

Espacios, usos y debates de la imagen religiosa en Orizaba, 1765-1834

David Carbajal*

La veneración de las imágenes ha constituido tal vez una de las prácticas más antiguas y controvertidas en la historia del cristianismo. Práctica cuyos fundamentos escriturarios son, cuando menos, débiles, se constituyó ya en fuente de querellas en el primer milenio de la cristiandad. Ya entonces el esfuerzo de los teólogos por establecer una explicación coherente de su legitimidad y de las circunstancias válidas de su veneración contrastaban con la multiplicidad de sus usos. Como lo ha mostrado, entre otros, Hans Belting, ya desde sus orígenes —en los siglos IV al VI— las imágenes estaban ahí no tanto como “objetos de contemplación religiosa”, sino sobre todo para “llenar los vacíos que se presentaban en el ámbito social”. Recursos fundamentalmente prácticos, las imágenes tenían lo mismo el poder de aliviar a los fieles de las enfermedades que de conceder la victoria a los emperadores en sus campañas; sobre todo, eran fundamentos del “patriotismo cívico”, símbolos indispensables de la comunidad urbana.¹

Las controversias del primer milenio no agotaron, desde luego, los debates, que reaparecieron en Europa occidental siglos más tarde, en particular en el marco de las reformas protes-

tante y católica. El tema de las imágenes fue uno de los muchos que se abordaron durante la vigésima quinta y última de las sesiones del Concilio de Trento, en diciembre de 1563.² Los padres conciliares declararon: “se deben tener y conservar, principalmente en los templos, las imágenes de Cristo, de la Virgen madre de Dios, y de otros santos, y que se les debe dar el correspondiente honor y veneración”. Tal mandamiento pudiera parecer elemental si no se toma en cuenta su contexto: frente a la Reforma protestante que, fundada en las prohibiciones veterotestamentarias, rechazaba todo uso religioso de las imágenes, los teólogos católicos de la época debieron responder con una auténtica reafirmación doctrinal que legitimara plenamente su uso. Entre las diversas escuelas en disputa para ofrecer tal justificación, los padres conciliares se decantaron por la “teoría del prototipo”, es decir, la imagen entendida como representación, sirve de intermediario entre el fiel y el prototipo de ella: “el honor que se da a las imágenes, se refiere a los originales representados en ellas; de suerte, que adoremos a Cristo por medio de las imágenes que besamos, y en cuya presencia nos

* Université Paris I Panthéon-Sorbonne.

¹ Véase Hans Belting, *Image et culte. Une histoire de l'image avant l'époque de l'art*, París, Cerf, 1998, pp. 65-67.

² Sobre el concilio y sus debates remitimos a la obra de síntesis de Alain Tallon, *Le Concile de Trente*, París, Cerf, 2000, pp. 71-75; el decreto sobre las imágenes en pp. 131-133.



descubrimos y arrodillamos; y veneremos a los santos, cuya semejanza tienen”³.

A la declaración doctrinal debió además seguir una nueva sacralización y una verdadera pastoral de la imagen. En efecto, frente a los actos de profanación iconoclasta que tenían lugar durante las guerras de ese siglo, se hacía también necesario resacralizar las imágenes no sólo con su restauración ritual, sino dando un nuevo impulso a su culto a través de nuevos marcos litúrgicos y estéticos, y también a su eficacia a través de la promoción de los relatos, tanto de sus celestiales orígenes como de los milagros con los que probaban su legitimidad. La imagen cobraba así nuevos usos religiosos: no sólo era intercesora de las oraciones y actos de adoración de los fieles, sino también, en tanto representación realista de sus modelos, un instrumento lo mismo para la conversión y para la meditación, a pesar de las reticencias de los grandes maestros de la mística de la época.⁴ Usos que no excluyeron tampoco las prácticas que, por haber sido consideradas, ya profanas, ya incluso cercanas a la idolatría, habían sido uno de los primeros motivos de las controversias. Más que reprimirlas, los clérigos de la época debían buscar a partir de entonces la manera de aprovecharlas y dirigir las hacia la plena ortodoxia.⁵

Así, las reformas religiosas del siglo XVI consagrarían la división entre el mundo protestante, donde la imagen desacralizada será pronto definida a partir de los criterios de un nuevo ámbito naciente, el arte, y el mundo católico, donde la imagen religiosa se impone y conoce, durante los siglos XVI al XVIII cuando menos, una am-

plísima difusión y renovación en sus usos y espacios.⁶

Una modesta urbe del siglo XVIII novohispano, la villa de Orizaba, nos ofrece un ejemplo especialmente rico en estas materias. Intersección permanente entre lo sagrado y lo profano, la imagen religiosa estaba presente en dicha villa lo mismo en los templos que en los espacios urbanos, en los espacios íntimos, e incluso en las fronteras mismas de la urbe. Recurso indispensable de una religión protectora, no menos que objeto de devoción y símbolo de identidad, corporativa sobre todo. Sin embargo, y es esto lo que queremos destacar, las imágenes religiosas no eran estáticas. Sus usos y lugares eran motivo de cuestionamientos en el cambio de siglo, desde perspectivas religiosas, pero también —y sin duda era esta la novedad principal— políticas.

Sobre todo ello, la parroquia de Orizaba nos ofrece fuentes especialmente ricas. Entre ellas debemos destacar los informes recabados en 1762 por el alcalde mayor de Córdoba, Matías de Mejorena y Lejaraz, preparado en el marco del proceso de fundación del ayuntamiento de españoles de la villa.⁷ En él nos encontramos con un recuento exhaustivo de las corporaciones religiosas orizabeñas preparado por sus propias autoridades, y en el que se da cuenta desde luego del culto a las imágenes locales. Asimismo, los registros de instrumentos públicos del Archivo Notarial de Orizaba nos ofrecen tanto escrituras de las propias corporaciones, con diversas alusiones a sus imágenes, como referencias de las existentes en otros espacios.⁸ En fin, la prensa regional que se leía en Orizaba, procedente de Puebla,

³ Concilio de Trento, ses. XXV, “Invocación y veneración de las reliquias de los santos y de las sagradas imágenes”, utilizamos aquí la versión electrónica de la Biblioteca Electrónica Cristiana (www.multimedios.org).

⁴ Véase Frédéric Cousinié, *Images et méditation au XVIIe siècle*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2007, pp. 46-49.

⁵ Seguimos aquí la argumentación de Olivier Christin, *Une révolution symbolique: l'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, París, Minuit, 1991, pp. 176 y ss.

⁶ Véase la presentación de la obra de María Cruz de Carlos Varona *et al.*, *La imagen religiosa en la monarquía hispánica. Usos y espacios*, Madrid, Casa de Velázquez, 2008, pp. XV-XX.

⁷ Archivo General de Indias (en adelante AGI), México, 1927-1928, “Testimonio del padrón general del pueblo de Orizaba con excepción de indios ejecutado de mandato de Su Alteza con lo demás que incluye en el año de 1762”.

⁸ Archivo Notarial de Orizaba (en adelante ANO), Registros de Instrumentos Públicos (en adelante RIP), 1767-1777, 1779, 1781-1782, 1784-1785, 1788, 1794-1795, 1809, 1811-1814, 1816-1822, 1825-1834.

Veracruz y Xalapa,⁹ así como las actas de sesiones de cabildo del ayuntamiento constitucional (a partir de 1820 sobre todo) y las obras de los cronistas decimonónicos,¹⁰ constituyen también fuentes interesantes para examinar los cambios en la imagen religiosa en la transición del Antiguo Régimen al primer liberalismo.

La sacralización de los espacios

En los últimos días de octubre de 1762, el visitador enviado por el virrey para levantar la información necesaria sobre la fundación del nuevo ayuntamiento de Orizaba apuntó que la urbe contaba con “ocho hermosos templos”, más dos que estaban construyéndose, todos “constantemente fabricados y devotamente adornados”. Como hemos apuntado en otros trabajos, la construcción de templos continuó a todo lo largo del periodo que aquí tratamos, para alcanzar un total de doce a principios del siglo XIX.¹¹ En ellos se concentraban, desde luego, buena parte de las imágenes religiosas de la villa. Un hecho ya absolutamente normal por entonces, pero que no deja de ser el producto de una larga historia de la compleja relación entre imagen y culto; de hecho, debemos hacerlo notar, las iglesias de la villa dan cuenta de uno de los episodios de esa historia, el de la multiplicación de imágenes que caracterizó a la Reforma católica.¹²

⁹ Hemos consultado en concreto tres periódicos que se leían en Orizaba en la década de 1820: *El Oriente*, de Xalapa (1824-1827); *El Patriota*, de Puebla (1827-1829) y *El Mensajero Federal*, de Veracruz, más tarde llamado *El Procurador del Pueblo* (1833-1834).

¹⁰ Joaquín Arróniz, *Ensayo de una historia de Orizaba*, México, Fundación Miguel Alemán, 2004; José María Naredo, *Estudio geográfico, histórico y estadístico del cantón y de la ciudad de Orizaba*, Orizaba, Imprenta del Hospicio, 1898.

¹¹ La historia de los templos orizabeños puede consultarse en José María Naredo, *op. cit.*, t. II, pp. 21-202.

¹² Sobre el tema de las imágenes en la Reforma católica, véase Elisabeth Labrousse y Robert Sauzet, “La lente mise en place de la réforme tridentine (1598-1661)”, en Jacques Le Goff y René Rémond (dirs.), *Histoire de la France religieuse*, París, Seuil, 1988, t. 2, pp. 434-443; véanse además algunos estudios particulares: Marie-Hélène Froeschlé-Chopard, *Espace et sacré en Provence (XVIIe-XXe siècle)*.

