632. En realidad este primer volumen estaba listo desde 1629, pero debido a una resolución de la Inquisición el proceso de impresión fue detenido. Seguramente las otras facciones franciscanas denunciaron el trabajo de Boverio, ya que el capuchino incluyó en este primer tomo un apéndice bastante copioso sobre la verdadera forma del hábito de san Francisco. Siete años después, en 1639, se publicó póstumamente el segundo tomo. Ambas obras abarcan la historia de la orden desde sus inicios hasta 1612.

Persiguiendo la culminación de la obra, en 1646 los ministros quisieron que el continuador de los *Anales* fuese Benito Sambenedetti de Milán. Sin embargo, éste renunció al cargo y fue reemplazado por el capuchino francés Marcelino de Pise, quien continuó la obra refi-

San Juan Bautista en el siglo XVIII a través de los libros de patentes", en *Cuadernos de Historia Moderna*, núm. 16, 1995, pp. 409-428.

⁸ Policarpio Felipe Alonso, "La identidad capuchina en los Anales de Zacarías Boverio", en *Naturaleza y gracia*, vol. XLIX, primera parte, 2002, pp. 20, 51, 61-66.

riendo la historia capuchina desde 1612 hasta 1634. Pise murió en 1657, poco tiempo después de entregar el manuscrito, y fue el padre Sambenedetti quien preparó los textos de Pise para la imprenta. Este tercer tomo pudo ver la luz en 1676, debido nuevamente a problemas con la Inquisición y a las presiones de los menores observantes. El volumen terminaba con la promesa del editor de publicar en breve otro tomo “que vendría a ser como un Apéndice a los tres primeros ya publicados y un avance de la historia de las misiones de la Orden”.⁹

Sin embargo la promesa del editor no se cumplió, pues durante el siglo XVII los ministros generales capuchinos se preocuparon más por la traducción de los *Anales* a las lenguas vernáculas que por la continuación de la obra escrita en latín. No fue sino hasta 1737 cuando se publicó un *Apéndice* al tomo tercero de los *Anales*, realizado por el padre Silvestre Draghetta de Milán. El padre Silvestre tampoco pudo ver su obra impresa, pues murió en 1736.¹⁰ Así, tuvieron que pasar 104 años (1632-1736) para que la obra completa en latín estuviera publicada.

La traducción al castellano del trabajo de Boverio la realizó el padre Francisco Antonio de Madrid Moncada, haciendo algunos cambios estructurales (dividió en tres tomos la obra que inicialmente era sólo de dos y cambió el título de *Anales* por el de *Chronicas* reorganizando su disposición discursiva) y otros de fondo (omitió o cambió el tono de las primeras persecuciones sobre los capuchinos por parte de los observantes). Estos tres tomos se publicaron en Madrid en 1644, 1646 y 1647.¹¹ El trabajo de Marcelino de Pise fue traducido por fray José de Madrid y se dividió, asimismo, en dos tomos que fueron publicados en Madrid en 1690 y 1691.¹² Finalmente, la obra de Silvestre de Milán fue traducida al castellano, también en dos partes, bajo el título de *Apendice a la tercera parte de los Annales [...] dividido en dos partes, que vienen a ser sexto y septimo tomo de sus*

⁹ Melchor de Pobladora, “Traducción y traductores castellanos de los *Anales* latinos de la orden capuchina”, en *Collectanea Franciscana*, vol. 42, 3-4, 1972, p. 242.

¹⁰ *Ibidem*, p. 242.

¹¹ Zacarías Boverio, *Primera parte de las Chronicas de los Frailes Menores Capuchinos [...]*, 1644; Z. Boverio, *Segunda parte de las Chronicas de los Frailes Menores Capuchinos de N. P. S. Francisco*, 1646; Z. Boverio, *Tercera parte de las Chronicas de los Frailes Menores Capuchinos de N. P. S. Francisco*, 1647.

¹² Marcelino de Pise, *Quarta parte de las Chronicas de los Frayles Menores Capuchinos de N. S. P. S. Francisco*, 1690; M. de Pise, *Quinta parte de las Chronicas de los Frayles Menores Capuchinos de N. S. P. S. Francisco*, 1691.

Chronicas [...]. Matías de Marquina se encargó de la traducción del sexto tomo, que salió a la luz en Madrid en 1758.¹³ La séptima parte de la traducción de la *Chronicas* (proveniente de este *Apéndice*) no llegó a imprimirse, aunque contamos con la traducción manuscrita e incompleta que realizó fray Francisco de Ajofrín hacia 1784.¹⁴

Sin detenernos en los pormenores de las traducciones castellanas, anotaremos simplemente que el ejercicio de los traductores fue imprescindible para la consolidación de la orden en territorio español porque en ellas se añadieron datos sobre las fundaciones peninsulares, aunque también se omitieron determinadas informaciones expuestas en las obras originales.¹⁵

La importancia que los capuchinos dieron al hábito que utilizaban (a saber, sin capilla ni muceta y con un capucho largo y puntia-gudo) como uno de los elementos representativos fundamentales de su reforma (además del uso de la barba larga y descuidada) llevaron al primer cronista oficial de la orden, Zacarías Boverio, a incluir en la *Primera parte de las Chronicas capuchinas* un apéndice titulado *De la verdadera forma del habito instituida por N. Serafico P. S. Francisco*,¹⁶ donde defendió con argumentaciones históricas e iconográficas el uso de la capucha como el modelo indumentario verdadero utilizado por el santo de Asís, en detrimento de la capilla redonda que utilizaba la orden de los observantes (figura 1). Al respecto, es importante aclarar que ya la reforma de los descalzos utilizaba un hábito con capucho. Sin embargo, el capucho descalzo no era puntia-gudo, sino redondo y de dimensiones más pequeñas.

El discurso apologético sobre la verdadera forma del hábito del santo fundador fue una mezcla de indagaciones históricas sobre la vestimenta franciscana, de representaciones iconográficas de san Francisco vistiendo el hábito con capucho y de narraciones prodi-

¹³ Silvestre de Milán, *Apendice a la Tercera parte de los Annales de la Religion de Menores Capuchinos de N. S. P. San Francisco, dividido en dos partes, que vienen a ser sexto, y septimo tomo de sus Chronicas Generales* [...], 1758.

¹⁴ Esta traducción manuscrita se conserva en la Biblioteca Nacional de España (signatura MSS/12913) bajo el título de *Apendice à la tercera parte de los Anales de la religion de Menores Capuchinos de N. S. P. S. Francisco*.

¹⁵ Este tema es desarrollado más ampliamente en mi tesis doctoral: "Una historia cultural de la orden de frailes menores capuchinos. Discurso, representación e ideología en la España de los siglos XVII y XVIII", 2001.

¹⁶ Z. Boverio, *op. cit.*, 1644, Apéndice: "De la verdadera forma del habito...". Aclaramos aquí que quizá por errores de impresión, la paginación de éste apéndice no corresponde con la paginación de todo el primer tomo de las *Chronicas*, por lo que al referirnos a este apéndice lo mencionaremos en la cita.

Imago Sancti Francisci certimum di



Fig. 1 Una de las representaciones de san Francisco con el hábito capuchino. Fuente: Z. Boverio, *op. cit.*, 1644. Biblioteca Nacional de España.

gias sobre la santidad de la sagrada forma del primigenio hábito franciscano, haciendo de él una *reliquia viva*.

Por cuestiones de espacio, aquí sólo nos detendremos en este último aspecto: las narraciones prodigiosas, plasmadas en las crónicas escritas por Zacarías Boverio, con las que los capuchinos construyeron durante los siglos XVII y XVIII un sistema de creencias alrededor del hábito con capucha puntiaguda que cohesionó a la orden y les permitió cerrar filas en contra de sus opositores más acérrimos, creando una nueva *doxa* sobre las significaciones de su vestimenta.

Crisis, discurso, creencias y construcción de una nueva *doxa*

Entendemos el término *doxa* como los lugares comunes o el sistema de creencias establecidas que organizan los valores cognoscitivos y éticos en una sociedad, con sus contradicciones o aporías inherentes. Así, los lenguajes hegemónicos construyen significaciones que convierten a la *doxa* en una especie de *realidad*. A su vez, las aporías de la *doxa* desencadenan en ciertas situaciones una crisis, con lo que una *doxa* anterior queda reformulada y crea un nuevo sistema simbólico e interpretativo de la *realidad*. Sin embargo, la nueva *doxa* parte del sincretismo entre creencias ortodoxas y heterodoxas y es siempre un proceso inacabado, pues aunque pretende la universalidad, las ideas dominantes están continuamente en proceso de construcción de acuerdo con los contextos y las necesidades par-

ticulares.¹⁷ De este modo, la escritura sobre la verdadera forma del hábito de san Francisco y su refuncionalización por la comunidad capuchina puso en crisis la legitimidad de los otros hábitos que utilizaban diferentes ramas de la familia franciscana.

Canónicamente, la historia del hábito y la cuerda capuchina como reliquias con cualidades prodigiosas comenzó con la historia de Félix de Cantalicio, muerto en 1587, beatificado en 1625 y canonizado en 1712. Es decir, en estricto sentido eclesiástico únicamente los objetos de Cantalicio eran susceptibles de estar dotados de capacidades metafísicas.¹⁸ La muerte de Félix estuvo rodeada de actitudes eufóricas masivas, en las que diversas personas de distintos estratos sociales le cortaron el hábito, el cabello, la barba y las uñas, reliquias éstas que con el tiempo obraron milagros. Relatos como este fueron típicos de las hagiografías modernas, y pocas novedades nos ofrecen para el caso que nos ocupa. Son los relatos atípicos, tangenciales al canon eclesiástico, los que nos dan una pauta del valor prodigioso que los capuchinos dieron a su vestimenta para afianzar la importancia de su reforma.

El mundo, como ha escrito Roger Chartier, es una representación porque no existen prácticas ni estructuras sociales que escapen de conceptos *a priori* con los que los grupos y comunidades dan sentido a su devenir histórico, social, cultural, económico, psicológico y político. La representación, entendida como la articulación entre obras, prácticas y mundo social, invade todos los aspectos de la vida humana.¹⁹ En este sentido, la orden capuchina otorgó una importancia primordial a la capacidad comunicante y representativa del hábito y las barbas para lograr su legitimación social, eclesiástica y popular.

Además de la auto-representación física que los frailes hicieron de sí mismos para afianzar su empoderamiento simbólico, construyeron narraciones donde el hábito era el símbolo de la prodigiosidad

¹⁷ La bibliografía sobre el tema es amplia, aquí recomendamos Andreea Deciu Ritivoi, *Paul Ricar: Tradition and Innovation in Rhetorical Theory*, 2006, pp. 49-69; Iris M. Zavala, *Escuchar a Bajtin*, 1996, y John Guillory, *Cultural Capital. The Problem of Literary Canon Formation*, 1994, pp. 134-141.

¹⁸ La hagiografía de Félix de Cantalicio se cuenta en Z. Boverio, *op. cit.*, 1646, pp. 625-741. Este es el primer santo capuchino. A él le siguieron el protomártir Fidel de Sigmaringa asesinado por los protestantes en 1622, beatificado en 1729 y canonizado en 1746 junto con el capuchino José de Leonisa.

¹⁹ Roger Chartier, *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, 1999, pp. 45-46.

divina de la reforma capuchina, a pesar de que sólo contaron con un fraile beatificado durante el siglo XVII. Y es que los discursos sobre las representaciones colectivas que alimentan el imaginario social (por ejemplo, las hagiografías y vidas de varones venerables) tienen el poder de “fabricar respeto y sumisión”, convirtiéndose en instrumentos que producen “una coacción interiorizada, necesaria allí donde falla el posible recurso de la fuerza bruta”.²⁰

La escritura de las *Chronicas capuchinas* fue un arma importantísima para librar cada una de las batallas contra los opositores de la orden. Desde el punto de vista historiográfico, Zacarías Boverio demostró que el hábito de su orden era el verdadero hábito del santo fundador. Sin embargo, para la mentalidad religiosa del Antiguo Régimen no bastaba poner sobre la mesa los argumentos retóricos, históricos e iconográficos, era necesario también certificar, por medio de milagros y prodigios, la aceptación y el respaldo de Dios a la reforma de la capucha.

Desde la óptica de la semiótica de la cultura, que valora los signos a partir de tres elementos que los hacen funcionar (*representamen*, *objeto* e *interpretante*), podríamos decir que la construcción de los relatos prodigiosos sobre el hábito capuchino intentaba fundamentar una *transvalorización* de la norma indumentaria del franciscanismo de la época moderna.²¹ En otras palabras, mitificar el hábito puntiagudo, plagándolo de connotaciones milagrosas provenientes de una suerte de cultura heterodoxa (la capuchina), que por medio del objeto (la modificación del hábito) desarrolló mediante la persuasión discursiva un signo más acabado y puso en crisis el signo anterior. Como resultado de esta operación, lo que se consideraba anormal (el capucho puntiagudo) se convirtió en una norma (moral, penitencial y legítima) a partir de las nuevas connotaciones de valor que se le asignaron. Según la concepción psicológica del ruso Lev. S. Vigotsky, “las herramientas físicas se interponen entre nuestras acciones y la naturaleza, mediando nuestra conducta sobre el medio y los objetos. Los símbolos son instrumentos esencialmente psicológicos que median y regulan nuestra propia actividad intelectual, son [...] los utensilios primordiales de la mente”.²²

²⁰ *Ibidem*, p. 59.

²¹ Charles Peirce, *La ciencia de la semiótica*, 1974; del mismo autor, *El hombre, un signo*, 1988.

²² Adrián Medina Liberty, “La construcción simbólica de la mente humana”, en *Iztapalapa*, año 14, núm. 35, 1994, p. 13.

Sin embargo, este proceso no podía realizarse aisladamente. Para que un *intérprete* se convierta en *interpretante* es necesario que el proceso semiótico se lleve a cabo en una comunidad y que las personas, aunque conscientemente no se apropien de la nueva valoración, cooperen con ella y la reproduzcan. Así se genera una dialéctica, donde “sólo se siente un deseo con relación a lo que una comunidad estipuló como deseable. Esto no significa que la voluntad humana se someta siempre a la leyes, sino que las personas sólo desean algo en relación a lo ya deseado o concebido colectivamente, según normas tácitas o escritas”.²³ De esta manera, empapando al hábito capuchino de características extraordinarias e interiorizando su mistificación por medio de la pedagogía, basada en la lectura de ciertos discursos y en la divulgación en el púlpito, quedaba habilitada una nueva *doxa* sobre el valor físico y metafísico de la indumentaria capuchina frente al valor de los otros hábitos franciscanos.

Zacarías Boverio escribió que las vestimentas utilizadas por san Francisco al realizar milagros eran fuente de comprobación sobre la verdadera forma del hábito de san Francisco. En ellos, según el capuchino, san Francisco aparecía invariablemente con el hábito de capucha puntiaguda, y con sus apariciones el mismo santo legitimaba la importancia del primigenio vestido. La narración de esos milagros del pobre de Asís sirvieron al cronista para demostrar la fuerza metafísica de la *sagrada forma del hábito verdadero* y la protección que suponía para quienes lo vestían, cosa que a lo largo de varias historias relatadas en las *Chronicas* quedó manifestada. El cronista entonces plasmó en papel, bajo título de verdad, las auto-creaciones de los frailes capuchinos sobre la prodigiosidad del hábito de su orden y, por medio de la difusión de los relatos, esos argumentos consiguieron mantener su ideario de santidad y deslegitimar metafísicamente a los opositores de la nueva orden. Veamos pues algunos ejemplos de los prodigios expuestos en las *Chronicas capuchinas*, con los que sería posible hacer una tipología de la articulación entre lo simbólico y su relación con un nuevo sistema de creencias, enmarcada en el poder metafísico del hábito con capucho.

²³ Fernando Andacht, “Violencia mítica y legitimidad social”, en *De Signis: Publicación de la Federación Latinoamericana de Semiótica*, núm. 9, 2006, p. 177.

La vileza prodigiosa

La santidad del hábito capuchino se medía, en buena parte, por su vileza. En el contexto capuchino, el uso de la palabra vileza se refería a la humildad del hábito, a su austeridad y al desprecio de la vanidad en el arreglo de los vestidos. Algunos prodigios de la orden hacían hincapié en que no sólo la observancia de la Regla era necesaria para ganar el cielo, también había que amar la vileza del vestido franciscano. Así quedaba demostrado en un prodigio acaecido alrededor de 1581. En ese año fray Benito de Matera, un religioso lego “de gran virtud”, no podía expirar aunque su muerte parecía inminente. La comunidad capuchina, anonadada por el acontecimiento, discutió entonces sobre las posibles causas del sufrimiento del buen lego y “repararon que la cuerda que traía ceñida, no era de cáñamo, sino de cerdas de caballo”.²⁴ Percatados de que el lego no usaba la cuerda típica que utilizó san Francisco, supieron que esa era la causa de su mal. Quitaron entonces la cuerda de caballo y le ciñeron una de cáñamo, con lo que al momento pudo expirar. La enseñanza de este prodigio divino fue que la buena muerte de los frailes dependía también de la rigurosidad del material con que era confeccionado su hábito y sus paños, pues san Francisco no permitía que el lego entrara al cielo con una cuerda tan inusual.

Acontecimiento particular le acaeció hacia la última década del XVI a un lego de la provincia capuchina de Flandes. A decir del cronista, este fraile pidió insistentemente al guardián de su convento que le otorgara una nueva túnica, pues no se contentaba con la que tenía. El guardián se la concedió a pesar de que consideró que esta demanda “contravenía a la pobreza altissima que se professava” en el convento. El lego vistió algún tiempo la nueva túnica, pero la conciencia le remordía porque sabía “que traía un ornato superfluo, y que desdecía de lo que dispone la Regla Serafica”, por lo que volvió a ponerse la túnica antigua y la nueva la deshizo “en varios pedaços, con que aforrò el habito por delante, y detrás”.²⁵ Esta extravagancia fue castigada por Dios mediante dos demonios que se le aparecieron con espadas desenvainadas, amenazándolo con matarlo. Tales fueron los gritos del fraile ante la aparición que dos de sus hermanos le rociaron agua bendita mientras “hazia unos gestos

²⁴ Zacarías Boverio, *op. cit.*, 1646, p. 356.

²⁵ Zacarías Boverio, *op. cit.*, 1647, p. 269.

tan trementos, y perseverava en sus clamores con tal congoxa, que los Religiosos le miravan llenos de horror”.²⁶ Los religiosos llevaron al lego a su celda y comenzaron a rezar. Después de un rato el lego pudo comunicarles que la causa de sus angustias y de su condena- ción era esa “maldita tunica” que llevaba al diablo dentro, quedando pues asentado el perjuicio de quebrantar “con falsos colores la inmunidad de la santa pobreza”.²⁷

Así las cosas, la santidad y prodigiosidad del hábito utilizado por los capuchinos dependía tanto de la esencia y los accidentes que lo contenían. No bastaba con que el hábito careciera de elementos decorativos (mucetas o capillas) y tuviera el capucho puntiagudo. Estos prodigios dejaban claro que la pobreza manifestada en hábito, cuerda y paños menores raídos y descuidados eran parte fundamental de la indumentaria capuchina, además de que estos elementos concentraban una potencialidad metafísica con la que Dios, ayudado por el diablo,²⁸ luchaba contra las faltas de los hombres.

El hábito y el demonio

Según las *Chronicas*, la fuerza milagrosa del hábito era tan grande que ni el diablo mismo podía contra ella. La historia de fray Vidal de Nicosia, capuchino del siglo XVI, muestra los diferentes intentos del diablo para que el fraile perdiera su alma. En una ocasión el capuchino oró durante siete noches continuas a pesar de que el demonio se le aparecía “en figura de una vieja feissima, que parecia quererle atar con una sogá que traía en las manos”.²⁹ El capuchino se dio cuenta de la virtud de su hábito porque cuando la vieja feísi-

²⁶ *Ibidem*, p. 270.

²⁷ *Idem*.

²⁸ Recordemos que teológicamente el demonio sólo puede actuar si Dios le da licencia, como lo demuestra el pasaje bíblico de la historia de Job. En este sentido, es interesante la anotación de Papini: “aún después de la expulsión del Cielo, fueron cordiales las relaciones entre el Señor y el rebelde”. Giovanni Papini, *El diablo*, 2002, p. 85. Véase también Leszek Kolakowsky, “Leibniz y Job: metafísica del mal y experiencia del mal”, en *Letras libres*, año V, núm. 60, 2003, pp. 24-28; Carl Jung, *Respuesta a Job*, 2006, y la idea de Caro Baroja sobre la necesidad del demonio para la existencia de Dios en *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, 1985, pp. 69-94.

²⁹ Zacarías Boverio, *op. cit.*, 1646, p. 424.

ma lo tocaba con sus manos, éstas “se le derretían como cera”,³⁰ con lo que jamás pudo atacarlo.

Esta suerte de taumaturgia no se reducía a los casos en que el protagonista era un fraile. Algunos seglares también experimentaron la fuerza prodigiosa del hábito y la debilidad del demonio ante él, como lo prueba el caso acaecido en Génova, alrededor de 1570. En este lugar, un hombre adquirió gran fortuna a partir de transacciones ilícitas y se negaba a confesarse, pues no quería ni devolver lo robado, ni limpiar su conciencia de los pecados que seguro lo llevarían al infierno. Sin embargo, para estar en paz con la institución eclesiástica “pedía cada año al cura una cedula de las que se dan la semana Santa a los Fieles despues de la Comunión, comprandosela por mucho dinero”.³¹ Pasó así el tiempo y el genovés murió. Su esposa, que era devotísima de los capuchinos, pidió a éstos que le regalasen un hábito de la orden para enterrar a su deudo con él.

La mujer decidió que el cuerpo, vestido con el hábito capuchino, fuera velado por dos frailes en el claustro del convento de los hermanos observantes. Durante la noche, los frailes se dieron cuenta que el difunto comenzó a moverse “y a dar muestras con grande ruydo de que queria embestir a los dos Religiosos”.³² Se corrió la noticia por todo el convento y se reunió la familia conventual en el refectorio. El guardián decidió entonces, colocarse la estola y pidió a dos frailes más que le acompañaran a la capilla donde estaba el muerto. Ordenó al cuerpo inerte que caminara al refectorio y

[...] cosa de admiracion y de horror igual! Salió el difunto del ataúd, y siguiendo al Guardian, que iba delante dél, llegó al Refitorio, donde conjurado en presencia de la Comunidad para que dixesse claramente la causa del ruydo que hazia, y qual era su pretension [el difunto dijo, con voz horrible]: Que me preguntas del ruydo que hago? Preguntame porque no le hago mayor. *Este habito, que traygo puesto, me abrasa mas que las llamas infernales. Ya los Demonios me huvieran llevado al infierno en execucion de la sentencia que se me ha dado en el Tribunal de Dios, si el habito no se lo defendiera. Quitadmele luego, y quedareis en paz.*³³ [Las cursivas son nuestras.]

³⁰ *Idem.*

³¹ Zacarías Boverio, *op. cit.*, 1644, Apéndice: “De la verdadera forma de habito [...]”, p. 58.

³² *Ibidem*, p. 59.

³³ *Idem.*

Así pues, el guardián lo despojó del hábito capuchino y al instante aparecieron muchos demonios que lo arrastraron, dejando como rastro sólo un hedor inmundado. Después de este milagro, el guardián observante conoció la santidad del hábito capuchino y decidió pasarse a la religión de los reformados. Este prodigio es una muestra de la violencia simbólica que los capuchinos ejercieron contra la orden observante, pues —sin llegar a la violencia física— una lectura del prodigio en este sentido nos lleva a la conclusión de que uno de los objetivos del discurso era desmentir la santidad del hábito con capilla y vincular el hábito capuchino con las expectativas de santidad religiosa por medio de la noción weberiana de *carisma*, es decir, de la gracia o don no accesible a todo el mundo con la que se logra un efecto legitimador a partir de las relaciones existentes entre el agente social dominador y sus adeptos.³⁴

Similar acontecimiento sucedió, según Boverio, en Sicilia. Un logrero, persona cuyas negociaciones las realiza siempre con fines de lucro, pidió a los capuchinos un hábito para ser vestido con él después de su muerte. El hombre enfermó y dos capuchinos lo asistieron durante la noche por mandato de su guardián, colocando el hábito en la cama en espera de la expiración. Oían los frailes continuamente voces horribles que decían “Arrebatale, arrebatale” y otras que decían “No puedo, porque tiene el hábito de san Francisco echado en la cama”. Y así, viendo los frailes que eran voces de demonios y que el hombre ya había sido condenado por Dios, juzgaron cosa indigna “que tocasse el hábito de nuestro Padre a persona que tenía contra sí la sentencia de la condenación y le quitaron de allí [el hábito]”. Entonces la habitación se inundó de olor a azufre, se sintió un gran estruendo y el hombre murió. Inmediatamente dos demonios arrebataron el cuerpo en aire y se lo llevaron.³⁵

³⁴ Un interesante análisis sobre el carisma es Mariana Blanca Deusdad Ayala, “El carisma político en la teoría sociológica”, tesis, 2001; sobre el carisma las teorías weberianas aplicadas a la historia cultural véase Ute Daniel, *Compendio de historia cultural. Teorías, práctica, palabras clave*, 2005, pp. 76-89.

³⁵ Zacarías Boverio, *op. cit.*, 1644, Apéndice: “De la verdadera forma de hábito [...]”, p. 59.

La hechura material como *sagrada forma*

Más allá de la utilidad educativa y ministerial que podían tener estos relatos (por ejemplo, en su calidad de *exempla*),³⁶ los discursos boverianos manifiestan un traslado de las propiedades esenciales de la reliquia, a trozos de tela que ninguna relación tenían con la pertenencia a un santo. Es simplemente *la forma* del hábito, y no la pertenencia del personaje de conocida santidad que lo porta, la cualidad prodigiosa. Así, la conexión del signo con los valores santificados que los capuchinos deseaban para su orden creó una conceptualización de la forma sacralizada. La *forma* fue evaluada bajo los parámetros de las propiedades mágicas y milagrosas.

La desvinculación entre el hábito capuchino *per se* y su portador (el sujeto que le otorga la dimensión simbólica / religiosa), queda expresada en otro milagro que cuenta el cronista, donde la prodigiosidad de la forma del hábito capuchino está desprovista de todo ritual católico. Nos dice Boverio que en Praga, en 1605, un hereje quería burlarse del hábito que usaban los capuchinos. Mandó a hacerse con un sastre un hábito igual al de los frailes y lo vistió para asistir a una boda protestante. En el festejo, se metió a bailar entre la gente, poniéndose el capucho en la cabeza, pero “la venganza divina” se hizo presente y, en medio del baile, el hombre sintió “un mal subito de coraçon”. Tuvo la fortuna de sobrevivir y supo entonces que la causa de su mal había sido “el sacrilego desprecio, con que avia tratado tan sacro habito”. A partir de este evento se convirtió al catolicismo, y tanto católicos como protestantes quedaron certificados de las virtudes del hábito capuchino.³⁷

Aquí, la presencia de algún personaje católico, seglar o clerical, ya no es necesaria para sacralizar el hábito, ese hábito de manufactura y de intencionalidad profana. Las propiedades prodigiosas de la forma son esenciales a ella, incluso si su origen es sacrílego. Este caso es muy interesante, porque el ritual festivo y anticatólico en que

³⁶ Aunque en la época moderna la producción literaria de *exempla* como tal no tuvo la intensidad de los siglos anteriores, muchas obras ascéticas, místicas y morales reprodujeron *exempla* medievales aunque con otro formato discursivo. Particularmente en una obra del capuchino Félix de Alamín se encuentran diferentes *exempla* que instruyen sobre las formas perversas en que el demonio ataca la santidad. Félix de Alamín, *Falacias del demonio y de los vicios, que apartan del camino real del Cielo y de la perfeccion, y sus remedios particulares y generales* [...], 1714.

