



2. Estandarte con la leyenda "Viva María Sma. de Guadalupe".





3. Detalle del billete de \$200.00, Jesús de la Helguera.

## De calendarios, ciclos, celebraciones y centenarios

Antonio Rubial\*

**T**oda celebración parte de una concepción del tiempo y es un error muy común considerar que ésta ha sido la misma a lo largo de la historia. Para nosotros es algo cotidiano situarnos como personas viviendo en el siglo XXI, localizarnos en un año solar (2010), dividir éste en doce meses, contar dentro de ellos semanas de siete días, medir el tiempo diario en horas, minutos y segundos. Por ello, a fin de entender el sentido que tenían las celebraciones es necesario recordar las diversas divisiones temporales que ha generado el Occidente a lo largo de su historia.

### Siglos, años, meses, semanas

El término *saeculum* fue creado por los romanos para definir periodos de cien años, aunque en latín la palabra tenía otros significados, como el de época o stirpe. Cicerón, por ejemplo, la utilizaba para referirse a la duración de una generación humana, mientras que Virgilio y Tácito asociaban el término con *aureum* (dorado) y tenía el significado de era o edad gloriosa en el origen de los tiempos.<sup>1</sup> Sin embargo, antes del siglo XVIII

(que fue denominado por los ilustrados como “Siglo de las Luces”, mostrando con ello que estaban conscientes de vivir en él), nadie se situaba a sí mismo en el siglo III, IX, XIII o XVI. En la era cristiana, a los monjes, obispos y reyes (los más interesados en preservar la memoria del pasado), les bastaba con localizar los hechos recientes en un año “de la Encarnación del Señor”; para ellos las centurias no constituían signos referenciales y la palabra *saeculum* (de donde venía *saecularis*) se asociaba más bien con la vida mundana en contraposición con el retiro monacal.<sup>2</sup>

En lo que concierne a nuestra división del tiempo en años solares de 365 días, la convención se generó en Egipto, un pueblo adorador del sol cuyo método se impuso a la larga a todo el mundo, aunque existían otros tipos de medición que tenían como referencia los movimientos de la luna. En el sistema egipcio, integrado al sistema romano en la época de Julio César, se insertó la división en doce meses, convención que Roma ya utilizaba desde antes pero que se perfeccionó. El año, que comenzaba en el mes de Marte (marzo), hacía su entrada con la primavera y la renovación de la naturaleza; los primeros meses se dedicaban a los dioses Apolo (abril), Júpiter

\* Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

<sup>1</sup> Agustín Blázquez Fraile, *Diccionario manual latino español*, Barcelona, Ramón Sopena, 1972, p. 436.

<sup>2</sup> Sebastián de Cobarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española. Primer diccionario de la Lengua (1611)*, Madrid, Turner, 1984, p. 938.



Maiores (mayo) y su esposa Juno (junio); al quinto mes, el César lo bautizó con su nombre (julio) y al sexto su sucesor y primer emperador Octavio Augusto le dio el suyo (agosto). Los siguientes meses siguieron el orden numeral: siete (septiembre); ocho (octubre); nueve (noviembre) y diez (diciembre). El onceavo mes se dedicó al dios Jano (januarius o enero) divinidad bifronte que veía con una cara hacia el pasado y con la otra al futuro; finalmente el doceavo mes se ofreció para complacer a la diosa de las fiebres (febrero).

Por otro lado, los días de los meses se contaban a partir de una división del mes en dos partes: a los primeros quince días se les denominaba *Kalendas* y a los últimos *Idus*, de tal manera que el 17, por ejemplo, se le llamaba el segundo día de los *Idus*. Asimismo se hicieron en este tiempo los ajustes necesarios para el año bisiesto, pues ya los egipcios habían calculado que el tiempo en el que el Sol completaba su recorrido era de 365 días y un cuarto. Por tanto cada cuatro años, el día que se había acumulado de la suma de cuatro cuartos se anotaba computando dos veces el 21 de marzo (el sexto día de los *Idus* de marzo), de donde viene la palabra bisiesto (de *bis*, dos veces y *sextus*).

Con la imposición en el siglo IV del cristianismo como religión oficial del imperio se comenzó a utilizar una nueva concepción para medir el tiempo. El inicio del año se centró en las fiestas del nacimiento y la epifanía de Cristo (entre diciembre y enero), dejando para la celebración pagana de la primavera en marzo su muerte y resurrección. A partir del siglo XI cada uno de los días comenzó también a dedicarse a la celebración de un santo, con lo que se fue perdiendo la separación en *Idus* y *Kalendas*.

En cuanto a la división de la semana en siete días y los nombres que se le dieron a cada uno es un sistema que también debemos a los romanos. Originalmente estos contaban con una semana de ocho días, pero alrededor del siglo III de nuestra era comenzaron a utilizarse siete, poniendo cada uno de ellos bajo la protección de un dios planetario que regulaba los asuntos de la vida cotidiana. El primer día lo dedicaron al Sol, el segundo a la Luna, el tercero a Marte, el cuarto a Mercurio, el quinto a Jove (Júpiter), el sexto a Venus y

el séptimo a Saturno. Al ser este último planeta uno de los más perjudiciales para las actividades humanas, se guardó su día como descanso, dado que cualquier cosa que se hiciera durante él estaba condenada al fracaso. El cristianismo, a pesar de algunos intentos, no pudo eliminar estos referentes al paganismo y sólo cambió el nombre del día solar por Domingo (dedicado al *Dominus*, el Señor Dios) imponiéndolo como descanso y sustituyendo el día de Saturno por la palabra judía *shabat* (sábado).<sup>3</sup>

Los romanos también fueron los primeros en dividir el día en horas, mientras que las divisiones menores (minutos y segundos) son más bien recientes. No nos detendremos en ellas pues no tuvieron importancia para las celebraciones y porque la mayor parte de los habitantes del planeta sólo se regían por la distinción día-noche, es decir por el tiempo útil para llevar a cabo las actividades cotidianas.