En efecto, tan sólo en la iglesia de San Miguel Arcángel, la única parroquia de la villa, más de una treintena de imágenes estaban presentes no sólo en el altar mayor, sino también en otros once altares distribuidos en las naves laterales.¹³ De hecho nuestra cifra es mínima. Sabemos, por ejemplo, que sólo el retablo del altar de San Francisco de Asís poseía siete imágenes: dos de su titular —una de ellas representando la impresión de los estigmas—, la Inmaculada Concepción, San Luis de Francia, San Fernando de Castilla, Santa Isabel de Portugal y Santa Isabel de Hungría.¹⁴ Apenas detrás en número se encontraba la iglesia del convento del Carmen, donde sólo el principal de los siete altares contaba con tres retablos, para un total de veinticinco imágenes poco más o menos.¹⁵ Cinco más se repartían en otros tantos altares de la iglesia del convento-hospital de San Juan de Dios, y ocho en los tres altares del santuario de Nuestra Señora de Guadalupe.¹⁶ Incluso templos que no eran sino capillas modestas eran ejemplos de esta proliferación: la capilla de Nuestra Señora del Rosario, anexa a la iglesia parroquial y que servía de depósito del Santísimo Sacramento, estaba ocupada además por otras cinco

Cultes, images, confréries, París, Cerf, 1994, pp. 215-219; Anne Bonzon, *L'esprit de clocher. Prêtres et paroisses dans le diocèse de Beauvais, 1535-1650*, París, Cerf, 1999, pp. 372-374.

¹³ AGI, México, 1927-1928, “Testimonio del padrón general del pueblo de Orizaba...”, fs. 483v-503.

¹⁴ *Ibidem*, fs. 432-439.

¹⁵ *Ibidem*, fs. 405-420, las imágenes las hemos identificado a partir de los registros notariales citados en la nota 8 y Biblioteca Nacional de Antropología e Historia (en adelante BNAH), Archivo Histórico de Micropelícula Antonio Pompa y Pompa (en adelante AHMAPP), Archivo de la Orden de Carmelitas Descalzos (antes colección Eulalia Guzmán, en adelante AOCD), microfilm 11, leg. 63, “Libro en el cual están asentadas las capellanías y obras pías que tiene el convento de Orizaba, quiénes y cuándo las impusieron, sus especiales bienhechores y sobre qué fincas están impuestas”, 1794.

¹⁶ Para la capilla del convento-hospital: AGI, México, 2743, leg. sin título, fs. 26-26v; para el santuario guadalupano hemos identificado las imágenes a partir de las escrituras de obras pías de los registros notariales citados en la nota 8.

imágenes.¹⁷ No era necesario que el templo estuviera concluido para que contara con imágenes: todavía en construcción en 1784, la capilla de San Antonio de Padua contaba ya con la de su titular y dos más.¹⁸

Largo sería citar todas las imágenes que se encontraban en todos estos templos, pero debemos al menos mencionar algunas que nos parecen las más importantes, además de sus titulares. Comencemos por las imágenes de Cristo, ampliamente distribuidas entre las iglesias de la parroquia: el Señor del Perdón en la parroquial, el Cristo de las Esquipulas en la iglesia del convento-hospital, el Señor de las Suertes en la de los carmelitas y el Señor del Buen Retiro en el santuario guadalupano; además, desde luego, del Señor del Calvario y del Señor de Otatitlán, titulares de sus respectivas capillas. A ellas se sumaría a principios del siglo XIX el Señor de los Cimientos de la iglesia del Colegio de San José de Gracia.¹⁹ En cuanto a las imágenes marianas, la más difundida fue sin duda la de Nuestra Señora de Guadalupe, pues además de la del santuario de ese nombre existía también una en la iglesia de los carmelitas, una más en la parroquia, y a principios del siglo XIX fue dona-

da una cuarta a la iglesia del convento-hospital de San Juan de Dios.²⁰ Mencionemos por fin a San José, cuya imagen se veneraba lo mismo en la parroquia, en la iglesia de los carmelitas y, a principios del siglo XIX, también en la del colegio apostólico.²¹

Las imágenes llenaban pues la iglesia parroquial, los santuarios e iglesias conventuales, las capillas del centro de la urbe (la del Rosario y la del Señor del Calvario), y las que iban construyéndose en sus márgenes (Santa Ana, Cristo de Otatitlán, Nuestra Señora de los Dolores, San Antonio de Padua, Santa Gertrudis). Pero las había también en lugares mucho más sencillos, como en tres ermitas, un tanto olvidadas incluso por los cronistas locales, dedicadas a San Miguel, San Lázaro y Nuestra Señora de la Asunción,²² ubicadas en los barrios de indios más tradicionales: Ixhuatlán, Pichocalco y Zoquitlán, al norte del templo parroquial. Más aún, debemos destacar que iglesias, capillas y ermitas, es decir, los espacios sagrados, estaban lejos de tener el monopolio de la posesión de imágenes religiosas. De hecho éstas recorrían constantemente el espacio urbano, contribuyendo así a su sacralización.

En efecto, como hemos destacado en otras oportunidades, Orizaba era recorrida por algo más de un centenar de procesiones, entre celebraciones universales y locales, fiestas anuales y celebraciones extraordinarias. En ellas, como si de los prototipos vivientes que representaban

¹⁷ AGI, México, 1927-1928, "Testimonio del padrón general del pueblo de Orizaba...", fs. 487v-488.

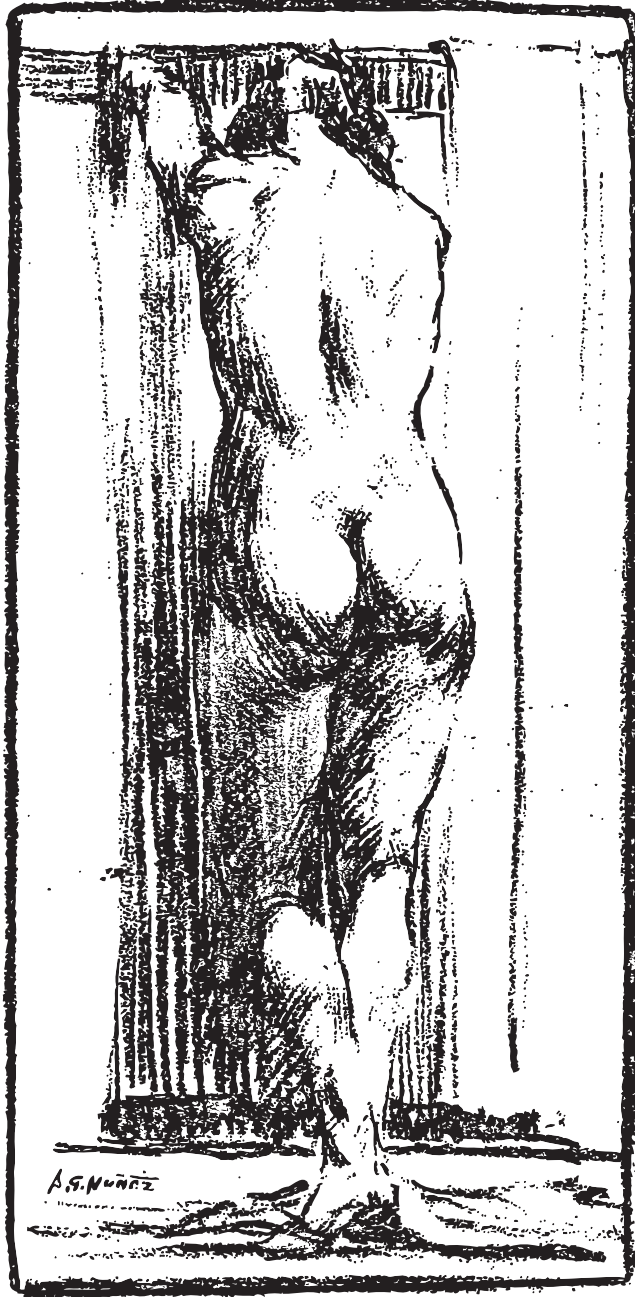
¹⁸ ANO, RIP 1784, fs. 210v-212, escritura del 9 de octubre de 1784.

¹⁹ El Señor del Perdón aparece citado en ANO, RIP 1767, fs. s/n, testamento de D. Joseph Lazo de la Vega, 31 de diciembre de 1767. El Cristo de las Esquipulas en ANO, RIP 1785, fs. 60v-62v, testamento de María Teresa Sánchez, 11 de marzo de 1785; RIP 1788, fs. s/n, "Testamento", D. Salvador Cayetano Díaz, 5 de abril de 1788 y RIP 1795, fs. s/n, "Reconocimiento de censo", noviembre de 1795. El Señor de las Suertes: BNAH-AHMAPP, AOCD, microfilm 11, leg. 63, "Libro en el cual están asentadas las capellanías y obras pías...", capellanías 13, 16, 26, 27, 35, 36, 37, 45, 47, 49, 52, 60, 77 y 80. Para el Señor del Buen Retiro, ANO, RIP 1777, fs. 35v-37v, "Testamento", José Antonio Martínez, 21 de febrero de 1777. Las capillas del Calvario y de Otatitlán en AGI, México, 1927-1928, "Testimonio del padrón general del pueblo de Orizaba...", fs. 494v-496. El Señor de los Cimientos en AGI, México, 2737, "Instrucción de lo que ha hecho este Apostólico Colegio de San José de Gracia de Orizava desde principios de junio del año próximo pasado de 1808 hasta el día de la fecha a beneficio de la Nación y de su amado Monarca el Sr. Dn. Fernando Séptimo".