³⁷ Zacarías Boverio, *op. cit.*, 1644, Apéndice: “De la verdadera forma de habito [...]”, pp. 59-60.

se desarrolla el suceso puede leerse como una inversión de los rituales de profesión de las órdenes religiosas o bien como la contrapartida de la liturgia católica, a la manera carnavalesca. Sin embargo, y a pesar del contexto pernicioso donde se lleva a cabo el prodigio, el hábito no pierde su efectividad milagrosa ni la constatación de la santidad de su forma.

El rito es una conducta consagrada, cuya base principal es la “convicción de que las concepciones religiosas son verídicas y de que los mandatos religiosos son sanos”.³⁸ Esta base debe compartirse con otros, es decir, el rito está formado por una colectividad que comparte estados anímicos y motivaciones alrededor de las creencias que se sienten como verdades absolutas. La fuerza de la colectividad genera, entonces, la formulación de concepciones generales y simbólicas que son reforzadas recíprocamente entre todos los participantes. Así, “en un acto ritual, el mundo vivido y el mundo imaginado, fusionados por obra de una sola serie de formas simbólicas, llegan a ser el mismo mundo y producen así esa idiosincrática transformación de la realidad”.³⁹

En el prodigio del hereje disfrazado de capuchino se invierten las características del rito eclesiástico, convirtiéndolo en un carnaval propio de la época moderna y, además, protestante.⁴⁰ El carnaval, entendido como la celebración de la oposición a lo cotidiano, fue una de las prácticas culturales más arraigada del Occidente moderno.⁴¹ El espectáculo de la *vida efímera del mundo al revés* era una diversión que unía clases sociales, poblaciones rurales y urbanas y pensamientos disímiles, pues las características del carnaval en el Antiguo Régimen eran la impunidad, el desenfreno y el *todo vale sólo por hoy*. El carnaval era la lascivia necesaria para soportar el periodo de cuaresma, los tiempos de ayunos, penitencias y confesiones. Era, en suma, la *deformidad moral*.⁴² Durante las carnestolendas, lo pagano

³⁸ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, 2005, p. 107.

³⁹ *Idem*.

⁴⁰ Aunque la fiesta del carnaval ha sido estudiada principalmente desde el rito católico, en algunas zonas protestantes se realizaban también estas fiestas, por ejemplo, en Suiza y Dinamarca; Gustav Henningsen, “El carnaval danés en su contexto europeo”, en *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, núm. 26, 2004, pp. 337-346.

⁴¹ Peter Burke *La cultura popular en la Europa moderna*, 2005, pp. 257-291.

⁴² El término es utilizado en Fernando Martínez Gil y Alfredo Rodríguez González, “Del Barroco a la Ilustración en una fiesta del Antiguo Régimen: el Corpus Christi”, en *Cuadernos de Historia Moderna Anejos*, núm. I, 2002, p. 152.

se imponía a lo cristiano y la debilidad de los placeres se imponía al rigor penitencial.⁴³

El hábito capuchino representaba el recogimiento, la constante memoria de la muerte, la pobreza en el comer y el vestir y la cultura del sufrimiento. En una reapropiación simbólica, el hereje lo utilizó para la distracción, la celebración de las cosas mundanas, el banquete propio de una boda y la cultura del gozo. El hereje pretendía *deformar moralmente* el santo hábito capuchino. Pero el Dios permisivo de los carnavales no aceptó la deformación moral de la forma santa, a pesar de que ningún elemento portador de significaciones católicas sacralizadas se manifestaba en la boda, es decir, el heterodoxo no había robado el hábito a algún fraile sino que lo había encargado a un sastre, con lo que la transvaloración fue totalmente metafísica. No había rastro de santidad humana en la factura física del hábito, nada había de la sacralidad franciscana. Es sólo la forma, la *sagrada forma*, cual si fuese otra suerte de hostia consagrada, la portadora del absoluto católico. Mas para convertirse en *sagrada forma* la hostia necesita la transubstanciación, y de no ser consumida necesita el sagrario. En el prodigio el hábito fue mandado a hacer por el mismo hereje, y carecía de cualquier ritual de iniciación del orden católico. Tampoco había en la boda algún capuchino presente que pudiera *transvalorizar* la burla protestante por el milagro de la fe católica. Es el corte de la tela, el zurcido de su hechura lo que determina su prodigiosidad.

San Antonio y el golpe en la punta del capucho

Obviamente, un hábito tan poderoso debía ser custodiado por santos. Es por ello que los propios santos franciscanos fueron los mejores protectores del hábito capuchino, impidiendo que fuera profanado. Aquel que se atreviese a calumniar o descalificar al hábito, experimentarían la venganza divina (como en el caso del hereje), porque la justicia de Dios se mide a partir de la venganza, como se puede leer en el Antiguo Testamento:

⁴³ Juan Pedro Viqueira Albán, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, 2001, p. 139.

¡Dios de la venganza, Yahvé, / Dios de la venganza, aparece!
¡Levántate, juez de la tierra, / da su merecido a los soberbios!
¿Hasta cuándo los malvados, Yahvé, / hasta cuándo triunfarán los
malvados?
Cacarean diciendo insolencias, / se pavonean todos los malhechores.
[...]
Pero Yahvé es mi baluarte, / mi Dios, mi roca de refugio;
les pagará con su propia maldad, / los aniquilará por su malicia,
los aniquilará Yahvé, nuestro Dios.⁴⁴

Así, el dogma de fe de que Dios se valía de cualquier medio (enfermedades, objetos, ángeles, demonios o santos) para castigar a los infractores de sus designios, era entonces parte del universo cultural de la cristiandad.⁴⁵ La larga tradición del Dios vengador⁴⁶ —entendiendo el término *tradición* desde la óptica hermenéutica, como una transmisión viva en continua recreación que se alimenta de nuevos valores simbólicos a partir de sus situaciones, contextos e interpretaciones— nos ayuda entonces a entender por qué en el horizonte histórico de Zacarías Boverio resultaba natural que las afrentas contra el hábito capuchino fueran vengadas por el mismo Dios o por sus delegados celestiales. La ofensa al hábito *per se* simbolizaba un agravio directo a la santidad de la orden y, consecuentemente, al amor con el que Dios había instituido esta nueva reforma franciscana, con el objetivo de que los principios del santo de Asís fueran observados siglos después de su muerte. Así, para el cronista, la venganza divina era proporcional al amor de Dios por la túnica original de san Francisco y, por tanto, se traducía en una demostración más de que el hábito capuchino era el verdadero hábito franciscano.

Según los estudios de Antonio Rubial, los santos, como intermediarios entre Dios y la humanidad, representaban las dos concepciones históricas del Dios cristiano. Sus apariciones y revelaciones podían manifestar la vertiente amorosa de la divinidad, pero tam-

⁴⁴ Salmo 94 (93).

⁴⁵ Jean Delumeau, *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*, 2002, pp. 307-359.

⁴⁶ Las obras del antropólogo escocés George Frazer han puesto de manifiesto la necesidad cultural de la divinidad vengadora tanto en las comunidades históricas como en las contemporáneas. Para el caso que nos ocupa, véase James George Frazer, *El folclore en el Antiguo Testamento*, 2004, pp. 533-557.

bién su vena justiciera y vengadora.⁴⁷ Además del propio Dios, en el discurso capuchino tanto san Francisco como san Antonio se convirtieron en delegados de la violencia divina contra quienes realizaban acciones en detrimento de la orden, eran los autores materiales de prodigios donde se evidenciaba la venganza determinada por Dios. Prueba de ello es que, según el cronista capuchino, “en tiempo del Papa Bonifacio”⁴⁸ se mandó quitar de la Iglesia de San Juan de Letrán una imagen de san Antonio de Padua, para colocar en su lugar una de san Gregorio. El arquitecto que se encargó de la tarea apenas pudo dar el primer golpe con la piqueta en “la punta del capucho del Santo”, pues inmediatamente después tanto él como “los demas que le acompañaban, cayeron en tierra medio muertos experimentando la vengança de san Antonio”.⁴⁹ El papa entonces, entendió que se trataba de un milagro y dejó a la imagen en su lugar.

En realidad, el relato referido sobre la violencia de san Antonio en contra de quienes querían quitarle su lugar en Letrán es un reapropiación capuchina de un milagro franciscano, documentado en el siglo XV por Sicco Polentone en su *Vida de san Antonio de Padua*. Según esta hagiografía, luego de la violencia aterradora del santo el papa permitió que la imagen fuera conservada, pronunciando una frase que pasaría a la historia: “Dejemos entonces al San Antonio, ya que vemos que quiere quedarse; en un conflicto con él, podremos perder más de lo que ganamos”.⁵⁰

Según Manuel de Acevedo, hagiógrafo de san Antonio en el siglo XVIII, Bonifacio VIII pretendió redecorar la Basílica de Letrán porque, en su opinión, las figuras de san Francisco y san Antonio no debían aparecer al lado de la de la Virgen y de Juan el Bautista, debido a su calidad de “santos tan modernos”.⁵¹ En realidad, la destitución de estas imágenes por parte del pontífice se debía a intereses políticos

⁴⁷ Antonio Rubial García, “La violencia de los santos en Nueva España”, en *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, Hors, serie núm. 2, 2008, sin paginar.

⁴⁸ Se refiere a Bonifacio VIII, cuyo papado se extendió de 1294 a 1303.

⁴⁹ Zacarías Boverio, *op. cit.*, 1644, Apéndice: “De la verdadera forma de habito [...]”, p. 28.

⁵⁰ Sicco Polentone, *Sancti Antonii Confessoris de Padua Vita*, citado en Michael Baxandall, *Pintura y vida cotidiana en el Renacimiento. Arte y experiencia en el Quattrocento*, 1984, p. 62.

⁵¹ Manuel de Acevedo, *Vida del taumaturgo portuguez San Antonio de Padua, escrita en italiano por el abate Don Manuel de Acevedo, natural de Coimbra [...] traducida al español por un devoto del santo*, 1790, p. 200.

y económicos.⁵² En cualquier caso, lo que aquí nos interesa es la re-apropiación del relato por parte de la orden capuchina.

En las dos hagiografías de san Antonio citadas no se hace ninguna referencia al golpe con el punzón que los arquitectos hicieron a la capucha del santo. En cambio, en la narración boveriana es el agravio contra la capucha del hábito lo que hizo que el santo respondiera de una manera terrible y vengativa. Esta reacción era del todo legítima, pues según el abad Manuel de Acevedo así se demostraba “con quanto rigor ha vindicado Dios las imágenes de su siervo Antonio contra los insultos de los impíos”.⁵³ Pero esos impíos, según la lógica capuchina, no eran sólo quienes querían deponer al santo de su lugar, sino quienes humillaban la forma del hábito capuchino.

No debe sorprendernos la actitud violenta de san Antonio dentro del universo hagiográfico cristiano. A partir de la política medieval que inició el movimiento bélico-eclesiástico conocido como las Cruzadas, la protección divina de la Iglesia no concernía sólo a los santos víctimas de la violencia pagana (mártires), se necesitaron también santos victimarios que se valieran de las armas para defender la religión verdadera de los expoliadores de los lugares sagrados. Algunos cruzados, generalmente religiosos, llevaban a la guerra figuras en estatua o reliquias de santos para atemorizar a sus adversarios y manifestar que eran los mismos santos quienes descargaban su venganza contra los opositores del poder cristiano. Asimismo, los santos martirizados durante la época del Imperio romano, fueron convertidos en *santos militares*, como Jorge de Capadocia, el soldado romano martirizado y convertido en san Jorge. En el caso de España, el apóstol Santiago, mártir de Jerusalén, se convirtió en santo guerrero y vengador durante la reconquista y en las expediciones americanas. Además, el arcángel Miguel, ese que lucha contra el demonio

⁵² Este pontífice subió a la silla papal en 1294, después de haber obligado a su antecesor, Celestino V, a abdicar y mantuvo una postura hostil contra la política de Felipe IV de Francia, pues pretendía la sumisión de los reyes al papado. El rey lo encarceló y mandó quemar las bulas papales que prohibían al clero francés tributar al reino para obtener recursos en la guerra contra Inglaterra. Y es que el papa pretendía que las tasas que los poderes políticos cobraban fueran aprobadas por él con antelación. La simonía, entonces, fue una de las características de la política de Bonifacio VIII, por lo que la representación en Letrán de dos santos franciscanos que enarbolaban la pobreza no resultaba conveniente. Incluso Dante Alighieri colocó a Bonifacio VIII en el círculo octavo del infierno, donde penaban los simoniacos. Didier Ottaviani, “El papa y el emperador”, en *Erytheis*, núm. 3, 2008, pp. 32-46; Vicente Ángel Álvarez Palenzuela, “El pontificado de Bonifacio VIII a Alejandro VI”, en Emilio Mitre Fernández (coord.), *Historia del cristianismo. El mundo medieval*, 2003, vol. II, pp. 521-574.

⁵³ Manuel de Acevedo, *op. cit.*, pp. 200-201.

en la tradición bíblica, comandaba ejércitos en contra de los impíos y la propia Virgen (conocida popularmente en Asturias como *La Santina*) se transformó en una suerte de mujer militar, cuando protegió a los ejércitos cristianos en la batalla de Covadonga.⁵⁴

Estas situaciones fueron conformando una *teología de la guerra*, que justificaba la violencia en la defensa o expansión de la fe cristiana. La cultura bélica influyó decisivamente en la representación de algunos santos: en el caso de América, el apóstol Santiago y san Miguel eran mostrados con atuendos guerreros típicos de la militancia española del siglo XVI. De este modo, “la mayoría de los santos tenían no sólo poder para otorgar beneficios, sino también eran seres con un potencial destructivo”.⁵⁵

San Francisco, los azotes y Dios

Entendida entonces la violencia como un mal necesario para defender la verdadera fe, las acciones violentas fueron relacionadas con el modelo de santidad pregonado desde Roma. Particularmente, en el discurso capuchino san Francisco manifestaba su crueldad contra los opositores de la orden. Según Boverio, en 1572 el santo de Asís se apareció a “un vezino del lugar de Aguafria, de la familia de los Mafeos”,⁵⁶ para darle un escarmiento. Sucedió que el hombre no quería vender parte de su terreno para la construcción de un convento capuchino, a pesar de que se le ofrecía un precio justo por él. Entonces, una noche, mientras dormía, se le apareció el santo “vestido en habito Capuchino, y con la cuerda que traía ceñida, le dió tantos açotes, que ultimamente le obligò, no à que vendiesse la heredad, sino à que hiziesse donacion graciosa della a los nuestros”.⁵⁷ Así, por medio de la *santa violencia* los capuchinos lograron la erección de tan deseado convento ya no por compra, sino por donación “voluntaria”. Esto mismo acaeció a don Francisco Vega de Mendoça, gobernador de “Civitela”,⁵⁸ que impedía la fundación en aquella

⁵⁴ Jean Flori, *Guerra santa, Yihad, cruzada. Violencia y religión en el cristianismo y el islam*, 2004, pp. 181-198.

⁵⁵ Antonio Rubial García, *op. cit.*, sin paginar.

⁵⁶ Zacarías Boverio, *op. cit.*, 1644, Apéndice: “De la verdadera forma de habito [...]”, p. 57.

⁵⁷ *Idem.*

⁵⁸ Seguramente se refiere a la actual Civitella de Tronto, en la provincia de Teramo, Italia.

ciudad hasta que “se le apareció el Santo, y le açoto rigurosamente”, mostrándose con el hábito del capucho cuadrado.⁵⁹

Así, aunque la imagen tradicional de san Francisco fue la de un hombre piadoso y espiritual que hablaba a los pájaros, la luna y al sol, el discurso capuchino lo convirtió también en un santo justiciero, que utilizaba el cordón de los tres votos para azotar a las personas que se interponían en la expansión de la orden, presentándose prodigiosamente siempre con el hábito puntiagudo.⁶⁰

La crueldad divina en contra de los difamadores de la orden, y por tanto de los difamadores del hábito capuchino, se observa en otro prodigio acaecido alrededor de 1550. Según Boverio, un hombre poderoso del pueblo de “san Marin”, apodado *el Prior*, pretendía vender a unos bienhechores de la orden un terreno a un precio altísimo. Los bienhechores, asustados del precio tan elevado, no quisieron comprarlo y *el Prior* “quedó tan indignado contra los Capuchinos, que no solo hablaba sin freno dellos, y de toda la Religion, maquinando en su descredito calumnias indecentissimas, sino donde quiera que hallava Religiosos de la Orden, los injuriava de mil maneras”.⁶¹ Dios se irritó con el especulador debido a su ambición y al maltrato que hacía a los capuchinos. Entonces, una noche se oyó en la casa del *Prior* una voz tremenda acompañada de ruidos estrepitosos y los vecinos, asustados del escándalo, fueron a ver qué sucedía. Encontraron al hombre “fuera de su cama, desnudo, y arrastrado hasta la mitad del aposento por el demonio, muerto, y de un aspecto tan feo como si le huvieran ahogado con algun laço”.⁶² Así, este prodigio sirvió para que toda comunidad supiese que *el Prior* “avia sido castigado de Dios por las injurias que avia echo a los Capuchinos”.⁶³

En la misma época, cuenta Boverio que en la ciudad italiana de Melpingnano, un hombre llamado Claudio Moracio, natural de Bérghamo, murmuraba en contra de los capuchinos y los calumniaba

⁵⁹ Zacarías Boverio, *idem*.

⁶⁰ Esta vertiente del Francisco violento fue conocida entre las comunidades indígenas de México, pues el cronista franciscano fray Gerónimo de Mendieta en su *Historia eclesiástica indiana* apuntó que los autóctonos lo llamaban *san Francisco el cruel* debido a que su fiesta, celebrada el 4 de octubre, coincidía con el final de la época de lluvia cuando comenzaban las heladas y, con ellas se perdían las siembras de maíz y legumbres; Antonio Rubial García, *op. cit.*, sin paginar.

⁶¹ Zacarías Boverio, *ibidem*, p. 452.

⁶² *Ibidem*, p. 453.

⁶³ *Idem*.

diciendo “en los corrillos, y conversaciones publicas, que quisiera mas oír una Missa del demonio que las de los Capuchinos”.⁶⁴ Este lenguaje menospreciaba, según el cronista, las palabras que Dios puso en la boca del profeta David con las que amonestaba a los hombres a que se abstuvieran de ofender a santos varones: “No queráis tocar à mis Christos”.⁶⁵ Ya que Moracio no cesaba de hacer estas humillaciones a los frailes, Dios le castigó con una pena muy visible: “delante del Convento de los Capuchinos, le acometieron brevemente unos contrarios suyos, y aviendole dado en todo el cuerpo muchissimas puñaladas, le quebraron la boca con gran piedra en vengança de las blasfemias pronunciadas contra los Religiosos [y] lloraron su muerte los nuestros, principalmente por entender, que le avia cogido en estado infeliz, y todos la lloraremos siempre [...]”.⁶⁶

Además de manifestar una violencia física que terminó con la vida del blasfemo, en este milagro es interesante analizar la sentencia bíblica que cita Boverio. Tal como aparece en las *Chronicas*, la frase “no queráis tocar a mis Cristos” es inexistente en el libro sagrado. El capuchino tomó como referente las palabras de David escritas en el libro primero de las *Crónicas*: “Guardaos de tocar a mis *ungidos* no hagáis daño a mis profetas” (cursivas nuestras) y las dotó de otra intencionalidad. Al convertir a los *ungidos* en *Cristos*, Boverio le dio a los capuchinos un carácter sagrado y, carente de escrúpulo, equipara a los capuchinos con Cristo, con el hijo de Dios.

Las máscaras de la violencia: reflexiones finales

¿Estos ejemplos nos permitirían hablar de *violencia simbólica* en los términos de Pierre Bourdieu? Aunque en un primer momento la violencia de Dios y de los santos en el discurso boveriano es manifiestamente abierta (el mal súbito de corazón del hereje provocado por Dios, la potencia destructiva de san Antonio y los azotes de san Francisco son a todas luces una violencia física mistificada), si consideramos que la violencia simbólica es el poder que logra imponer significaciones bajo el título de legítimas, disimulando las relaciones

⁶⁴ *Ibidem*, p. 452.

⁶⁵ *Idem*.

⁶⁶ *Idem*.

de fuerza,⁶⁷ los discursos que aquí nos ocupan se convirtieron para la orden capuchina en un poder simbólico que influyó en las categorías de pensamiento por medio de esa imposición de significaciones.

En este sentido, la violencia de Dios y los santos para defender la legitimación de la orden puede leerse según las características con las que Bourdieu califica su concepto de violencia simbólica. Por un lado, estos prodigios desarrollaban en el imaginario religioso de la época, “sumisiones que ni siquiera se perciben como tales apoyándose en unas expectativas colectivas, en unas creencias socialmente inculcadas”⁶⁸ que transformaban las relaciones de dominación entre las facciones franciscanas. Así, por medio del trabajo pedagógico (considerado por Bourdieu uno de los tipos más fascinantes de violencia simbólica) que adoctrinaba a los frailes sobre los portentos divinos con que era custodiado el instituto capuchino y su representación indumentaria, la venganza divina era reconocida como un acto generoso, como un acto carismático y como un arma contra sus detractores.

Esta forma suave y carismática de violencia constituía para los frailes la fuerza simbólica interiorizada con la que legitimaban su lugar en el crisol religioso de la época moderna. Al mismo tiempo, la lectura de pasajes como los expuestos, generaban la reproducción de este imaginario, garantizando su eficacia en la cohesión del grupo y constituyendo un sistema que confirmaba la nueva *doxa* sobre el instituto franciscano, que se decía el más observante de la Regla y su representación. En este sentido, el valor de las *Chronicas capuchinas* como vía de reproducción de un nuevo sistema de creencias y valores, tanto al interior de la orden como en su proyección secular, fue extraordinario.

Ahora bien, particularmente dentro del campo religioso, los sistemas simbólicos parten de la base del arbitrario cultural y se hacen posible a través de consensos lógicos y morales, sustentados en el imaginario social de la comunidad. Las funciones de los sistemas simbólicos religiosos son el conocimiento, la comunicación y la di-

⁶⁷ Alicia Gutiérrez, “Poder, *habitus* y representaciones: recorrido por el concepto de violencia simbólica en Pierre Bourdieu”, en *Revista Complutense de Educación*, vol. 15, núm. 1, 2004, pp. 289-300.

⁶⁸ Manuel J. Fernández, “La noción de violencia simbólica en la obra de Pierre Bourdieu: una aproximación crítica”, en *Cuadernos de Trabajo Social*, vol. 18, 2005, p. 9.

ferenciación social.⁶⁹ En las *Chronicas*, los prodigios del hábito capuchino y la defensa que de él hicieron los entes metafísicos (Dios, santos y demonios) cumplieron estas tres funciones: Boverio expuso el conocimiento histórico, iconográfico y prodigioso de la razón existencial de la reforma capuchina, con ello creó un discurso acerca de la peculiaridad de su orden frente al resto de ramas franciscanas y contribuyó a la reproducción del orden social e histórico deseado por su institución (el retorno al ideal del franciscanismo primitivo). Ese nuevo orden capuchino fue incorporado en el cuerpo y convertido en *habitus*, entendido como

[...] sistemas de *disposiciones* duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden estar objetivamente adoptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, [y siendo] colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta.⁷⁰ [cursivas en el original.]

Así pues, estas representaciones prodigiosas ejercieron una fuerza introspectiva duradera sobre la importancia de la orden, naturalizando con ello las relaciones entre los frailes capuchinos, la divinidad y el resto de las congregaciones religiosas. Al mismo tiempo, el pensamiento capuchino proyectó al exterior el matrimonio entre la sagrada forma del hábito puntiagudo y la corte celestial, haciendo del hábito capuchino una suerte de *reliquia viva* con poderes mágicos.

Bibliografía

Álvarez Palenzuela, Vicente Ángel, "El pontificado de Bonifacio VIII a Alejandro VI", en Emilio Mitre Fernández (coord.), *Historia del cristianismo. El mundo medieval*, Madrid, Trotta, 2003, vol. II, pp. 521-574.

⁶⁹ Pierre Boudieu, "Génesis y estructura en el campo religioso", en *Relaciones: estudios de historia y sociedad*, vol. 27, núm. 108, 2006, pp. 29-83.

⁷⁰ Pierre Bourdieu, *El sentido práctico*, 2008, p. 86. Sin pretender una discusión filosófica y antropológica sobre el tema (que no es objeto del texto que presentamos), remitimos también a una crítica a la noción de *habitus* en Jeffrey Alexander, "La subjetivación de la fuerza objetiva: el *habitus*", en *Iztapalapa*, núm. 50, enero-junio de 2001, pp. 53-72.

- Alexander, Jeffrey, "La subjetivación de la fuerza objetiva: el *habitus*", en *Iztapalapa*, núm. 50, enero-junio de 2001, pp. 53-72.
- Andacht, Fernando, "Violencia mítica y legitimidad social", en *De Signis: Publicación de la Federación Latinoamericana de Semiótica*, núm. 9, 2006, pp. 171-182.
- Atienza, Ángela, *Tiempo de conventos. Una historia social de las fundaciones en la España moderna*, Madrid, Marcial Pons/Universidad de la Rioja, 2008.
- Bataillon, Marcel, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, trad. de Antonio Alatorre, México, FCE, 1996.
- Baxandall, Michael, *Pintura y vida cotidiana en el Renacimiento. Arte y experiencia en el Quattrocento*, 3ª ed., trad. de Homero Alsina Thevenet, Barcelona, Gustavo Gili, 1984.
- Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Porrúa, 1998.
- Bourdieu, Pierre, "Génesis y estructura en el campo religioso", en *Relaciones: estudios de historia y sociedad*, vol. 27, núm. 108, 2006, pp. 29-83.
- , *El sentido práctico*, trad. de Ariel Dinon, Madrid, Siglo XXI, 2008.
- Burke Peter, *La cultura popular en la Europa moderna*, trad. de Antonio Feros, Madrid, Alianza, 2005.
- Caro Baroja, Julio, *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Sarpe, 1985.
- Chartier, Roger, *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, trad. de Claudia Ferrari, Barcelona, Gedisa, 1999.
- Daniel, Ute, *Compendio de historia cultural. Teorías, práctica, palabras clave*, trad. de José Luis Gil Aristu, Madrid, Alianza, 2005.
- Deciu Ritivoi, Andreea, *Paul Ricœur: Tradition and Innovation in Rhetorical Theory*, Nueva York, University of New York Press, 2006.
- Delumeau, Jean, *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*, trad. de Mauro Armíño, Madrid, Taurus, 2002.
- Deusdad Ayala, Mariana Blanca, "El carisma político en la teoría sociológica", tesis doctoral, Facultat de Ciències Econòmiques i Empresariales-Universitat de Barcelona, Barcelona, diciembre de 2001, en línea [http://www.tdx.cesca.es/TESIS_UB/AVAILABLE/TDX-0913105-131822/ /TESIS_BDEUSDAD.pdf], consultada en septiembre de 2010.
- Felipe Alonso, Policarpio, "La identidad capuchina en los Anales de Zacarías Boverio", en *Naturaleza y gracia*, vol. XLIX, primera parte, 2002, pp. 7-126.
- Fernández, Manuel J., "La noción de violencia simbólica en la obra de Pierre Bourdieu: una aproximación crítica", en *Cuadernos de Trabajo Social*, vol. 18, 2005, pp. 7-31.
- Flori, Jean, *Guerra santa, Yihad, cruzada. Violencia y religión en el cristianismo y el islam*, trad. de Rafael G. Peinado Santaella, Granada, Universidad de Valencia/Universidad de Granada, 2004.