## Los ciclos

La separación día-noche (regida por los movimientos solares, lunares y planetarios) y las estaciones del año fueron las únicas subdivisiones del tiempo verdaderamente universales, por estar determinadas por la naturaleza. Todas las demás han surgido de la necesidad del ser humano por establecer algún tipo de conjunto y como una forma de apropiarse o de ir más allá de aquello que le daba la naturaleza.

Con todo, ésta condicionó la mayor parte de sus percepciones. Por ejemplo, los cambios de estaciones que regían las actividades agrícolas, a causa de su carácter cíclico, determinaron las concepciones más amplias del tiempo. Así, en todos los pueblos antiguos el mito del eterno retorno permitía concebir un mundo que continuamente se estaba renovando después de un gran cataclismo cósmico, al igual que año con año la naturaleza volvía a renacer después de la destrucción del invierno. Un ejemplo de esa visión cíclica es el de los cinco

<sup>3</sup> Daniel J. Boorstin, *Los descubridores*, Barcelona, Crítica, 1988, pp. 23 y ss.

soles o edades de la cosmovisión mesoamericana, cada uno de los cuales había terminado con una destrucción por fuego, agua, lluvia o viento. El quinto sol, llamado *nahui-olin* (4-movimiento), sería destruido por un terremoto.

Con la introducción del esquema judeocristiano y su temporalidad lineal ascendente, los ciclos pasaron a formar parte de un plan divino que tenía un inicio (Génesis) y un fin (Apocalipsis). Con san Agustín en el siglo IV se fijó la historia humana como una sucesión de seis edades, después de las cuales vendría la séptima, el reino que no tendría fin, espacio donde no existirá el sufrimiento, la edad del triunfo de la ciudad de Dios. Sin embargo la sexta edad, que se cuenta a partir del nacimiento de Cristo, ya había anunciado esa perfección, pues después de ella no podía suceder nada nuevo en el mundo que se comparara con la encarnación del hijo de Dios.<sup>4</sup>

En esta visión, todos los bautizados en la fe de Jesucristo se consideraban viviendo en una misma etapa histórica, la “era de la gracia”, periodo que compartían con los “hijos de la ciudad de Satanás”, los otros hombres que vivían en la herejía o el paganismo. Debemos tener en cuenta que para Occidente la única religión era el cristianismo, los otros dos monoteísmos se consideraban como herejías de esta fe, la única verdadera. El judaísmo, por no haber reconocido al Mesías, el islamismo por desconocer la divinidad de Jesús y por tanto el dogma de la Trinidad. El resto de la humanidad eran considerados “paganos” (los anteriores a la venida de Cristo y los germanos, celtas y persas de las fronteras imperiales) eran idólatras que vivían engañados por el Demonio y no constituían por tanto religiones. Esta homologación del tiempo en un gran antes y un gran después impedía la división en periodos como los siglos o los milenios, por lo que cuarenta, cien o mil años representaban números simbólicos y no instrumentos reales de medición del tiempo.

La concepción agustiniana no necesitaba de la cronología, es decir de situar los acontecimientos históricos en años precisos, lo que explica la tardía

fijación de la fecha exacta del nacimiento del Mesías. No fue sino hasta el siglo VI que por orden del Sumo Pontífice un monje originario de la Escitia Menor (actual Rumania) pero radicado en Roma, llamado Dionisio el Exiguo, calculó el nacimiento de Jesús en el año 753 de la fundación de Roma y éste se estableció como año primero de la era cristiana. Al fijar una fecha como eje de la historia (sabemos ahora que con un margen de error de varios años), toda celebración en el mundo occidental hasta nuestros días se remitió a él.

No obstante, tuvieron que pasar otras dos centurias para que la cuenta de los años a partir de una era cristiana o *Anno Domini* se impusiera en la mayor parte de Europa occidental gracias al emperador Carlomagno. La primera gran celebración que se hizo para conmemorar esa fecha fue en el año 800, año que Alcuino de York y los monjes consejeros de Carlomagno eligieron para realizar su coronación imperial, precisamente en el día de Navidad. Un nuevo hito en la cultura occidental a partir de ese cómputo se dio alrededor del año 1000, fecha en la que se esperaba el fin del mundo anunciado por el Apocalipsis. Sin embargo los famosos presagios y terrores sólo afectaron a unos cuantos monjes que llevaban el cómputo de los años, pues en los pueblos campesinos no existía una conciencia del milenio. Ésta comenzó a despertarse medio siglo después a raíz de las cruzadas, movimiento religioso y guerrero masivo de carácter apocalíptico que marcó el inicio de la expansión europea en el mundo.