²⁰ Sobre la imagen del Santuario, AGI, México, 1927-1928, "Testimonio del padrón general del pueblo de Orizaba...", fs. 394-403v. Para la imagen del convento del Carmen, BNAH-AHMAPP, AOCD, microfilm 11, leg. 63, "Libro en el cual están asentadas las capellanías y obras pías...", capellanías 43 y 76. Para la de la parroquia, AGI, México, 2663, leg. sin título, bienes de la cofradía de San Miguel. La donación al convento juanino, ANO, RIP 1814, fs. 3v-7v, testamento de 31 de enero de 1814.

²¹ La imagen de San José en la parroquia, AGI, México, 1927-1928, "Testimonio del padrón general del pueblo de Orizaba...", fs. 492v-493; para la del convento del Carmen, BNAH-AHMAPP, AOCD, microfilm 11, leg. 63, "Libro en el cual están asentadas las capellanías y obras pías...", capellanías 8, 15, 17, 19, 50, 51, 52, 61 y 77.

²² AGI, México, 1927-1928, "Testimonio del padrón general del pueblo de Orizaba...", fs. 452-458 y 501-503.



se tratara, las imágenes de Cristo, de la Virgen y de los santos salían solemnemente por las calles.²³ Si bien desfilaban solas en los días de sus respectivas fiestas, no era menos frecuente ver reunidas varias de ellas en las ocasiones más solemnes. Para las primeras décadas del siglo XIX las procesiones del Viernes Santo y de Corpus Christi de Orizaba eran auténticos desfiles de las representaciones de la corte celestial en su conjunto: los ángeles abrían la del Viernes Santo portando los instrumentos de la Pasión, seguidos de los tres arcángeles (San Rafael, San Gabriel y San Miguel), de San Pedro, y del Santo Entierro (es decir, la representación de Jesús yacente), rodeado de la Virgen de la Soledad, San Juan Evangelista y Santa María Magdalena.²⁴ Para la de Corpus Christi, los ángeles abrían paso nuevamente, seguidos de los santos patronos de los barrios, de los santos patriarcas de las órdenes religiosas, y de cuando menos otras cinco imágenes más.²⁵

Repetimos, las salidas de las imágenes por las calles no se limitaban a las grandes ocasiones anuales. Las había mensuales o incluso semanales, que atraían desde luego la atención de los vecinos, quienes llegaron a dejar encargada una oración, por ejemplo la Salve a la Virgen del Rosario, “al tiempo que pase por aquella calle”.²⁶ No es de extrañar que muchas imágenes religiosas estuvieran expresamente equipadas para estos santos recorridos, pues contaban con andas de madera y potencias a veces ricamente adornadas.²⁷ Sin embargo, las calles eran también el emplazamiento de imágenes fijas. Tenemos pocas noticias al respecto, pero sabemos que a principios del siglo XIX en las calles principales había nichos donde estaban representadas las estaciones del Vía crucis,²⁸ y que en el mes

de diciembre se colocaba cuando menos un nacimiento en una de las garitas de la villa.²⁹

Las imágenes religiosas, además, estaban presentes no sólo en los lugares públicos, sino también en los espacios íntimos de los orizabeños. Durante todo el periodo que tratamos aquí diversos testamentos dan cuenta de su presencia en las casas y haciendas de los vecinos de la villa, a veces constituyendo verdaderos oratorios particulares. Un buen ejemplo es el oratorio de la casa principal del molino de Escamela, donde en 1770 había quince cuadros y tres esculturas, las de Santa Catalina, el Niño Jesús y San Antonio.³⁰ Ciertamente, el molino pertenecía a los padres carmelitas, pero también podía haber oratorios en las casas de los seglares, lo mismo a mediados del siglo XVIII que en las primeras décadas del siglo XIX. Así, una dama vecina de la villa, doña María Micaela de Ávila, declaraba en 1768 poseer veintiún cuadros “de distintas advocaciones”, además de una escultura de san José;³¹ el oratorio particular del teniente coronel José María Mendizábal sirvió en 1834 para el adorno de una nueva capilla en el templo parroquial, la del Sagrado Corazón.³²

Por supuesto, las imágenes religiosas podían ubicarse en otros lugares menos específicos de las casas de los vecinos. En el testamento de doña Juana Crisóstoma, india cacica de la villa, sus preciados lienzos con vidrieras de San Francisco de Asís mostrando los estigmas y de la Inmaculada Concepción se encontraban, no en un oratorio, sino en la sala de su casa.³³

²³ José Casimiro Roldán, “Fastos militares de iniquidad, barbarie y despotismo del gobierno español ejecutados en las villas de Orizaba y Córdoba en la guerra de once años por causa de la independencia y libertad de la nación mexicana, hasta que se consumó la primera por los Tratados de Córdoba, celebrados por los Exmos. Señores Don Agustín de Iturbide y Don Juan O’Donojú”, en José María Naredo, *op. cit.*, t. II, p. 386.

³⁰ ANO, RIP 1770, fs. s/n, “Arrendamiento”, 15 de marzo de 1770.

³¹ ANO, RIP 1768, fs. s/n, “Testamento”, Micaela de Ávila, 2 de agosto de 1768.

³² José María Naredo, *op. cit.*, t. II, p. 31.

³³ ANO, RIP 1811, fs. 120-122v, testamento de 5 de octubre de 1811.

²³ Acerca del efecto sugestivo de las imágenes en movimiento, véase Hans Belting, *op. cit.*, pp. 72-73.

²⁴ José María Naredo, *op. cit.* t. II, pp. 40-45.

²⁵ *Ibidem*, pp. 50-53.

²⁶ ANO, RIP 1767, fs. s/n, “Testamento”, Manuela Salmorán y Villaraus, 22 de mayo de 1767.

²⁷ AGI, México, 2663, leg. sin título, bienes de la cofradía de San Miguel.

²⁸ José María Naredo, *op. cit.*, t. II, p. 34.

Al menos otros catorce vecinos de la villa declararon poseer imágenes religiosas. Destacamos que no era una posesión que se limitara a los notables: Bernardo José, huérfano recogido en casa de una dama para la cual trabajaba, poseía tres lienzos: San José, Nuestra Señora de la Luz y Nuestra Señora de Ocotlán; tampoco eran patrimonio exclusivo de damas piadosas, aunque debemos citar tres (María Jacinta Doca, doña Ana Francisca Noroña y doña Rafaela Piñón), ni del clero, si bien fue el caso del padre Antonio José Bravo y Monterde.³⁴

Aunque nuestros datos son demasiado esporádicos para dar una idea clara de las imágenes que los orizabeños poseían, es de hacer notar que la más citada corresponde a la Virgen de Guadalupe. Algunas familias llegaron a poseer más de una, como nos lo muestra el caso del matrimonio de don Juan Antonio del Corro y doña Ana Francisca Noroña, donadores de sus respectivas imágenes a diferentes iglesias.³⁵ Otra imagen que poseían cuando menos tres vecinos era la de Nuestra Señora de la Luz.³⁶

En fin, las imágenes se encontraban también más allá del espacio urbano y de los espacios íntimos. El viajero que llegaba a Orizaba por el camino más común, el que provenía del puerto de Veracruz, podía notar de inmediato que había llegado a los límites de su jurisdicción al encontrarse, durante el difícil ascenso por la barranca de Villegas, con la imagen del santo patrono de la parroquia, San Miguel Arcángel. Ahí, en efecto, se encontraba una escultura del santo, pequeña pero revestida con todos sus atributos:

³⁴ ANO, RIP 1773, fs. 174v-175v, “Testamento”, María de la Encarnación Hernández, 2 de septiembre de 1773; RIP 1795, revalidación de testamento nuncupativo, 1797; RIP 1814, fs. 3v-7v, testamento de 31 de enero de 1814; RIP 1828, fs. 76-77, testamento de 6 de octubre de 1828; RIP 1820, escritura núm. 20, fs. 28-32, 20 de abril de 1819.

³⁵ ANO, RIP 1794, testamento de José Antonio del Corro, 8 de julio de 1794 y RIP 1814, fs. 3v-7v, testamento de Ana Francisca Noroña, 31 de enero de 1814.

³⁶ ANO, RIP 1767, fs. s/n, “Dotacion de la fiesta de Nra. Sra. de la Luz y reconocimiento de censo”, 5 de agosto de 1767; RIP 1773, fs. 174v-175v, “Testamento”, María de la Encarnación Hernández, 2 de septiembre de 1773; RIP 1795, revalidación de testamento nuncupativo, 1797.

“bastón, palma y guirnalda de plata”.³⁷ La presencia del “glorioso arcángel” daba así a conocer a los viajeros que entraban en un territorio sacralizado, y por tanto bajo la protección celestial, como veremos a continuación.

Usos religiosos: imágenes protectoras y ejemplares

La imagen religiosa estaba, pues, por doquier que se mirara en la villa de Orizaba: en los templos, en las calles, en las casas e incluso en los caminos de la jurisdicción. Una presencia tan extendida estaba relacionada con la diversidad de sus usos, entre los cuales el primero y más evidente era la protección de los vecinos. En efecto, se entendía que las imágenes tenían prácticamente las mismas capacidades que sus prototipos celestiales, al punto de ser tratadas con los mismos atributos: “soberanas” en el caso de las de Cristo y de la Virgen, o “gloriosas” las de los santos y arcángeles.

“Milagrosas” y “poderosísimas”, diversos documentos dan cuenta de la eficaz intercesión de las imágenes religiosas de la villa, en principio, para la protección de la vida material de los fieles. Ellas protegían las actividades de los particulares, como lo reconocía en 1817 el licenciado José María Prieto Fernández, quien se declaraba deseoso de promover el culto a la imagen de San Pascual Bailón “por reconocimiento a los muchos beneficios que sin duda por su intercesión le ha dispensado la Divina Providencia [...]”.³⁸ Resguardaban también empresas colectivas, como los cultivos de los cosecheros de tabaco. Éstos juraron en 1767 por su patrona a la imagen de Nuestra Señora de la Soledad, “por cuya poderosísima intercesión han logrado ya el fecundo riego de las nubes para la germinación de las plantas, ya el exterminio de las nocivas sabandijas que las dañan, o ya el calor del sol contra otros enemigos que las perjudi-

³⁷ AGI, México, 2663, leg. sin título, bienes de la cofradía de San Miguel.