- Frazer, James George, *El folklore en el Antiguo Testamento*, trad. de Gerardo Novás, México, FCE, 2004.
- García Oro, José, *Cisneros y la reforma del clero español en tiempo de los reyes católicos*, Madrid, CSIC-Instituto Jerónimo Zurita-Biblioteca Reyes Católicos, 1971.
- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, trad. de Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 2005.
- Guillory, John, *Cultural Capital. The Problem of Literary Canon Formation*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.
- Gutiérrez, Alicia, "Poder, *habitus* y representaciones: recorrido por el concepto de violencia simbólica en Pierre Bourdieu", en *Revista Complutense de Educación*, vol. 15, núm. 1, 2004, pp. 289-300.
- Henningsen, Gustav, "El carnaval danés en su contexto europeo", en *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, núm. 26, 2004, pp. 337-346, en línea [<http://hedatuz.euskomedia.org/2867/1/26337346.pdf>], consultada en septiembre de 2010.
- Hernández Sotelo, Anel, "De capuchas y demonios: un estudio sobre los orígenes míticos de la orden de frailes menores capuchinos", en *Clío. Revista de la Facultad de Historia*, Nueva época, vol. 4, núm. 32, 2004, pp. 105-125.
- _____, "¿Quiénes son los capuchinos? Aportación historiográfica sobre los orígenes de una reforma franciscana", en *Graffyilia. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, año 6, núm. 10, primavera 2009, pp. 117-132.
- _____, "Los capuchinos en El Viso del Marqués: una revisión historiográfica de dos fundaciones frustradas a finales del siglo XVI", en *Campo de Calatrava. Revista de Estudios de Puertollano y Comarca*, núm. 8, 2010, pp. 69-91.
- Jung, Carl, *Respuesta a Job*, México, FCE, 2006.
- Kolakowsky, Leszek, "Leibniz y Job: metafísica del mal y experiencia del mal", en *Letras libres*, año V, núm. 60, 2003, pp. 24-28
- Martínez Gil, Fernando y Alfredo Rodríguez González, "Del Barroco a la Ilustración en una fiesta del Antiguo Régimen: el Corpus Christi", en *Cuadernos de Historia Moderna Anejos*, núm. I, 2002, pp. 151-175.
- Medina Liberty, Adrián, "La construcción simbólica de la mente humana", en *Iztapalapa*, año 14, núm. 35, 1994, pp. 9-20.
- Olson, David R., *El mundo sobre el papel. El impacto de la escritura y la lectura en la estructura del conocimiento*, trad. de Patricia Wilson, Barcelona, Gedisa, 1999.
- Ortega y Medina, Juan A., *Reforma y modernidad*, ed. y presentación de Alicia Mayer González, México, UNAM, 1999.
- Ottaviani, Didier, "El papa y el emperador", en *Erytheis*, núm. 3, 2008, pp. 32-46
- Papini, Giovanni, *El diablo*, México, Alamah, 2002.

- Pi Corrales, Magdalena de Pazzis y David García Hernán, "Aproximación al modo de vida conventual de los Franciscanos Descalzos. La Provincia de San Juan Bautista en el siglo XVIII a través de los libros de patentes", en *Cuadernos de Historia Moderna*, núm. 16, 1995, pp. 409-428.
- Pierce, Charles, *La ciencia de la semiótica*, trad. de Beatriz Bugni, Buenos Aires, Nueva Visión, 1974.
- , *El hombre, un signo*, trad, intr. y notas de José Vericat, Barcelona, Crítica, 1988.
- Pobladura, Melchor de, "Traducción y traductores castellanos de los *Anales* latinos de la orden capuchina", en *Collectanea Franciscana*, vol. 42, núm. 3-4, 1972, pp. 237-298.
- Rubial García, Antonio, "La violencia de los santos en Nueva España", en *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, Hors serie núm. 2, 2008, sin paginar, en línea [<http://cem.revues.org/index4092.html>], consultada en septiembre de 2010.
- Sainz Rodríguez, Pedro, *La siembra mística del cardenal Cisneros y las reformas en la Iglesia*, Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca / Fundación Universitaria Española, 1979.
- Viqueira Albán, Juan Pedro, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, México, FCE, 2001.
- Zavala, Iris M., *Escuchar a Bajtin*, Barcelona, Montesinos, 1996.

Fuentes impresas

- Acevedo, Manuel de, *Vida del taumaturgo portugues San Antonio de Padua, escrita en italiano por el abate Don Manuel de Acevedo, natural de Coimbra [...] traducida al español por un devoto del santo*, Madrid, Imprenta Real, 1790.
- Alamín, Félix de, *Falacias del demonio y de los vicios, que apartan del camino real del Cielo y de la perfeccion, y sus remedios particulares y generales [...]*, Madrid, Blas de Villanueva, 1714.
- Boverio, Zacarías, *Primera parte de las Chronicas de los Frailes Menores Capuchinos [...]*, trad. de Francisco Antonio de Madrid Moncada, Madrid, Carlos Sánchez, 1644.
- , *Segunda parte de las Chronicas de los Frailes Menores Capuchinos de N. P. S. Francisco*, trad. de Francisco Antonio de Madrid Moncada, Madrid, Carlos Sánchez, 1646.
- , *Tercera parte de las Chronicas de los Frailes Menores Capuchinos de N. P. S. Francisco*, trad. de Antonio de Madrid Moncada, Madrid, Carlos Sánchez, 1647.

- Milán, Silvestre de, *Apendice a la Tercera parte de los Annales de la Religion de Menores Capuchinos de N. S. P. San Francisco, dividido en dos partes, que vienen a ser sexto, y septimo tomo de sus Chronicas Generales [...]*, trad. de Matías de Marquina, Madrid, Viuda de Manuel Fernández, 1758.
- Pise, Marcelino de, *Quarta parte de las Chronicas de los Frayles Menores Capuchinos de N. S. P. S. Francisco*, trad. de José de Madrid, Madrid, Bernardo de Villa-Diego, 1690.
- , *Quinta parte de las Chronicas de los Frayles Menores Capuchinos de N. S. P. S. Francisco*, trad. de José de Madrid, Madrid, Bernardo de Villa-diego, 1691.
- San Joseph, Martín de, *Breve exposicion de los preceptos que en la Regla de los Frayles Menores obligan á pecado mortal [...] Aora de nuevo, visto, reconocido y corregido de algunas erratas, y con nuevas Adiciones en esta quinta impression [...]*, Madrid, María de Quiñones, 1655.
- Constituciones de los Frayles Menores Capuchinos de San Francisco, aprobadas y confirmadas por nuestro muy santo Padre el Papa Urbano VIII. Traducidas de lengua italiana al castellano*, Madrid, Carlos Sánchez, 1644.

Fiesta, religión y trasgresión en la Castilla barroca

MIGUEL F. GÓMEZ VOZMEDIANO

Aquí [en Londres] nos hemos visto estos días de pascuas muy asustados y aun quedamos como los pollos quando ojean el milano. Estos nuevos miedos proceden ahora de que ay costumbre que los aprendices y gente moza del lugar suelen juntarse los dos días últimos de todas las Pascuas (porque el domingo nunca hacen nada malo, ni aun bueno) y suelen hacer mucho ruido y tal vez mucho mal, derrivando casas enteras de malas mugeres que es el pretesto principal y a vuelta de estos suelen suceder otras cosas mucho peores y para prevenirlo siempre ay guardias de la ciudad en tales días procurando embarazar lo mejor que pueden y esto es de mil años a esta parte.¹

En el pasado, las fiestas religiosas con demasiada frecuencia trascendieron el mensaje eclesiástico ortodoxo, propiciando comportamientos, gestos, conflictos e incluso cristalizando en costumbres que poco o nada tenían que ver con su intención original o con los deseos de las autoridades. Así, muchas de ellas terminan discurriendo por cauces heterodoxos, recogiendo tradiciones paganas medievales o costumbres populares (mayas, danzas del *Corpus*, fiesta del obispillo en Pentecostés, reyes pájaro en Navidad); mien-

* Universidad Carlos III de Madrid.

¹ Carta del mercader y comerciante vasco Felipe de Guerra al duque de Béjar, Londres, 4-VI-1686, Sección Nobleza del Archivo Histórico Nacional (SNAHN), Osuna, cartas 62, doc. 70, sf.

tras que otras desembocan en conflictos e incluso en violencias por razones protocolarias, sociales o económico-fiscales.² Así, en este artículo nos sumergiremos en la dimensión más turbulenta de las celebraciones públicas católicas, analizando los tiempos, los espacios y los modos de la subversión, antes y después del Concilio de Trento, en la España del Siglo de Oro.

La cultura de la trasgresión y la fiesta barroca

El siglo XVII en el mundo hispánico se caracteriza por la decadencia demográfica y económica de la metrópoli (Castilla) y el auge de la periferia (América española, litoral peninsular mediterráneo y atlántico), lo que se traduce en la degradación de los niveles de seguridad, en la aparición de tensiones sociales (crisis de subsistencias, luchas antiseñoriales, bandolerismo), políticas (movimientos independentistas en Portugal, Andalucía, Nápoles y Cataluña) o fiscales (motines rurales y revueltas urbanas).

Tanto este malestar de fondo como los cambios operados en el universo de las mentalidades necesariamente se reflejaron en las fiestas, sagradas o profanas, que jalonaban la existencia de nuestros antepasados, salpicando el calendario anual y que siempre fueron una espita de salida a tensiones larvadas, de paso que reafirmaban el orden y los códigos sociales aceptados de manera consuetudinaria. En este contexto, fechas tan señaladas como Semana Santa, el *Corpus* o las fiestas patronales locales constituían momentos privilegiados de sociabilización colectiva, cuando religión, arte, emblema, regocijos, fastos y gastos se conjugan para solemnizar y gozar. Se trataba de unos eventos largamente esperados por los vecinos de cada comunidad, congregando en un espacio relativamente reducido un gentío que quería tanto ver y ser visto como disfrutar o afianzar su prestigio entre paisanos y forasteros.

Así, es más que comprensible la asistencia masiva a los actos comunitarios de tanto calado como eran encuentros de cofradías, romerías, fiestas patronales y ferias populares, en las que se participa en misas y procesiones, pero también se bebe, juega, compra y baila. Además, debemos recordar que en campos y ciudades se vivía

² Un estudio clásico acerca de la cuestión en Yves-Marie Bercé, *Fête et révolte. Des mentalités populaires du XVIIe au XVIIIe siècle*, 1976.

una fe supersticiosa y se tenía un gran apego a este tipo de expresiones espirituales gozosas que, comparadas con la liturgia cotidiana, constituía una evasión hacia otro tipo de experiencia trascendente, de lo extraordinario y lo irracional, en una comunión espiritual que confunde a vecinos, aldeanos y forasteros, que une en un mismo evento a ricos y pobres, a hombres y mujeres, a ancianos con niños. En este sentido, también es perceptible la natural desconfianza de las autoridades eclesiásticas, que se esfuerzan en disciplinar a los feligreses y eliminar en sus creencias los errores y las supercherías. Por su parte, el pueblo milagrero, solía desviar las fiestas religiosas más solemnes hacia expresiones más lúdicas o divertidas, pero tan reprobables como escandalosas.³

Así, las autoridades civiles y eclesiásticas velaron por la decencia, orden y seguridad de fiestas y celebraciones. Durante el siglo XVII los alcaldes y cuadrilleros de las Santas Hermandades Viejas de Talavera y Ciudad Real pusieron sus tiendas en los santuarios de Guadalupe (Extremadura) y la Virgen de la Cabeza (Andalucía), respectivamente; por todas partes se prohibieron las velas nocturnas, para evitar las tentaciones lascivas de los devotos; por doquier se condenaron los ágapes de las cofradías; cada vez se hicieron más raros los excesos durante las solemnidades del *Corpus Christi*; las bromas pesadas de los ensabanados durante las carnestolendas se convierten en intolerables; se moderan los *votos* municipales, que consumían las arcas concejiles, e incluso se restringen los días feriados para evitar las riñas o tumultos de los holgazanes. Todo ello en un tiempo en que el uso de la violencia no es ni mucho menos monopolio del poder y cuando las venganzas privadas son todavía muy comunes en todos los estamentos sociales.

Paradigma de lo antes dicho eran las hermandades. No había población que no estuviese saturada de tales corporaciones, puestas bajo la advocación de tal o cual devoción; ni hombre, mujer o niño que no estuviese adscrita a alguna o varias cofradías y no participase activamente en sus actividades. Ya fuese por brindar un paraguas votivo, asistencial, funerario o festivo, lo cierto es que pobre de aquel que se viese excluido de tales solidaridades artificiales que hermanaba vecinos e integraba gentes de diversa condición bajo un mismo

³ Un panorama de los cambios de sensibilidad acontecidos a caballo entre el medievo y la modernidad en F. Lebrún, "Las reformas: devociones comunitarias y piedad personal", en Philip Ariès y Georges Duby (dirs.), *Historia de la vida privada*, 1991, t. V, pp. 71-111.

fin, proporcionando ayuda espiritual, sanitaria y económica a sus miembros, pero también a los reos de la cárcel, los enfermos de los hospitales o los pobres de solemnidad, ayudando a bienmorir a todos.

Seguramente una de las hermandades más populares del barroco español fue la de la Vera Cruz. Espoleada por las bulas a sus hermanos concedidas hacia 1536, su presencia es casi obligatoria durante la Semana Santa en los tiempos modernos. Así, la devoción barroca estallaba en procesiones de disciplinantes que, desde la tarde del jueves a la madrugada del viernes siguiente, ponía a miles de *hermanos de sangre* en las calles. Unos nazarenos que se autoflagelan para purgar pecados propios o ajenos, provocando desmayos de los más débiles pero también despertando una indisimulada admiración femenina que intenta aplacarse reglamentando quién, cómo y cuándo pueden azotarse, prohibiendo que las mujeres curen tales heridas e imponiendo un horario vespertino que evitara la noche y las costumbres poco edificantes relacionadas con los noctámbulos. Además, las ordenanzas de cofradías pasaban por el doble filtro del diocesano y del consejo territorial correspondiente. Aún así, no faltan testimonios como el recabado en Talavera de la Reina a fines del siglo XVI, cuando el clero local proponen “que se quiten las cofradías que no tienen otro fin [e]spiritual y honesto sino matar bacas, comer y beber y tienen hechas las ermitas carnicerías o bodegón donde van a comer por su escote (...) y ay mil indecencias y deshonestidades”.⁴

Otro tanto ocurre con las cofradías de Ánimas, así como con las *soldadescas* o *suizas*, hermandades de laicos vestidos a la usanza militar que, con la excusa de recabar dinero para sufragar misas de difuntos que sacasen las almas de los pecadores del purgatorio o para costear gastos extraordinarios de templos o conventos, se ven envueltas en rifas, *secuestros* ritualizados de paisanos (con su consiguiente exigencia de un pequeño rescate), disfrazándose los más y recurriendo a una mendicidad insolente los menos. El cronista Esteban de Garibay (1533-1600) nos habla de esta costumbre en sus conocidos *Cuentos*, donde recopila diversas anécdotas pintorescas:

⁴ Archivo Diocesano de Toledo (ADT), lib. 397, f. 490r. Los ilustrados terminaron por reducir esta maraña intrincada de devociones y corporaciones, pero habrían de transcurrir casi dos siglos aún. Inmaculada Arias de Saavedra y Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, *La represión de la religiosidad popular. Crítica y acción contra las cofradías en la España del siglo XVIII*, 2002.

En Alcázar de Consuegra y en Yebeles tienen la costumbre que el día del Corpus Cristi hacen un infierno, donde están los que son diablos, y saliendo por la plaza, meten en el infierno a muchos de sus amigos y dándoles allí muy bien de almorzar. Sucedió aquel día una cuestión muy trabada, donde hubo muchos heridos. Vino un pesquisidor sobre el negocio. Y preguntando a uno cómo había pasado aquella cuestión [sic], respondió que no sabía nada dello, porque cuando aquello pasó estaba él en el infierno.⁵

Si esto pasaba en eventos religiosos menos señalados, ¿qué decir de las cofradías sacramentales? El lugar de referencia del *Corpus* hispano era Toledo, la ciudad imperial. Entrado el quinientos, la maravillosa custodia del gran orfebre Arfe ya salía en el itinerario urbano; según las *Relaciones Topográficas de Felipe II*, “es cosa notable y de grande consideración la procesión general que la dicha Santa Iglesia saca el día del Sacramento por casi toda la ciudad con los carros triunfales de los misterios, danzas y oficios, cofradías, pendones y cruces y insignias con luminarias, y lucidísima clerecía, el ornato de las calles y ventanas”.⁶ Lustros después, el Barroco, amante de la suntuosidad y el boato, dio renovados aires a la más solemne de las celebraciones católicas; así, en 1617 se introdujo la práctica de sacar la custodia toledana en un carro, debido al ingente peso de su plata y oro. A todo ello se añadía algunos autos sacramentales de mérito, juegos populares, desfiles de gigantes, danzas de gitanas o cascabeles, músicas religiosas o profanas y hasta eruditos certámenes literarios.⁷

La espiritualidad y lo popular; lo religioso y lo profano; la solemnidad y el regocijo, nos ayudan a comprender la simbiosis entre silencio y algazara en las celebraciones religiosas de mayor calado entre nuestros antepasados. Esta costumbre se hace presente en nuestro entorno geográfico, como mínimo, desde el periodo bajomedieval. En este sentido, a fines de 1515 una pragmática de Juana I sobre el uso de disfraces establecía que en “adelante ninguna ni algunas personas de qualquier estado [ni] condición [...] que sean no pueden ponerse ni traer ni portar ni tratar de día ni de noche en

⁵ Ramón Paz (ed.), *Sales españolas o agudezas del ingenio nacional*, 1964, p. 213.

⁶ Carmelo Viñas y Ramón Paz, *Relaciones histórico-geográfico-estadísticas de los pueblos de España hechas por iniciativa de Felipe II. Reino de Toledo*, 1963, t. III, p. 536.

⁷ Ramón Sánchez González, *Iglesia y sociedad en la Castilla moderna: el cabildo catedralicio de la Sede Primada (siglo XVII)*, 1999, pp. 104-105.

poblado, ni fuera de poblado, ni en otra parte, mascarar, salvo en los días de *Corpus Christi* e en los recibimientos que se hizieren a Nos o al Principe nuestro muy caro e muy amado hijo”.⁸ Pocos años después, en 1523, desde la Corte se prohíben las máscaras por todo el reino de Castilla.⁹

Todavía hoy se celebra en la cercana población de Camuñas (Toledo), con motivo del *Corpus*, una vistosa e incruenta lucha entre el bien y el mal representada por los *Pecados* (disfrazados de demonios) y los *Danzantes* (con careta nariguda y misión salvífica), integrantes ambos de la Cofradía del Santísimo Sacramento, que danza lo que en otros tiempos posiblemente fuese un auto sacramental. Ese mismo discurso moralizante, en clave popular y festivo, se impartía también en otros pueblos del extenso arzobispado de Toledo. Hacia el sur, en Puertollano (Ciudad Real) se escenificaba una enigmática *danza de la judiada*, famosa en el siglo XVII, donde participaban *pastores* (personificación del bien) y *judíos* (encarnación del mal); unas danzas que fueron investigadas por el Consejo Real de Castilla en fecha temprana,¹⁰ y que a fines del barroco son descritas así por un médico lugareño: “inmemorialmente celebran este divino misterio con mil modos de festejos, jubilos y alegrías, así en su santo día como en su Octava e Infraoctava; y en especial en las procesiones del día y Octava; en las cuales quasi todos los vecinos dançan, y hasta los niños de seis años, cosa por çierto digna de admiración, a los que acuden de los lugares [aldeas] a este, y a los demas festejos de aquellos días”.¹¹

⁸ Archivo General de Simancas, Cámara de Castilla, Diversos, leg. 1 / 45, sf.

⁹ *Recopilación*, ley 7, tit. 18, lib. 8 y *Novísima Recopilación*, ley 1, tit. 13, lib. 12.

¹⁰ En septiembre de 1611 el ayuntamiento de Puertollano libra cerca de un millar de maravedís al vecino Pascual Ruiz, por invertir siete días en ir y volver a Madrid para recoger el testimonio sobre “zierta causa sobre la danza de la judiada”. Archivo Histórico Nacional, Órdenes Militares, Archivo Histórico de Toledo (AHN-OOMM AHT), Pleitos, leg. 56503, sf.

¹¹ Alfonso Limón Montero, *Espejo cristalino de las aguas de España*, 1697, p. 193. Un siglo más tarde, el visitador de la archidiócesis dispondrá lo siguiente: “Mediante que en el día de la fundazion de *Corpus Christi*, su octava y en las prozesiones que en dichos dias se hazen en esta villa con el señor Sacramentado asiste la Hermandad que llaman de Judios, haziendo una espezie de danza y bailando y saltando entran en la iglesia en el tiempo en que su Magestad esta expuesto, y lo que mas es que algunos de los hermanos u otros agregados a ellos van bestidos de mugeres, y el que lleva el tambor igualmente usa de trage no debido lo que ademas de no deberse permitir, lo que por derecho esta prohibido, el uso de trajes no correspondientes trae la falta de venerazion a el santo templo de Dios, que es casa de oracion y manifiestan semejantes actos, falta de respeto a el Señor en los que ejecutan semejantes acciones en la iglesia y a presencia de Su Magestad siendo asimismo imeditibos a que los concurrentes puedan estar con debozion ya por el ruido que causan y ya por el mobimiento

Muy cerca, en el medio rural manchego, lugares como Argamasilla de Calatrava (Ciudad Real), mediado el siglo XVI celebraban danzas de judíos, moros y espadas, no siendo extraño que se reclamara la presencia de gitanos para bailar en el *Corpus* de poblaciones de cierta entidad como Ciudad Real, Villanueva de los Infantes, Alcázar de San Juan, Almodóvar del Campo o Almagro. Asimismo, en los albores del siglo XVII, con motivo de la Visita General girada por la Provincia de Castilla de la Orden de Santiago, al transitar los delegados del Consejo de Órdenes por el Partido de la Mancha y Rivera del Tajo, es nítidamente visible que el tiempo de fiesta podía convertirse en tiempo de trasgresión; de este modo, cuando frey¹² Gómez de Velázquez y el licenciado Alonso de Cerecedo recalán en la pequeña villa de Pedro Muñoz (Ciudad Real), dictan el siguiente mandato

Atento a que son ynformados para ayuda a hacer la fiesta del Santissimo Sacramento se pide la limosna por hombres disfraçados y enmascara-dos con figuras de demonios e se arrienda la dicha limosna e los que la piden con este color entran por las casas e dicen muchas libertades e desvergüenças e hacen muchos excesos e deservicio de Nuestro Señor. Mandaron que, de aqui adelante, no aya la dicha forma de pedir limosna. E so color de pedilla ni otra ocasion no anden los dichos [en]mas-carados disfraçados so pena de escomunión mayor [y] de diez ducados cada uno que lo contrario hiciere aplicados como dicho es, e se encarga e manda a el cura e concejo que como en negocio tan de servicio de Nuestro Señor el hacer esta fiesta con solenidad procuren por todas vias ayudar a ellas. Dando a los propios la cantidad que por la provision se les concede e nombrando personas del ayuntamiento e otras que piden limosna para hacer esta fiesta. Y los mismos mayordomos con

y acciones de los danzantes para el remedio de todo mando su merced que en adelante ninguna persona de qualquiera clase, estado o condizion que sea, ni con pretexto de hermano de judios ni con otro entre en la iglesia con traje distinto de aquel que por su estado le correspondan ni en ella se hagan bailes ni danzas con ningun pretexto aunque sea de debozion, y en ninguna manera ni dentro ni fuera de la iglesia usar los tales hermanos que se titulan de judios, ni otra persona en sus festejos de ropas de que se usa en la iglesia para la zelebrazion de el Santo Sacrificio de la Misa administracion de sacramentos o asistencia a el coro, lo que cumplan bajo la multa de quatro ducados y apezibimientos de zensuras y el cura prior o su teniente haran que asi se cumplan y ejecute". 7-VI-1763, Puertollano. Archivo Parroquial Nuestra Señora de la Asunción (Puertollano), Defunciones, lib. 3, ff. 253r-ss.

¹² Se denomina frey, freile o freire al religioso perteneciente a una orden militar, en este caso la de Calatrava.

algun clérigo la pidan también los agostos y en otros tiempos que les parezca se les encarga las conciencias.¹³

Violencias e irreverencias se detectan también en localidades de la región como Camuñas (1631) o Quintanar de la Orden (1638), procediendo el Consejo de la Gobernación del Arzobispado de Toledo contra el Vicedeán y el cabildo catedralicio de Toledo, por perturbar la procesión del *Corpus Christi* el año 1655.¹⁴ Además, aunque sabemos que en muchas otras localidades también se hicieron estas danzas rituales, por desgracia no han dejado rastro documental alguno ni apenas recuerdos en la memoria colectiva, aguardando ser rescatadas del olvido, como los bailes rituales del *Corpus* en Mocejón o Métrida (Toledo).¹⁵

Como quiera que el fermento conflictivo de fiestas como el Carnaval¹⁶ o el *Corpus*¹⁷ está suficientemente desarrollado en otros estudios, me centraré en el ciclo navideño. Un periodo que abarca desde san Nicolás (6 de diciembre) hasta San Antón (17 de enero).¹⁸ En concreto polarizaré mi atención sobre dos costumbres muy dispares, aunque de origen medieval: los reyes-pájaro rurales y la fiesta de locos por excelencia, el obispillo catedralicio.

Las navidades: una olla podrida de excesos

Heredera de las antiguas saturnales romanas, la pascua de Navidad se inserta en el ciclo de fiestas invernales, que tienen como colofón las Carnestolendas. Este periodo se caracterizaba por albergar en su seno la mayor parte de las llamadas comúnmente como *fiestas de locos*.¹⁹ Los últimos días del calendario anual y los primeros días del año se daba rienda suelta a las tensiones acumuladas durante los

¹³ 26-III-1604, Pedro Muñoz. AHN-OOMM. Consejo, lib. 6 C, 552r.