En ese contexto de esperanzas milenaristas el abad benedictino Joaquín de Fiore (muerto en 1202) expuso su esquema de los ciclos o etapas por las que había pasado la humanidad. La primera, que iba de Adán a Cristo, correspondía a Dios Padre y en ella había gobernado la Sinagoga, considerada como una Iglesia seglar; la segunda era la edad de Dios Hijo y la dominaban la Iglesia papal y los sacerdotes; la tercera, la del Espíritu Santo, precedida por la expansión misional en todo el orbe, estaría dominada por una Iglesia espiritual y por los monjes. En ese tiempo todos los hombres llevarían una vida contemplativa, practicarían la pobreza evangélica y serían como ángeles. El iniciador de esta era sería un nuevo

<sup>4</sup> Reinhart Koselleck, *Futuro, pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 136.



4. "Pueblo de Guanajuato".

Adán o un nuevo Cristo, un *dux novus* fundador de una orden monástica. Algunos franciscanos identificaron a san Francisco con el Mesías que Joaquín había “profetizado” y en el siglo XIV, fray Bartolomé de Pisa exaltaba en su *Libro de las Conformidades*, el papel que desempeñarían los frailes menores en la última era del mundo.

Esta mirada al pasado concebido a partir de un eje y como única manera de percibir el tiempo, hacía imposible pensar en un futuro de progreso, pues la sociedad, de acuerdo también con la idea agustiniana de la historia, no era perfectible en este mundo a causa de la presencia de la Ciudad de Satanás. El único hecho futuro seguro era el Apocalipsis y la única sociedad perfecta era la Jerusalén celeste. Incluso la herética visión de un reino milenarismo de Cristo instaurado en la Tierra, con la consiguiente desaparición del orden jerárquico civil y eclesiástico, consideraba que éste sería impuesto de manera rotunda e inminente y no paulatina.

Al no existir la idea de progreso, tampoco se podía concebir un mejoramiento en la sociedad. Hasta las utopías del Renacimiento fueron pensadas como construcciones ideales de las que no se esperaba una concreción en el futuro. Se asumían como paradigmas que mostraban críticamente las limitaciones del presente. Por ello, las sociedades que buscaban modelos de perfección terrenales veían hacia el pasado, no hacia el futuro. Asimismo, tampoco el pasado era concebido en una perspectiva propiamente histórica. Una sucesión de imperios (los descritos en la Biblia) habían seguido una evolución similar (ascenso, plenitud y decadencia) y sus héroes y villanos se comportaban, vivían e incluso vestían de manera idéntica a los de su presente. La única época en la que la humanidad fue perfecta y feliz se dio en el paraíso terrenal, cuando Adán y Eva no habían contaminado con su pecado toda la creación y a su descendencia.

Esta concepción cristiana sufrió algunas variantes cuando desde el siglo XII se le intentó compaginar con las ideas que el mundo clásico tenía sobre una dicha primigenia durante una edad dorada. Hesiodo fue el primero en hablar de una era de oro en la que los hombres eran dicho-

sos, no se hacían viejos y desconocían el trabajo, la guerra y la injusticia. Con las edades sucesivas (de plata, de bronce y de hierro) se introdujo el mal, idea que desde san Agustín se relacionaba también con las edades del hombre y con la visión de que el mundo había pasado por una infancia y una madurez y se aproximaba a su vejez.<sup>5</sup> Estas ideas se fueron filtrando poco a poco en el pensamiento cristiano hasta el Renacimiento, durante el cual se habló de la Iglesia primitiva de los apóstoles y de los mártires, como de una edad dorada con carácter fundacional y excepcional, por estar vinculado con la Encarnación del Hijo de Dios. Además esa edad coincidía con la del paradigma político más importante para Occidente: el de la Roma imperial.

### Las celebraciones

Aunque el ser humano ha conmemorado los hechos considerados trascendentes para su vida desde los tiempos más remotos, las diferentes concepciones del tiempo condicionaron los diversos sentidos alrededor de tales celebraciones. Frente a las nuestras, influidas por necesidades demagógicas, políticas o de consumo, las de ellos estaban marcadas por las necesidades de congraciarse con las fuerzas cósmicas y obtener de ellas alimento, fertilidad y salud. En los pueblos sin escritura, aquellos que los investigadores culturalistas han llamado de oralidad primaria, las celebraciones estaban relacionadas con los ciclos agrícolas, es decir eran anuales y tenían una finalidad propiciatoria de las fuerzas cósmicas. La entrada de la primavera, asociada con el calor, se celebraba con rituales orgiásticos con los que se pretendía ayudar a las fuerzas genésicas de la naturaleza, así se obtendrían los alimentos suficientes para la comunidad. En los festivales que se realizaban al inicio del invierno, vinculados con el frío, se recordaba la muerte tanto de la vegetación como de los seres humanos. Para esos pueblos, inmersos en un perpetuo presente, era

<sup>5</sup> Jean Delumeau, *Historia del paraíso*, 3 vols., México, Taurus, 2003, vol. III, pp. 24 y ss.

imposible concebir fiestas relacionadas con una temporalidad mayor (décadas, siglos y mucho menos milenios). Con la escritura —y la aparición de una casta sacerdotal que la detentaba— al igual que los conocimientos astronómicos y calendáricos, la presencia de la memoria introdujo cambios sustanciales en la concepción de ciclos temporales mayores, con las subsecuentes celebraciones. A estas sociedades con una manera de registro controlada por unos cuantos individuos relacionados con la casta sacerdotal se les ha denominado de oralidad secundaria y en ellas todas las conmemoraciones estuvieron bajo el signo de lo religioso.