³⁸ ANO, RIP 1817, fs. 145-147, escritura del 19 de septiembre de 1817.

can”.³⁹ Más aún, las imágenes podían proteger a la comunidad en su conjunto de los peligros naturales, leídos desde luego como manifestaciones de la cólera divina. De ello da cuenta por ejemplo el diario de un vecino durante los años de la guerra de 1810, quien reportaba cómo, tras una serie de temblores, “determinó el vecindario hacer un novenario a la milagrosísima imagen del Señor del Calvario y al patrón Señor San Miguel, implorando la misericordia del Señor, por medio de su Santísimo Hijo y del príncipe de la milicia celestial”.⁴⁰

Debemos destacarlo, durante todo el periodo que abordamos aquí las imágenes religiosas orizabeñas continuaron siendo uno de los principales recursos para obtener protección ante los peligros naturales y, lo veremos en el siguiente apartado, también ante los peligros políticos. Los ayuntamientos constitucionales que sustituyeron a las antiguas corporaciones privilegiadas, mantuvieron este tipo de usos. En 1833, ante la amenaza de la aproximación de la epidemia de cólera morbo, los orizabeños se dirigieron de nuevo al Señor del Calvario “para que nos libre de sus estragos”; llegada finalmente la epidemia, el vecindario, encabezado precisamente por el ayuntamiento constitucional, terminó por dirigir sus imprecaciones a una nueva imagen, introducida por el párroco José Nicolás de Llano: el Sagrado Corazón de Jesús, que devino nuevo patrono de la urbe.⁴¹

Empero, las imágenes religiosas protegían además, y sobre todo, a las almas de los fieles. Esa función se inscribía de manera mucho más clara en la religiosidad promovida ya desde finales del siglo XVI por la Reforma católica, que subrayaba particularmente la devoción a la Virgen y los santos en tanto intercesores.⁴² Los fieles

orizabeños buscaron así en la veneración de las imágenes, el auxilio de los bienaventurados, de los “santos de su devoción” como solía decirse, para su propia salvación. Para ello lo más común era encargar, desde la celebración de un número determinado de misas, hasta la fundación de obras pías permanentes para sus fiestas.

Misas puntuales ante una imagen las hubo, cierto, pero fue más bien una práctica marginal, de apenas quince vecinos de la villa a lo largo de todo el periodo.⁴³ En cambio, fue mucho más frecuente honrar a las imágenes con obras pías permanentes, de las que poco más de un centenar (107) han dejado algún testimonio en el archivo notarial.⁴⁴ Con capitales que iban desde veinte hasta tres mil pesos, tales obras pías financiaban esencialmente misas, desde luego ante la imagen en cuestión y pidiendo en particular por el alma del fundador: misas rezadas o cantadas, las del día principal de la fiesta o las de uno o varios días de los novenarios y octavas; a veces con todas las solemnidades como sermón, música, repiques, luces y un número determinado de ministros, e incluyendo algún otro oficio, como un responso o las vísperas del santo.

Así, ante las imágenes religiosas orizabeñas tenían lugar todas las combinaciones posibles de actos litúrgicos. Los había llenos de ostentación, como la fiesta en honor de San Joaquín encargada en el testamento de la esposa de uno de los regidores de la villa en 1784, que incluía la misa cantada con preste, diácono y subdiácono, sermón, “y asistencia de ocho clérigos revestidos de sobrepelliz [con] seis luces de cera

L'Europe des dévots, Paris, Flammarion, 1987, pp. 166-171; véase también Marie-Hélène Froeschlé-Chopard, *op. cit.*, pp. 271-301.

⁴³ María Antonia Alexos Rodríguez (1769), Juliana María Peláez (1770), Vicente Álvarez (1771), Antonio de Albelda (1772), José Benito Díaz (1774), María Josefa de la Vega (1777), María Manuela de Vilela y Pardiñas (1784), Ana Petra de Borja (1813), Lorenzo Vidal (1820), María Gregoria Araujo (1821), Matías Lascano (1821), María Manuela Villaseñor (1822), José Campos (1826), Antonio Macías (1830) y José Antonio Martínez y Castillo (1831).

⁴⁴ Hemos revisado los registros de los años 1767-1777, 1779, 1781-1782, 1784-1785, 1788, 1794-1795, 1809, 1811-1814, 1816-1822, 1825-1834.

³⁹ ANO, RIP 1767, fs. 1v-3v, “Poder para jurar Patronato”, 3 de enero de 1767.

⁴⁰ José Casimiro Roldán, *op. cit.*, pp. 408-409.

⁴¹ Archivo Histórico Municipal de Orizaba (en adelante AHMO), “Libro de acuerdos del Ilustre Ayuntamiento celebrados en los años de 1832, 1833 y 1834”, f. 33, acta de cabildo de 11 de marzo de 1833; José María Naredo, *op. cit.*, t. II, p. 95.

⁴² La bibliografía al respecto es muy abundante, remitimos en particular a la obra clásica de Louis Châtellier,



blanca”.⁴⁵ Otras fundaciones compensaban su aparente sencillez con su abundancia, por ejemplo, las cuarenta y seis misas anuales encargadas por doña Juana Ansermo, repartidas en cuatro novenas rezadas en honor de las imágenes de la Santísima Trinidad, la Inmaculada Concepción, San Joaquín y San Juan Bautista, completadas con una misa cantada a Nuestra Señora de Belén, todas del Santuario de Guadalupe.⁴⁶ Cabe apuntar que la minuciosidad de los fundadores en materias litúrgicas disminuyó a lo largo del periodo: en 1817 el abogado Prieto Fernández, al dotar la fiesta de San Pascual Bailón, se limitó a encargar “la solemnidad que permita la explicada cantidad”, es decir, el capital de la dotación.⁴⁷

Desde luego, además de las misas no faltaron otros medios más bien materiales de rendir culto a las imágenes. De nueva cuenta como si se tratara de sus prototipos, era común que la devoción se expresara en su adorno, donándoles alhajas y pequeñas cantidades en metálico para dorar retablos, componer nichos y, desde luego, renovar sus vestidos. Fue gracias a este tipo de donaciones que en la iglesia de los carmelitas se doraron los retablos de Nuestra Señora de Belén y Nuestra Señora de Guadalupe.⁴⁸ En el Santuario de Guadalupe se beneficiaron lo mismo su titular, por ejemplo con joyas de las herencias de dos damas de la villa, que las imágenes de Santa Ana y San Juan Nepomuceno.⁴⁹ En la iglesia del convento-hospital, gracias a la donación de la joya de una dama devota se doró

uno de los colaterales en 1774.⁵⁰ En un informe de 1762, sobre la iglesia parroquial y sus capillas anexas, se contaba entre los valores importantes, al lado de la platería de los ornamentos, los vestidos de varias imágenes. Era el caso de seis que representaban a la Virgen (del Rosario, la Inmaculada Concepción, de la Soledad, de la Asunción, de Cosamaloapan y de la Purificación), además de las de Santa María Magdalena, San José, San Antonio de Padua, San Nicolás Tolentino y el santo patrón San Miguel.⁵¹ La de este último, por ejemplo, se hallaba adornada con “cinco plumas finas de Castilla, unas mangas finas con sus encajes, una cauda de terciopelo encarnado con punta de plata y fleco toda guarnecida, dos paños de seda, el uno con flecos, [y] una banda de capichola encarnada con punta de plata”.⁵²

Además de la celebración de misas y del adorno de las imágenes, había formas más interiores, más devotas digamos, de utilizarlas. Tal era el caso de la oración y la meditación. Ciertamente, los grandes maestros de la oración de los siglos XVI y XVII habían visto con desconfianza el uso de imágenes, pero éstas habían terminado por imponerse como una vía para orientar las prácticas de los devotos en varios sentidos. Como lo ha mostrado Frédéric Cousinié, las imágenes podían servir como punto de partida para aproximarse a las escenas divinas, en principio, a través de la meditación silenciosa, un ejercicio en que se analizaban exhaustivamente y desde diversas perspectivas los temas representados. Más aún, ellas podían guiar a los ejercitantes hasta la contemplación, misma de las escenas, es decir, hasta la identificación del espectador con los participantes de la composición.⁵³ Una identificación que, en el caso de los místicos más avanzados, podía llegar no sólo a los testigos

⁴⁵ ANO, RIP 1784, fs. 235-239v, escritura de 26 de octubre de 1784.

⁴⁶ ANO, RIP 1779, fs. s/n, escritura de 13 de diciembre de 1779.

⁴⁷ ANO, RIP 1817, fs. 145-147, “Nombramiento de Patronos para la obra pía de la fiesta de San Pascual Bailón”, 19 de septiembre de 1817.

⁴⁸ ANO, RIP 1773, fs. 7v-10, “Testamento”, María Castillo, 22 de enero de 1773.

⁴⁹ ANO, RIP 1773, fs. 81-82v, “Testamento”, Da. Francisca Petronila Castelán, Orizaba, 12 de mayo de 1773; RIP 1779, fs. s/n, “Testamento”, 16 de noviembre de 1779; RIP 1768, fs. s/n, testamento de Mariana Francisca de Aróstegui, 10 de febrero de 1768; RIP 1788, fs. s/n, “Codicilo”, Da. Gertrudis Bravo Lagunas, 30 de julio de 1788.

⁵⁰ ANO, RIP 1774, fs. s/n, “Testamento”, Da. Ángela Rodríguez, 31 de octubre de 1774.