¹⁴ Proceso leg. 7/1 (signatura antigua). Regesta en ADT. lib. 1648, f. 89r.

¹⁵ Agradezco al profesor Juan Manuel Magán García, maestro y amigo, la noticia de tales celebraciones en ambos pueblos de La Sagra toledana.

¹⁶ Julio Caro Baroja, *El carnaval. Análisis histórico-cultural*, 1979.

¹⁷ Fermín Seguí y Salvador Pardo, *Danzas del Corpus valenciano*, 1978; Juan Aranda Doncel, "Las danzas en las fiestas del Corpus en Córdoba durante los siglos XVI y XVII", en *Boletín Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*, núm. 98, 1978; así como Gerardo Fernández Juárez y Fernando Martínez Gil (coords.), *La fiesta del Corpus Christi*, 2002.

¹⁸ "Hasta san Antón, pascuas son", reza un refrán popular castellano.

¹⁹ Jacques Heers, *Carnavales y fiestas de locos*, 1988.

meses anteriores, culminando con un aparente desorden que no hacía sido reafirmar la jerarquía y el orden establecido. Además, esas fechas coinciden en Europa con el periodo en que las labores agropecuarias se ralentizan por el frío, de igual modo que aumentaba la mortalidad entre los más miserables y la despensa se volvía llenar con la matanza del cerdo, siendo tradicional el sacrificio de marranos el día de san Martín, en noviembre.

De este modo, a lo largo de todo diciembre se sucedían las fiestas religiosas san Nicolás (6), origen de la fiesta del obispillo; la Inmaculada Concepción (8), un dogma decimonónico pero defendido a ultranza por los dominicos en el corazón de la Monarquía Católica desde el siglo XVII a través del rosario;²⁰ santa Leocadia (9), patrona y natural de Toledo y por lo tanto de honda raigambre en su área de influencia, cuyas reliquias hace retornar Felipe II a la ciudad imperial; santa Lucía (13), patrona de los oficios textiles, ampliamente representados en urbes y pueblos castellanos;²¹ la Misa del Gallo, celebrada en Nochebuena (24), la epifanía del señor (25), ruidosamente celebradas ambas; san Esteban (26), honrado con matracas por los jóvenes en muchos lugares; san Juan Evangelista (27), predilecto de Jesús hasta el punto que fue quien lo bautizó; los siempre bulliciosos santos Inocentes (28) y su corolario de bromas; así como san Silvestre (31), y las celebraciones de fin y comienzo de año. En algunos lugares se prolongaban los jolgorios buena parte del mes de enero: desde año nuevo (1) y el Día de Reyes (6), en que se elegía un rey o *tonto del haba*, que estaba obligado a invitar a sus compañeros, hasta san Antón (17), patrón de los animales domésticos, y san Sebastián (20), abogado contra la peste,²² una efeméride que solía llevar aparejadas *soldadescas* en muchos lugares; cuando no hasta san Blas (3 de febrero), abogado de las enfermedades de la garganta, que

²⁰ Lesmes Frías, "Origen y antigüedad del culto a la Inmaculada Concepción en España", en *Miscelánea Comillas*, núm. 22, 1954, pp. 81-156; José Meseguer Fernández, "La Real Junta de la Inmaculada Concepción (1616-1817/20)", en *Archivo Ibero-americano*, 15 (1955), pp. 619-866; Ángel Recio, "La Inmaculada en la predicación franciscano-española", en *Archivo Ibero-americano*, núm. 15, 1995, pp. 105-200; así como Lourdes Amigo Vázquez, "Entusiasmos inmaculistas en el Valladolid de los siglos XVII y XVIII", en Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (coord.), *La Inmaculada Concepción en España: religiosidad, historia y arte: actas del simposium*, San Lorenzo de El Escorial, 2005, t. I, pp. 409-444.

²¹ Los numerosos y bulliciosos artesanos de este gremio textil tenían fama de deslenguados, al hablar mientras trabajaban. Michael Mullet, *La cultura popular en la Edad Media*, 1990.

²² El imaginario popular concebía las enfermedades contagiosas como flechas invisibles lanzadas por Dios a los pecadores para que purgasen sus culpas.

era celebrado con cierta frecuencia, entre cencerradas y mojigangas, adornándose el altar la capilla de san Blas de la catedral toledana con unas imágenes llamadas *marías* vestidas con trajes y ropas profanas (1634).²³ Unas algazaras descompuestas y unos jolgorios populares que, de algún modo, representan el desenfreno preludio de los carnavales y antesala de la Cuaresma, periodo de recogimiento y constricción por excelencia para todo buen católico.

Toda esta batería de fiestas religiosas y profanas suscitó un sinfín de problemas de orden público, desasosiegos, riñas, insolencias y aún profanaciones del espacio o los símbolos sagrados. Unos excesos que resultan mucho más escandalosos a los forasteros que a los vecinos, familiarizados con tales desmanes. Por ejemplo, en 1525, el emperador Carlos V encomienda al prior de Uclés y a los alcaldes concejiles de Santa Cruz de la Zarza (Toledo) atajar las costumbres licenciosas que le había comunicado el párroco local, recordando una ley capitular de la Orden de Santiago que prohibía taxativamente tales tradiciones comarcanas

[...] que usan e acostumbran por la fiesta de Natividad de Nuestro Señor Jhesucristo de haçer çaharrones e diablillos, ansy mesmo por el mes de mayo entrante en cada un año las moças hazen e cantan mayas en las yglesias et porque a nos es bien visto que tanto lo uno como lo otro no es onesto ni serviçio de Dios porque los çaharrones segun las semejanças que traen e los jestos que hazen son a semejança e arrendamiento de diablos que no de angeles ny de Santos e las fiestas que hazen las moças en el mes de mayo es memoria de çierta fiesta y veneraçion que hazia çierta generaçion de gente de los gentiles al dios Mayo, e como quiera que por la venida de Nuestro Señor Jhesucristo çeso mucho de las yntençiones de los gentiles quedo el rastro de aquella honra que hazian al dios Mayo, mucho plazer y serviçio nos hazen los nuestros vasallos de nuestra Horden çesar tales mayas e cantilenas dellas, porque todavia querran tener e que sea manera de plazenteria que sus hijas e moças husen las dichas mayas los cantos, de las quales no suenan cosa al servicio de Dios. Estatuymos e hordenamos que de aqui adelante los dichos çaharrones e diablillos e mayas ny los otros cantares de bodas e otros juglares ni baylen ni dançen ny canten en las yglesias porque no es lugar para tales fechos syno de diablos para

²³ Isidoro Castañeda Tordera y Alfredo Rodríguez González, "Fiesta y conflicto en la catedral de Toledo durante la Edad Moderna", en *Memoria Ecclesiae*, núm. 34, 2010, p. 179.

los abtos del serviçio de Dios e qualquier o qualesquieres que lo contrario hiziesen pague cada uno seys maravedis para la yglesia e esto se entienda del cuerpo de Dios si estuviere consagrado e las cosas bautismales.²⁴

Por Navidad eran frecuentes los bailes, los *retablos* (representaciones) de títeres y entremeses relativos al nacimiento del niño-dios. Por ceñirnos a los pueblos toledanos, en 1621 en Totanés se hizo un espectáculo de títeres en la ermita de san Sebastián, que simbolizaba el portal de Belén y terminó entre bailes y chacotas. En Camarena, hacia 1691, durante la misa de la fiesta de los Inocentes dos vecinos disfrazados de monaguillos al tiempo de darse la paz entre los fieles dieron a besar un enorme nabo y echaron guindillas picantes a los incensarios para provocar la tos de los asistentes. En Pulgar, durante la festividad de san Sebastián de 1614 se escenifican burlas hacia algunos vecinos en la parroquia. Y en 1731, en Pelafustán los moharraches o botargas cantaron coplas en que se mofan de problemas conyugales, litigios entre linderos y piques entre vecinos.²⁵ En 1666, un auto sacramental titulado *Pastores del Jordán* que se debía representar en la parroquia de Novés a medianoche del día Navidad, es censurado por un canónigo de la catedral de Toledo, tal vez por exacerbar los odios anticonversos.²⁶

Otro cariz tiene un ruidoso incidente acontecido en Navidades de 1656 en la villa de Almagro (Ciudad Real), capital jurídico-administrativa de la Orden de Calatrava y sede de un linajudo convento de freilas, en de Nuestra Señora de la Asunción, conocido vulgarmente como de las Comendadoras. El carácter exclusivista de este cenobio parece que no fue problema para la población que lo alberga hasta que estalla la animadversión popular contra ellas, con motivo de un teatrillo que se representaba entre sus muros. Parece que había sido costumbre en los últimos veinte años que las profesas y sus criadas amenizasen la velada de la Nochebuena con una representación en verso a los lugareños, siendo habitual que las encaustradas pidiesen prestadas a los fieles y a sus ricos parientes galas, vestidos y adornos, tanto masculinos como femeninos, para

²⁴ AHN-OOMM, AHT (Registro del Sello de la Orden de Santiago), leg. 63421, sf.

²⁵ Fernando Martínez Gil y Alfredo Rodríguez González, "La fiesta en el mundo rural (siglos XVII-XVIII)", en Palma Martínez-Burgos y Alfredo Rodríguez González (coords.), *La fiesta en el mundo hispánico*, 2004, pp. 292-294.

²⁶ ADT, Sala VII, Pleitos, legajo y expediente sin catalogar.

representar una farsa o comedia. Pues bien, en Nochebuena de 1656 esa misma mañana se convidó a todo el pueblo a la función que se daría las once de la noche, con presencia del gobernador y las autoridades locales. Sin embargo, parece que ante la desmedida expectación que suscitó, la abadesa decide adelantar el espectáculo un par de horas. Disconforme por la novedad, un tumulto se agolpó junto a las rejas y expresó su desaprobación ante el lujo y ostentación de las freilas, la penumbra del escenario que presidía la capilla de Nuestra Señora del Rosario, lo escabroso de la comedia y lo inapropiado de la indumentaria hasta del administrador de las monjas, que se presentó vistiendo un ferreruero de color y un sombrero estrambótico. Ante tales despropósitos, caballeros de hábitos militares, hidalgos rurales, menestrales y campesinas prorrumpieron en silbos, requiebros y abucheos, golpeando los bancos, arrojándoles zanahorias e insultándoles de forma escandalosa. Veamos cómo describen las agraviadas tan graves incidentes:

[...] estando los maitines en el segundo nocturno los dichos reos de echo y caso pensado con animo de hacer menosprecio de el dicho convento y sus relixiosas y en desacato de el templo y de los oficios divinos que se estavan celebrando todos juntos acompañados de otros entraron en la yglesia del dicho convento y con mucho ruido y alboroto dieron muchos silvos y relinchos y golpes en los asientos de dicha iglesia causando tanto alboroto y confusion con tañir un querno o caracol que no se podia oir ni entender los salmos o lecciones de los dichos maitines y entre la misma confusion dieron grandes bozes contra las dichas religioxas diciendo salga la gravedad ¡venga la grandeça de las hidalgotas! ¡christianas biexas fregonas! ¡no se descomponga la autoridad! ¡salgan las groseras! ¡para esto convidan!, tocando como se acostumbra a el tiempo que se corren toros en las plaças publicas y haziendo y diçiendo otras muchas palabras muy feas y descompuestas metiendo la mano debaxo de las faldas de las muxeres seglares que estavan en la dicha yglesia para oir los maitines diciendoles a unas esta esta cachonda y a otras esta salida y otras cosas mas graves. Y con hacenorias [zanahorias] que llevaban prevenidas tiraron a las rejas del coro y dieron con algunas a una relixiosa del dicho convento que estaba tañendo el organo y a otra freila que estaba entonando y en la caja del mismo organo y con una de las dichas acenorias dieron un gran golpe en el rostro y ojo derecho a el dicho doctor Don frei Felix Çarco de Aiala que estaba presidiendo y cantando en los dichos maitines sentado en

una silla junto a las rejas y comulgatorio de el dicho coro que la hicieron un libor y cardenal muy grave de que estava muchos dias malo y habiendo cometido los dichos exçesos y delitos los dichos reos se bolvieron a salir a la dicha iglesia con que la demas xente que avia en ella quedo quieta y sosegada y se acabaron de çelebrar los dichos maitines y lo que peor es que biniendo desde el dicho convento a esta villa los dichos reos por el exido que esta entre el dicho convento y puerta de Volaños se benian jactando de aver cometido los dichos excesos.²⁷

En total, resultan implicados 27 *dones*, entre hidalgos y caballeros, entre los cuales se encuentran varios ediles de Almagro e incluso el comendador de Torralba, que son multados y desterrados por el pesquisidor enviado desde la Corte por el Consejo de Órdenes.

Con este y otros precedentes, no nos extraña que un documento inquisitorial de 1663 referido a villancicos profanos nada menos que el convento de las Descalzas Reales de Madrid, donde profesaba la flor y nata de la nobleza y aún realeza española, se diga que “esto ha llegado a tal depravación, que ha muchos años que se dicen los Maitines de la Natividad del Señor a puerta cerrada en todos los conventos de religiosas, por los excesos y las palabras indebidas con que los estudiantes se portaban en estos días”.²⁸

En fin, lo que hasta ahora hemos visto son pinceladas torpes en un lienzo cuajado de prejuicios, inconformismo, irreverencia y espontaneidad. No obstante, vislumbramos desde el presente espacios de ruptura de los roles estamentales habituales, en el marco de una permisividad encubierta, que permite ridiculizar cualquier forma de poder establecido. El escaparate de todos estos excesos habitualmente era la calle o los caminos; sin embargo, las iglesias, templos y monasterios, con los que estaban tan familiarizados, tampoco escaparon a los cortejos bufos, las sátiras improvisadas, las músicas destempladas, los bailes escandalosos o las muestras de desaprobación a las quiebras de los convencionalismos estamentales o las injusticias por parte de nobles, damas o labriegos, prolongándose en

²⁷ AHN-OOMM, AHT (Pleitos), leg. 35631, ff. 52r-53r.

²⁸ El potencial informativo de la documentación perteneciente al Santo Oficio en Juan Blázquez Miguel, “Los procesos inquisitoriales como fuente de estudios etnológicos”, en *IV Jornadas de Etnología de Castilla-La Mancha*, 1987, pp. 573-580.

realidad hasta la modernidad gestos y modos propios de los siglos anteriores.²⁹

Epifanía y mundo rural: los reyes-pájaro

Precisamente una de estas costumbres bajomedievales proyectadas hacia los tiempos modernos son los reyes-pájaro campesinos. Su presencia se inserta dentro de las mascaradas de invierno, eligiéndose desde tiempo inmemorial un rey de mozos (como ocurría en tierras de León), un zaharrón o rey de Navidad en lugares tan distantes como Burgos o Granada.³⁰ Su figura nos evoca no a los reyes-pájaro o emplumados precolombinos, propios de la mitología maya, sino a ritos de tránsito o juventud que cristalizaron, sobre todo, en lugares donde los adultos están ausentes gran parte del año, debido a la trashumancia de la cabaña ovina merina, quedando los *extremos* habitados tan solo por mozalbetes, mujeres y ancianos, jugando el rol de los varones adultos los chavales jóvenes de las aldeas.³¹

Así, un rey-pájaro a caballo entre los siglos XV y XVI es un líder de trastadas y promotor de jolgorios, a quien durante unos días, que coinciden con las navidades, se le permiten diabluras, travesuras y jaranas. Disfrazado a veces con una capa emplumada y la cara embozada a menudo con una careta picuda, este personaje acaudillaba a grupos de mozos que robaban gallinas u ovejas, coles y nabos que luego eran comidos en un banquete comunitario, pagándose el vino consumido con los aguinaldos que percibían de vecinos y forasteros a los que extorsionan tan impune como alegremente, por caminos y campos.

²⁹ Juan José Capel Sánchez, "Murcia como espacio lúdico urbano en la Baja Edad Media", en *Miscelánea Medieval Murciana*, núm. 25-26, 2001-2002, pp. 9-22.

³⁰ Distantes, pero no distintos, habida cuenta de la repoblación castellanovieja de buena parte del antiguo Reino de Granada, arrebatado al Islam definitivamente en las postrimerías del siglo XV.

³¹ En el medio urbano el remedo era el rey de los gallos, un joven estudiante en quien recae un reinado efímero, elegido para llevar la gala del día. Así, nuestro inmortal escritor Quevedo recuerda a Don Pablos que, habiendo sido elegido rey de los gallos, recurre a sus padres para que le presten un caballo y buena ropa, acorde al papel que debía representar ese día de carnaval. Agustín Redondo, "Tradición carnavalesca y creación literaria del personaje de Sancho Panza al episodio de la ínsula Barataria en el Quijote", en *Bulletin Hispanique*, vol. 80, núm. 1-2, 1978, pp. 39-70.

La cita más vetusta que conocemos de tales reyes-pájaro en la península Ibérica procede de Magallón (Zaragoza), donde la comunidad cisterciense del monasterio de Veruela estaba obligada a dar seis cántaras de vino o pagar ocho sueldos jaqueses el día de San Esteban a dicho personaje, según sentencia de 1368.³² Dicho documento implica que los reyes pájaro no tan solo eran conocidos ya algún tiempo antes, sino incluso se reconocía su autoridad, vinculándose a buen seguro tales tributos festivos a las fiestas navideñas. Por su parte, el *consell* de la ciudad Valencia vedó los juegos y desmanes protagonizados por el rey pájaro, en la sesión capitular de 12 de enero de 1403.³³

En la Corona de Castilla las referencias son algo posteriores. Por citar solo las que conservamos de la región de Murcia; en Yecla (Murcia) los hermanos de la Mesta que hibernan con sus ganados en los pastos del altiplano murciano se quejan el 4 de mayo de 1437 de los lugareños que les exigían por Navidad una res, injustamente y sin derecho alguno.³⁴ Por su parte, en Mula son mencionados reyes-pájaro hacia 1478, siendo vetados por los hermanos de la Mesta debido a los esquilmes que hacían del ganado. Poco después, en navidades de 1480, a los visitantes santiaguistas de Cehégín se les dice que, por hacer “el rey paxaro e conde e correr pendones”, hubo muertes, discordias y escándalos, prohibiendo costumbres tan tumultuosas. Por esas fechas, en primavera de 1487, en la ciudad de Lorca se dice que el ayuntamiento consentía al grupo acaudillado por el rey pájaro tomar una res de cada cabaña lugareña o forastera, prohibiéndose a partir de entonces tal exceso, bajo sanción de diez mil maravedís impuesta a quien se intitulase rey pájaro o conde de zagales.³⁵ Y, a fines del siglo XV e inicios de la siguiente centuria, en la ciudad de Murcia se elegía rey pájaro el 27 de diciembre, por ser la fiesta de san Juan Evangelista, personaje evangélico simbolizado por un águila, ave que depredaba los rebaños.³⁶

³² María Dolores Cabanes Pecourt, *El libro registro de Veruela*, 1985, p. 154.

³³ Su transcripción íntegra en Teresa Ferrer Valls, “La fiesta cívica en la ciudad de Valencia en el siglo XV”, en E. Rodríguez Cuadros, *Cultura y representación en la Edad Media*, 1994, pp. 162-163.

³⁴ AHN, Diversos, Mesta, Ejecutoras y sentencias, leg. 232, doc. 16.

³⁵ AHN, Diversos, Mesta, Ejecutorias y sentencias, leg. 13, doc. 16.

³⁶ Juan González Castaño, *Una villa del Reino de Murcia en la Edad Moderna (Mula, 1500-1648)*, 1992, pp. 256-257.

Y viajamos algo más al interior peninsular, en pleno Campo de Calatrava, y en concreto en Abenójar (Ciudad Real), una de las sedes de la encomienda mayor de la orden, en 1496 los pastores serranos litigan con sus munícipes porque el rey pájaro que se elegía cada año les requisaba reses y exigía otras gabelas, aduciendo costumbre inmemorial que no demuestran en la Real Chancillería.³⁷ Lo cierto es que la mayor parte de la documentación relativa a tales personajes se corresponden con pleitos entre el Honrado Concejo de la Mesta (una asociación privilegiada de grandes ganaderos castellanos) con los diversos lugares donde se les demandan cabezas de ganado en concepto de aguinaldo navideño. Así, Julius Klein, en su estudio clásico sobre dicha corporación pecuaria, alude a los reyes pájaro en sitios tan distantes como Plasencia (Cáceres, 1542) y Yecla (Murcia, 1559).³⁸ Nosotros, por nuestra parte, lo hemos documentado entre 1515-1523 en Requena (Valencia), una villa fronteriza poblada según el fuero de Cuenca, a la que se autoriza a llevar derechos pecuarios de los vecinos de Moya (Cuenca), alegando que

[...] los derechos de borra y asadura pertenecian a los dichos cavalleros de nomina de la dicha villa y al rey paxaro que en la dicha villa se elegia cada un año, en esta manera que los dichos cavalleros tenian y les pertenecia de cada hato que ervajaba en los terminos de la dicha villa un borrego o borrega de los mejores del hato y al rey paxaro le pertenecia y llevaba de cada hato que pasava por los terminos de la dicha villa o se erbajava en ellos un carnero de los mejores del hato, lo otro porque los dichos derechos que se decian de borra y asadura los avian llevado los dichos cavalleros de la nomina y rey paxaro y estaban en posesion uso y costumbre de llevarlos de uno cinco diez veynte treinta quarenta años a esta parte y mas tiempo.³⁹

Asimismo, en enero de 1525 el Consejo de Órdenes, a instancia del párroco de Santa Cruz de la Zarza (Toledo), prohibía máscaras y reyes-pájaro, aduciendo que

[...] en la fiesta de la Natividad de Nuestro Señor Jhesucrípto y en otros dias e fiestas acostumbran los vezinos de la dicha villa de fazer

³⁷ 20-IX-1496, Ciudad Real, AHN, Diversos, Mesta, Ejecutorias y Sentencias, leg. 1, doc. 6.

³⁸ Julius Klein, *The Mesta. A Study in Spanish Economic History 1273-1836*, 1920.

³⁹ 26-X-1515 y 25-VIII-1523, AHN, Diversos, Mesta, Ejecutorias y sentencias, leg. 173, doc. 1, sf.

reyes paxaros e otros visajes los quales diz que van y entran en la yglesia parrochial de la dicha villa estando çelebrando los ofiços divinos e que por que lo susodicho es en deserbicio de Dios Nuestro Señor me suplicava e pedia por merced que de aqui adelante no entrasen en la dicha iglesia los dichos Reyes Paxaros e otros visaxes o como la my merced fuese e porque çerca de lo susodicho.⁴⁰

Hasta hace poco pensábamos que dicha costumbre fue abolida por el Concilio Ecuménico de Trento (1545-1563), donde se intenta imponer la ortodoxia católica, de paso que se disciplinaba clero y pueblo, pero un goteo de testimonios nos inducen a pensar que pervivió en áreas rurales marginales. Así, cuando hacia el 1600 un vecino de Brihuega (Guadalajara) escribe un tratado sobre agricultura y la percepción de diezmos eclesiásticos propone que los reyes-pájaro se reconvirtiesen nada menos que en meros recaudadores locales, invirtiendo lo que esquilaban en reparar caminos y levantar puentes: “ordena para esto, que el Rey Pájaro, que suelen señalar en las Aldeas por las fiestas de Navidad, habría de tomar esto à su cargo, dándosele potestad para ello, y que él pudiese mandar, que los días que durase su reinado, se reconociesen los campos, y remediasen estos daños”.⁴¹ Más aún, a fines del Barroco el visitador eclesiástico de la parroquia de Agost (Alicante) asienta en el libro de visitas que

[...] en nuestra visita pasada dejamos mandado al Cura de otra parroquia que no permitiese que en el templo entrase persona alguna con hábitos y trajes indecentes por la reverencia y compostura con que se devía de estar en la iglesia como cassa de oración, y haora en la presente visita hemos entendido que han acostumbrado [a] hacer cierta fiesta que llaman del rey Pájaro, entrando en la Iglesia el que hacía papel del rey con acompañamiento de otras muchas personas, y que se sentaban en sillas y assí mesmo la mujer que hacía papel de Reyna hiba con muchas doncellas en cuerpo a la mesma iglesia, siendo esta manifestación muy ajena a lo sagrado de los templos, en que deben estar los fieles con suma reverencia y devoción, y sin ocasionar divertimento alguno. Por tanto ordenamos y mandamos pena de excomu-

⁴⁰ 21-I-1525, Madrid, AHN-OOMM, AHT (Registro del Sello de la Orden de Santiago), leg. 63421.

⁴¹ Diego Gutiérrez de Salinas, *Sumario del Libro intitulado discorsos del pan y del vino del niño Jesus*, 1605, f. 217r.

nión mayor a cuales quien personas cuyos nombres y cognombres queremos tener aquí por expresados, que de hoy en adelante la muger que hiciese papel de reyna ni otra alguna vaya en cuerpo ala iglesia, ni se sienten sino en puesto o lugar que acostumbran sentarse las mugeres, ni los hombres que fuesen mayordomos se sienten tampoco en sillas, sino en un banco de los que ay en la misma iglesia o en otro que se ponga a una parte escusada y que no ocupe ni embarace cosa alguna. Y si alguno contraviniese a esta ordinación, mandamos a nuestro señor cura que lo declare por excomulgado y le ponga en la tablilla”.⁴²

La última mención, que sepamos, a tales reyes de pastores la recoge el antropólogo Julio Caro Baroja. Se trata de un edicto del obispo de Teruel mediado el siglo XVIII, donde establece que “no podran los dichos reyes o emperadores de juego de reynado entrar en la iglesia con la moziganga de corona de papel o de otro material en el sombrero, o en cabeza, ni el duque o conde con la del plumaje”.⁴³ Testimonio de otro tiempo, quien se queja de sus desmanes ya no son mayores trashumantes ni viajeros, sino las autoridades eclesiásticas que ven incompatible la devoción ilustrada con las manifestaciones irreverentes en el sagrado de los templos.

A pesar de todo, aunque de manera muy residual, su memoria vive todavía hoy en lugares muy determinados como Biar (Alicante), donde un llamado rey-pájaro es el protagonista de la fiesta de san Antón. La víspera (17 de enero), sale a las nueve y media de la noche ataviado de corona, barba y montado a caballo, recorriendo las calles y lanzando vítores al santo para invitar a los vecinos a participar en la fiesta. La carrera está jalonada con hogueras, cuyos artífices ofrecen buñuelos a la jocosa comitiva, terminando la víspera con juegos artificiales. La festividad del santo, propiamente dicha, el rey-pájaro, además de participar de las ceremonias religiosas propias del día, que incluyen la bendición de los animales domésticos, recoge alimentos y dulces caseros, que después venderá para sufragar la parranda.⁴⁴

⁴² *Llibre de visites 1637-1739*, Visita realizada el año 1691. Biel SANSANO: “Joc, ball o danses del Rei Pàixaro”, en línea [<http://www.festes.org/arxiu/ReiPaixaroBiar.pdf>]. También en tierras valencianas, aparece de manera residual el rey pájaro en las localidades de Villahermosa del Rio o Sucaina, en la comarca del Alto Millars. Antoni Ariño Villarroya, *Festes, rituals i creences*, 1988, p. 242.