Ejemplo de estas celebraciones cíclicas fueron las fiestas del jubileo hebreo que aparecen mencionadas en el capítulo XXV del Levítico, en el que se ordenaba a los judíos contar siete semanas de años, es decir, siete veces siete (lo que hace cuarenta y nueve años) y declarar el año cincuenta como santo, proclamando en la Tierra la liberación para todos sus habitantes: “Será para vosotros un jubileo, cada uno recobrará su propiedad, y cada cual regresara a su familia”. Siguiendo esta tradición, y a partir del año 1300, la Iglesia católica comenzó a celebrar jubileos, aunque al principio de manera irregular, hasta que desde 1450 se volvió una costumbre constante cada 25 años. En contraste con la fiesta judía —que tenía un carácter de restauración real— la conmemoración eclesiástica cristiana le daba al jubileo un sentido simbólico de liberación del pecado y de perdón general que se podía ganar visitando ciertos santuarios.

Un carácter religioso y celebratorio tenían también las fiestas del Fuego Nuevo en Mesoamérica realizadas cada 52 años, tiempo en que el calendario solar de 365 días y el lunar de 260 coincidían en sus inicios. En Tenochtitlán la ceremonia comenzaba en el “ayaucalli” o templo del monte Uixachtécatl en Iztapalapa (conocido actualmente como Cerro de la Estrella). La “nueva lumbre” se encendía el primer día del primer mes mexica (acahualco), correspondiente al 26 de febrero del calendario gregoriano. Bernardino de Sahagún, tras reunir a mediados del siglo XVI información con sus discípulos del Co-

legio de Santiago Tlatelolco, concluyó que la última celebración de esta fiesta se había realizado en febrero de 1507, cuando gobernaba en México-Tenochtitlán el tlatoani Moctezuma Xocoyotzin, el antepenúltimo emperador azteca. Al parecer la ceremonia mantenía en suspenso la vida de esas sociedades, ante el riesgo de que el sol no volviera a salir.<sup>6</sup>

Este mismo sentido tenían los “juegos seculares” —que en teoría se hacían cada 110 años en la Roma republicana— celebraciones religiosas en las que se realizaban sacrificios y se llevaban a cabo representaciones teatrales durante tres días y tres noches para marcar el final de un *saeculum*, que como vimos de ahí se origina nuestra palabra siglo. Después de los aciagos días de la caída de la República, el emperador Augusto restauró los juegos en el año 17 de nuestra era, pero el cómputo de los 110 años no fue respetado por los emperadores posteriores, quienes los celebraron en el 88 y en el 204. De hecho, en el año 47 Claudio instauró otros juegos seculares para conmemorar el 800 aniversario de la fundación de Roma, lo que propició un segundo ciclo de juegos paralelos a los otros en los años 148 y 248. Como sucedió con todas las celebraciones paganas, los juegos se suspendieron en el siglo IV con los emperadores cristianos.<sup>7</sup>

De hecho todas las celebraciones cambiaron con la llegada del cristianismo al poder. Su concepción lineal ascendente del tiempo que, en cierta forma era atemporal, no permitía celebrar ciclos, más que aquellos anuales que habían suplantado las grandes celebraciones estacionales paganas. Por lo tanto, al no haber la posibilidad de un futuro perfectible y ante la visión pesimista de un pasado secular catastrófico, los únicos hechos que podían ser celebrados eran aquellos relacionados con los seres que habitaban en el

<sup>6</sup> Yólotl González, “Incierto el festejo del Año Nuevo en culturas precolombinas. Hay seguridad, en cambio, de festejos del Fuego Nuevo cada 52 años”, en <http://mx.noticias.hispavista.com/cultura/20081229203100010/incierto-festejo-ano-culturas-precolombinas-seguridad-cambio-festejos-fuego/>

<sup>7</sup> Mary Beard, John North y Simon Price, *Religions of Rome*, 2 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 1998, vol. I, pp. 71 y ss.



cielo, es decir Cristo, la Virgen y los santos. Con estas celebraciones anuales se anunciaba la llegada de una era de paz y justicia, una nueva edad dorada en la que la Iglesia primitiva sería restaurada y el evangelio predicado en todo el orbe antes del fin de los tiempos.

Esta concepción estaba en perfecta concordancia con la visión agustiniana, en la cual los acontecimientos se repetían continuamente. Cualquier remembranza del pasado sólo podía servir como enseñanza moral, como una prueba más de lo efímero de la vida humana frente a la eternidad. Además la historia, en tanto secuencia de hechos que formaban parte de un eterno presente en la mente de Dios, era un *ordo temporum* en el que todo estaba fijado de antemano por la providencia y a partir de ese orden toda actividad humana quedaba articulada; la libertad de actuación de los hombres individuales no era significativa, lo cual hacía imposible pensar en algo que fuera conmemorable, fuera de los hechos religiosos anuales.<sup>8</sup> Así, incluso en los pueblos de oralidad secundaria, como los medievales europeos, las celebraciones cíclicas de gran temporalidad fueron inexistentes, pues ni siquiera los hombres que escribían, como mencionamos arriba, tenían como referentes los siglos. Para la mayoría de la población, lo más inmediato era la necesidad de marcar los cambios estacionales de cada año, por lo cual las fiestas agrícolas (ahora suplantadas por celebraciones del santoral cristiano) fueron las únicas importantes y trascendentes.