⁵¹ AGI, México, 1927-1928, “Testimonio del padrón general del pueblo de Orizaba...”, fs. 486-503.

⁵² AGI, México, 2663, leg. sin título, bienes de la cofradía de San Miguel.

⁵³ Véase Frédéric Cousinié, *Images et méditation au XVII^e siècle*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2007.

sino a los protagonistas mismos de las escenas representadas.

Sin que podamos profundizar en los detalles, es claro que este tipo de usos de la imagen existía en la parroquia de Orizaba, específicamente en las reuniones dedicadas a realizar ejercicios espirituales, como las que organizaban los padres del oratorio de San Felipe Neri, fundado en el santuario de Guadalupe en 1767.⁵⁴ De hecho, sabemos que para equipar adecuadamente la nueva casa el fundador del oratorio, el padre Manuel José Ansermo, buscó en 1783 la asignación de algunas de las imágenes abandonadas tras la expulsión de los jesuitas de Puebla. La lista misma de los lienzos solicitados es muy elocuente de su uso para la meditación, en ella se incluían 18 escenas de la Pasión de Cristo, y tres cuadros titulados “El pecado venial”, “El pecado mortal” y “El juicio y el infierno”. El propio padre Ansermo lo tenía muy claro, decía en su solicitud a la junta de temporalidades de los jesuitas: “se necesita de todos aquellos adornos, imágenes y pinturas que tanto conducen para la emoción del espíritu”.⁵⁵

También para emocionar a los espíritus, aunque de manera mucho más directa, debemos citar el uso de las imágenes de los misioneros franciscanos. Éstos realizaban misiones ocasionales en la villa y fueron los fundadores del Colegio Apostólico de San José de Gracia en 1799. Gracias a una denuncia contra sus prácticas en 1824, sabemos que eran buenas continuadores de una verdadera “pastoral espectacular” construida al menos desde el siglo XVII.⁵⁶ Para ilustrar,

⁵⁴ La fundación del Oratorio se justificó, entre otros motivos, por los beneficios de las tandas de ejercicios que debían realizarse en él. Al respecto: *Oratorios de San Felipe Neri en México, y un testimonio vivo, la fundación del Oratorio de San Felipe Neri en la villa de Orizaba*, México, Centro de Asistencia y Promoción, 1992, pp. LXV.

⁵⁵ Archivo General de la Nación (en adelante AGN), Indiferente Virreinal, c. 6071, exp. 10.

⁵⁶ Bernardette Majorena, “Une pastorale spectaculaire. Missions et missionnaires jésuites en Italie (XVI^e-XVIII^e siècle)”, en *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2002, vol. 2, pp. 297-320; Louis Châtellier, *op. cit.*, pp. 164-165; Louis Châtellier, *La religión de los pobres. Europa en los siglos XVI-XIX y la formación del catolicismo moderno*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2002, pp. 69-84.

por ejemplo uno de sus sermones, el dedicado al tema del infierno, los misioneros se servían de “la estampa o lienzo del Condenado”, es decir, del diablo. Como explicó el vicario del colegio, el objetivo de tal imagen era lograr en el espectador “el horror al infierno” y que “entrarse en tan vivos deseos de salvarse”.⁵⁷

Así pues, a lo largo de todo el periodo que tratamos, las imágenes religiosas brindaban seguridad a los fieles, recibían las misas de sus fundaciones pías, eran revestidas con los adornos propios de su soberanía, eran objeto de devoción y de meditación, e incluso instrumento de una pastoral del temor. Sin embargo, la importancia de la imagen religiosa era tal, que conocía también otros usos, digamos más profanos.

Símbolos corporativos y víctimas de guerra

Buena parte de las imágenes religiosas de las que hemos venido tratando se distinguían por ser de la propiedad no tanto de particulares sino de corporaciones, de las que solían constituir símbolos especialmente importantes. Debemos recordar que cuando menos hasta principios del siglo XIX la sociedad se concebía necesariamente organizada en cuerpos, los cuales permitían de manera simultánea la subsistencia material y espiritual de sus miembros. Por ello todas las corporaciones tenían algún aspecto religioso, pues contaban con uno o varios patronos que abogaba por ellas en la corte celestial, y a quienes retribuían rindiendo culto en sus imágenes.⁵⁸ Las corporaciones religiosas y civiles de la villa de Orizaba no fueron ninguna excepción.

Desde luego, esto es más evidente en el caso de las corporaciones de clérigos y de frailes, cuya instalación iba acompañada de la llegada del santo patrono a tomar posesión de su nuevo templo. Así fue el 12 de diciembre de 1776, cuando

⁵⁷ AGN, Justicia Eclesiástica, vol. 30, fs. 373-375.

⁵⁸ Sobre la organización corporativa remitimos a toda la primera parte de la obra magistral de Annick Lempérière, *Entre Dieu et le Roi, la République. Mexico, XVI^e-XIX^e siècles*, Paris, Les Belles Lettres, 2004.

los padres oratoreses se instalaron en el santuario de Guadalupe, llevando desde la parroquia la imagen de San Felipe Neri. Los padrinos de la entronización del santo fueron San Juan de Dios y San Juan de la Cruz, cuyas imágenes fueron llevadas por los religiosos juaninos y carmelitas, además de San Pedro, “revestido de pontifical” como patrono que era de la congregación de sacerdotes seculares de la villa. Al lado de ellos figuró también San Miguel Arcángel, llevado por una corporación civil: el cabildo de la república de indios de Orizaba.⁵⁹ Algunos años más tarde, el 10 de noviembre de 1799, tocaría a los misioneros franciscanos llevar la imagen de San José cuando se instalaron en su nuevo colegio apostólico.⁶⁰

Sin embargo, más incluso que los conventos y congregaciones, eran las corporaciones de laicos —es decir, las órdenes terceras, archicofradías, cofradías y hermandades— las que tenían el peso más importante en el manejo de las imágenes. Baste señalar que eran estas corporaciones las propietarias de prácticamente todas las que hemos citado en los altares de la iglesia parroquial. Eran estas corporaciones las que organizaban las fiestas anuales, las que llevaban las imágenes en procesión por las calles y financiaban su ornato. Desde luego, era común que contaran entre sus bienes con abundantes imágenes de sus santos patronos. Tan sólo la cofradía de San Miguel, por ejemplo, poseía dieciséis: cinco del “glorioso arcángel” en diferentes tamaños y materiales; cuatro esculturas de Cristo, todas procesionales (el *Ecce Homo*, la Oración del Huerto, Jesús con la Cruz a cuestas y la Resurrección); tres de la Virgen, incluyendo una de Nuestra Señora de Guadalupe; una escultura del Espíritu Santo, y siete cuadros de otros santos y santas y de Dios Padre.⁶¹

No repetiremos lo que hemos dicho sobre el culto que se les rendía, pero debemos cuando

⁵⁹ José María Naredo, *op. cit.*, t. II, pp. 96-98.

⁶⁰ Román Zulaica OFM, *Monografía del Colegio Apostólico de San José de Gracia de Orizaba*, separata de la revista *Asís*, México, s.e., pp. 15-17.

⁶¹ AGI, México, 2663, leg. sin título, bienes de la cofradía de San Miguel.

menos insistir en la inversión que representaba su ornato: en 1762 la orden tercera estimaba el valor del retablo de San Francisco en 3,900 pesos, mientras las cofradías y archicofradías, que incluyeron el valor de los suyos junto con los ornamentos de altar, apuntaron cifras que rara vez bajaban de los cien y podía llegar también a cerca de 1,500 pesos.⁶²

Lo repetimos, las imágenes eran también símbolos importantes para las corporaciones civiles. Tan es así que sobre algunas de ellas tenemos noticia casi exclusivamente gracias a sus imágenes religiosas: es el caso de los gremios de artesanos, que eran quienes llevaban los ángeles portando los instrumentos de la Pasión en las procesiones del Viernes Santo y de *Corpus Christi*.⁶³ Asimismo, cuando los cosecheros de tabaco eligieron por su patrona a la imagen de la Virgen de la Soledad, específicamente la que “se venera en la parroquial iglesia”, actuaban como un gremio que había sido reunido apenas dos años atrás con motivo de la creación del estanco del ramo.⁶⁴

Por su parte, y como hemos mencionado antes, independientemente de la cofradía que se encargaba de su culto, la república de indios de la villa portaba también la imagen del santo patrono San Miguel Arcángel en las ocasiones solemnes.⁶⁵ La imagen del Señor del Calvario era también importante para la misma república, pues en 1782, como recordaba la corporación, había sido donada a los indios de Orizaba por el obispo de Puebla, don Juan de Palafox y Mendoza, cuando visitó la parroquia a mediados del siglo XVII.⁶⁶ La imagen del Cristo era, por tanto,

⁶² AGI, México, 1927-1928, “Testimonio del padrón general del pueblo de Orizaba...”, fs. 432-439. Como punto de comparación, podemos citar que en la segunda mitad del siglo XVIII mil pesos anuales se estimaba como una cifra suficiente para mantener la “congrua sustentación”, es decir, para mantener el nivel de vida correspondiente a un cura párroco.

⁶³ AHMO, “Libro de acuerdos del Ilustre Ayuntamiento celebrados desde el año de 1763 hasta el año de 1771”, fs. 21-21v, acta de cabildo de 4 de febrero de 1765.

⁶⁴ ANO, RIP 1767, fs. 1v-3v, “Poder para jurar Patronato”, 3 de enero de 1767.

⁶⁵ José María Naredo, *op. cit.*, t. II, p. 96.