⁴³ Agustín Redondo, *op. cit.*, p. 53, nota 65.

⁴⁴ José Fradejas lebrero, “Rey Pájaro (un personaje folklórico desconocido y olvidado)”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. 50-51, núm. 1, 1995, pp. 263-267.

Pentecostés y mundo urbano: la fiesta del obispillo

La fiesta del niño-obispo u obispillo fue una costumbre muy extendida en la Europa medieval. Se basa en textos del Evangelio tales como las palabras de Cristo: “el que no reciba el reino de Dios como un niño, no entrará en él”, el salmo que se canta en vísperas del día de los Santos Inocentes: “Dios exaltó a los humildes y a los soberbios les humilló” y del canto del Magnificat que reza “derrocó de su trono a los potentados y enaltecio a los humildes”. En esencia, consistía en la elección el día de san Nicolás de un chico vinculado a alguna catedral (un niño del coro, un escolar o un monaguillo) para parodiar al prelado y gozar de su poder, hasta llegar a la festividad de los Santos Inocentes, cuando celebraba una jocosa misa del asno, perpetrando burlas y travesuras, como vestirse solemnemente en el coro. El caos vuelve a su cauce cuando caduca su fugaz pontificado, no sin antes celebrar un banquete. Esta curiosa costumbre es una más de las manifestaciones de la llamada por los teólogos como *risus paschalis*, es decir la expresión de la alegría pascual mediante la risa suscitada por lo grotesco y el desorden habitual.

Su origen es muy remoto. Ya se vislumbra en época visigoda, cuando el III Concilio toledano (c. 589) prescribe que “debe ser exterminada la irreligiosa costumbre que el vulgo acostumbra a hacer en determinadas fiestas de los santos, de modo que las gentes que deben atender a los oficios divinos se entretienen con danzas y torpes canciones”.⁴⁵ Con el tiempo, estos dislates se convirtieron en costumbre, como demuestra que el Concilio de Toledo de 1324 prohibiera los bailes y bufonadas en las iglesias. A pasar de tales indicios, su origen probablemente sea la abadía benedictina de Saint Gall (Suiza), desde donde se difundió al norte de Francia y sur de Alemania, arraigando en muchas iglesias de la península Ibérica.

En la Corona de Aragón, se documenta el *bisbetó* en las seos de Vich (siglo XIII), Gerona (siglo XIV), Urgel, Barcelona, Palma de Mallorca, Lérida y Huesca (siglo XV). En Castilla arraiga en las catedrales de Palencia (siglo XIV), Burgos, León o Toledo, traspasando fronteras y llegando tal vez a Portugal (¿Oporto, 1477?). Prohibido en el Concilio de Basilea (1445), durante el reinado de los reyes católicos, cuando se acometió la reforma del clero regular hispano y

⁴⁵ F. B. Martín-Cano Abreu, “Faloforias” paganas y *Risus paschalis* cristianas”, en línea [<http://multimodalfem.galeon.com/ritos/Faloforias%20-%20Martin-Cano.htm>], 2004.

se implanta la Santa Inquisición en los reinos de Castilla y Aragón, se dio la primera batalla contra unas prácticas rayanas en lo sacrílego. Así, contra esta fiesta de locos claman el Sínodo de Segovia (1472), que prohíbe los juegos y deshonestidades en templos, incluido el obispillo que se elegía cada año; las constituciones sinodales de Aranda (1473) aluden a sermones navideños ilícitos; el Sínodo Ávila (1481) veda los “çaharrones y vestir habitos contrarios a su profesión, los omes trayendo vestiduras de mugeres y de freyles y de otros diversos habitos y ponense otras caras de las que nuestro Señor les quiso dar, faziendose homarraches y dizen muchas burlas y escarnios y cosas torpes y feas y deshonestas”.⁴⁶

Más curioso aún nos resulta su implantación en nuevas sedes catedralicias. A fines del siglo XV, el primer arzobispo de Granada, fray Fernando de Talavera, implanta esta pintoresca costumbre pasqual en la Catedral de Granada; convoca 25 colegiales y, tras impartirles una arenga sobre la humildad, elige al niño más ejemplar.⁴⁷ A su imitación se extendió el obispillo a las nuevas diócesis de Málaga (1504)⁴⁸ y Almería. Como quiera que también en Canarias se celebraba ruidosamente,⁴⁹ el salto a Indias era cuestión de tiempo. Así

⁴⁶ Jesús Menéndez Peláez, “Teatro e iglesia. Las constituciones sinodales, documentos para la reconstrucción del teatro religioso en la Edad Media y el Renacimiento español”, *Archivum: Revista de la Facultad de Filología*, núm. 48-49, 1998-1999, pp. 271-332.

⁴⁷ Su hagiografía no deja lugar a dudas: “entonces se mudan los oficios de los mayores en los menores: y estos mandan y los otros obedecen y son servidos y acatados aquel día los que todo el año andan sujetos sirviendo. Pues como el Arçobispo era tan amigo destas representaciones y cerimonias [sic] de la yglesia, tomaba la cosa tan de veras como a la verdad ella lo debía ser antes quel demonio mezclase en ello otras vanidades desonestas, que en algunas partes se hazen [...] llevándole la falda el mismo Arzobispo con aquella humildad que el otro se la llevara a él y sirviendo las dignidades y canónigos oficios de los moços y ellos con mucha autoridad muy bien ataviados de ropas y sobrepellizes acompañando a su perlado. y todo esto con tanta orden y silencio como quando el mismo Arzobispo celebraba: ver la alegría con que él servía aquel día en el coro poniendo o quitando los libros que eran harto grandes: y bolviendo las hojas guardando el verso siempre, en pie cabe el facistorio y sin bonete y después con que humildad y subjeción trataba y servía al tan duro que no derramasse muchas lágrimas de devoción y en verdad que en el tiempo que yo lo vi ninguna representación ni cerimonia ni oficio se fazia en la iglesia que no fuesse muy devota pero esta a mi ver era una cosa de gran edificación y desde el principio de la elección del Obispillo hasta el fin todo traía doctrina y humildad: disciplina y imitación”. José Fradejas: “Fray Hernando de Talavera y el teatro: El Obispillo”, en *Revista de Filología de la UNED*, núm. 12, 1996, pp. 459-460.

⁴⁸ Francisco Enrique del Pino, “El obispillo malagueño y su importancia para los orígenes de nuestro teatro”, en *Jábega*, núm. 7, 1974, pp. 87-89.

⁴⁹ A comienzos del siglo XVI, el cabildo de la catedral de las Palmas de Gran Canaria prohíbe en el día de Inocentes “atar cuernos, traer almohadones y decir palabras deshonestas”. Eduardo Aznar Vallejo, “Religiosidad popular en los orígenes del obispado de Canarias”, en *VII Congreso de Historia Canario-americana*, 1986, pp. 217-245.

se colige de las farsas profanas que se celebraron en Nueva España, ya que sus constituciones sinodales de México de 1555 advierten “que en algunas iglesias de nuestro arzobispado y provincia se hacen representaciones y remembranzas, y [...] de tales actos se han seguido muchos inconvenientes, y muchas veces traen escandalos”.⁵⁰ Seguramente se temía que tales ceremonias de la confusión fuesen malinterpretadas por los cristianos nuevos, llámense judeoconvertos, moriscos o indígenas, súbditos todos de la monarquía católica.

Y es que dicha costumbre iba contracorriente, por atentar contra los principios disciplinarios propuestos desde la fe erasmista, que comenzaba a estar en boga entre los círculos próximos al nuevo monarca: Carlos V. La muerte de Isabel I, la Católica, trajo consigo una nueva oleada prohibicionista: Sevilla (1512),⁵¹ Toledo (1518), Almería (1523), de nuevo Toledo (1538), Mallorca (1543), Salamanca y Cádiz (1550), Burgos (1551), Calahorra-La Calzada (1553), Guadix-Baza (1554)... No obstante, todavía en 1559, cuando Felipe II prohíbe danzar en la iglesia se contempla la excepción de las fiestas de Navidad, reconociendo explícitamente una práctica de honda raigambre en su imperio.

Por entonces, las representaciones del ciclo de la navidad arrancaban desde los maitines del 24 de diciembre, con dramatizaciones y oficio de pastores. Seguía con la fiesta de san Esteban, oficiada a veces por diáconos. Continuaba con la participación activa de los presbíteros el día de san Juan Evangelista y terminaba con la celebración del obispillo por los niños del coro. La fiesta trascendía a determinados colegios universitarios y a las primeras casas de jesuitas, donde se impartía docencia a los hijos de las elites.⁵² El Concilio de Trento supuso una severa piedra de toque para estas prácticas a

⁵⁰ Jesús Menéndez Peláez, “Teatro e Iglesia en el siglo XVI: de la reforma católica a la contrarreforma del Concilio de Trento”, en *Criticón*, núm. 94-95, 2005, p. 55.

⁵¹ Diego de Deza, arzobispo de Sevilla, fraile dominico y gran inquisidor, regula la fiesta del obispillo, por haberse derrumbado el año anterior el cimborrio de la catedral y no haber ocurrido ningún percance, atribuyéndose esta desgracia a tales profanaciones. Pedro de Madrazo, *España, sus monumentos y artes, su naturaleza e historia. Sevilla y Cádiz*, 1884, pp. 577-578.

⁵² Mateo Alemán escribe en su *Guzmán de Alfarache*: “Como iba faltando el dinero de que disponer, me comenzaron a descomponer poco a poco, pieza por pieza: quedé degradado. Fue el obispillo de San Nicolás respetado el día del santo, y yo hasta no tener moneda [...] ¡Oh dulce vida la de estudiantes. Aquel hacer de obispillos!”. Mateo Alemán, *Primera parte de Guzmán de Alfarache*, 1599, libro II cap. IX.

medio camino entre lo religioso y lo profano, desapareciendo poco a poco de mucha de las catedrales donde todavía se celebraba.

Paradigma de su pujanza y ocaso es la sede primada de las Españas: la Catedral de Toledo. El canto de la Sibila⁵³ y el llamado *Ofium Pastorum* tienen su reflejo en la liturgia hispano-mozárabe, al menos desde el siglo X. Posiblemente a tales manifestaciones se aludía en Toledo hacia 1473, cuando las autoridades eclesiásticas lamentaban que en las catedrales e iglesias existía la costumbre de que en las fiestas de Navidad, san Juan, san Esteban y los Inocentes, mientras se celebraban los sagrados oficios se hacían espectáculos teatrales, máscaras, monstruos, elementos grotescos y muchas otras cosas deshonestas, haciendo burla, recitándose poesías lascivas y sermones jocosos, interrumpiendo el oficio divino y alejando al pueblo de su devoción.

El canto de la Sibila se ejecutaba en los maitines de Nochebuena. Se cantaban lecciones, versos y salmos, y cuando iba a comenzar la cuarta o sexta lección (según los casos), se interrumpían los oficios cuando salía por la sacristía un clerizón o niño de coro vestido de mujer, a la manera oriental, portando en el hombro izquierdo un relicario con unos versos escritos. Estaba acompañado por dos seises, vestidos de ángeles y empuñando sendas espadas, y de otros dos clerizones con hachas encendidas, situándose junto a la reja de la capilla mayor. La Sibila cantaba los versos en lengua castellana a canto llano, vaticinando el nacimiento del Mesías.⁵⁴ Cuando finalizaba el canto de cada verso, los ángeles hacían chocar sus espadas mientras el coro entonaba el estribillo, con acompañamiento de órgano u otros instrumentos. Terminaba esta pantomima cuando bajaban del estrado y entraban en el coro catedralicio por la puerta del deán y salían por la del arzobispo, saludando a los canónigos, que

⁵³ En la catedral primada las sibilas están representadas en los frescos de los arcos de medio puntos laterales la antecapilla de la Virgen del Sagrario, conocida como de santa Marina o de los doctores, pues sus capellanes debían ser doctores o licenciados por alguna de los cinco colegios mayores españoles o la Universidad de Bolonia. La Egipcia profetiza “nacerá Dios de una Virgen”; la Frigia que “será proclamada Virgen”; la Libia que “morará en el vientre de una virgen”, y la Europea que “saldrá de las entrañas de una virgen”. Con el tiempo fue solo una.

⁵⁴ Es vísperas de Navidad “quando se rezaba el ofizio toledano, que al tiempo que se decia la dicha secta leccion [vaticinio de sibilas] salia un clerizon vestido como sybila de nuevos aderezos de muger y cantaba otros versos en lengua castellana, en lugar de los latinos que trahe San Agustín... [ahora] sale el dicho clerizon vestido de sibilla acompañada de otros dos clerizones vestidos de angeles con dos espadas desnudas en las manos”. Archivo Catedral de Toledo, Secretaría Capitular, Arcayos (copia del siglo XVIII), t. II, f. 424r

les felicitaban y les daban su aguinaldo, dando paso a la celebración de la Misa del Gallo. Concluidos los oficios e iniciado el canto de laudes, los clerizones seises y acólitos se vestían de pastores, subían al altar mayor y brincaban por él, al paso que recitaban el último salmo de laudes y comenzaba un diálogo cantado entre el coro y los pastorcillos preguntándoles: “¿A quién visteis?”, y estos contestaban: “al Niño”, cantando un villancico hecho para cada ocasión. Inmediatamente después comenzaba la misa de la luz, o de la aurora, que se decía en el altar del coro. La primera versión en castellano de esta dramatización pseudo religiosa se conservaba en un cantoral del antiguo convento femenino benedictino de Cuenca, hoy perdido, así como en el libro ceremonial de esta catedral toledana de 1585, que posee la Hispanic Society de Nueva York.

A decir de un cronista toledano del quinientos, cada año un clerizón era investido obispo el día de san Nicolás y lo vestían de grana, con bonete, roquete, mangas y capelo negro con borlas verdes. Acabada la hora prima, tras el coro hacía un gran tablado, donde estaban los canónigos y racioneros, y atronaba la música. Estando arrodillado, desde lo alto se abría una nube, de donde salían unos ángeles, que ponían un bonete al niño-obispo, quien desde entonces permanecía rodeado de clerizones, seises, lectores y acólitos disfrazados, paseando al obispillo en una acémila. Y toda aquella jornada, junto a la onomástica de santa Lucía, esta comitiva pululaba por la ciudad, divirtiéndose y haciendo mil travesuras.⁵⁵ Tantas que yendo uno de estos obispillos a La Sisa, le arrastró un caballo hasta matarle, siendo enterrado en el monasterio jerónimo de Santa María, a donde acudían cada año disfrazados, para ofrecerle un responso a canto de órgano.

Aunque con algunas interrupciones (como las de 1518 y 1538),⁵⁶ la fiesta del obispillo se mantuvo sin contratiempos en la catedral primada, reformándose algunos aspectos particularmente proble-

⁵⁵ A inicios del siglo XVII, el vicario general de Toledo amonesta a los cofrades toledanos de esta hermandad por danzar y bailar dentro del templo donde se decía misa por su onomástica. Este expediente, que consulté hace años, he sido incapaz de volverlo a consultar después de las últimas obras en el Archivo Diocesano de Toledo.

⁵⁶ En realidad se promulgó en 1537, como consecuencia de la constitución 54 del Sínodo celebrado el año anterior, que amonesta a los clérigos que “con poca reverencia y acatamiento hazen ayuntamientos y conçejos y otros usos profanos dentro de las iglesias, y otros en los cimiterios [*sic*] dellas juegan a naipes, pelota, bidos, herron y al mojon y hazen bailes, danças y otros meten sus bienes en las dichas iglesias”. Actas y proceso del sínodo de Juan Tavera (1536). ADT, lib. 399, f. 42v.

máticos. A fines del pontificado del severo Juan Martínez Silíceo (1545-1557) se prescribe que “que la noche de navidad no haya far-sas, ni entremeses ni mascarar ni se quiten los sobrepellices, sino solamente villancicos y las danzas no entren en el choro a visperas hasta la dicha oración (...) y que el clerizón que hubiere sido obis-pillo no pueda serlo un año tras otro”.⁵⁷ Según relata otro cronista toledano coetáneo

Este día de los inocentes los Canónigos y Dignidades, se vestían como clerizones, y llevaban a cuestras los libros, y uno se vestía como el Perrero de una ropa larga de grana, y trahia en la mano su asóte; servian de mudar los libros y haçer todos los serviçios que solían haçer; otros días los clerizones traían los labradores á confirmallos delante del Obispo, el qual tenia un plato de ceniza, de harina, y harinávaes las caras, de donde se seguia gran risa, y chacota. Pero entraron poco á poco en esta sancta y educativa commemorazion y ceremonia muchos abusos, como el andar por todas partes hechos disfrazes, y el obispo, con risa de los que lo veían profanavan con sus cabalgaduras los tem-plos, y hazían ridículo el sacramento de la confirmación.⁵⁸

Y es que, una vez concluido el Concilio Ecuménico de Trento, su futuro estaba sellado. Así, el Concilio Provincial de Toledo (1565-1566) abolió formalmente “aquella fingida y pueril elección de un obispo que suele hacerse con infame abuso en ciertas solemnidades del año”.⁵⁹ Por ejemplo, en la Navidad de 1577 el cabildo catedralicio solo permitió cantar villancicos y otras cosas que los cantores pudie-ran hacer sin máscara y sin quitarse las sobrepellices. Tiempo des-pués, un anciano Felipe II prohíbe en 1596 cantar los villancicos en su Real Capilla, aunque ese mismo año nos consta que se cantaron once, uno en *guíneo* (imitando la lengua de los esclavos negros) y diez en castellano. Poco después, el canónigo conquense Sebastián de Covarrubias escribe el siguiente párrafo:

⁵⁷ 6-XI-1557, Toledo, Archivo de la Catedral de Toledo, Secretaría Capitular, Arcayos (copia del siglo XVIII), t. I, 51r

⁵⁸ Jerónimo López de Ayala (conde de Cedillo), *Toledo en el siglo XVI, después del vencimiento de las comunidades*, 1901, p. 162.

⁵⁹ Ángel Fernández Collado, “El Concilio Provincial Toledano de 1565”, en *Anthologica Annua*, núm. 42, 1995, pp. 425-613.

Antiguamente en las iglesias catedrales [*sic*], en memoria de la santa elección que se hizo de San Nicolás, obispo de Myra, era un infante de coro que con solemnidad, colocándole en medio de la iglesia en un cadalso, baxaba de lo alto de las bóvedas una nube, y parando en medio se abría. Quedavan unos angeles que traían la mitra y baxaban hasta ponerse en la cabeça, subiendo luego por la misma orden que avian venido. Esto vino a ser ocasión de algunas licencias, porque hasta el día de los Inocentes tenia cierta jurisdicción, y los prebendados tomaban oficios seculares, como alguaciles, porqueros, perreros y barrenderos. Esto, a Dios gracias, se ha quitado totalmente.⁶⁰

En esta misma senda, en Sevilla, hacia 1612 fue tajantemente prohibida de nuevo, previéndose sanción de diez días de cárcel al que aceptase el cargo de obispillo. Pese a todo, el 5 de diciembre de 1641 los estudiantes del colegio catedralicio de San Miguel —y el día siguiente los del Colegio de Santa María de Jesús, fundado por maese Rodrigo— eligieron como obispillo al hijo de un rico genovés, escandalizando tanto que se multó a sus padres y uno fue encarcelado.⁶¹

Sin embargo, el recuerdo de su algarabía permaneció durante centurias en la memoria histórica de nuestros pueblos. En el mismo Toledo, en diciembre de 1629 se presenta ante el ayuntamiento una solicitud para iluminar las calles de noche en tan señaladas fiestas

[...] así por la solemnidad de la fiesta como por la mucha gente que anda derramada por la Ciudad, se ha juzgado por muy combeniente y de mucha gloria de nuestro Señor, se ençiendan luçes en las ventanas, especialmente en las calles mas principales, que demás de ser demostración de alegría por el nacimiento de el Príncipe de el çielo, se evitaran muchos imcombenientes que suele aber aquella noche y las personas que ban a las iglesias, a maitines, irán con más comodidad y seguridad.⁶²

En el Madrid de 1659, un diplomático francés, de paso por la Corte, anota en su diario de viajes lo siguiente:

⁶⁰ Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, 1611, f. 566v.

⁶¹ Luis Rubio García, "La fiesta del obispillo", en *Homenaje al profesor Juan Barceló Jiménez*, 1990, pp. 607-612.

⁶² En línea [<http://www.ayto-toledo.org/archivo/curiosos/ampliar.asp?docum=24>].

Fui a la misa de medianoche a los franciscanos para ver las comedias que los frailes representan esa noche para alegrarse por el nacimiento de Nuestro Señor. Me costaba trabajo creer lo que un librero, en cuya casa compré libros, me dijo, que había escrito la comedia el mariscal de Biron, en versos burlescos, a un fraile que la debía representar en su convento, y que su mujer había prestado su vestido a uno de ellos para eso. En efecto, vi alguna cosa que valía bien la pena, porque en cuanto abrieron las puertas de la iglesia, donde esperaba una multitud, vi los tamboriles vascos que se ponían al compás de los órganos que tocaban una chacona.

Aquello fue la preparación de los maitines, después de los cuales vi a un fraile que llevaba su sobrepelliz y que, después de haber hecho lo que tenía que hacer en el altar, se quitó el roquete y se fue a la sacristía para mostrar una casaca de las de traje de máscaras que llevaba debajo.

Poco después abrieron la puerta de abajo de la iglesia, por la que, siguiendo a la cruz y los ciriales de la procesión, entraron multitud de frailes con disfraces tan ridículos como los de los días de Carnaval de París, grandes narices, barbas postizas y trajes grotescos bailando y saltando con tamboriles y violines que se acordaban con los órganos.

Había entre ellos algunos que llevaban dos imágenes bien vestidas, la una de la Virgen y la otra de san José, a las que hacían bailar; después venía otro que llevaba una cuna donde estaba el Niño Jesús, y después de haber hecho locuras, colocaron al Niño sobre las gradas del altar, donde todos los frailes, uno tras otro, le fueron a adorar; luego las máscaras se fueron. Pusieron al Niño con san José sobre el altar y comenzaron la misa. Creía yo que aquello sería todo, pero antes del prefacio vi cómo desde lo alto de la tribuna del coro, que está elevado en todas las iglesias conventuales de España, un franciscano con su traje de máscara y un antifaz a lo Gautier Gauguille se puso a cantar con una guitarra un villancico de una mula que daba coces. El pueblo gritaba “¡Víctor!” a cada momento y tan alto que yo casi no podía oír nada. Con trabajo le pudieron hacer callar con la campanilla, mientras el sacerdote entonaba el prefacio.⁶³

Poco después, el sínodo de Sigüenza (1660) clamaba contra catedrales y colegiatas que nombraban “un obispillo fingido, con in-

⁶³ François, Bertaut, “Journal du voyage d’Espagne (París, 1669)”, en *Revue Hispanique*, núm. 47, 1919. Citado por Tess Knighton y Álvaro Torrente, *Devotional Music in the Iberian World, 1450-1800: The Villancico and Related Genres*, 2008, p. 23, nota 19.

signias episcopales (hecho) en mucha desestimación y ultraje".⁶⁴ En el norte peninsular, las constituciones sinodales de Lugo (1669), también condenan las costumbres licenciosas de algunos lugares del obispado que hacían "obispillos y otros juguetes semejantes e invenciones ridículas, y con ocasión y color de tales juegos, representaciones, personajes y figuras impertinentes, causando risa así por el día, como por la noche en otras mogigangas, usando para ello de vestiduras sagradas... ni echen bendiciones".⁶⁵

En Toledo, la fiesta del obispillo se estuvo celebrando hasta 1835, aduciéndose para su suspensión los crecidos gastos que acarrea su organización. Reapareció en 1867; los monaguillos y otros chiquillos vinculados al servicio del templo votaban entre ellos quién ceñiría por un día la pequeña mitra episcopal; el cabildo le obsequiaba con 3000 maravedíes, con los que invitaba a una pitanza de cordero. Tales inocentadas fueron abolidas de nuevo por el cardenal Ciriaco Sancha y Hervás (1898-1909), recuperándose en 2006, con motivo del IV Centenario de la fundación del Colegio de Nuestra Señora de los Infantes en Toledo.⁶⁶ Esta misma resurrección ritual ha tenido lugar en otros lugares, como Burgos (1997), donde un niño intitulado el obispo de San Nicolás recorre las principales calles de la ciudad a lomos de una mula blanca (símbolo de la pureza), lanzando caramelos a los niños. Prácticamente sin interrupciones se han seguido celebrando estas jaranas navideñas en Garinoain (Navarra), así como en los monasterios benedictinos de Montserrat en Barcelona (el *Bisbetó*) y el de Lluc en Mallorca (*Sermó de la Calenda*),⁶⁷ siendo declarado recientemente por la UNESCO el Canto de la Sibila de la catedral de Palma de Mallorca como Patrimonio Intangible de la Humanidad.

Por nuestra parte, gracias a la siempre generosa colaboración de nuestro gran amigo Jesús Víctor García, hemos podido rastrear una tardía recuperación, aunque sea meramente gestual de la fiesta del obispillo toledana, precisamente en uno de los pueblos de los Montes

⁶⁴ Francisco Javier Lorenzo Pinar, *Fiesta religiosa y ocio en Salamanca en el siglo XVII (1600-1650)*, 2010, p. 46.

⁶⁵ Julio I. González Montañés, "El teatro en la Universidad de Santiago de Compostela durante la Edad Moderna y 'Loa al Espíritu Santo'", en *TeatrEsco: Revista del Antiguo Teatro Escolar Hispánico*, núm. 3, 2008, nota 45.

⁶⁶ Periódico ABC, edición de Toledo (20/12/09).

⁶⁷ J. P. W. Crawford, "A Note on the Boy Bishop in Spain", en *Romanic Review*, núm. 12, 1921, pp. 146-154 y Julio Caro Baroja, "La fiesta del Obispillo", en *El carnaval. Análisis histórico-cultural*, 1983, pp. 305-314.

de Toledo: Arroba de los Montes (Ciudad Real). Con motivo de las misiones populares efectuadas por los frailes capuchinos hacia 1964-1965 por tales parajes serranos, las gentes del pueblo rememorarón la fiesta del obispillo. Sus padres vistieron a los niños de blanco e impusieron el birrete de obispo a uno de ellos, dentro de la iglesia parroquial. Este festivo cortejo fue paseado luego por todo el pueblo en camión, impartiendo bendiciones a sus vecinos. Se trató de una mera recreación popular que seguramente no pretendía remedar el complicado ritual ceremonial catedralicio toledano, ni mucho menos evocar su trasfondo moralizante, sino sólo rendir un pequeño homenaje a los niños del lugar, en un momento en que además la emigración campo-ciudad dejaba sin savia nueva muchas áreas rurales de la España interior. Digno colofón para tantos siglos de historia.