### Los centenarios y la modernidad

A partir del Renacimiento —y sobre todo de la reforma protestante— en muchos países del norte de Europa desaparecieron las fiestas del santoral católico (cuya intermediación fue cuestionada). Comenzaron a tomar así presencia las celebraciones no religiosas (a las que se llamó “seculares”, término que se utilizó como sinónimo de profanas). El vocablo retomó además el sentido que tenía en la antigüedad romana para definir los

<sup>8</sup> Reinhart Koseleck, *op. cit.*, p. 126.

juegos que se celebraban cada cien años. Como se puede observar en el artículo de Gombrich en este mismo número, los protestantes fueron los primeros en hacer celebraciones de centenarios desde el siglo XVII. Sin embargo esto no fue común en los territorios europeos sino hasta el siglo XVIII.

En contraste con los protestantes, en los países católicos el sentido teológico del tiempo siguió abarcándolo todo e incluso algunas hazañas guerreras con fuerte carácter religioso se integraron a las celebraciones anuales. En la España del Renacimiento tenemos el ejemplo de la celebración de la toma de Granada el 2 de enero de 1592. Desde 1516, en el testamento de Fernando el Católico se instituyó una fiesta anual ese día, disposición que fue ratificada por el emperador Carlos III para conmemorar en la ciudad la victoria política y religiosa sobre el Islam. En la procesión se ordenó seguir el mismo orden prefijado para la fiesta del *Corpus Christi* y enarbolar un pendón real como emblema de la monarquía. Sin embargo, el historiador contemporáneo Miguel Garrido Atienza asegura no haber hallado ningún dato que indique un recuerdo especial en esos festejos en los años de 1692 y 1792 como un antecedente de la gran conmemoración que se realizó en el cuarto centenario de 1892.<sup>9</sup>

### La celebración de “centenarios” en Nueva España

Muy posiblemente los festejos anuales de la toma de Granada el 2 de enero fueron el antecedente de la celebración de otra conquista militar con tintes religiosos realizada tres décadas después de la de Granada, pero en América. Desde el 13 de agosto de 1528, el día de san Hipólito, el ayuntamiento de México-Tenochtitlán festejó la caída de la ciudad indígena llevada a cabo siete años antes por Hernán Cortés y sus hombres. Posiblemente la fiesta se celebraba desde años

<sup>9</sup> Miguel Garrido Atienza, *Las fiestas de la toma de Granada*, est. prel. por José Antonio González Alcantud, Granada, Universidad de Granada, 1998.



5. "Cañones empleados por los indios durante la guerra de 1810 a 1811".

atrás con una misa y es un hecho que Cortés, o su cabildo, desde 1524 realizaban en la capital “alardes militares” con despliegue de ruido, caballos y mosquetes para inhibir posibles revueltas indígenas, muestra de la inseguridad en que vivían los españoles en un territorio aún precariamente sometido. La apropiación que el cabildo hizo de dicha celebración en 1528 no fue gratuita pues ese año existía en la capital un ambiente de inestabilidad política cuando Cortés, recién llegado de las Hibueras, quería restablecer su papel rector restaurando su derecho de nombrar regidores del ayuntamiento y de ser consultado en todos los asuntos. Con el acto simbólico de la celebración, el cabildo probablemente intentaba detener estas pretensiones.<sup>10</sup>

Una vez que el ayuntamiento tomó bajo su cargo la fiesta de san Hipólito, considerado desde entonces patrono de la ciudad, se pusieron las bases de la ceremonia: la participación de los caballeros con sus “bestias” en el paseo, la celebración de juegos de cañas y corridas de toros y el traslado solemne de un pendón (posiblemente el del rey) acompañado por trompetas y tambores desde las casas del ayuntamiento hasta la ermita de san Hipólito, donde se celebraba una misa de acción de gracias.

A pesar de ser la celebración de una conquista, de hecho la mayor solemnidad estaba asociada con la fiesta religiosa al santo patrono de la capital. Esto explica porque en 1621 los festejos de san Hipólito fueron especialmente solemnes, en recuerdo de que habían pasado cien años desde su conquista. El 13 de agosto de ese año fray Diego Medina Reynoso expresó en un panegírico a san Hipólito que los mexicanos eran herederos tanto de los españoles como de los indios y se enorgullecía de que su patria había sido la sede del mayor imperio de América.<sup>11</sup> Por su parte el presbítero extremeño Arias de Villalobos, en esos mismos festejos, era laureado por su poema a san Hipólito en el cual españoles e indios aparecían

unidos bajo el mismo patrono que había vencido la idolatría y a cuya memoria se erigieron “pirámides egipcias” de mármol, entre los “toscos árboles”.<sup>12</sup> Dos años después, en 1623, cuando se conmemoraba el ascenso al trono de Felipe IV, el mismo Arias de Villalobos en su texto *Canto intitulado Mercurio* recordaba los festejos hechos dos años antes.

En 1721, a raíz de la conmemoración del 200 aniversario de la conquista de Tenochtitlán, el virrey decidió reactivar la fiesta del Pendón, para entonces muy decaída. Para ello pidió al secretario del ayuntamiento que buscara en los archivos para ver cómo se celebraba el paseo en sus remotos orígenes del siglo XVI. La celebración se hizo con corridas de toros, justas caballerescas, danzas en la Catedral y fuegos artificiales. Se incluyeron además algunas novedades como el desfile de los gremios y de los caciques y cofradías indígenas (para celebrar “los singulares beneficios” que los indios habían recibido con la conquista), algo totalmente inusual en este tipo de celebración.<sup>13</sup> Este era el primer intento llevado a cabo por parte de las autoridades virreinales para rescatar la fiesta del Pendón como un recuerdo de la conquista, algo que al parecer ya no formaba parte sustancial del interés de los criollos.

Frente a ello, los hechos de la evangelización nunca recibieron una celebración especial. En ninguna de las crónicas de los mendicantes existe mención alguna de celebraciones por los centenarios de la llegada de los franciscanos en 1623 o en 1723, o de los dominicos en 1626 o 1726, o de los agustinos en 1633 o 1733. Algo excepcional pasó en cambio con los jesuitas. En 1672, a raíz de los festejos de canonización de Francisco de Borja, noble español y tercer general de la Compañía, la provincia de Nueva España organizó todo un despliegue propagandístico. Para que quedara en la memoria tan suntuosa celebración y para reforzar el aparato publicitario, un jesuita anónimo escribió la relación de los feste-

<sup>10</sup> Francisco Baca Plasencia, “El paseo del Pendón en la ciudad de México en el siglo XVI”, tesis de maestría, México, UIA, 2009, pp. 62 y ss.

<sup>11</sup> Cit. por Elías Trabulse, *Los orígenes de la ciencia moderna en México*, México, FCE, 1994, pp. 66 y ss.

<sup>12</sup> Alfonso Méndez Plancarte, *Poetas novohispanos (Segundo siglo)*, 2 vols., México, UNAM, 1995, vol. I, pp. 13 y ss.

<sup>13</sup> Linda Curcio-Nagy, *The Great Festivals of Colonial Mexico City. Performing Power and Identity*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2004, p. 78.



jos que fue publicada en ese mismo año de 1672 con el título de *Festivo aparato*, siendo el mecenazgo de esta edición el virrey Marqués de Mancera, a quien estaba dedicada.<sup>14</sup> En la celebración, los estudiantes del colegio jesuita de San Pedro y San Pablo y los mismos jesuitas organizaron un soberbio festejo que duró varios días. El domingo 7 de febrero de 1672 se inició la celebración con una mascarada en la que participaron 300 personas distribuidas en cinco compañías las cuales desarrollaron temas alegóricos alrededor de otros tantos carros triunfales para “doctrinar” y deleitar a los espectadores. El más destacado fue uno expresado en un cuadro que iba sobre un caballo y que representaba a América en traje de india sentada a la orilla del mar y recibiendo a una nave en la que venían los primeros sacerdotes de la Compañía a Nueva España. Al lienzo lo precedían cuatro jovencitos cargando carcajes con flechas y arcos dorados en las manos y lo seguían 67 niños criollos vestidos a la usanza de “los antiguos mexicanos” con joyas, tiaras y encajes. La alegoría la cerraba un “caballerito” que representaba al emperador Moctezuma, en un trono rodeado de riquezas y coronado con una corona de plata con un águila y un nopal.<sup>15</sup> Toda esta alegoría “americana” iba dirigida a celebrar una “providencial” coincidencia: los festejos de la canonización de Borja coincidían con el centenario de la llegada de los jesuitas a Nueva España, llegada que el mismo santo festejado había promovido cuando fue general de la orden. No debemos sin embargo pasar por alto el hecho de que la celebración de México no era algo excepcional para la Compañía de Jesús. Tres décadas antes (en 1640) los jesuitas habían conmemorado sus cien años de fundación con un suntuoso libro con emblemas titulado *Imago Primi Saeculi Societatis Iesu*.

Con todo, en la fiesta novohispana de Francisco de Borja, como en el caso de los festejos de san Hi-

pólito, la celebración principal no era el centenario sino la canonización de un santo. Ese mismo marcado acento religioso se pudo observar en la mención conmemorativa de algunos personajes del siglo XVI, aunque esto fue muy excepcional y más tardío que en Europa. En 1765 Juan José Moreno, alumno de los jesuitas de Pátzcuaro, publicó en la imprenta del Colegio de San Ildefonso de México una vida del obispo Vasco de Quiroga. Moreno hacía mención en el escrito que en esa fecha se cumplía el bicentenario de la muerte del santo prelado michoacano. La mención tenía todo un trasfondo político: la obra reflejaba la situación crucial por la que atravesaba la Iglesia novohispana (la secularización de las parroquias de los regulares), de modo que a través de la vida de Quiroga se reforzaba el papel de los obispos al exaltar la vida del fundador de la diócesis, un secular. Por otro lado el Colegio de San Nicolás, fundación quiroguiana, estaba en peligro de ser disuelto a raíz de la apertura del seminario conciliar en Valladolid. Fuera de ésta, no existe ninguna otra mención a festejo alguno que conmemorara el bicentenario de la muerte de otro personaje insigne del siglo XVI.<sup>16</sup>