⁶⁶ AGN, Indiferente Virreinal, c. 5475, exp. 67.



un auténtico memorial de la antigüedad y del predominio del vecindario de indios, algo que no tenía nada de banal en el contexto orizabeño de finales del siglo XVIII, donde las dos repúblicas, de indios y de españoles, se disputaban constantemente el control de los espacios y de los símbolos de mayor prestigio.⁶⁷

Cabe destacar que el ayuntamiento de españoles de Orizaba, fundado apenas en 1763, contestó reivindicando la mayor antigüedad de la imagen de la Purísima Concepción, “devoción de aquellos europeos fundadores del lugar”, según la versión que dicha corporación defendía de la historia local. Era también una prueba de esa primacía de la patrona jurada del nuevo ayuntamiento el “suntuoso altar en el crucero [de la parroquia], plata labrada [y] joyas” que distinguían a la imagen. En su deseo de apropiarse de tan oportunamente antigua imagen, los municipales no dudaron en desplazar a la cofradía que hasta entonces organizaba su fiesta anual cada 8 de diciembre, en la cual incluyeron a partir de 1764 un sermón pagado por la corporación y para el cual invitaban especialmente a un predicador de renombre.⁶⁸

La imagen de la Inmaculada era además adecuada, lo tenían bien presente los propios municipales, pues precisamente de esta época data su proclamación como patrona de todos los dominios de la monarquía hispánica.⁶⁹ Así, la veneración de la imagen religiosa podía constituirse

⁶⁷ Véase al respecto: Irma Guadalupe Cruz Soto, “Que-rellas de cabildos en la ‘Garganta del Reino’: indios y españoles en Orizaba al final de la Colonia”, en *La palabra y el hombre*, núm. 99, julio-septiembre 1996, Xalapa, Universidad Veracruzana, pp. 37-71.

⁶⁸ Los españoles omitían, desde luego, que mientras la Purísima se encontraba en un altar del crucero, San Miguel Arcángel se encontraba entronizado en el altar mayor. AHMO, fondo Colonia, sección Gobierno, caja 3, escrito de D. Diego Pérez Castropol sobre asistencias del ayuntamiento.

⁶⁹ Para una síntesis de la historia de la Inmaculada Concepción, véase Estrella Ruiz-Gálvez Priego, “*Sine labe*. El immaculismo en la España de los siglos XV al XVII: La proyección social de un imaginario religioso”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXIII, núm. 2, julio-diciembre 2008, Madrid, CSIC-Instituto de Lengua Española, pp. 197-241.

en una expresión de lealtad no sólo a la majestad divina, sino también a la majestad terrena.

Cabe decir, hasta donde sabemos, que el rey tuvo muy poca intervención en las imágenes religiosas orizabeñas. Si bien las celebraciones religiosas de la monarquía fueron abundantes en este periodo, las cordilleras de los obispos a través de las cuales se daban las órdenes al respecto no mencionan devociones particulares de los monarcas o de la familia real.⁷⁰ Debemos citar, sin embargo, una sola excepción: la fiesta de San Carlos, evidentemente santo patrono de los reyes Carlos III y Carlos IV, celebrada por el ayuntamiento de españoles a partir de 1779.⁷¹ Empero, al menos durante la mayor parte del siglo XVIII las imágenes religiosas eran más bien del uso de los particulares y de las corporaciones locales.

La crisis monárquica de 1808 y la guerra civil desatada en 1810 trajeron algunos cambios en esa situación. En principio, de manera casi espontánea las celebraciones ante las imágenes se convirtieron en preces por el bienestar del rey ausente y por la “causa justa” de las armas reales a ambos lados del Atlántico. En el propio año de 1808, en el Colegio de San José de Gracia las imágenes del Señor de los Cimientos y del titular, San José, recibieron sendos novenarios de misas rezadas por la libertad del monarca.⁷² Dos años más tarde, el obispo de Puebla ordenó a todos los párrocos de la diócesis celebrar misas en honor de la Inmaculada Concepción y de Santiago Apóstol, patronos de la monarquía, y del santo patrono de cada iglesia, dedicadas a pedir

⁷⁰ A falta de un libro completo de las cordilleras de Orizaba, hemos recurrido al de la parroquia de San Gerónimo Coatepec, mucho mejor conservado, “Libro en donde se asientan las cartas cordilleras que comienza hoy, seis de septiembre del año de 1765, siendo cura beneficiado por Su Majestad, vicario y juez eclesiástico de este pueblo de San Jerónimo Coatepec, el licenciado D. Diego Xavier de Obregón Díaz de Escobar”, mecanoescrito, s.f.

⁷¹ AHMO, “Libro de acuerdos del Ilustre Ayuntamiento celebrados desde el año de 1778 hasta el año de 1783”, acta de cabildo de 5 de enero de 1779.

⁷² AGI, México, 2737, “Instrucción de lo que ha hecho este Apostólico Colegio de San José de Gracia...”

por la causa de los ejércitos que peleaban contra los franceses en la península.⁷³

Cierto, la movilización de las imágenes religiosas durante la guerra de 1810 constituye uno de los temas clásicos de la historiografía mexicana. En muchas regiones del reino las imágenes de la Virgen y de los santos, empezando por la de Nuestra Señora de Guadalupe, se convirtieron en estandartes de las tropas de ambos bandos.⁷⁴ En la parroquia de Orizaba, hasta donde sabemos, las imágenes no fueron utilizadas en ese sentido: una fracción del vecindario se sumó a los insurgentes, encabezada por algunas familias de la elite, pero llevando por nombre “batallón de Orizaba”, sin que tengamos noticia del uso de símbolos religiosos, como tampoco los hubo, hasta donde hemos podido averiguar, de parte de las milicias realistas. Sin embargo, aun si no fueron llevadas a los campos de batalla, si algo causó impacto en la región de Orizaba fue que las imágenes participaron efectivamente en la guerra, pero sobre todo como víctimas de las represalias de las tropas realistas.

En efecto, en las parroquias de Coscomatepec, su titular San Juan Bautista, y las imágenes de la Virgen de Guadalupe de ésta y de la parroquia de Zongolica, fueron profanadas por las tropas expedicionarias peninsulares de los batallones de América, Asturias y Fernando VII en las entradas que hicieron a dichos pueblos, en mayo y octubre de 1813.⁷⁵ La noticia de lo sucedido a dichas imágenes, que fueron fusiladas o amputadas de alguno de sus miembros, fue recibida con particular dramatismo por los actores de la época. El diario de un vecino de

Orizaba que anotó lo sucedido no pudo hacerlo sin lamentarlo primero: “¡Santo Dios, con qué asombro, con qué espanto y con qué dolor de mi corazón dejo a la posteridad escritas estas verdades!”.⁷⁶ No sin una nota semejante, el propio vecino dejó constancia que en la misma villa de Orizaba, en la Navidad de 1814, los oficiales de Asturias habían osado incluso colocar “en una postura indecente” las imágenes de San José y la Virgen del nacimiento instalado en la aduana.⁷⁷

Dada la escasez de fuentes, es sin duda arriesgado interpretar dichos actos de profanación. Es importante decir, sin embargo, que no se trata necesariamente del anuncio anticipado de una sensibilidad religiosa distinta, toda vez que hubo también entre los expedicionarios ejemplos de devoción tradicional;⁷⁸ además, la destrucción de imágenes estuvo lejos de ser generalizada y, antes bien, fue particularmente selectiva. Nos parece más bien que no se trata sino de la confirmación del gran valor simbólico que las imágenes religiosas tenían para las corporaciones del Antiguo Régimen, además de su carácter estrictamente religioso, y de la lógica de la violencia de una guerra civil⁷⁹ difícil de controlar por las autoridades de ambos bandos. En ese sentido, más que estos actos espectaculares y dramáticos para sus testigos, ciertas tendencias que se anunciaban ya en el siglo XVIII, y sobre todo las críticas y debates de la década de 1820, constituyeron modificaciones más importantes en los usos y lugares de las imágenes religiosas de la villa de Orizaba.

⁷³ “Libro en donde se asientan las cartas cordilleras...”, fs. 114-114v, cordillera 159.

⁷⁴ Al respecto destacamos William B. Taylor, “La Virgen de Guadalupe, Nuestra Señora de los Remedios y la cultura política del periodo de la independencia”, en Alicia Mayer (coord.), *México en tres momentos: 1810-1910-2010*, México, UNAM, 2007, vol. II, pp. 213-238.

⁷⁵ Para Zongolica, véase *El correo americano del sur*, núm. XXXVI, 5 de noviembre de 1813, pp. 22-23, en Genaro García, *Documentos históricos mexicanos*, México, SEP, 1985, t. IV; para Coscomatepec, véase Manuel B. Trens, *Historia de Veracruz*, Xalapa, Gobierno del Estado de Veracruz, 1992, t. III, p. 117.

⁷⁶ José Casimiro Roldán, *op. cit.*, p. 356.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 386.

⁷⁸ Por ejemplo, un cabo de una de las compañías expedicionarias optó inclusive dejar el ejército y tomar el hábito de los franciscanos de Orizaba. AGN, Misiones, vol. 3, exp. 20, fs. 81-85.

⁷⁹ Ciertamente, era una guerra que también puede verse como religiosa; Marie Danielle Demélas-Bohy, “La guerra religiosa como modelo”, en François-Xavier Guerra (dir.), *Revoluciones hispánicas. Independencias americanas y liberalismo español*, Madrid, Universidad Complutense, 1995, pp. 143-164.