Bibliografía

- Amigo Vázquez, Lourdes, "Entusiasmos inmaculistas en el Valladolid de los siglos XVII y XVIII", en Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (coord.), *La Inmaculada Concepción en España: religiosidad, historia y arte: actas del simposium*, San Lorenzo de El Escorial, 2005, t. I, pp. 409-444.
- Alemán, Mateo, *Primera parte de Guzmán de Alfarache*, Madrid, Várez de Castro, 1599.
- Aranda Doncel, Juan, "Las danzas en las fiestas del Corpus en Córdoba durante los siglos XVI y XVII", en *Boletín Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*, núm. 98, 1978.
- Arias de Saavedra, Inmaculada y Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, *La represión de la religiosidad popular. Crítica y acción contra las cofradías en la España del siglo XVIII*, Granada, Universidad de Granada, 2002.
- Ariès, Philip y Georges Duby (dirs.), *Historia de la vida privada*, Madrid, Taurus, 1991.
- Aznar Vallejo, Eduardo, "Religiosidad popular en los orígenes del obispado de Canarias", en *VII Congreso de Historia Canario-americana*, Las Palmas, 1986, pp. 217-245.
- Bercé, Yves-Marie, *Fête et révolte. Des mentalités populaires du XVIIe au XVIIIe siècle*, París, Hachette, 1976.
- Ariño Villarroya, Antoni, *Festes, rituals i creences*, Valencia, Edicions Alfons El Magnànim, 1988.
- Bertaut, François, "Journal du voyage d'Espagne (París, 1669)", en *Revue Hispanique*, núm. 47, 1919.

- Blázquez Miguel, Juan, "Los procesos inquisitoriales como fuente de estudios etnológicos", en *IV Jornadas de Etnología de Castilla-La Mancha*, Albacete, 1987, pp. 573-580.
- Cabanes Pecourt, María Dolores, *El libro registro de Veruela*, Zaragoza, Anubar, 1985.
- Capel Sánchez, Juan José, "Murcia como espacio lúdico urbano en la Baja Edad Media", en *Miscelánea Medieval Murciana*, núm. 25-26, 2001-2002, pp. 9-22.
- Castañeda Tordera, Isidoro y Alfredo Rodríguez González, "Fiesta y conflicto en la catedral de Toledo durante la Edad Moderna", en *Memoria Ecclesiae*, núm. 34, 2010, pp. 175-210.
- Caro Baroja, Julio, *El carnaval. Análisis histórico-cultural*, Madrid, Taurus, 1979.
- Covarrubias, Sebastián, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, Luis Sánchez, Impresor del Rey, 1611.
- Crawford, J. P. W., "A Note on the Boy Bishop in Spain", en *Romanic Review*, núm. 12, 1921, pp. 146-154.
- Enrique del Pino, Francisco, "El obispillo malagueño y su importancia para los orígenes de nuestro teatro", en *Jábega*, núm. 7, 1974, pp. 87-89.
- Fernández Collado, Ángel, "El Concilio Provincial Toledano de 1565", *Anthologica Annu*, núm. 42, 1995, pp. 425-613.
- Fernández Juárez, Gerardo y Fernando Martínez Gil (coords.), *La fiesta del Corpus Christi*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2002.
- Ferrer Valls, Teresa, "La fiesta cívica en la ciudad de Valencia en el siglo xv", en E. Rodríguez Cuadros, *Cultura y representación en la Edad Media*, Alicante, Diputación de Alicante, 1994, pp. 162-163.
- Fradejas, José, "Fray Hernando de Talavera y el teatro: El Obispillo", en *Revista de Filología de la UNED*, núm. 12, 1996, pp. 457-472.
- Fradejas Lebrero, José, "Rey Páxaro (un personaje folklórico desconocido y olvidado)", en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, núm. 50-51, 1995, pp. 263-267.
- Frías, Lesmes, "Origen y antigüedad del culto a la Inmaculada Concepción en España", en *Miscelánea Comillas*, núm. 22, 1954, pp. 81-156.
- González Castaño, Juan, *Una villa del Reino de Murcia en la Edad Moderna (Mula 1500-1648)*, Murcia, Academia Alfonso X el Sabio, 1992.
- González Montañés, Julio I., "El teatro en la Universidad de Santiago de Compostela durante la Edad Moderna y 'Loa al Espíritu Santo'", en *TeatrEsco: Revista del Antiguo Teatro Escolar Hispánico*, núm. 3, 2008, nota 45.
- Gutiérrez de Salinas, Diego, *Sumario del Libro intitulado discursos del pan y del vino del niño Jesus*, Pamplona, Matías Mares impresor, 1605.
- Heers, Jacques, *Carnavales y fiestas de locos*, Barcelona, Península, 1988.

- Klein, Julius, *The Mesta. A Study in Spanish Economic History, 1273-1836*, Cambridge, Mass., Harvard Studies, vol. 21, 1920.
- Knighton, Tess y Álvaro Torrente, *Devotional Music in the Iberian World, 1450-1800: The Villancico and Related Genres*, Bodmin, 2008.
- Limón Montero, Alfonso, *Espejo cristalino de las aguas de España*, Alcalá de Henares, imprenta de Francisco García Fernández, 1697.
- López de Ayala, Jerónimo (conde de Cedillo), *Toledo en el siglo XVI, después del vencimiento de las comunidades*, Madrid, Hernández, 1901.
- Lorenzo Pinar, Francisco Javier, *Fiesta religiosa y ocio en Salamanca en el siglo XVII (1600-1650)*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2010.
- Madrazo, Pedro de, *España, sus monumentos y artes, su naturaleza e historia. Sevilla y Cádiz*, Barcelona, Daniel Cortezo y Cia, 1884.
- Martínez Gil, Fernando y Alfredo Rodríguez González, "La fiesta en el mundo rural (siglos XVII-XVIII)", en Palma Martínez-Burgos y Alfredo Rodríguez González (coords.), *La fiesta en el mundo hispánico*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2004, pp. 281-319.
- Menéndez Peláez, Jesús, "Teatro e iglesia. Las constituciones sinodales, documentos para la reconstrucción del teatro religioso en la Edad Media y el Renacimiento español", en *Archivum: Revista de la Facultad de Filología*, núm. 48-49, 1998-1999, pp. 271-332.
- Menéndez Peláez, Jesús, "Teatro e iglesia en el siglo XVI: de la Reforma católica a la Contrarreforma del Concilio de Trento", en *Criticón*, núm. 94-95, 2005), pp. 49-67.
- Meseguer Fernández, José, "La Real Junta de la Inmaculada Concepción (1616-1817/20)", en *Archivo Ibero-americano*, núm. 13, 1995, pp. 105-200.
- Mullet, Michael, *La cultura popular en la Edad Media*, Barcelona, Crítica, 1990.
- Paz, Ramón (ed.), *Sales españolas o agudezas del ingenio nacional*, Madrid, Atlas (Biblioteca de Autores Españoles, 176), 1964.
- Recio, Ángel, "La Inmaculada en la predicación franciscano-española", en *Archivo Ibero-americano*, núm. 15, 1995, pp. 105-200.
- Redondo, Agustín, "Tradición carnavalesca y creación literaria del personaje de Sancho Panza al episodio de la ínsula Barataria en el Quijote", en *Bulletin Hispanique*, vol. 80, núm. 1-2, 1978, pp. 39-70.
- Rubio García, Luis, "La fiesta del obispillo", en *Homenaje al profesor Juan Barceló Jiménez*, Murcia, Academia Alfonso X el Sabio, 1990.
- Sánchez González, Ramón, *Iglesia y sociedad en la Castilla moderna: el cabildo catedralicio de la Sede Primada (siglo XVII)*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 1999.
- Seguí, Fermín y Salvador Pardo, *Danzas del Corpus valenciano*, Valencia, Diputación Provincial de Valencia, 1978.
- Viñas, Carmelo y Ramón Paz, *Relaciones histórico-geográfico-estadísticas de los pueblos de España hechas por iniciativa de Felipe II. Reino de Toledo*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1963.



Cristal *bruñido*

FOTOGRAFÍA HISTÓRICA





FOTÓGRAFOS Y CÁMARAS EN LOS INICIOS DEL SIGLO XX

Daniel Escorza Rodríguez*

Desde los inicios del siglo XX, la cámara —tanto de cine como de vistas fijas— fue un factor fundamental que permitió la masificación de la imagen fotográfica. Se trataba de un artilugio de la modernidad que captaba imágenes directamente “del natural”; vistas que posteriormente se popularizarían y permitirían que miles y miles de personas pudieran contemplar los rostros, personajes y lugares nunca antes vistos. Tanto las imágenes móviles (el cinematógrafo) como las imágenes fijas (tarjetas postales, fotografías en periódicos, revistas ilustradas y álbumes) constituyeron los inicios de una modernidad visual que dejaba atrás el referente pictórico decimonónico, y que inauguraba lo que después se conocería como el fotoperiodismo: imágenes instantáneas, la carencia de pose, y la documentación de una realidad con registros inéditos.

Ya es lugar común sostener frases lapidarias como “la Revolución mexicana cambió el modo de ver de los fotógrafos”; sin embargo, un acercamiento más cabal a la fotografía de este periodo ha permitido matizar esta aseveración. Se podría decir que los fotógrafos de la prensa atravesaron por un proceso más amplio, que arranca por lo menos desde los primeros años del siglo XX con las festividades al aire libre, como los desfiles del aniversario de la Independencia en la ciudad de México. Por lo menos desde 1901, los fotógrafos de los distintos medios impresos comenzaron a experimentar una nueva visualidad en términos de dejar atrás el estudio y el gabinete fotográfico. Muy pronto comenzaron a ser más frecuentes las fotografías que registraban eventos al aire libre: ceremonias cívicas, desfiles, kermeses, corridas de toros, calles y plazas, de tal forma que para las fiestas del Centenario de la

* Fototeca Nacional-INAH. Doctorado en Historia y Etnohistoria, ENAH/Conacyt.

Independencia de 1910 los fotógrafos de prensa ya contaban con un repertorio visual muy amplio que venía de la práctica de años atrás.

La parafernalia y la escenografía callejera de adornos, edificios y multitudes otorgaron a las festividades centenarias un tono apoteósico, de tal suerte que para los inicios de la Revolución mexicana había un equipo muy sólido de fotorreporteros que realizarían el registro de los eventos revolucionarios, no sólo en la ciudad de México sino en las distintas regiones del país.

Pero, ¿quiénes eran estos fotógrafos? Los primeros fotógrafos del periodismo provenían de las clases medias: empleados, muchos de ellos habían salido de sus ciudades o pueblos natales en los estados de la república (Gerónimo Hernández, Ezequiel Álvarez Tostado, Manuel Ramos, Ezequiel Carrasco, Antonio Garduño), otros eran originarios de la ciudad de México (Agustín y Miguel Casasola). Algunos comenzaron a acercarse al oficio de la fotografía como ayudantes de otros fotógrafos, o como empleados menores en las compañías editoriales que elaboraban periódicos y revistas ilustradas. Es el caso de Agustín Casasola, quien en 1910 pasó de ser un simple *reporter* del diario *El Imparcial*, a tomar fotografías para “ilustrar sus artículos”.

Los fotoperiodistas, por lo menos en la ciudad de México, comenzaron a formar una suerte de “hermandad”, que lo mismo hacían excursiones a la periferia de la ciudad de México, que organizaban rifas o comidas para allegarse fondos. A ellos se les debe la organización de la primera “Exposición artística” de los fotógrafos de prensa, en diciembre de 1911. Se trataba de una muestra fotográfica en un local de la actual calle de Madero, donde los fotógrafos exhibieron y vendieron sus obras con el propósito de reunir dinero para la recién creada Asociación de Fotógrafos de Prensa. La práctica diaria del oficio de tomar fotografías les permitía intuir la imagen, tener un ojo entrenado, y sobre todo actuar como una comunidad, una especie de mutualidad con lazos de amistad y compadrazgo. Las fotos de grupo de los trabajadores de la lente así lo atestiguan.

Durante la década de 1900 a 1910 se volvió más frecuente observar en los eventos públicos la presencia de la cámara de cine y de los fotógrafos de prensa, ocupando espacios comunes, tal y como puede verse en la imagen de Porfirio Díaz con el representante de Francia en México, y en donde se asoman tres cámaras

de fotografía y una de cine —en el costado derecho de la fotografía—. El autor de esta imagen formaba parte un grupo de “cazadores de imágenes” y captó, quizá sin proponérselo, una imagen de su propio trabajo en las personas que se ven a la derecha. Bajo un principio tautológico, se trata de un fotógrafo tomando fotos a otros fotógrafos que toman fotos.

Ya para 1910 los fotógrafos requerían de un breve tiempo para realizar sus tomas. Vestidos de forma pulcra, invariablemente con traje, corbata y bombín, o sombrero de fieltro, debían cargar sus cámaras y sus implementos, que consistían las más de las veces en una especie de maletín que contenía los negativos de cristal —ya que apenas se comenzaba a usar el negativo de nitrato—, su cámara y el tripié, cuando se necesitaba. En no pocas ocasiones precisaban de un ayudante, que a su vez iba aprendiendo los secretos de la fotografía de prensa.

Las primeras cámaras en el fotoperiodismo eran más livianas que sus pares utilizadas en los estudios y gabinetes fotográficos. Como se sabe, a principios del siglo XX el fotoperiodismo había incorporado a su actividad un tipo de cámara que permitió al fotógrafo de prensa conocer el encuadre. Esta es la cámara *reflex*, cuyo visor mostraba la imagen idéntica del encuadre del objetivo, por medio de la colocación de un espejo inclinado a 45° detrás del lente. A este tipo de cámara se les conoció como SLR (*Single Lens Reflex*), o también *reflex* monocular.¹ Estas cámaras las fabricó por primera vez la firma Folmer & Schwing en 1890, bajo la denominación de *Graflex*, y de Adam Reflex en su versión británica. En una imagen, el fotógrafo Samuel Tinoco es captado dormitando en la plaza de toros con este tipo de cámara. También utilizaron semejantes aparatos Agustín Casasola, Gerónimo Hernández y Víctor León.

El otro modelo de cámara muy común en estos años fue la célebre cámara “de vistas”, o *View*, utilizada por fotógrafos como Ezequiel Álvarez Tostado, Manuel Ramos y Antonio Garduño. En este caso el fotógrafo no podía encuadrar en el momento del disparo, sino que tenía que hacerlo previamente, colocándose un paño obscuro en la cabeza para poder ver la imagen invertida en un cristal esmerilado colocado en la parte posterior. Una vez encua-

¹ Véase Marie-Loup Sougez (coord.), *Historia general de la fotografía*, Madrid, Cátedra, 2007, p. 686.

drado, el fotógrafo debía calcular el tiempo para oprimir en el momento justo la perilla del obturador. Como una reminiscencia de los fotógrafos de estudio, los fotoperiodistas que utilizaban la cámara de vistas emplazaban su aparato a prudente distancia del objetivo. Debían tener la habilidad suficiente para colocar su tripié y en unos segundos tomar la foto. En una memorable imagen de los fotógrafos de prensa se observan los dos tipos de cámara: las *View* con tripié, y la *Graflex*, sostenidas con ambas manos por los operadores.

Desde principios del siglo XX Agustín Víctor Casasola trabajaba por lo menos con dos cámaras, una de cajón, de la cual se conserva un ejemplar en las bóvedas de la Fototeca Nacional del INAH, y otra *view* con tripié. La primera es un aparato de 12 cm de alto por 21.5 de ancho y 40.5 de profundidad, con un peso aproximado de 9 kg, sin contar las placas de vidrio que aumentaban el peso según el número de éstas.

La cámara contiene un portaplacas con capacidad para 21 negativos de cristal. El diámetro del lente es de 50 mm, y funcionaba con un doble obturador. Este lente era fijo, es decir, sin posibilidad de enfoque, por lo cual el fotógrafo tenía que medir su enfoque, pues también carecía de visor por el cual pudiera visualizar el campo a retratar.²

Las imágenes que producía esta cámara eran acordes a su tecnología: imágenes en donde el sujeto se encontraba a una distancia discrecional, o en su defecto eran francamente posadas, como si se tratara de un estudio fotográfico.

En el transcurso de esa década, la actividad de los reporteros gráficos les permitió experimentar con los dos tipos de cámara. Por ejemplo, Agustín Casasola adquirió una cámara *Graflex*, muy probablemente entre 1908 y 1910, de tal forma que para los festejos del Centenario ya contaba con un nuevo aparato con visor de fuelle, como puede observarse en algunas imágenes. Es posible que se trate de una cámara *Graflex Press*, fabricada por Kodak en 1907, ya que durante su manipulación no dependía de un tripié, ni del paño oscuro para realizar la composición de la imagen desde la parte posterior de la cámara. Por lo tanto, las posibilidades

² La información técnica de esta y las otras cámaras me ha sido proporcionada generosamente por Heladio Vera Trejo, de la bóveda de la Fototeca Nacional del INAH, a quien expreso mi agradecimiento por la información, asesoría y sugerencias en todo lo relacionado con los asuntos técnicos de las cámaras antiguas.

de movilidad eran mayores a las de las cámaras con tripié. De esta cámara no nos queda ni un vestigio en forma física, solamente la conocemos por las fotografías que han quedado como testimonio.

Durante las Fiestas del Centenario de la Independencia (1910) los fotógrafos de prensa comenzaron a ensayar con emplazamientos más atrevidos, como el acercamiento al sujeto fotografiado. Al respecto, se ha dicho que Casasola tenía ciertos privilegios con los hombres del poder, o que los presidentes de la República le otorgaban ciertas canonjías, pero lo cierto es que más bien Casasola fue de los primeros fotoperiodistas en cruzar la línea de acercamiento en un primer plano, como se puede observar en algunas fotografías.

Otro fotógrafo que utilizó este tipo de cámara fue Gerónimo Hernández. En el caso específico de Hernández, su baja estatura probablemente le ayudó a captar imágenes en donde la cámara se colocaba casi al ras del piso, de tal forma que algunos de sus registros quedan como en una “contrapicada”.

En una imagen tomada en Iguala, Guerrero, se observan algunos campesinos y el equipo de fotógrafos y cineastas que acompañaban al candidato presidencial Francisco I. Madero, en una gira por esta región, algún día del mes de junio de 1911. Esta fotografía se conserva en el Fondo Casasola y al centro se ve a dos de los hermanos Alva, con su cámara de cine *Debrie*, y a otros fotógrafos de prensa, entre los que identificamos a Heliodoro J. Gutiérrez, Aurelio Escobar, Manuel Ramos y Víctor León. Flanquean a los fotógrafos otras personas con aspecto campesino, dos mujeres y algunos otros hombres con sombrero negro, del lado derecho, de vestimenta más urbana. El centro de la composición es la cámara de cine de los hermanos Alva, lo cual es indicio de una actitud consciente sobre la importancia de los creadores de imágenes. ¿Es posible que hubiera sido un reconocimiento a los cineastas, o sería que ellos mismos solicitaron la fotografía?

Cabe señalar que se conoce otra fotografía del mismo momento, donde aparece en la imagen Agustín Casasola con su cámara *Graflex*.³

³ Véase el notable *blog* de Arturo Guevara Escobar, descendiente de Heliodoro J. Gutiérrez [<http://fotografosdelarevolucion.blogspot.com/2009/03/reflex-o-view.html>], consultado el 21 de febrero de 2012. En la foto que presenta Guevara Escobar se observa al centro de esta imagen a Agustín Casasola cargando su cámara *Graflex*,

La contundencia de la representación fotográfica destinada a la prensa, iniciada en la década de 1900-1910, cobrará más importancia a partir de las Fiestas del Centenario, y sobre todo con el inicio de la violencia revolucionaria en los primeros meses de 1911, por lo cual se puede colegir que para los años de la Revolución los fotógrafos ya estaban habituados a este tipo de lenguaje fotográfico, sólo que ahora cambiarán las imágenes del presidente, o del gobernador del estado por aquellas que mostraban un cadáver, un ahorcado, niños llorando, soldaderas listas para viajar, o un edificio destruido.

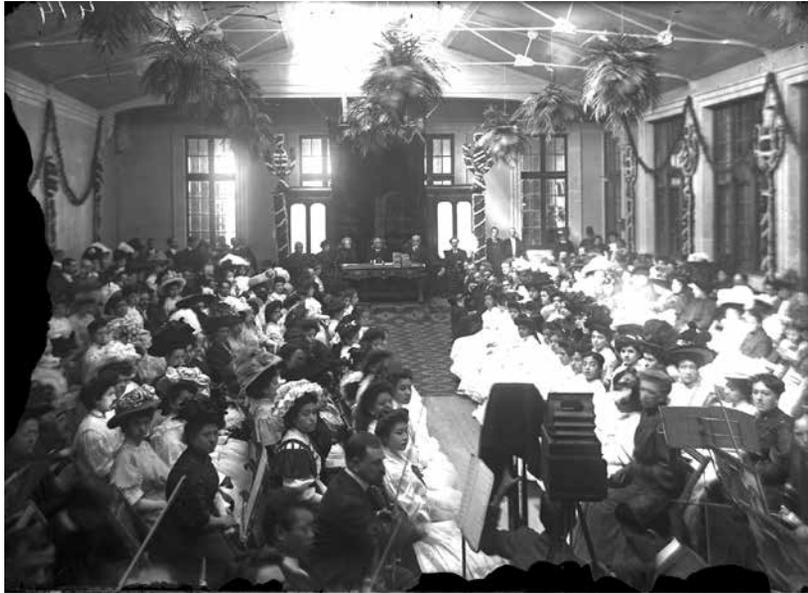
En otra imagen, por ejemplo, observamos los dos tipos de cámara más utilizados, en donde aparecen Eduardo Melhado y Manuel Ramos, junto a una locomotora como escenografía. El autor de esta fotografía, de nueva cuenta, quizá comenzaba a ser consciente del oficio del fotoperiodista, y lejos de registrar las tropas federales, las revolucionarias, o las soldaderas, prefirió captar a sus colegas con sus instrumentos de trabajo en un momento de descanso.

Como se sabe, el trabajo de los periodistas durante la Revolución quedó influido por la tecnología de la cámara, y en efecto hay un cambio entre el ocaso del Porfiriato y el nuevo orden revolucionario. Quizá el cambio más visible es la mutación del estudio fotográfico por la calle. Recordemos que los gabinetes fotográficos representaban la opulencia y elegancia; en contraste, las calles y plazas aludían a los nuevos escenarios populares. Los antiguos retratos de la burguesía metropolitana fueron sustituidos en las páginas de la prensa por los retratos de la gente común, de los revolucionarios, de las soldaderas, y por supuesto, el retrato de los propios fotógrafos. La escenografía y los telones de los elegantes gabinetes fotográficos dieron paso a la calle, los árboles y la cotidianeidad del retrato destinado al periódico.

Finalmente, la fotografía de prensa implicó también una mutación del circuito de recepción: de lo privado a lo público. La intención de los fotoperiodistas era que sus imágenes se publicaran en los semanarios y periódicos en donde serían vistas por miles de personas. Así, las imágenes fotográficas pasaron de los álbumes

en actitud de fotógrafo ortodoxo, con los codos en 90°, junto a lo hermanos Alva. Seguramente esta incursión de los hermanos Alva en Iguala y en otros lugares cercanos produjo las escenas para su película *Viaje del señor Madero al sur*, realizada precisamente en 1911.

familiares a las páginas de las publicaciones periódicas. Las fotografías donde aparecen los fotógrafos y sus cámaras probablemente fueron destinadas en un inicio para consumo propio, para disfrutarse en el ámbito privado. Acaso muy pocos hubieran imaginado que a cien años de distancia estas imágenes saltarían a la palestra de lo público y nos dieran a conocer la actividad de estos singulares fotógrafos.



1. Sinafo-INAH, inv.-5131. Porfirio Díaz y Justo Sierra en una graduación escolar.



2. Sinafo-INAH, inv.-5710. Revolucionarios sureños con fotógrafos y cineastas, 1911.



3. Sinafo-INAH, inv.-36676. Gustavo Mass y otros en Veracruz, con fotorreportero, 1912.



4. Sinafo-INAH, inv.-37276. Francisco I. Madero llega a Palacio Nacional, 1913.



5. Sinafo-INAH, inv.-38457. Funcionarios en el homenaje a Bernardo Reyes, 1913. Miguel Casasola con cámara *Graflex*.



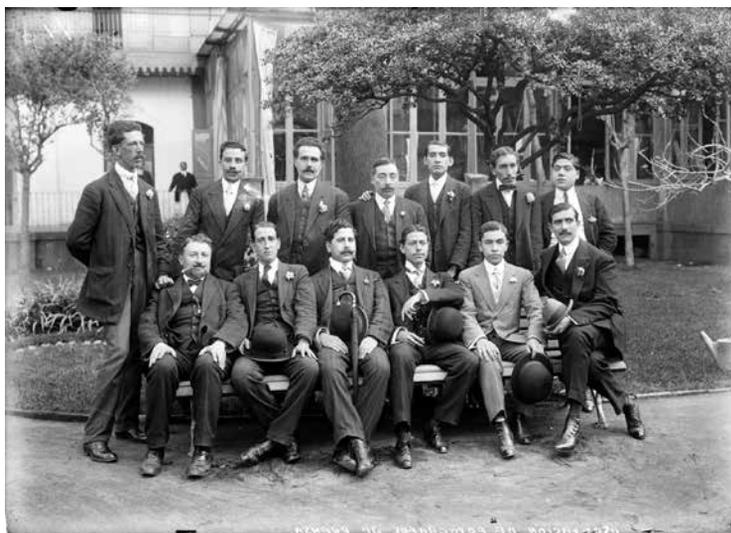
6. Sinafo-INAH, inv.-65938. Policías vigilan un camión con civiles, ca. 1915.



7. Sinafo-INAH, inv.-150124. Otilio Gutiérrez, reportero gráfico.



8. Sinafo-INAH, inv.-150132. Fotógrafos de prensa, ca. 1910. De izquierda a derecha: Armando Morales; No identificado; Ezequiel Álvarez Tostado; dos niños no identificados; Víctor León; arriba de él, niño no identificado; Agustín Casasola; encima de éste, Abraham Lupercio; debajo de Casasola, niño no identificado; Manuel Ramos; joven no identificado; Antonio Carrillo; Gerónimo Hernández, y Miguel Uribe.



9. Sinafo-INAH, inv.-150137. Asociación de fotógrafos de la prensa, 1911. De pie, de izquierda a derecha: Miguel Casasola, José Isaac Moreno, Antonio Garduño, Gerónimo Hernández, Abraham Lupercio, Samuel Tinoco, Víctor León. Sentados, de izquierda de derecha: Sr. Pascual Tarditti (propietario del restaurante), Agustín V. Casasola, Rodolfo Toquero, Eduardo Melhado, Ezequiel Carrasco y Ezequiel Álvarez Tostado.



10. Sinafo-INAH, inv.-196294. Fotógrafos en una competencia atlética.



11. Sinafo-INAH, inv.-197443. Samuel Tinoco duerme recargado en su cámara *Graflex*.



12. Sinafo-INAH, inv.-202648. Fotógrafo retoca una imagen dentro de un laboratorio.



13. Sinafo-INAH, inv.-276194. Manuel Ramos y Eduardo Melhado.



14. Sinafo-INAH, inv.-351756. Porfirio Díaz y funcionarios durante fiesta cívica, 1910. Agustín Víctor Casasola con cámara *Graflex*. Fondo Culhuacán.