Un caso de excepción, pero también muy tardío, fue el traslado de los huesos de Hernán Cortés desde el convento de San Francisco al Hospital de Jesús, ceremonia que el virrey Conde de Revillagigedo mandó llevar a cabo el 8 de noviembre de 1794, el día en que se conmemoraba el aniversario en que Cortés hizo su entrada al reino hacía 275 años. Para celebrar el acontecimiento se encargó al arquitecto José del Mazo y Avilés y al escultor don Manuel Tolsá levantar un cenotafio con su busto en bronce dorado y dos lápidas conmemorativas con leyendas y trofeos. A las exequias asistieron el virrey, los oidores, el cabildo y el marqués de Selva Nevada (gobernador del Marquesado del Valle).<sup>17</sup> La

<sup>14</sup> Anónimo, *Festivo aparato con que la provincia mexicana de la Compañía de Jesús celebró en esta imperial corte de la América Septentrional los immarcescibles lauros y glorias inmortales de San Francisco de Borja*, México, Juan Ruiz, 1672.

<sup>15</sup> *Ibidem*, f. 10r. y ss.

<sup>16</sup> Ricardo León Alanís, *Juan José Moreno: catedrático, rector e historiador nicolaíta*, introd. a la obra de..., Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, 1998.

<sup>17</sup> Jaime Cuadriello, “El origen del reino y la configuración de su empresa”, en *Los pinceles de la Historia. El origen del reino de la Nueva España*, México, Museo Nacional de Arte, 1999, pp. 51-107 y 78.

celebración formaba parte de una tendencia de las autoridades virreinales para rescatar a Cortés y a la conquista como símbolos de la instauración del dominio hispánico sobre Nueva España, como un recordatorio de la sujeción y respeto que los americanos debían al rey Carlos III.

El sermón del acto fue encargado por el cabildo de la ciudad al doctor dominico fray Servando Teresa de Mier, quien hizo una detracción de las “exageraciones” de fray Bartolomé de las Casas, al tiempo que celebró la destrucción de la idolatría por mano de Cortés y la llegada de la luz “a los que moraban en las tinieblas de Egipto”. El predicador mostró a la Nueva España como un fruto de la visión y valentía del conquistador.<sup>18</sup> ¿Quién pensaría entonces que tiempo después este mismo fraile denostaría la conquista, se haría llamar descendiente de Cuauhtémoc por línea materna y reeditaría la *Brevísima Relación* del padre Las Casas en Londres?<sup>19</sup>

Como se puede observar, a lo largo del periodo virreinal la fuerte presencia de la visión agustiniana del pasado imposibilitó cualquier celebración centenaria de carácter secular. Las conmemoraciones en 1621 y 1721 de la caída de Tenochtitlán y el traslado de los huesos de Cortés en 1794, finalmente estaban inmersos en un esquema religioso y trascendentalista que veía el hecho de la conquista como una lucha de los hijos de Dios contra la idolatría satánica y a Cortés como un enviado del cielo. Al final, una celebración de este tipo no difería mucho de aquellas que conmemoraban el martirio de un santo o la muerte de un obispo.

En Nueva España, al igual que en la Europa medieval, las fiestas de Cristo y los santos regulaban los ciclos agrícolas anuales; asimismo, la visión bíblica apocalíptica marcaba desde el siglo XVI toda la percepción que se tenía del tiempo

<sup>18</sup> Adolfo Arrijo Vizcaíno, *Fray Servando Teresa de Mier. Confesiones de un guadalupano federalista*, México, Plaza y Janés, 2003, p. 16.

<sup>19</sup> Edmundo O’Gorman, *Seis estudios históricos de tema mexicano*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1960, p. 62. Alfredo Ávila, “Servando Teresa de Mier”, en Belem Clark y Elisa Speckman, *La República de las Letras. Asomos a la cultura escrita del México decimonónico*, 3 vols., México, UNAM, 2005, vol. III, pp. 9-22.

hacia el futuro. Además, todas las celebraciones tenían un carácter didáctico y ejemplar como aquella que hicieron los franciscanos en Tlaxcala en 1539 para conmemorar la paz de Cambray entre Carlos V y Francia. Durante ella se realizó una gran pantomima, que duró todo el día del *Corpus Christi*, en la que se recordaba la toma de Jerusalén por los ejércitos cristianos durante la primera cruzada. En ella, los indígenas se ataviaron con sus atuendos guerreros antiguos, portaron sus escudos y estandartes de plumas a la usanza prehispánica y representaron tanto a los ejércitos europeos y novohispanos, como a los musulmanes (que acaudillaba el sultán a quien representaba Hernán Cortés). En escena aparecieron también actores que representaban a Santiago, san Miguel y san Hipólito quienes anunciaron a los sitiadores y a los sitiados la pronta caída del bastión. La celebración terminó con el bautizo real de varios de los indios que, vestidos como musulmanes, habían sido vencidos por los ejércitos cristianos. En el espectáculo de Tlaxcala no hubo un interés “histórico” de conmemorar la toma de Jerusalén, como lo muestra la presencia de los ejércitos novohispanos en la batalla y del rey, del papa, de los condes y cardenales personificados por unas figuras de cartón; su finalidad fue totalmente didáctica e iba dirigida a exaltar la eucaristía, el bautismo y el poder avasallador del cristianismo. El binomio “guerra-conversión” de la pantomima reafirmaba además la dominación española a escasas dos décadas de la conquista de Tenochtitlán.

De hecho, la conmemoración de Tlaxcala estaba inmersa en la visión escatológica franciscana de corte agustiniano, para la cual el reino milenarista estaba siendo instaurado en las comunidades indígenas gracias a la labor de los frailes. Esta sería la Iglesia de los últimos tiempos, los de la vejez de la humanidad, antes del fin del mundo. Tal concepción, con fuertes tintes cristológicos y pesimistas, fue suplantada en el siglo XVII por otra, mariana y optimista, que tenía en su centro a la Virgen de Guadalupe. Ambas percepciones apocalípticas veían en América la tierra ideal para forjar la utopía cristiana, pero mientras los mendicantes la concebían como una sociedad



6. *Bandera tomada a Hidalgo en Puente de Calderón, anverso.*



rural formada por indios y frailes, los guadalupanos jesuitas y el clero secular la vieron integrada dentro de una urbe criolla y multiétnica: la ciudad de México. Sin embargo, ambas concepciones generaron siempre un tipo de celebración marcada por el sentido cristiano trascendentalista y con carácter, por tanto, de ofrenda y petición.

Las celebraciones de hazañas humanas centenarias no fueron posibles ni en la Europa católica ni en la América hispánica sino hasta que llegó a ellas la visión inmanentista de la historia, en la cual los hechos del pasado no habían dependido de una voluntad divina trascendente sino de la actuación de los seres humanos. Esa visión que se generó en Inglaterra y en Francia había introducido la idea de progreso y la posibilidad de forjar una sociedad utópica en la Tierra, lo cual daba al pasado un nuevo sentido, como el espacio donde se gestaron las semillas que hicieron posibles los cambios. Esta nueva concepción de la historia posibilitó que los hechos considerados importantes en el transcurrir humano fueran susceptibles de celebrarse. Los cambios, es obvio, no sólo vinieron dados por la aparición de un nuevo sentido del tiempo y de la historia sino también por el surgimiento del Estado moderno y de su necesidad de justificación por medio de esas celebraciones. La sustitución de la explicación teológica por la razón de Estado hizo posible la generalización de las celebraciones de centenarios en los siglos XVIII y XIX.

En la América anglosajona tenemos un ejemplo temprano de una celebración centenaria a fines del siglo XVIII en los recién fundados Estados Unidos. En 1792, varias ciudades evocaron el tercer centenario del descubrimiento de América. En Boston, la Historical Society organizó un acto con un discurso inaugural pronunciado por el reverendo Jeremy Belknap, acompañado de cuatro disertaciones cuya temática ilustra las preocupaciones a finales del siglo XVIII en relación con el descubrimiento, así como el modo de recordarlo. El mismo discurso se publicó ese año con un sugestivo título: *A Discourse, Intended to Commemorate the Discovery of America by Christopher Columbus, Delivered at Request of the Histori-*

*cal Society in Massachussets, on the 23rd Day of October 1792, Being the Completion of the Third Century since that Memorable Event.* En Nueva York, la Columbian Order organizó en la misma fecha un banquete en su sede, presidido por un monumento a Colón, quizás el primero erigido en los recién nacidos Estados Unidos. Otras iniciativas en aquellos años pueden ser asociadas con esta celebración, como la denominación de “District of Columbia” para el lugar donde se situó la capital federal, o la que se dio al antiguo King’s College, en Nueva York, conocido desde entonces como Columbia.<sup>20</sup>

Resulta paradójico que en ninguno de los territorios de hispano-americana, mucho más vinculados históricamente con el descubrimiento colombino, hubiera alguna celebración parecida. Es claro que esto se debió a que todos ellos estaban aún sujetos al imperio español, aunque sus elites —que comenzaban a mostrar su descontento con esa dependencia— no estaban interesadas en remarcar sus lazos con Europa. Estados Unidos, en cambio, comenzaban a construir su identidad como país independiente y su interés por celebrar el descubrimiento venía dado por la necesidad de constituirse a sí mismos como “América” frente a una Europa de la que intentaban diferenciarse. La nueva nación, abanderada de las ideas utópicas de orden y progreso de la Ilustración, encontraba sus orígenes en Colón y no en los antiguos pobladores indios (como lo harían algunas de las futuras naciones de Iberoamérica), pues su interés no era romper con el viejo continente sino mostrarse como la culminación de la cultura cristiana de Occidente. América, es decir ellos, era el nuevo continente, el lugar en el que las promesas de una sociedad perfecta se cumplirían. En esta visión estaba aún presente la idea milenarista cristiana de tintes agustinianos, pero modificada sustancialmente con el tema de la libertad ilustrada y de la historia en manos del hombre. Celebrar el centenario de la aparición de América para Europa tenía por tanto un importante valor simbólico.

<sup>20</sup> Miguel Rodríguez, *Celebración de la raza: una historia comparativa del 12 de octubre*, México, UIA, 2004.



*7. Bandera tomada a Hidalgo en Puente de Calderón, reverso.*