La decencia y la crítica de la imagen religiosa

La “decencia” del culto de las imágenes era una preocupación particularmente importante entre el clero cuando menos desde el siglo XVI, y en casi todo el mundo católico se vio reflejada en los intentos frecuentes por concentrar las imágenes en las iglesias parroquiales bajo la mirada atenta de los párrocos, además de renovar aquellas que ya no reunieran los requisitos indispensables establecidos por las autoridades eclesiásticas, a pesar de la antigüedad de su veneración.⁸⁰ Fue también una preocupación particular de los eclesiásticos del siglo XVIII novohispano, como se aprecia por ejemplo en las resoluciones del IV Concilio mexicano de 1771.⁸¹ En el caso de Orizaba, la “decencia” del culto a las imágenes se aprecia ya en los informes de 1762: los tenientes de cura asentaron entonces, a propósito de las antiguas ermitas de Zoquitlán, Ixhuatlán y Pichocalco: “ni tiene decencia alguna” y por ello mismo “no se hace ningún acto eclesiástico en ella”.⁸² No tenemos datos de lo que sucedió con las imágenes que había en esas ermitas, pero la conducta posterior de los párrocos orizabenses nos deja al menos suponer una tendencia: el traslado al templo parroquial.

En efecto, cuando en 1771 el cura Francisco Antonio Illueca logró poner bajo tutela de la parroquia al convento-hospital de San Juan de Dios, justificándose tanto sobre la pobreza de la iglesia de los juaninos como de las rentas de su hospital, decidió trasladar varias de sus celebraciones a la iglesia parroquial.⁸³ Entre 1772 y 1774 la propia imagen del patriarca de la orden, San Juan de

Dios, se trasladó a la parroquia para celebrar ahí su fiesta anual.⁸⁴ Los esfuerzos del párroco, apoyados por los obispos Francisco Fabián y Fuero y Victoriano López Gonzalo, se vieron truncados cuando hubo que devolver la administración a los religiosos, mas es claro que, en principio, no parecía haber mejor lugar para la celebración de las imágenes que los altares de la iglesia de San Miguel.

Bajo la misma lógica actuó, ya en los últimos años del siglo, el párroco José Francisco de Ordosgoiti, uno de los promotores de la fundación del Colegio de San José de Gracia, quien no tuvo ningún problema en donar para ello una de las capillas de los barrios de la villa, la del Cristo del Santuario de Otatitlán.⁸⁵ El doctor Ordosgoiti lo propuso claramente en una carta al obispo de Puebla en noviembre de 1794: la “maravillosa” y “prodigiosa” imagen, junto con sus obras pías y fiestas, podían “cómodamente trasladarse y solemnizarse en la parroquia”, sin perjuicio alguno de los fieles, del curato ni de los misioneros franciscanos.⁸⁶ Sin decirlo directamente, el párroco se estaba apropiando de una imagen que pasaría de una modesta capilla a la iglesia principal, pero también de un altar mayor a otro lateral.

Casi podríamos decir que después del año 1800 fueron los propios vecinos de Orizaba quienes continuaron la tendencia a la concentración de las imágenes en los templos, con cuando menos siete donaciones, lo mismo a la parroquia que al santuario guadalupano y al colegio apostólico. Los fieles solían justificar tales actos bajo el argumento de que ahí, en las iglesias y capillas,

⁸⁰ Véase Alain Cabantous, *Entre fêtes et clochers. Profane et sacré dans l'Europe moderne*, París, Fayard, 2002, pp. 48-50.

⁸¹ “IV Concilio provincial mexicano”, en *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, edición electrónica, México, UNAM, 2004, libro 3, título XXI.

⁸² AGI, México, 1927-1928, “Testimonio del padrón general del pueblo de Orizaba...”, fs. 502-503.

⁸³ AGI, México, 2743, testimonio de las cartas e informes pertenecientes al hospital de Orizaba, fs. 7-10, Francisco Antonio de Illueca al obispo de Puebla, Orizaba, 18 de enero de 1774.

⁸⁴ AHMO, “Libro de acuerdos del Ilustre Ayuntamiento celebrados desde el año de 1772 hasta el año de 1777”, acta de cabildo de 2 de marzo de 1772.

⁸⁵ AGI, México, 1304, “Testimonio del expediente formado en la secretaría del obispado e ilustrísimo obispo de Puebla sobre licencia para la fundación de un Colegio Apostólico de Misioneros en Orizaba”, fs. 41-47v. José Francisco de Ordosgoiti al obispo de Puebla, Orizaba, 8 de noviembre de 1794.

⁸⁶ *Ibidem*, f. 45v.

recibirían “el mejor culto y ornato” o “el culto y adoración debido”.⁸⁷

Más aún, después de 1820 la decencia de las imágenes se convierte en un asunto de opinión pública. No es, desde luego, una transformación menor: hasta entonces el tema era motivo más bien de las admoniciones de la autoridad clerical, y si discusión había era más bien raro que fuera pública y menos aún que se difundiera de manera amplia. En cambio, con la gran difusión de la prensa en las primeras décadas del siglo XIX, dicho tema religioso, como otros muchos, se convirtió en objeto de la crítica de los periodistas, tendiendo a reemplazar, o cuando menos a desplazar, a la autoridad clerical a partir de un nuevo magisterio: el de la razón.⁸⁸ Los vecinos de la villa de Orizaba conocieron también estas nuevas opiniones religiosas a través de los periódicos que llegaban ahí desde Xalapa, Veracruz y Puebla. De hecho, los propios orizabeños se expresaron en estos nuevos espacios a propósito del uso que se hacía de algunas de sus imágenes más tradicionales.

Así, tan pronto como en 1824 aparecían en *El Oriente*, periódico de los liberales de Xalapa, sendas críticas sobre el uso de las imágenes religiosas, particularmente durante la Semana Santa. La opinión se erigía en tribunal que juzgaba a todos los participantes de dichas celebraciones, no importando si se trataba de autoridades civiles o eclesiásticas. Un artículo de septiembre de ese año, firmado con el elocuente seudónimo de *El ermitaño*, denunciaba que durante las representaciones de la Pasión de Cristo la imagen misma del Redentor se convertía en “el juguete de unas manos sacrílegas, que por medio de

cordeles la hacen caer y volver la sagrada cabeza con otros movimientos, según el antojo de sus espíritus groseros”.⁸⁹ Unas semanas más tarde, otro autor bajo el seudónimo de *El jalapeño*, denunciaba con ironía la fiesta de la Virgen del Rosario en Puebla, donde ante “la santa efigie de la madre de Dios” se representaba la batalla de Lepanto, utilizando “dos almotretes de carrizos y papel que llaman navíos”, en medio incluso de “las más groseras desvergüenzas”.⁹⁰ Los orizabeños participaron de la crítica. Una carta, firmada bajo el seudónimo de *El orizabeño*, se complacía en apuntar que, contrario a otras ciudades principales, en la villa no solía verse que los fieles “bailen en los templos ante las imágenes para obtener milagros”.⁹¹

No sólo el tradicional culto y adorno público era objeto de las críticas, también lo era el que tenía lugar en los espacios íntimos, que en 1834 un artículo publicado en *El Procurador del Pueblo* denunciaba como “culto idólatra” el que se rendía “en los jacales o casas de los devotos, donde se les tiene como los penates de los anti-guos y los fetiches de los africanos”.⁹²

Es importante decirlo, las críticas se mantenían dentro de márgenes religiosos. No era el culto de las imágenes en sí el objeto de la crítica, sino lo que los periodistas, citando muchas veces documentos conciliares, edictos episcopales y otros documentos eclesiásticos, calificaban como “superstición”, cuando no de “farsas” o “actos ridículos” u otros términos peyorativos. Así, los periodistas liberales declaraban no querer sino purificar el culto religioso de “excesos” que estaban próximos, en su perspectiva, a la profanación. Conviene decir que las críticas no evitaban, como hemos dicho antes, que los ayuntamientos constitucionales de esta época se convirtieran en herederos de las celebracio-

⁸⁷ ANO, RIP 1811, fs. 120-122v, testamento de 5 de octubre de 1811; RIP 1814, fs. 3v-7v, testamento de 31 de enero de 1814; RIP 1817, fs. 145-147, 19 de septiembre de 1817; RIP 1820, escritura núm. 20, fs. 28-32, 20 de abril de 1819; RIP 1826, fs. 183-187, testamento de 31 de agosto de 1826; RIP 1828, fs. 76-77, testamento de 6 de octubre de 1828.

⁸⁸ Annick Lempérière, “L’opinion publique au Mexique: le concept et ses usages (1ère moitié du XIXe siècle)”, en Javier Fernández Sebastián y Joëlle Chassin (éds.), *L’avènement de l’opinion publique. Europe et Amérique, XVIIIe-XIXe siècles*, París, L’Harmattan, 2004, pp. 211-226.

⁸⁹ *El Oriente*, núm. 21, 21 de septiembre de 1824, pp. 82-84.

⁹⁰ *El Oriente*, núm. 51, 21 de octubre de 1824, pp. 203-204.

⁹¹ *El Oriente*, núm. 6, p. 24, lunes 6 de septiembre de 1824.

⁹² *El Procurador del Pueblo*, núm. 45, 1 de marzo de 1834, pp. 3-4.

nes que los antiguos municipales perpetuos y la república de indios organizaban en honor de las siempre “soberanas imágenes”, e incluso agregaran algunas otras. Así, el ayuntamiento orizabeño de 1831 incluirá entre sus asistencias el culto a la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe.⁹³

Al mismo tiempo, las denuncias fueron desplazando a lo largo del periodo hacia el uso no menos profano de las imágenes religiosas con fines políticos: en 1827 *El Oriente* se felicitará de la noticia, procedente de Oaxaca, del retiro de las insignias de generala de la imagen de Nuestra Señora de la Soledad, patrona de aquella ciudad, colocadas durante la guerra de 1810 a iniciativa del obispo Bergoza y Jordán.⁹⁴ En 1833 *El Mensajero Federal*, calificaba de “abuso muy punible destinar a usos profanos los signos o imágenes de nuestra religión”, refiriéndose al uso de anillos con un crucifijo por parte de una facción política.⁹⁵

En ese sentido también fue denunciado el uso de las imágenes orizabeñas. A finales de 1827, cuando el primer gran decreto de expulsión de españoles incluyó a los franciscanos y carmelitas de la villa, los fieles conmovidos acudieron a exigir ante sus autoridades civiles y eclesiásticas, así como a otros notables locales, que tomaran las medidas necesarias para evitarlo. Ante los gritos que la multitud hizo escuchar afuera de su casa, el párroco Francisco García Cantarines se vio obligado a organizar un nuevo novenario al Señor del Calvario para rogar por la permanencia de los religiosos.⁹⁶ Incluso una imagen y un acto que, lo hemos visto, era tan tradicional en la villa, no contuvo las críticas de los periodistas. En *El Patriota*, periódico impreso en la ciudad de Puebla, apareció una carta de un vecino orizabeño, en la que a propósito de

dicho novenario el autor preguntaba: “díganme ustedes señores editores, si Dios fuera materia risible, ¿no se reiría de las sandeces de mis paisanos?”⁹⁷

Sólo unos pocos años más tarde el uso de las imágenes religiosas dejó de ser motivo de ironía para serlo de verdadera intimidación entre algunos de los liberales locales, los “patriotas”, como gustaban de denominarse, identificados en la historiografía tradicional como próximos de la masonería de rito yorkino.⁹⁸ Durante la reforma de 1833 y 1834, de la que hemos tratado en otras oportunidades, el gobierno y la legislatura veracruzanos emprendieron una reorganización muy importante de las antiguas corporaciones.⁹⁹ Sin embargo, es importante decir que ésta no tocó los usos de las imágenes con la excepción de un decreto de enero de 1834, prohibiendo a los ayuntamientos la celebración de fiestas fuera del 16 de septiembre; sin embargo, cuando menos en Orizaba, el decreto no parece haber tenido efectos inmediatos.¹⁰⁰ Unos meses más tarde, en la madrugada del 20 de abril, un motín popular estalló en la villa, destituyendo al jefe político y alcaldes más comprometidos con el régimen reformador.¹⁰¹ En los días que siguieron al motín, los “patriotas” debieron esconderse, atemorizados ante las actitudes triunfalistas de aquellos que calificaban despectivamente de “devotos”

⁹³ *El Patriota*, año 2, núm. 61, 2 de enero de 1828, p. 2.

⁹⁴ Sobre los “yorkinos” veracruzanos, véase Carmen Blázquez Domínguez, *Políticos y comerciantes en Veracruz y Xalapa, 1827-1829*, Xalapa, Gobierno del Estado de Veracruz, 1992.

⁹⁵ David Carbajal López, *La política eclesiástica del estado de Veracruz, 1824-1834*, México, INAH/ Miguel Ángel Porrúa, 2006, pp. 93 ss.

¹⁰⁰ Decreto núm. 67 del IV Congreso Constitucional de Veracruz, 23 de enero de 1834, artículos 1º. y 3º., en *El Censor*, t. 13, núm. 2002, jueves 6 de febrero de 1834. En Orizaba el ayuntamiento de 1833 había reducido el número de fiestas religiosas a las que asistía; AHMO, “Libro de acuerdos del Ilustre Ayuntamiento celebrados en los años de 1832, 1833 y 1834”, fs. 18v-19, acta de cabildo de 28 de enero de 1833.

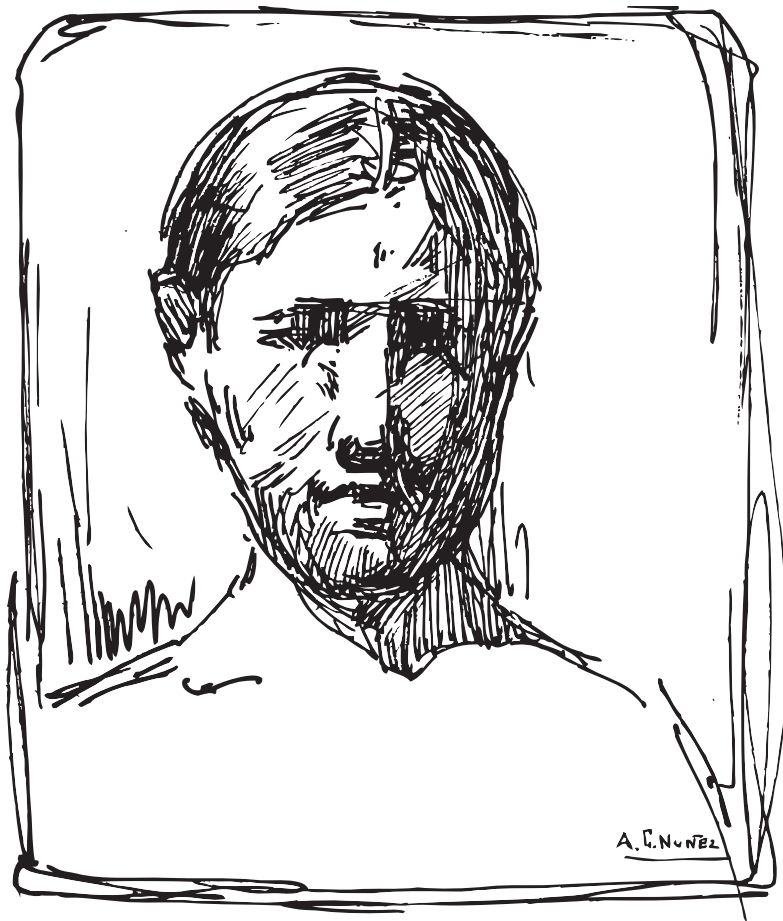
¹⁰¹ El motín aparece ampliamente descrito en las obras de los cronistas decimonónicos; véase Joaquín Arróniz, *op. cit.*, pp. 580-583, y José María Naredo, *op. cit.*, t. I, pp. 96-99 y t. II, pp. 160-162.

⁹³ AHMO, “Libro de acuerdos del Ilustre Ayuntamiento celebrados en los años de 1830 y 1831”, fs. 114-114v, acta de cabildo extraordinaria de 10 de diciembre de 1831.

⁹⁴ *El Oriente*, núm. 1156, 30 de octubre de 1827, pp. 4625-4626.

⁹⁵ *El Mensajero Federal*, núm. 138, 3 de julio de 1833, p. 1.

⁹⁶ AGN, Justicia Eclesiástica, vol. 68, fs. 99-103, representación del ayuntamiento de Orizaba.



o “fanáticos”. Como en una reacción a la sensibilidad de los liberales que, como hemos visto, esperaban ver a las imágenes reducidas exclusivamente al espacio de los templos, los nuevos dueños de la situación impusieron el uso de pequeñas imágenes, o cuando menos cruces o cintas blancas, en un nuevo lugar, público desde luego y mucho más representativo del compromiso personal: los sombreros.¹⁰² Así, la imagen religiosa pasaba a identificar ya no a la comunidad unánime en torno a sus santos protectores, o los símbolos de orgullo de las corporaciones, sino las filiaciones y divisiones políticas de la nueva época.

Comentarios finales

En la villa de Orizaba de mediados del siglo XVIII, como en el resto del mundo católico, las imágenes religiosas se encontraban por doquier y eran motivo de múltiples usos. Fuente de protección, objeto de culto, guía para la oración y la meditación, auxilio incluso de la pastoral, la imagen no agotaba sus usos en los temas propiamente religiosos, pues éstos se extendían a ámbitos profanos, sirviendo como símbolo de las corporaciones eclesiásticas y civiles y de la lealtad a la monarquía. Por ello mismo, durante la guerra de 1810 la imagen religiosa devino de inmediato emblema u objeto de profanación de los bandos en conflicto. El uso de las imágenes que aparece en abril de 1834, en la ya para entonces ciudad de Orizaba, recuerda así, sin

duda, el que hacían de ellas los insurgentes durante la guerra de 1810.¹⁰³

Sin embargo, a diferencia de los tiempos de guerra, en 1834 no se oponían unas imágenes a otras, sino a la crítica liberal, que retomaba para sí el tema de la “decencia” del culto que se les debía. Al respecto habían insistido ya los clérigos del siglo XVIII, y había sido un mensaje incluso adoptado por algunos de los fieles. Empero, la novedad era que ahora se trataba de una crítica desarrollada en los periódicos, en las tribunas de las legislaturas, que tenía por tanto una mayor difusión y cuestionaba no sólo su uso en los espacios públicos, sino también en los particulares. Las imágenes religiosas, como muchos otros elementos de la cultura religiosa tradicional, antes aceptados unánimemente, pasan a ser motivo de debate y de enfrentamiento político.

Aún así, el culto de las imágenes podía seguir haciendo parte de los rituales en que participaban las nuevas autoridades, municipales sobre todo. Ellas siguen protegiendo al conjunto de la comunidad, es decir, al público, no menos que siguen constituyendo símbolos que la propia elite se esfuerza en conservar. Tanto por razones de protección religiosa como de legitimidad política, el culto de las imágenes de la Purísima Concepción, de San Miguel Arcángel, del Señor del Calvario, entre otras, bien asentado desde finales del siglo XVIII, perdurará así en las primeras décadas del siglo XIX. Aun en medio de los debates, y si bien ciertamente más limitadas a los lugares “decentes”, las imágenes religiosas perduraban en la multiplicidad de usos.

¹⁰² *El Procurador del Pueblo*, núm. 125, 19 de mayo de 1834, pp. 1-2.

¹⁰³ Sobre los insurgentes, un párroco de la región apuntaba: “muchos oficiales y soldados que llevaban estampas de la misma soberana imagen [de la Virgen de Guadalupe] en las copas de sus sombreros por la parte delantera”, *La insurgencia en la Antigua Veracruz, 1812*, México, Citlaltépetl, 1960, p. 5.