15. Sinafo-INAH, inv.-352110. Porfirio Díaz y embajador francés, 1910.



16. Sinafo-INAH, inv.-465186. Inauguración de exposición japonesa, 1910.

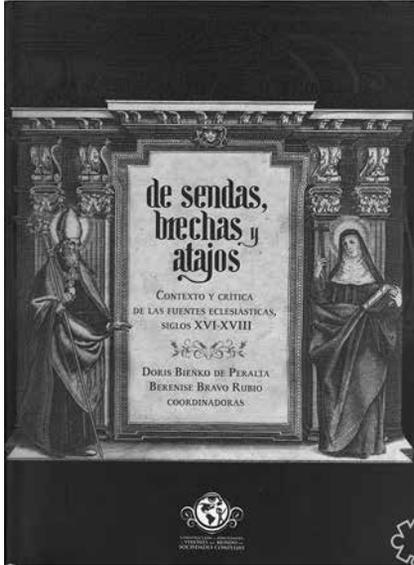


17. Sinafo-INAH, inv.-841651. Agustín Víctor Casasola con su cámara de vistas ca. 1901.



18. Sinafo-INAH, inv.-95492. Filmación del duque de Amalfi, y acompañantes, 1910.

RESEÑAS



Doris Biénko de Peralta y
Berenise Bravo Rubio
(coords.),
De sendas, brechas y atajos.
Contexto y crítica de las
fuentes eclesíasticas, siglos
XVI-XVIII,
México, ENAH-INAH, 2008.

Los trece artículos que conforman el libro coordinado por las investigadoras Doris Biénko y Berenise Bravo Rubio ciertamente proveen al lector de *sendas, brechas y atajos* para abordar las distintas fuentes eclesíasticas, generadas en el seno de la Iglesia católica a uno y otro lado del Atlántico.

En un acto generoso, esta suerte de compendio teórico-práctico reúne a especialistas consagrados y a jóvenes estudiosos que analizan y explican las características de las fuentes a las que el investigador en ciernes se enfrenta cuando consulta los fondos reservados de las bibliotecas, archivos y demás recintos en los que se halla la información referente a la sociedad, la religiosidad y la Iglesia novohispanas.

Para el buen manejo de esta compilación hay que tomar en cuenta el orden en que los trabajos han sido dispuestos; así, el lector encontrará que los primeros ensayos reflexionan acerca de los relatos derivados del clero regular principalmente; más adelante los documentos producidos en las instancias seculares y, por último, los que se desprenden de las instituciones como los tribunales eclesíasticos ordinarios, el Tribunal del Santo Oficio o la burocracia pontificia y arzobispal.

Para aquel interesado en las lecturas edificantes que exaltaron los modelos de comportamiento, las virtudes y la piedad de numerosos hombres y mujeres a quienes se intentó elevar a los altares en el Nuevo y en el Viejo Mundo, es necesario atender los trabajos de Antonio Rubial y Doris Biénko. Los autores proponen una serie de *atajos* para leer atenta y críticamente los recovecos que plantea el intrincado discurso hagiográfico vertido en las vidas de venerables, santos; autobiografías de mon-

jas y frailes, principalmente entre los siglos XVI, XVII y XVIII.

Por su parte, Rubén Romero Galván en el ensayo “Las crónicas provinciales como fuentes para el conocimiento de la orden franciscana” —entendiendo crónica provincial, como la memoria histórica de cada orden— subraya que, para estudiar este tipo de fuente, no hay que perder de vista al sujeto que escribe y con qué propósito lo hace. En este caso, el interés por afianzar una identidad, legitimar la obra evangelizadora en América y la promoción del carisma de la orden y de sus valores, a través de la descripción de modelos de virtud de algunos miembros ejemplares de la orden, fueron algunos de los aspectos exaltados en este tipo de escritos entre los jóvenes religiosos. En ellos se puede indagar acerca de la vida cotidiana de la orden, los modelos de comportamiento imperantes y las formas de pensar y concebir el mundo, entre otros aspectos. En consonancia con este trabajo, el de Clementina Battcock sobre *La Relación de las cosas de Yucatán*, atribuida a fray Diego de Landa, ahonda en los terrenos del discurso en el afán de legitimar la empresa evangelizadora entre los mayas, posiblemente con la intención de atraer a futuros misioneros franciscanos al Nuevo Mundo.

El acercamiento a la vida y a la gestión de los conventos y tribunales religiosos novohispanos es posible, a partir del conocimiento de la estructura de dichas instituciones y de los límites de su jurisdicción, para entender las tareas que cumplían y, por ende, los documentos que generaron. De esta forma, en “Los libros de ‘patentes’ y de ‘disposiciones’: fuentes para el conocimiento

de la orden franciscana” Daniel Vázquez Conde expone claramente la organización de dicha orden para ilustrar el origen y la función de las patentes y disposiciones —lo que ahora se conocen como oficios y circulares e informes económicos—. Las patentes dan cuenta de la vida interna de los conventos. En ellas se daba noticia de leyes reales, bulas o breves; nombramientos de cargos y relación con otras órdenes; ampliaciones o restricciones; organización del culto, fiestas, misiones, cofradías; recepción de novicios, planes de estudio y otros. Las disposiciones muestran la gestión económica del convento. Allí se asientan los gastos, los ingresos, las rentas; el manejo de recursos materiales y espirituales de la congregación y puede accederse a la vida cotidiana de la institución, a los conflictos, problemas y dinámicas de ésta sin el filtro de la idealización literaria edificante que el discurso hagiográfico buscaba enfatizar.

El tema de los expedientes que se desprenden de los tribunales eclesiásticos ordinarios es expuesto de manera muy lúcida por Jorge Trasloheros en “Para historiar los Tribunales Eclesiásticos Ordinarios de la provincia eclesiástica de México en la Nueva España. Los contextos institucionales, las fuentes y su tratamiento”. A través del estudio de un caso que involucra a una comunidad de indios y a su cura beneficiado, el historiador devela la brecha cultural que existe, en un asunto de justicia, entre la parte que inicia un proceso y la que se defiende y, por tanto, los aspectos que el investigador debe observar para no quedarse con la visión de una sola cara de la moneda.

A diferencia de los expedientes de los tribunales eclesiásticos estudiados por Trasloheros, en “El estudio del procedimiento inquisitorial a través de los documentos del Santo Oficio novohispano”, Adriana Rodríguez se enfoca a los procesos inquisitoriales. La autora analiza de manera puntual el caso de un ermitaño acusado de “alumbrado”, que tras varios años de juicio que incluyeron la tortura y el encierro fue liberado y desterrado. Como concluye la autora, el proceso realizado contra Juan Bautista de Cárdenas es un acercamiento a la “cotidianidad de los grupos disidentes novohispanos”, es el caso de un individuo en “desacato” de las normas difundidas de comportamiento, así como elemento potencial de herejía.

El ensayo de Clara García Ayluardo sobre las cofradías novohispanas es sumamente esclarecedor en cuanto a la riqueza que ofrecen los documentos que de ellas se desprenden: constituciones, actas de cabildo, patentes, sumarios de indulgencias, testamentos de cofrades, etcétera. El prestigio que daba pertenecer a una o más cofradías, el poder económico, social y religioso, así como el sentimiento de pertenencia, permite conocer más a fondo a una sociedad secular que, en su mayoría, optaba por reunirse en torno a una congregación de tipo religioso para actuar en comunidad y ser parte de las fiestas y procesiones; promover obras materiales, espirituales y caritativas y, finalmente, ser merecedor de la obra redentora de Jesucristo.

El siguiente ensayo, escrito por Benenise Bravo y Marco Antonio Pérez, repara en los pormenores de las visitas pastorales, en particular en la primera

llevada a cabo por el arzobispo de México, Lanciego y Eguilaz. Los autores trazan una parte de la ruta de Lanciego y señalan la *senda* que se puede retomar para tratar una fuente de este tipo y lo que el estudioso encuentra en ella, como las recomendaciones que los arzobispos solían hacer y que dan cuenta de sus percepciones y observaciones acerca del estado de la administración, el orden y la limpieza; sobre la feligresía, las prácticas y costumbres de tal o cual sitio y en general, el control que el arzobispo ejercía sobre su territorio eclesiástico.

El matrimonio católico tridentino es tratado por Benedetta Albani y, más que el sacramento en sí, aborda la documentación conocida como “dispensas matrimoniales”. La autora expone los trámites que una pareja, en este caso novohispana, debía realizar para recibir una dispensa matrimonial por consanguinidad, la cual no siempre era autorizada por un arzobispo del continente americano, sino que había que solicitarla directamente a Roma. La descripción de un proceso que comenzó en la Nueva España, llegó hasta el pontífice y cruzó de nuevo el Atlántico para desembarcar en la capital virreinal, muestra la complejidad y la “eficacia” del sistema burocrático eclesial a uno y otro lado del orbe. Este proceso involucraba a personajes poco estudiados y que cobran relevancia en el vaivén oficial, como secretarios, notarios, procuradores y demás responsables de desplegar los mecanismos políticos, económicos y sociales que se implican para obtener un documento de esta naturaleza.

El trabajo puntual y meticuloso de Lilia Isabel López, “Para construir la

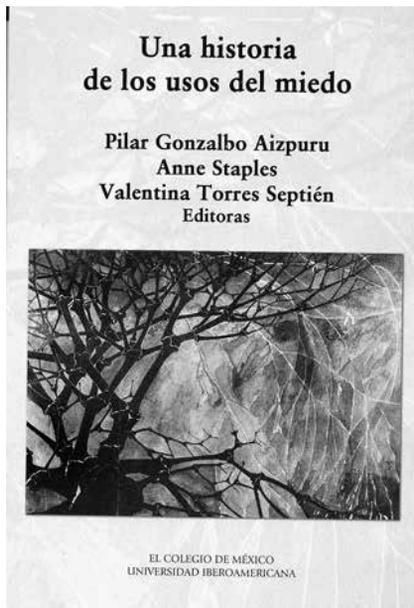
historia local: los archivos parroquiales”, introduce al estudioso en el área del papeleo parroquial y sus pormenores: actas de bautizo, defunciones, matrimonios, confirmaciones; libros de hermandades, cofradías, capellanías y gobierno; inventarios, recibos de pagos y donaciones, entre otros. Todos estos documentos se convierten en fuente para la historia “cuando el investigador, después de observarlos, leerlos y analizarlos encuentra que contienen información valiosa, que puede servir como evidencia o huella de la vida de los hombres en el pasado” (p. 185). En su argumentación, la autora define las características de cada tipo de documento, lo que en él se puede hallar, y también refiere sus limitantes.

Siguiendo esta misma línea, Cristina Masferrer aborda las actas de bautizo de negros y castas en el Sagrario Metropolitano. En una suerte de análisis cuantitativo y cualitativo, que al sistematizarse e interpretarse genera información valiosa acerca de los valores religiosos predominantes en los grupos marginados, en su manera de entender los dogmas y sacramentos, así como las dinámicas familiares predominantes.

Por último, Rodrigo Martínez Baracs, en “Fuentes sobre la primitiva ermita del Tepeyac” reconstruye una de las *sendas* por las cuales el investigador puede aproximarse a la simiente del culto guadalupano, echando mano de la imaginación mesurada y el razonamiento crítico de las fuentes. En este ensayo, el autor muestra la pericia y la capacidad para leer “la letra fina” y reconstruir la pista del origen de la emblemática ermita del Tepeyac, así como la vinculación a ésta de varios personajes desde la época de la conquista, como Cortés y Zumárraga, hasta el humanista Cervantes de Salazar y el licenciado Zuazo, por nombrar algunos.

De sendas, brechas y atajos es el esfuerzo conjunto de una institución de estudios superiores y profesores interesados en formar investigadores informados, conscientes y analíticos. En este sentido, es una herramienta valiosa para los alumnos y para quienes se inician en la investigación histórica. Ojalá y continúe habiendo más ediciones como ésta.

ERANDI RUBIO HUERTAS



Pilar Gonzalbo Aizpuru,
Anne Staples, Valentina
Torres Septién (eds.),
**Una historia de los usos
del miedo,**
México, El Colegio de México/
Universidad Iberoamericana, 2009.

Uno de los aspectos emocionales más utilizados a lo largo de la historia del ser humano es el miedo, ya sea para implementar o derrocar un orden social como lo fue en la formación del Estado nación francés, antes, durante y después de la revolución de 1789, o bien como amedrentador en la gran cantidad de pensamientos religiosos que se generan en la cultura occidental. Miedo, terror, pánico y temor son sólo algunos de los nombres que se da a la cuantificación y cualificación de ese sentir

que el hombre constituye a partir de situaciones de incertidumbre. Debemos vislumbrar que sólo nos provoca “miedo” lo futuro, lo que nos deviene, lo desconocido, ya que el pasado lo conocemos y por su naturaleza no ocasiona cambios radicales en nuestro entorno y sentir, y el presente sólo nos genera aflicción.

Pilar Gonzalbo Aizpuru, Anne Staples y Valentina Torres Septién, como editoras, nos brindan la oportunidad de introducirnos en los estudios del miedo del ser humano como sociedad con *Una historia de los usos del miedo*, libro en el que proporcionan un abanico de posibilidades para reflexionar en torno al miedo en la historia, tanto en diferentes periodos y escenarios como en las diversas metodologías con que se han llevado a cabo las recientes investigaciones sobre el acontecer histórico del miedo.

La utilización del miedo ha provocado una gran cantidad de fenómenos sociales, culturales y económicos en la historicidad del hombre, por esto el texto trata este sentir desde un punto de vista colectivo; es decir, dejando de lado el aspecto biológico con el que se pudiera estudiar esta emoción. Por esta razón habla de “miedos” como consecuencia social y se aparta del “miedo” biológico, que sería la respuesta inmediata a una situación de peligro individual. Los miedos colectivos se forman en una sociedad que padece una serie de eventos provocados por el hombre o la naturaleza, reales o ficticios, y que siempre serán reinterpretados por los aspectos diacrónicos, anacrónicos y sincrónicos del tiempo y espacio en los que se generan.

El texto se divide en dos partes, la primera aborda la justificación de los miedos en la sociedad, el uso de la violencia para darle un *corpus* al sistema político o religioso en que se rige y que fomenta el orden, el miedo al otro, los miedos a no pertenecer a una sociedad o simplemente el miedo al futuro; esta parte lleva el nombre de “El miedo al otro o la justificación de la violencia”. “Ideologías, estrategias y miedos” es el título de la segunda parte, donde se analiza algunas de las formas mediante las cuales fueron manipulados los temores en un momento y espacio específicos.

El libro y las investigaciones expuestas en él hacen un recorrido por diversos momentos en la historia de Latinoamérica, en los que el uso y la manipulación del miedo fueron expuestos con mayor fuerza. Este recorrido tiene como consecuencia y catalizador general de la obra que el miedo es un mediador social, es decir, a pesar de que el miedo depende o se justifica conforme al paradigma de cada momento histórico, el miedo ha sido utilizado por y mediante la misma sociedad para dar una cierta calma, orden o estabilidad a las diversas épocas en las que se ha visto involucrado el hombre y sus emociones.

Teniendo en cuenta que el miedo conlleva en sí mismo su contraparte, dilucidamos a partir del texto que los binomios en los que se maneja este sentir del ser van a la par con su solución. Tomando esta premisa ambivalente podemos emprender el análisis del primer trabajo que corre a cargo de Jaime Echeverría, titulado “El miedo al otro entre los nahuas prehispánicos”, en el cual se afirma: “el otro amenaza la normalidad y la vida cotidiana por ser diferente,

por hablar y comportarse de forma que violaría los cánones del habla y conducta determinada” (p. 37). El sistema social prehispánico se enfrentaba a miedos que tenían que sobrellevar día con día. Viajantes, prisioneros de guerra, o *amotlaca tlahueliloque*, que se pueden traducir en “los no humanos o malvados”, son los que representan la otredad. Por ello se implementan acciones para aminorar los miedos, éstas se llevan a cabo con la inclusión del otro a su cultura misma, esto es, se les proporcionaban elementos materiales y culturales para que así los errantes formaran parte de ellos. El elemento a notar en este estudio es la postura que da a la mujer, la encontramos como la personificación de la maldad, muy de acuerdo con los textos religiosos medievales, sin tener en cuenta el sincretismo prehispánico, es decir, basta con tomar en análisis la gran cantidad de deidades femeninas en las que se apoyaba la sociedad prehispánica para dar cuenta que el papel de la mujer no se limitaba a la maldad.

La racionalización del miedo nos muestra el uso de la violencia en contra de los indígenas en Querétaro en el año de 1806. Cuando ellos retoman sus tierras ancestrales, la política virreinal los somete obligándolos a regresar a la normalidad del sistema político y económico. Ricardo Jiménez, en su participación del texto titulado “El temor a la insurrección de los indios en Querétaro” hace notar que la pacificación de la sociedad por medio de la violencia regenera el orden, así como la anulación de los miedos con los que vivían los terratenientes de la zona en disputa. Es interesante ver cómo la tranquilidad de

un elemento de la sociedad se convierte en el elemento a temer en la otra parte. Mientras los hacendados anulan sus temores, los indígenas se manejan ahora en un mundo de represalias en contra de ellos y temores, ya que los castigos fueron en el sentido de despojo y destrucción de sus enseres materiales vemos que dentro de las acciones para restaurar el orden, sus viviendas fueron quemadas y pisoteadas sus sementeras; y esto ocasionó la incertidumbre y el miedo al futuro, al qué harán ahora sin sus únicos medios de sustento.

Laura Caso nos presenta una investigación titulada "El miedo a los indios rebeldes e insumisos en Yucatán, siglos XVI y XVII". La cuantificación de ese sentir del ser humano se hace presente en este artículo, ya que el miedo se convierte en terror. La pacificación de esa zona dependió de un proceso largo y tortuoso para las dos partes. El análisis de las crónicas locales nos muestran cómo el invasor español inventaba situaciones para auto amedrentarse, y así lograr el temor de los suyos con el propósito de actuar de las formas más siniestras en contra de los indígenas; por su parte, los naturales hacen uso de su conocimiento de la zona para atacar las aldeas de manera salvaje y huir a la despoblada selva. El elemento político juega un papel medular en este caso, pues la península era pretendida por la corona inglesa y con ello los españoles enfrentaban el terror hacia los naturales, además de la idea de la segunda otredad —en este caso los invasores británicos—. El juego político va de la mano de la exageración de la maldad de los indígenas, ya que los españoles justificaban el uso de

la violencia extrema y el apoderarse de las tierras indígenas.

Las ideas milenarias¹ por parte de los cristianos tendrían como destino la actual América, esto fue posible hasta que la reinterpretación de los acontecimientos climatológicos y de las sociedades nativas dio un estrepitoso vuelco a la mentalidad religiosa. El caso presentado por Bernard Lavalley analiza las erupciones volcánicas y los frecuentes temblores del Perú. Situados en una zona de alta sismicidad, es común sentir los movimientos de la tierra y con ello hacer un temor colectivo de indígenas y conquistadores. El motivo será interpretado por el desapego a las reglas de la Iglesia católica, la ocultación del sol por la ceniza y los gases exhalados de la erupción volcánica más la memoria colectiva de las anteriores erupciones generan un sistema de temor escatológico, es decir, el fin del camino dictado en las Sagradas Escrituras se hace presente por la culpabilidad de los indígenas y españoles, los primeros por no obedecer y los segundos por no obligarlos a obedecer las reglas de la religión europea. La consecuencia de estos acontecimientos es la colectivización de la culpa y, a su vez, los esfuerzos por tratar de remediar la situación mediante largas y continuas procesiones, además de exorcismos y penitencias individuales. Vemos de nueva cuenta cómo el miedo conlleva en su parte medular su solución, el ser humano no quiere pesares y por ello se crea sistemas de creencias para aminorar los miedos al

¹ Para conocer más del tema consúltese Georges Duby, *El año 1000*, Barcelona, Gedisa, 1998.

futuro castigo, a la incertidumbre del mañana.

Prueba de trabajo metodológico cuantitativo-cualitativo es de Rosalva Loreto: "La ciudad, territorio del miedo. Puebla de los Ángeles, México. Siglos XVI-XVII", el cual muestra cómo las urbes incluían diversos paisajes que dieron lugar a varias lecturas y actitudes entre sus habitantes e impusieron límites que, a lo largo de la historia se tradujeron en fronteras naturales, políticas y sociales, reales e imaginarias. La ciudad estuvo dividida a principios del siglo XVI de una forma política, es decir, el centro fue habitado por los españoles, mientras la periferia fue delegada a los naturales. Desde el discurso hegemónico, los "otros" producen cierto recelo y la ciudad de Puebla no fue la excepción, ya que los límites de la ciudad se comprendían como lo incivilizado, el lugar de los otros, los transgresores, territorio donde el orden no imperaba, el lugar del miedo. La ciudad encierra todo un muestrario de elementos propicios para el miedo, tenemos elementos impredecibles como las catástrofes naturales (temblores, tormentas, inundaciones, etcétera) y las humanas y predecibles, como la hambruna o la misma delincuencia. De este modo los elementos alejados de la urbe y el discurso escatológico dan como resultado una ciudad de miedos por cualquier parte.

Dando muestra de la interdisciplinaria entre la historia y la antropología, María Escalante retrata la problemática del miedo en la ciudad actual. Con un largo trabajo de campo en la urbanidad de la capital del país, nos dice: "la ciudad es el lugar de desigualdades, de conflictos y de violencia y un

lugar en que estas desigualdades se plasman inequívocamente en la propia estructura construida y se mantienen por los aparatos represivos" (p. 167). Observamos hoy en día una fascinación por la violencia que se da mediante dos formas: la primera por medio de principios, tradiciones o costumbres que justifican actitudes agresivas en la convivencia diaria; la segunda cuando los valores culturales se desmoronan, es decir, cuando la cultura pierde su labor reguladora se producen circunstancias patológicas de desorganización social, generando un entorno de miedo y terror en las grandes urbes. En su estudio de caso María Escalante retoma los testimonios de diferentes mujeres violadas en el entorno de la ciudad, el temor que surge en ellas es la vergüenza, pero este sentir lo comparten con los hombres que también fueron violados.

La segunda parte del texto versa sobre cómo utilizar el miedo de la otredad en beneficio propio. El primer estudio que nos encontramos es el caso de Juan Flores, arriero de la ciudad de México en el año de 1565, a quien se le acusó de mal cristiano, de "hombre que siente mal la fe católica". El miedo instituido hacia el infierno crea los mecanismos para librarse de él, la confesión y el arrepentimiento de los pecados puede absolvernos de este eterno castigo, pero el acusado no presenta temor ante este evento, por más de catorce años de casados —dice su esposa— nunca se había confesado. Decir que el infierno sólo era invención para meter miedo equivalía a deslegitimar la palabra de los sacerdotes, pero al parecer esto no era lo más temible sino el que pudiera convencer a otros de tal idea.

Alfredo Nava, en su trabajo “Es por meter miedo a los hombres: el miedo al infierno en el siglo XVI novohispano”, nos dice que en la sociedad novohispana aquellos que mostraban indiferencia ante el infierno eran considerados enfermos o delincuentes. La forma en que intentaron reintegrar a Juan Flores a las reglas católicas fue el miedo, el miedo a los tormentos que sufriría en el inframundo, pero al no dar resultado el Santo Oficio tomó en sus manos el caso y el miedo fue mutado por el dolor terrenal: Juan Flores fue juzgado y torturado, y sólo así accedió a los parámetros establecidos. Podemos observar en este caso cómo la justificación y mediación del miedo da pauta para poder actuar en contra del acusado y las formas de repercusión del miedo en él.

“Predicación y miedo” es el título del trabajo que nos presenta Perla Chinchilla, en él se ve un preciso manejo de las fuentes y el tratamiento metodológico. El lenguaje es el medio por el cual podemos crear una sociedad, pues en la medida en que se crea un consenso de estadios podemos decir que hay un paradigma en uso. La investigación expuesta hace referencia al traslado de un paradigma a otro; sin trasladarnos temporalmente, pero sí espacialmente, observamos el cambio de las concepciones a partir de los discursos católicos en cuanto a la integración o reincorporación de adeptos cristianos. El paso de la Edad Media a la moderna desata una serie de enfrentamientos entre las ideas internas de la iglesia: por una parte precisa seguir con los mismos mecanismos, por otra quiere incorporar el uso de la naciente razón a su discurso. A este problema responden creando las

órdenes mendicantes, y bajo las bulas que emitió el Concilio de Trento llevan a cabo una catequización en los lugares más apartados, la prédica en las ciudades y en las seniles cortes se efectúan de una forma modernizante. Mientras tanto las órdenes (que hace énfasis en ello la investigación) se encargan de seguir difundiendo las reglas de la iglesia. Catequizar y moralizar eran los fines de esta difícil competencia, los sermones emitidos por los jesuitas tenían como elemento medular crear y agrandar el miedo a la condenación eterna. A este respecto salen a la luz textos como la *Retórica de las pasiones* para teatralizar las misas, y tanto el clero regular como el secular se apoyaban en ello.

Eduardo Flores, en su trabajo “Los bramidos de las minas. Guanajuato, 1784”, nos dice: “entendemos que el miedo es un sentimiento de construcción cultural formado por un conjunto de perturbaciones de distinta índole, el cual adquiere distintos grados y su edificación transcurre en distintas etapas: desde la sorpresa, pasando por la experiencia repetida, la interiorización de espanto y hasta llegar a la ofuscación de la razón” (p. 225). Con motivo de que la ciudad de Guanajuato se vio azorada por una serie de extraños y repetidos sonidos de la tierra, incluso siendo una ciudad minera y acostumbrada a los estruendos provocados por la pólvora, este singular sonido tomó a todos por sorpresa. La población, al mantenerse en vilo decide emprender la huida a otras localidades, y aun los mineros —acostumbrados a la oscuridad, humedad y estallidos constantes de pólvora— se negaban a entrar en los socavones. Todo esto representaba una

merma del mando político local ocasionada por el miedo, por esto se decidió emprender acciones penales en contra de los habitantes que pretendieran salir de la ciudad y de los mineros que no hicieran sus labores diarias.

“El 26 de marzo de 1812, a las 4:07 minutos de la tarde, ocurrió un enorme sismo que cambió el curso de la historia de Venezuela” (p. 247). No parecería extraño este evento si tenemos en cuenta que la región cuenta con una gran actividad sísmica, lo significativo fue que ocurrió en un jueves santo, exactamente dos años después de que el Cabildo de Caracas desconociera la autoridad española. El trabajo de Pablo Rodríguez, titulado “1812: El terremoto que interrumpió una revolución”, tiene como objetivo indagar y teorizar acerca de la significación que se le dio a este fenómeno natural en un día santo (como castigo divino), la forma en cómo el castigo llevaba dentro de sí la posibilidad de salvación, y de cuáles fueron las acciones públicas y privadas de la sociedad ante sus miedos al terremoto. La situación política era favorable para la Primera República en Venezuela, pero este fenómeno natural trastocó tanto los ánimos independentistas, que Simón Bolívar escribió la *Proclama de Cartagena* para darle otra interpretación al sismo. Por su parte, la Iglesia culpaba a los subversivos de ocasionar la casi total devastación de las ciudades. El castigo fue utilizado como medida para la salvación mediante las penitencias que se hicieron notar entre la mayor parte de la sociedad. Ante esta situación los generales de ambos bandos se ocuparon de justificar su lucha y de levantar el ánimo de las tropas, mediante la fe.

Los cambios siempre implican temor, y más cuando una nación intenta renovar el camino acotado por una larga lucha de independencia. Este fue el caso de México después de la proclama de independencia en el año de 1821. La sociedad cambió de paradigma al situarse ante la secularización de un país, los ritos litúrgicos fueron destinados a los espacios privados. El país necesitaba recrear el *corpus* de ideas, para así, auto sustentarse mediante las ideas liberales. La vida política y económica dejó de regirse por los horarios litúrgicos y así dio paso a los horarios del reloj del palacio municipal. A la par de todas estas acciones hechas por el naciente gobierno se desarrollaba un miedo al desorden provocado por los cambios “Mejor quedar con el gran freno contra las pasiones que es la religión [...] no afectar las preeminencias, poder ni riqueza de una organización como la iglesia que era depositaria de la Verdad y del orden social” (p. 283). Vemos que la sociedad se resistía a cambiar los parámetros establecidos de orden virreinal. Este es el tema central desarrollado por Anne Staples en “El miedo a la secularización o un país sin religión. México 1821-1859”, donde termina afirmando que el país se abrió paso ante las ideas modernas a pesar de los miedos más profundos que representaba una sociedad sin la tutela religiosa.

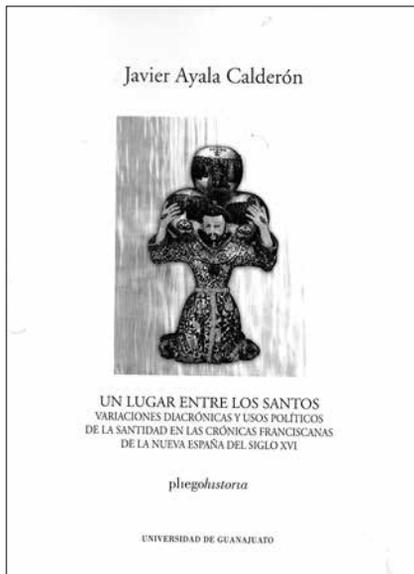
El socialismo como sistema político y económico es criticable, y más en un país donde se trató de implementar una educación socialista durante el gobierno de Lázaro Cárdenas. La primera mitad del siglo XX mexicano, lleno de incertidumbre y con la memoria fresca de una serie de revoluciones que azota-

ron la nación, se implementó un nuevo concepto de la educación. Estos son el marco y el tema desarrollados por Engracia Loyo. Su investigación nos lleva por el trágico camino que se suscitó entre la población conservadora y católica y los profesores socialistas. El presente trabajo hace un recuento de los testimonios de los actores: por un lado tenemos a los Camisas Rojas de Garrido Canabal, que predisposieron a los habitantes del Distrito Federal en contra de las reformas cardenistas, y por el otro está la sociedad provinciana, llena de tabúes en contra de este nuevo modelo escolar. Este trabajo lo podemos engarzar con el de Valentina Torres, "El miedo de los católicos mexicanos a un demonio con cola y cuernos: el comunismo entre 1950-1980", en el cual analiza lo escrito en el semanario *Señal* después de la Segunda Guerra Mundial. La campaña anticomunista se centra en el sector estudiantil y el de los obreros, al acusarlos de querer destruir la unión familiar católica. En los dos trabajos vemos cómo

fue adoptado y adaptado el discurso para provocar el miedo al comunismo, el miedo a una nueva forma de gobierno que dejaba fuera a la Iglesia católica.

Podemos pensar, a manera de conclusión, que el miedo (en todos sus matices) es un elemento plástico, puede ser manipulable para beneficio de algunos elementos de la sociedad y desgracia de otros; vemos que lleva dentro la forma de cómo anularlo o por lo menos matizarlo para convivir día a día con él y, lo más importante, observamos que funciona como regulador social, en el sentido de establecer una paz de miedo. *Una historia de los usos del miedo* nos permite vislumbrar nuevas interpretaciones en cuanto a los estudios sobre el miedo, que dejan el camino abierto para continuar el análisis a partir de trabajos interdisciplinarios y así recrear nuevas formas del pasado, ya que el pasado nunca acabará de escribirse.

EDGAR ESTRELLA JUÁREZ



Javier Ayala Calderón,
Un lugar entre los santos. Variaciones diacrónicas y usos políticos de la santidad en las crónicas franciscanas de la Nueva España del siglo XVI,
Guanajuato, Universidad de Guanajuato, 2010.

La obra más reciente de Javier Ayala se preocupa por ver cómo cambió, entre la primera y la segunda mitad del siglo XVI, la idea de “santidad” entre los franciscanos que habitaron en la Nueva España, en función de las necesidades políticas que vivieron. Aunque no aborda en exclusiva del caso de fray Martín de Valencia, en buena medida centra en él su discurso, por lo que yo habría agregado como subtítulo, justamente: “El caso de fray Martín de Valencia”.

Tras haber releído la *Crónica* de Alonso de la Rea, escrita hacia 1638-1639, en la que el religioso exalta a sus hermanos de orden, presentándolos con características uniformes en función de dos criterios, pues los hombres muertos tiempo atrás aparecen como taumaturgos, mientras los vivos aparecen simplemente como seres virtuosos (p. 13), Ayala se pregunta si todos los franciscanos que escribieron sobre el tema lo hicieron de la misma forma, y para poder responderse revisa con cuidado algunas obras del siglo XVI, particularmente: la *Vida de fray Martín de Valencia* escrita por Francisco Jiménez a fines de 1536 o principios de 1537; la obra de Motolinía, fechada en 1541,¹ que incluye una biografía de fray Martín construida en base a diversas fuentes, entre ellas la de Jiménez;² y la *Historia Eclesiástica Indiana* de Mendieta con-

¹ Aunque los *Memoriales* fueron escritos hacia 1533-1535 y modificados hasta 1542 (p. 49), la *Historia* de Motolinía está fechada en 1541. Fray Toribio de Benavente (Motolinía), *Historia de los Indios de la Nueva España, relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*, estudio crítico, apéndices, notas e índice de Edmundo O’Gorman, México, Porrúa (Sepan cuantos, 129), 2007, p. XIII. Vid infra, nota 3.

² Aunque Javier Ayala consultó una edición de los *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella* preparada por don Edmundo O’Gorman que fuera publicada por la UNAM en 1971, y aclara que se trata de una edición en la que se insertaron párrafos tomados de la *Historia de los Indios de la Nueva España*, el asunto no deja de confundir, pues es originalmente en la *Historia* y no en los *Memoriales* que aparecen datos sobre la vida y milagros de fray Martín de Valencia. Por ello me abstendré de citar los

cluida hacia 1596, obra que dedica más de 20 páginas al mismo fray Martín.

Para acercar al lector a la mentalidad de los primeros franciscanos que llegaron a Nueva España, Ayala se refiere tanto a la reforma de la orden llevada a cabo en España por el cardenal Cisneros³ como a los movimientos de reforma más focalizados que surgieron en la península en los últimos años del siglo XV y los primeros del XVI, específicamente a las reformas de fray Juan de Guadalupe, discípulo de fray Juan de la Puebla,⁴ y a las de fray Francisco de los Ángeles (pp. 75-76), y a los yermos o colonias eremíticas que este último fomentó, haciendo énfasis en la dieta y en la disciplina corporal a que deberían someterse sus miembros; reformas que

dieron origen a la familia de descalzos que formaría en 1517 la custodia de san Gabriel de Extremadura y que dos años más tarde se convertiría en provincia. Pobreza, mortificación, vida de retiro y apostolado son términos que definieron el modo de vida de sus miembros, razones por las que Carlos V los eligió, de entre todas las familias franciscanas, para que viajaran como apóstoles a la Nueva España.⁵

Al margen de las reformas ocurridas entre los franciscanos, Ayala hace referencia a numerosos movimientos religiosos surgidos en Europa desde el siglo XIII, muchos de los cuales buscaron un cristianismo interiorizado (p. 67), si bien unos lo hicieron más cerca y otros más lejos de la ortodoxia. Se refiere particularmente al dejamiento, a su preferencia por la oración mental sobre la vocal, y a cómo los dejados desconfiaban de las señales externas de espiritualidad, de las “visiones y otras maravillas, de los arrobamientos y revelaciones” (pp. 69-70), ideas que pese a que abanderó este grupo heterodoxo fueron compartidas por ortodoxos como Jiménez de Cisneros (p. 68). Y contrasta su postura con la de los alumbrados, que exaltaban las manifestaciones externas y llamativas de amor divino, las pruebas externas de comunión con Dios, y que sostenían que podían comunicarse con él (p. 89).

Y aunque asegura Ayala que, como los dejados, los más de los frailes que pasaron a la Nueva España en 1524 desconfiaban de las expresiones externas de contacto con la divinidad (p. 84), no puede incluir entre ellos a fray Martín

Memoriales como lo hace Javier Ayala y me referiré sencillamente a la obra de Motolinía.

³ El reformador visitaba los conventos de su provincia, convocaba el capítulo y “hacíales [a los frailes] una plática de sus primeras reglas [...], de su relajación y quebrantamientos. Ponía toda instancia en que renunciassen todos los privilegios que eran contra su primera perfección, traíalos a su presencia y los quemaba [...] quitábales todas las rentas, heredades y tributos [...] En materia de hábito quitó los que traían [...] y les hizo vestir de paño áspero... En la superficie de sus celdas no dejó nada, hízoles seguir el coro y andar descalzos [...] y al] que no quiso reducirse a la observancia o le quitó el hábito o se pasó a Italia”. Marcela Corvera, “Estudio histórico de la familia de franciscanos descalzos en La Provincia de San Diego de México, Siglos XVI-XX”, tesis doctoral, Departamento de Historia de América de la Universidad Complutense, Madrid, 1995, p. 16; Antonio Rubial García, “Notas para el estudio del franciscanismo en Nueva España”, tesis de licenciatura, UNAM, México, 1975, p. 58.

⁴ Marcela Corvera, *op. cit.*, p. 20.

⁵ Marcela Corvera, *op. cit.*, p. 24.

de Valencia, sobre quien volveré, quien “se inclinaba hacia las experiencias místicas como ninguno de los otros primeros frailes en Nueva España” (p. 87).

Antes de centrarse en la figura de fray Martín, quien —como he dicho— guía de alguna manera la obra de Ayala, el autor se traslada a la Nueva España para referirse al ambiente político que privó en ella a lo largo del siglo XVI. Asegura que los frailes que recibieron apoyo incondicional por parte de Cortés se vieron en problemas cuando éste se alejó del gobierno por ir a las Hibueras, que su situación frente al poder civil se agravó en 1528 en que comenzó a gobernar la primera Audiencia, y que a ello habrían de sumar poco después su enfrentamiento con la iglesia diocesana, pugna que si bien tuvo múltiples caras, en última instancia terminaría por invertir la relación de poder entre frailes y clérigos.

Es justamente en medio de estas pugnas con las autoridades que Javier Ayala revisa cómo cambió la idea franciscana de santidad (p. 49).

Comienza por distinguir entre santidad sobrenatural o taumatúrgica y santidad por las obras. La primera, dice, es “producto de la gracia divina, avalada por milagros realizados por Dios a través de su santo”; mientras la segunda se refiere al estado de gran perfección espiritual que alcanza una persona de vida ejemplar, que eventualmente podría acceder a premios sobrenaturales como los arrobamientos (p. 100), y trata de demostrar cómo la vida de fray Martín fue escrita de diversas maneras a lo largo del siglo XVI: primero por Jiménez, quien lo contempló de manera preferentemente humana;

luego por Motolinía, que presenta una postura “intermedia”; y finalmente por Mendieta, quien hace referencia a algunos milagros obrados por el propio fray Martín, que con los años se fueron agregando a su leyenda, con que lo hace aparecer como un santo, cambio que habla del intento por parte de la orden por recobrar parte del poder y de la influencia que había perdido frente a la sociedad novohispana.

Ayala sugiere que Jiménez, uno de los doce y biógrafo de Valencia, refractario a las demostraciones exteriores de contacto con la divinidad, se preocupó básicamente por resaltar las virtudes humanas de su biografiado, entre ellas la humildad, y que por ello hizo referencia al momento en que fray Martín se hizo poner un pie en el cuello, o a aquel otro en que se hizo conducir con una sogá atada a la garganta (p. 93); pero no me parece que haya sido tan clara su postura. Pese a que Jiménez no consideraba que los arrobos fueran necesariamente prueba de amor divino (p. 89), asegura que fray Martín fue visto más de una vez fuera de sí, en arrobos marcados por la pérdida de la razón y los sentidos (p. 90); aunque en teoría no era afecto a creer en visiones asegura que fray Martín las tenía —si bien temía que pudieran ser embustes del demonio (p. 87)—, y aunque sentía desconfianza por las adivinaciones, dejó registro de que fray Martín frecuentaba en España a una alumbrada, la beata del Barco, a quien Dios “comunicaba sus secretos”, y a quien el fraile preguntó si debería o no ir a predicar al África (p. 89). Eso sí, Jiménez presenta a fray Martín no como mediador, sino como beneficiario de milagros, dados

su arrobamientos y sus visiones proféticas (p. 99).

Como el texto de Jiménez está incompleto, Javier Ayala no sabe a ciencia cierta si algunos de los milagros de fray Martín que incluyó Motolinía en su obra provienen de esa o de otras fuentes (p. 100); pone como ejemplo aquel en el que se le vio de pie, delante de su sepultura, el día en que se desenterró su cuerpo para enterrarlo en un ataúd (p. 101) y supone, dada la naturaleza del “hecho”, que no figuraba en la *Vida* y que corresponde a una tradición más tardía. Asegura, cosa por demás interesante, que con excepción de los que los embusteros se achacaban, los milagros “no los inventaba el santo, sino los promotores de su devoción” tiempo después de su muerte (p. 110), y regresa al tema de los “milagros” que sobre fray Martín registrara Motolinía: al cruzar un río la corriente le arrebató unos libros que encontró, intactos, más abajo; un árbol se llenaba de pájaros siempre que Valencia rezaba a su sombra, y aunque aclara que él “ni lo creía ni lo dejaba de creer”, se hablaba de los milagros que efectuara Valencia *post mortem*: había resucitado a un muerto, curado a una mujer devota y alejado a un fraile de una gran tentación. Motolinía, quien duda en lo tocante a los últimos casos, da por hecho sin embargo el milagro de los libros, y Ayala supone que porque éste fue obrado por Dios.

Ayala asegura que en general Motolinía no da oídos a las manifestaciones llamativas de la espiritualidad y que, en cambio, se congratula ante las personas virtuosos y ejemplares (p. 115). En su época, dice, “la estrechez de la regla se cumplía con puntualidad y

debido a eso los frailes podían ser vistos como santos por las obras sin necesidad de verlos como taumaturgos, cosa que no podía ya decirse para la etapa en la que Mendieta escribió su *Historia eclesiástica*, [que está] literalmente plagada de acontecimientos maravillosos” (p. 117).

Tanto Motolinía como Mendieta desearon, con sus escritos, exaltar a la orden y defender su permanencia en estas tierras pero lo hicieron de diversa manera, y es sobre todo en la obra del segundo que los milagros obrados directamente por los frailes destacan como parte de su discurso apologético (p. 60).

Mendieta asegura que Valencia hizo llover en épocas de sequía, que resucitó a un niño en Tlalmanalco y que un fraile recobró el sentido del olfato al acercarse al cadáver de Valencia, gracias al suave olor que despedía” (p. 137),⁶ y Ayala concluye que de esta manera Valencia dejó de ser un santo varón para convertirse en un santo (p. 138).

Es éste punto central de la tesis de Ayala, pues el de Valencia no es el único caso de “ampliación” que encontró en las fuentes; asegura que muchos frailes que ni siquiera menciona Motolinía, en Mendieta aparecen como taumaturgos, gracias al tiempo que permitió que se forjaran leyendas a su al-

⁶ Resulta importante decir que como Mendieta escribió en una época en la que los alumbrados eran perseguidos en España, ni por equivocación mencionó en su biografía la relación que Valencia tuviera con la beata del Barco; sólo anotó que una persona “muy espiritual” le sugirió que no fuera a África a predicar, que esperara otra oportunidad para hacerlo.

rededor, y a las circunstancias de los nuevos tiempos que hicieron que la orden intentara mostrar la santidad de sus miembros. Los franciscanos ya para entonces podían alejar tempestades, hacer llover, apagar incendios y curar en vida o después de haber muerto (p. 122).

Resulta claro que el autor aborda la santidad no como fenómeno objetivo, ni como creencia subjetiva, sino como construcción escritural (pp. 13, 24) y edificante cercana a los *exempla*. Ello me hizo pensar en una obra espléndida *Los indios medievales de fray Pedro de Aguado*, en la que en forma similar Jaime Humberto Borja trata de demostrar cómo aunque en su *Recopilación historial* fray Pedro de Aguado quiso escribir sobre los indios del Nuevo Reino de Granada, no escribió sobre indios “reales”, sino que los “construyó” a partir de su mundo simbólico.⁷

Volviendo a la obra de Ayala, aunque me resulta clara su tesis de la evolución de los frailes como seres virtuosos a la de los frailes taumaturgos, no me parece que sean tan claros ni tan drásticos los acentos en las fuentes conforme pasaron los años. Él mismo encontró los dos tipos de religiosos en la *Crónica* de Alonso de la Rea, y también él encasilló los 35 milagros que registra Motolinía y los 179 que figuran en la *obra* de Mendieta en un número reducido de categorías que son prácticamente las mismas para ambos autores (p. 123). Ello no quiere decir, sin embargo, que su lectura no resulte novedosa e interesante.

MARCELA CORVERA

⁷ Jaime Humberto Borja Gómez, *Los indios medievales de fray Pedro de Aguado. Construcción del idólatra y escritura de la historia en una crónica del siglo XVI*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2002.

RESÚMENES / ABSTRACTS

Teotl tlachinolli: una metáfora marcial del centro de México

David Charles Wright Carr

Resumen

En este trabajo se analiza una metáfora marcial que aparece de manera reiterada en las expresiones plásticas y literarias del centro de México durante la última fase de la época prehispánica y los inicios de la novohispana. Este tropo consiste en la yuxtaposición de dos conceptos: una corriente de agua y el incendio de un campo de cultivo. Lo encontramos en ciertas obras plásticas precortesianas como signo pictórico, en el que se expresa la idea de la guerra sagrada. Sobrevivió la Conquista, manifestándose en los manuscritos novohispanos, como signo pictórico y como frase verbal, escrita alfabéticamente en varios idiomas nativos.

Palabras clave: Teotl tlachinolli, arte prehispánico, manuscritos mesoamericanos, guerra sagrada

Abstract

In this study I analyze a metaphor for war that appears often in the artistic and literary expressions from Central Mexico in the late pre-Hispanic era and the beginning of the colonial era. This trope consists of the juxtaposition of two concepts: a stream of water and a blaze in a cultivated field. We find it in certain Pre-Columbian art objects as a pictorial sign, expressing the idea of sacred war. It survived the conquest and was painted in manuscripts, as a pictorial sign and as a verbal phrase, written alphabetically in several native languages.

Keywords: Teotl tlachinolli, pre-Hispanic art, Mesoamerican manuscripts, sacred war

El Oficio divino en la Catedral de Puebla como representación de la identidad de su Cabildo (1539-1597)

Jesús Joel Peña Espinosa

Resumen

El artículo aborda el proceso de conformación del Cabildo de la catedral de Puebla a lo largo del siglo XVI, analizando las representaciones y connotaciones simbólicas adjudicadas a los actos litúrgicos, particularmente el *oficio divino*, como forma de materializar su identificación dentro de la estructura social y lograr una representación propia expresada a través del rito, logrando la elaboración de un *ordo cathedralis*, que definía espacios, tiempos y ritmos de la liturgia.

Palabras clave: Cabildo catedral, liturgia, Puebla, representación, ciudad episcopal

Abstract

The article discusses the process, throughout the sixteenth century, of forming the council of the Cathedral of Puebla, analyzing the representations and symbolic connotations awarded to the liturgy, especially the Divine Office, as a way to materialize their identification within the social structure and achieve self-representation, expressed through ritual, making the development of an *ordo cathedralis*, defining space, time and rhythms of the liturgy.

Keywords: Cathedral chapter, liturgy, Puebla, representation, cathedral city

Imagen mariana y construcción de la identidad socio-religiosa en el Michoacán colonial

Sara Sánchez de Olmo

Resumen

La formación de la conciencia criolla en la Nueva España estuvo indisolublemente ligada al hecho religioso, y el culto a determinadas imágenes marianas constituyó uno de los elementos centrales de esta toma de conciencia colectiva. Analizamos aquí la devoción a la Virgen de la Salud de Pátzcuaro. Realizada hacia 1540, esta imagen estuvo asociada en un primer momento a un culto de carácter local vinculado a los naturales de dicha ciudad. Sin embargo, a partir de la segunda mitad del siglo XVII, la imagen sufriría un profundo proceso de transformación física y sim-

bólica que tendría como consecuencia la extensión de la devoción a otros grupos sociales presentes en la ciudad e incluso más allá de sus límites, convirtiéndose en un elemento central en la conformación de la identidad socio-religiosa del Michoacán colonial.

Palabras clave: imagen mariana, identidad, Pátzcuaro, Michoacán, época colonial

Abstract

The rise of *criollismo* (Creole social and political awareness) in New Spain was inextricably linked to religion; the veneration of specific images of the Virgin Mary was one of the key elements of the collective consciousness. In this work we will analyze the devotion to Our Lady of Health of Pátzcuaro. Made *circa* 1540, at the very beginning this image was associated to a local veneration linked to the indigenous people. However, since the second half of the seventeenth century, this image underwent a deep process of physical and symbolic transformation. Consequently devotion was spread to other social groups in Pátzcuaro and even beyond its boundaries becoming a central element in shaping the socio-religious identity of colonial Michoacán.

Keywords: virgin image, identity, Pátzcuaro, Michoacán, colonial era

Justas de imágenes e identidades políticas y religiosas en Puebla, México, 1675-1750

Jesús Márquez Carrillo

Resumen

En este artículo se destacan las pugnas de la conciencia criolla poblana en torno a santa Rosa de Lima y las vírgenes de Ocotlán y Guadalupe, al tiempo que se subraya el papel hegemónico de la última imagen como instrumento de centralización política y religiosa, que contribuyó a mediatizar el culto a las devociones locales y se erigió en la representación por excelencia de la “nación mexicana”.

Palabras clave: Puebla, devociones religiosas, identidad política, patriotismo criollo, hegemonía guadalupana

Abstract

This paper analyzes the consciousness of the Spanish population of the city of Puebla by focusing on the conflict between the devotion to Santa Rosa de Lima on

one hand, and to Our Lady of Ocotlán and Our Lady of Guadalupe on the other. The paper also shows the hegemonic role of the veneration of Guadalupe as a political and religious instrument of centralization. This devotion mediated the local cults and became the symbol of the "Mexican nation."

Keywords: Puebla, religious devotions, political identity, Creole patriotism, hegemony of Guadalupe veneration.

El prodigioso hábito capuchino. Construcción y violencia simbólica en la escritura de Zacarías Boverio

Anel Hernández Sotelo

Resumen

Diversos fueron los factores que influyeron en el desarrollo y consolidación de la Orden de frailes menores capuchinos durante el siglo XVII. Quizá uno de los más importantes fue el uso y defensa que hicieron del hábito con capucho y de las barbas largas, elementos con los que se autorrepresentaban no sólo como *nuevos san Franciscos* sino como *imágenes vivas de Jesucristo*, como hombres despreciados del mundo en constante búsqueda de los valores celestiales. En este artículo se destaca la importancia de la representación de los frailes capuchinos por medio de su indumentaria, (re)presentación creada discursivamente desde sus filas y expuesta al mundo como una manifestación de penitencia, santidad y protección divina: el hábito capuchino resultó una prenda prodigiosa, sin parangón.

Palabras clave: capuchinos, hábito, violencia simbólica, representación, barroco.

Abstract

Various factors influenced the development and consolidation of the Franciscan Order of Friars Minor Capuchin during the seventeenth century. Perhaps one of the most important factors was the use and the defense of the habit of hood and long beards. These two attributes were used for self-representation not only as a new Saint Francis but also as live images of Jesus Christ, as men scorned in the material world in the quest for celestial values. This paper addresses the importance of representing the Capuchin friars through their clothing. This representation is created in a discursive manner within the order and is exhibited to the outside world as a manifestation of penance, sanctity and divine protection. The Capuchin clothing turned out to be a matchless habit of prodigious significance.

Keywords: capuchins, habit, symbolic violence, representation, baroque.

Fiesta, religión y trasgresión en la Castilla barroca

Miguel F. Gómez Vozmediano

Resumen

En el pasado, las fiestas religiosas a menudo desbordaron los cauces ortodoxos y propiciaron comportamientos, gestos, transgresiones o conflictos que preocuparon a las autoridades civiles y eclesiásticas. Algunos ritos recogieron tradiciones paganas medievales o costumbres populares: elección de mayas por primavera, danzas durante la procesión del *Corpus*, fiesta del obispillo en Pentecostés, reyes pájaro por Navidad, etcétera. Este artículo se sumerge en la dimensión más turbulenta de las celebraciones públicas católicas, analizando los tiempos, los espacios y los modos de la subversión vinculados a la religiosidad popular en la España del barroco. Se compara además el alcance de tales conductas antes y después del Concilio de Trento.

Palabras clave: religiosidad, España, Barroco, Fiestas, Conflictos.

Abstract

In the past, religious festivities often went beyond Catholic orthodoxy because of people's behavior, gestures, transgressions, and conflicts that worried both civil and religious authorities. Some rites were based on pagan traditions from the Middle Ages or popular customs: election of "Mayas" in spring, dances during the Corpus Christ procession, "obispillo" fiesta on Pentecost, "bird-kings" at Christmas, and so on. In this paper we will delve in those public Catholic celebrations, analyzing the times, the spaces and the ways of subversion linked to popular religiosity in Baroque Spain. We will compare the scope of those behaviors before and after the Council of Trent.

Keywords: religiosity, Spain, Baroque period, festivities, conflicts.

Año 19, vol. 54, enero-abril, 2012

DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA



- ◆ *Tres títulos primordiales zapotecos. Una mirada comparativa*
- ◆ *¿Vagos, traidores o desmotivados? Deserciones militares de sectores populares en Tucumán durante la primera mitad del siglo XIX*
- ◆ *Estrategias de sobrevivencia ante los movimientos migratorios en las familias de Las Ánimas, municipio de Minatitlán, Veracruz*
- ◆ *Grupos de autoayuda para diabéticos en contexto rural: la participación de los enfermos*
- ◆ *Aporte al estudio interdisciplinario y transcultural del "susto". Una comparación entre comunidades rurales de Argentina y México*
- ◆ *¿De quién son los cielos? Tecnologías de manipulación pluvial y conflicto social en San Luis Potosí*
- ◆ *La materialización de un imaginario de modernidad: el Álbum del Santa Lucía*

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA