

DOSSIER VIRREINATOS

Mariel Reinoso y Lillian von der Walde (eds.)



Revista destiempo.com
Reserva de derechos N° 04-2008-03714320700-203
ISSN: En trámite
México, Distrito Federal I Mayo-Junio 2008 I Año 3 I
Número 14 I Publicación Bimestral I



ISBN
978-607-9130-08-4

ÍNDICE

I. CRÓNICAS Y LEYENDAS

FRAY DIEGO DURÁN: TESTIGO E INTÉRPRETE DE LA COSMOVISIÓN INDÍGENA
 PILAR MÁYNEZ 7-14

LA GÉNESIS DEL DESCUBRIMIENTO Y LA NUEVA *IMAGO MUNDI*, SEGÚN LOS CRONISTAS DE INDIAS
 JOSÉ CARLOS GONZÁLEZ BOIXO 15-24

BESTIARIOS DEL NUEVO MUNDO: MARAVILLAS DE DIOS O ENGENDROS DEL DEMONIO
 MARÍA JOSÉ RODILLA LEÓN 25-34

EL *SALVAJE* COMO LA OTREDAD EN LA CRÓNICA DE INDIAS DE LOS SIGLOS XVI Y XVII, UN CASO: *COMENTARIOS REALES DEL INCA* GARCILASO DE LA VEGA
 LUCÍA ORTEGA TOLEDO 35-51

CLAVIJERO Y LAS DISPUTAS SOBRE EL NUEVO MUNDO EN EUROPA Y AMÉRICA
 KARL KOHUT 52-81

II. MENTALIDADES

ENTRE EL OTOÑO, LA PRIMAVERA Y LA REFORMA DE LAS COSTUMBRES. LA VIEJA Y LA NUEVA ESPAÑA EN LA ENCRUCIJADA DEL SIGLO XVII
 JORGE E. TRASLOSHEROS HERNÁNDEZ 82-96

PRECURSORES ICONOGRÁFICOS Y ARQUITECTÓNICOS DEL TEATRO MISIONERO NOVOHISPANO
 MICHAEL K. SCHUESSLER 97-109

LA LÍNEA PREHISPÁNICA. CARLOS DE SIGÜENZA Y GÓNGORA Y SU *THEATRO DE VIRTUDES POLÍTICAS QUE CONSTITUYEN A UN PRÍNCIPE*
 HELGA VON KÜGELGEN 110-128

LA HIJA PRÓDIGA DEL IMPERIO: HONRAS FÚNEBRES A CARLOS V EN LA CIUDAD DE LOS REYES
 SONIA V. ROSE 129-141

EL CUERPO DE LA POSESA. Discurso y práctica en torno a la posesión demoníaca en la Nueva España 142-149

DORIS BIEÑKO DE PERALTA

III. EL BARROCO		
BARROCO Y CONTRARREFORMA. ENTRE EUROPA Y LAS INDIAS		150-168
CARLOS ALBERTO GONZÁLEZ SÁNCHEZ		
BARROCO, NEOBARROCO E OUTRAS RUÍNAS		169-215
JOÃO ADOLFO HANSEN		
IV. FIESTA Y REPRESENTACIÓN		
REPRESENTACIONES INDÍGENAS DE LA <i>PASIÓN</i> EN UN PUEBLO		216-219
NOVOHISPANO: XOCHITLÁN		
GERMÁN VIVEROS		
TEATRO EVANGELIZADOR Y PODER COLONIAL EN MÉXICO		220-234
BEATRIZ ARACIL VARÓN		
EL TOCONTÍN COMO FUENTE DE DATOS HISTÓRICOS		235-249
EDITH PADILLA ZIMBRÓN		
FIESTAS POR LOS AUSTRIAS EN LA CIUDAD DE MÉXICO,		250-261
SIGLO XVI		
OCTAVIO RIVERA		
PEDAGOGÍA DE VIRREYES Y ARCOS DE TRIUNFO EN LA NUEVA ESPAÑA A		262-273
FINALES DEL SIGLO XVII		
JUDITH FARRÉ		
FESTEJOS JESUITAS Y HEGEMONÍA SOCIOCULTURAL EN MÉXICO (1578)		274-285
BEATRIZ ARACIL VARÓN		
EL MONTAJE DE <i>EL MÁRTIR DEL SACRAMENTO</i> : SOR JUANA Y SAN		286-299
HERMENEGILDO, ENTRE JESUITAS Y SEVILLANOS		
SUSANA HERNÁNDEZ ARAICO		
V. PRÁCTICAS VIRREINALES		
EL SIGLO DE LAS VIUDAS. IMPRESORAS Y MERCADERAS DE LIBROS EN EL		300-316
XVII NOVOHISPANO		
SARA POOT-HERRERA		
UNA NOTA SOBRE FISCALIDAD Y COMERCIO AL INTERIOR DE LA NUEVA		317-325
GRANADA		

EDWIN LÓPEZ RIVERA

COMPETENCIAS DE JURISDICCIÓN EN LA INQUISICIÓN DE CARTAGENA DE INDIAS 326-334

ARÍSTIDES RAMOS PEÑUELA

IGLESIA Y RELIGIOSIDAD EN LAS COLONIAS DE LA AMÉRICA ESPAÑOLA Y PORTUGUESA. LAS COFRADÍAS DE SAN BENITO DE PALERMO Y DE NUESTRA SEÑORA DEL ROSARIO: UNA PROPUESTA COMPARATIVA 335-353

ESTELA ROSELLÓ SOBERÓN

REPRESENTACIONES Y PRÁCTICAS DE GÉNERO EN LA PROYECCIÓN DEL COLECTIVO SOCIAL DE LA OFICIALIDAD MILITAR. UNA ESTRATEGIA DE LA POLÍTICA COLONIAL EN EL SIGLO XVIII 354-396

MARÍA TERESA DÍEZ MARTÍN

LOS JESUITAS Y LA INDEPENDENCIA DE MÉXICO: ALGUNAS APROXIMACIONES 397-412

MARÍA CRISTINA TORALES PACHECO

VI. LAS CIUDADES

DE LA VISIÓN RETÓRICA A LA VISIÓN CRÍTICA. LA PLAZA MAYOR EN LAS CRONICAS VIRREINALES 413-429

ANTONIO RUBIAL GARCÍA

PODER Y PODERES EN LAS CIUDADES-CAPITAL DE LOS VIRREINATOS DURANTE LOS AUSTRIAS 430-441

PORFIRIO SANZ CAMAÑES

LA TEORÍA DE LA ARQUITECTURA EN LA NUEVA ESPAÑA. LA *ARCHITECTURA MECÁNICA CONFORME A LA PRÁCTICA DE ESTA CIUDAD DE MÉXICO* EN SU CONTEXTO 442-459

LUIS JAVIER CUESTA HERNÁNDEZ

LA CIUDAD DE MÉXICO EN EL TRÁNSITO DEL VIRREINATO A LA REPÚBLICA 460-471

MANUEL MIÑO GRIJALVA

VII. ALTA CULTURA

EL LENGUAJE DE LAS FIESTAS: ARCOS TRIUNFALES Y VILLANCICOS 472-483

CLAUDIA PARODI

ORATORIA SAGRADA Y VIDA CULTURAL EN EL MÉXICO VIRREINAL 484-494

LAURETTE GODINAS

NOTAS SOBRE LA PREDICACIÓN RELIGIOSA EN LA NUEVA ESPAÑA RAMÓN MANUEL PÉREZ MARTÍNEZ	495-502
UN EJERCICIO ESCOLÁSTICO EN LA LOA A <i>EL MÁRTIR DEL SACRAMENTO: SAN HERMENEGILDO</i> VIOLETA PONCE DE LEÓN HERNÁNDEZ	503-511
LA PRIMERA UNIVERSIDAD DEL CARIBE COLOMBIANO UN MODELO ILUSTRADO PARA AMÉRICA COLONIAL DIANA SOTO ARANGO	512-530
VIII. LITERATURA Y SOCIEDAD	
UN FANTASMA EN PUEBLA DE LOS ÁNGELES. (TRADICIÓN E INVENCIÓN SOBRE GUTIERRE DE CETINA) JOSÉ CARLOS ROVIRA	531-543
PEDRA E CAL: O AMOR FREIRÁTICO NA SÁTIRA LUSO-BRASILEIRA DO SÉCULO XVII JOÃO ADOLFO HANSEN	544-565
“RUIDOS CON LA INQUISICIÓN”: LOS VILLANCICOS DE SOR JUANA PAMELA H. LONG	566-578
IX. PERSONAJES	
EL TESTAMENTO DE FRAY JACINTO (cuento) IVÁN ESCAMILLA GONZÁLEZ	579-584
TRAVESTISMO, LESBIANISMO E IDENTIDAD TRANSGENÉRICA DE CATALINA DE ERAUSO, LA MONJA ALFÉREZ LUZMILA CAMACHO PLATERO	585-593
“DELIRIO” DEL ARZOBISPO MOXÓ, EL “FILÓSOFO DE LOS ANDES”, 1806-1816 MARÍA EUGENIA MAYER SÁEZ	594-612

PRESENTACIÓN

La revista *destiemplos.com* se honra en poner en manos del lector este dossier *Virreinos* que conjunta rigurosos trabajos académicos que, por primera vez, aparecen publicados en línea. Para facilitar su consulta, hemos determinado nueve grandes apartados que dan cuenta de la rica vida que se desplegó en las llamadas “Indias occidentales”.

Agradecemos a los reconocidos especialistas que colaboran en este dossier su positiva respuesta a nuestra invitación; por ellos es posible aseverar que *Virreinos* constituye un documento de obligada referencia en la red.

Mariel Reinoso
Lillian von der Walde
(editoras)

FRAY DIEGO DURÁN: TESTIGO E INTÉRPRETE DE LA COSMOVISIÓN INDÍGENA

PILAR MÁYNEZ. Es doctora en Lingüística por la Universidad Nacional Autónoma de México. Está adscrita al Programa de Investigación de la Facultad de Estudios Superiores de Acatlán donde imparte las materias de Teorías Lingüísticas I y II para la licenciatura de Letras Hispánicas. Algunos de sus libros son: *Fray Diego Durán. Una interpretación mexicana* (1997), Ángel María Garibay. *En torno al español hablado en México* (1997), *Lenguas y literaturas indígenas en el México contemporáneo* (2003). Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores desde 1993. En 1998 obtuvo la “Distinción Universidad Nacional para Jóvenes Investigadores en el área de Humanidades”. En 2003, el Instituto Nacional de Antropología e Historia le otorgó el Premio “Wigberto Jiménez Moreno” por la mejor investigación en el área de Lingüística con su libro *El calepino de Sahagún. Un acercamiento*. Durante dos años consecutivos (2001-2003) ocupó la Cátedra Especial Miguel León-Portilla en el Instituto de Investigaciones Históricas. Actualmente es Presidenta de la Sociedad Mexicana de Historiografía Lingüística.

CONTEXTO

La *Historia de las Indias de Nueva España e Islas y Tierra Firme* de fray Diego Durán¹ ha sido ubicada, al lado de otra notable obra, la *Historia general de las cosas de Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún; las dos pertenecen al segundo periodo de la Colonia, y su propósito fundamental fue la explicación y rehabilitación del pasado precolombino. Ambas se realizaron entre 1558 y 1581, aunque sus objetivos, temas y métodos están relacionados todavía con los trabajos inmediatamente anteriores, especialmente con el realizado por el franciscano fray Andrés de Olmos.

CONTENIDO DE LA *HISTORIA DE LAS INDIAS DE NUEVA ESPAÑA E ISLAS Y TIERRA FIRME*

La crónica de Durán está conformada por tres libros: El primero, terminado en 1570, fue titulado por Fernando Ramírez *Libro de los ritos y ceremonias en las fiestas de los dioses y celebración de*

¹ Diego Durán nació en Sevilla en 1537 pero llegó a la Nueva España a los cinco años de edad con su familia. Durante su infancia vivió en Texcoco y después en la ciudad de México. En 1556 profesa en la orden de los dominicos y más tarde se traslada a Oaxaca; por largo tiempo estuvo en varios conventos de la región de Morelos. Muere en 1588.

ellas. Es una relación descriptiva de las principales deidades mexicas, donde se exponen sus características formales, sus atribuciones, sus rituales y fiestas correspondientes. Comienza este tratado intentando incorporar a los naturales del Nuevo Mundo en el contexto del pensamiento cristiano, manifestado en el Evangelio de San Marcos. Dios mandó a sus apóstoles que fueran por todo el mundo y predicaran a toda criatura; de ahí que inicie esta primera parte de la crónica refiriéndose a Topiltzin, a quien compara con Santo Tomás, por lo maravilloso de sus hazañas y su labor proselitista. Para Durán, los indígenas habían recibido de este “santo varón” que tuvo que replegarse por los mares tras la persecución de Tezcatlipoca, la palabra de Cristo. Posteriormente presenta la relación de los diversos dioses mexicas comenzando con los más temidos y reverenciados, *Huitzilopochtli* y *Tezcatlipoca*, de quienes ofrece una detallada referencia respecto a su imagen, templos, culto y sacrificios que se efectuaban en su honor.

El segundo libro, el más breve, que concluyó en 1579 y tituló el propio autor *Calendario Antiguo*, es complemento del primero, puesto que aborda con mayor detenimiento las festividades que celebraban en honor a los dioses tratados anteriormente y el cómputo calendárico organizador de dicho cosmos.

Comienza por describir el calendario y su división en meses y días; proporciona la denominación de los signos favorables o desfavorables para diversas actividades de su vida: nacimiento, matrimonio, ventas, tratos, viajes y describe su representación pictórica; posteriormente narra las distintas ceremonias que efectuaban los antiguos mexicanos en el transcurso de esos 365 días. En el *Calendario antiguo* aparecen, como en el primer libro, interesantes referencias sobre la sociedad de aquel entonces; de esta forma explica, entre otras cosas, que el privilegio de tener muchas mujeres estaba reservado únicamente a los principales.

El tercero y más extenso libro que da nombre a la crónica *Historia de las Indias de Nueva España e Islas y Tierra Firme*, lo terminó en 1581. Para la elaboración de esta interesantísima revisión histórica, que abarca desde la salida de las siete tribus de Aztlán en 820 hasta la conquista de México por Hernán Cortés y la implantación del cristianismo, Durán se fundamentó básicamente en la *Crónica X*, hasta hoy desconocida a la que alude insistentemente como la “historia”, en las pinturas antiguas a las que pudo allegarse, y en los testimonios orales de indígenas y españoles que sobrevivieron a la conquista. Fray Diego Durán comparó distintas fuentes que le informaron sobre un mismo hecho, manifestó su opinión respecto a determinados sucesos; hizo, como señala Ángel María Garibay, crítica histórica. Frecuentemente expresó su admiración respecto a las instituciones sociales y políticas que regían la vida de los antiguos mexicanos y sobre los preceptos morales que debían cumplir.

Durán narra en su obra el proceso de expansión militar y económica de los mexicas; destaca el poderío de este pueblo que llegó a formar aquel vasto imperio que asombró a los españoles; equipara la valentía de los guerreros indígenas con la del Cid o la de los Doce Pares; nos da cuenta de los distintos tributos que estaban obligados a entregar las provincias sujetas, tales como piedras, plumas, cacao, algodón, mantas, pájaros y otros animales, y de la resistencia impuesta inicialmente por los moradores de Ahuilizapan, Michoacán, Huexotzinco y Cholula, entre otros, ante los embates mexicas.

Cuando José Fernando Ramírez tuvo conocimiento de la existencia de ese documento que fray Diego envió a España y, del que hasta el siglo XIX no se volvió a saber, mandó inmediatamente a hacer una copia. A partir de entonces se han realizado varias ediciones de él; los párrafos que hemos decidido incorporar en este trabajo para ejemplificar los fenómenos lingüísticos a los que se aludirán, fueron extraídos de la que el padre Ángel María Garibay llevó a cabo en 1967.²

INDIGENISMOS EN LA CRÓNICA DE DURÁN. UN CASO DE TRANSCULTURACIÓN LINGÜÍSTICA

En la *Historia de las Indias de Nueva España e Islas y Tierra Firme* se encuentran numerosos préstamos léxicos procedentes del náhuatl que se insertaron como elementos insustituibles de denominación; de este modo el lenguaje del cronista se indianizó; el castellano tomó un cariz particular al incorporar esas voces que aludían al entorno indomexicano y que necesitaban traducirse para poder ser comprendidas por el receptor ajeno al Nuevo Mundo, a quien iba dirigido el relato. Así los conquistadores encontraron un mundo inédito que tuvieron que describir y explicar. José Gaos comenta que:

Lo que Colón fue percibiendo, en las tierras isleñas que fue hallando, no fue, porque no podía serlo, nada integrado por las puras sensaciones recibidas de aquellas tierras, sino estas sensaciones elaboradas, interpretadas por sus ideas preconcebidas, y hasta sus simpatías y antipatías o intereses previos, de toda índole.³

La interpretación de esas nuevas realidades que se abrían paso ante los ojos del asombrado conquistador, supuso un enorme esfuerzo lingüístico-conceptual; el Nuevo Mundo tenía que ser explicado e interpretado, correlacionándolo, muchas veces, con lo inequívoco y describiéndolo con parámetros ajenos totalmente a él.

Si bien es cierto que, como aseguran algunos teóricos, no existe una traducción absoluta entre dos vocablos de distintas lenguas o entre un vocablo y su respectiva paráfrasis, también es verdad, que en este deseo de comprender y mostrar las realidades y los objetos descubiertos, los narradores de ese impensado universo idearon una gran variedad de métodos lingüísticos.

Durán, como Sahagún y otros cronistas más, crearon una serie de procedimientos destinados a resolver este escollo. Equipararon como sinónimos unidades indígenas con sus posibles españolas, acercaron mediante comparaciones conceptos indomexicanos y europeos, recurrieron a pormenorizadas descripciones que intentaban poner al descubierto la naturaleza del referente o analizaron los componentes morfológicos del vocablo originario, pretendiendo con ello dejar lo más claro posible su sentido, casos a los que nos referiremos someramente a

² Fue publicada por editorial Porrúa en dos tomos con estudio introductorio, glosario y notas de Ángel María Garibay.

³ En la *Historia de nuestra idea del mundo*. México: El Colegio de México y Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 133.

continuación.

Por su parte, fray Diego Durán estuvo consciente de la necesidad de explicar claramente los términos nahuas que incluyó en su relato. Así lo advirtió en varios pasajes de su obra, como en el que sigue:

Acabada la ceremonia del lavatorio —que se hacían al concluir la fiesta Huey Pachtli— donde todos entendían, recibían perdón y remisión de culpas, iban a comer los *tzoalli*, que dejo dicho atrás que siempre fue tenido por carne y hueso del dios, y así les decían los sacerdotes. “Los que os habéis lavado id a comer *tzoalli*”. Y no querría repetir muchas veces una cosa; pero pues la materia lo pide, *será forzoso poner siempre la declaración de estos vocablos; porque alguno no se acordará qué son tzoalli, aunque queda dicho atrás, y decirme: No sabía este padre que no sabemos todos que son tzoalli, ¿por qué no declara?*⁴

Sin embargo, esta tarea no siempre fue fácil como el propio Durán lo acepta, cuando al tener que definir los términos *pachtli* y *toxcatl* admite, respectivamente, que “no sé con que nombre romancearlo” o que durante “muchos años no lo entendí por la oscuridad del vocablo”. En ocasiones, incluso, manifestó la imposibilidad de lograr una traducción absoluta. “Llamaban a este ídolo *Xocotl* que, para decir verdad, no sé qué romance le pueda dar que no lo declare y dé su propia significación”; no obstante, la mayor parte de los términos nahuas que aparecen en la *Historia* quedaron clara y muchas veces detalladamente explicados, mediante diversas formas lingüísticas.

Ahora bien, en la crónica de Durán se encuentran algunos antillanismos incorporados generalmente sin ninguna clase de correlación o explicación castellana, lo que corrobora en buena parte la afirmación de algunos sustratistas que sostienen la idea de una temprana y profunda infiltración de las voces antillanas en el español americano. Así tenemos que *ají, areito, canoa, coa, maguey, maíz, naguas* (o *enaguas*) fueron considerados por el cronista como términos familiares, que no requerían ninguna especificación. Fray Diego Durán aludió a esta penetración léxica inicial en el idioma español y a la forma en que se propagó posteriormente en los territorios conquistados:

Tuvo cuenta la república de proveer y obviar por ley y por estatuto de ella, que no se cometiesen males ni sucediesen cosas desastradas, y así, ninguno había que no plantasen ni criasen magueyes, de cuya miel se hace el vino que ellos beben y bebían. Porque el que llaman *pulque*, que lo hacen los españoles de miel negra, y agua con la raíz, nunca ellos lo tuvieron, ni lo sabían hacer, hasta que los negros y españoles lo inventaron, y así este vocablo *pulque*, no es vocablo mexicano, sino de las islas, como *maíz, naguas*, y otros vocablos que trajeron de La Española.⁵

⁴ Las cursivas son mías. T. I, p. 156.

⁵ T. I, p. 203.

En el caso de las equivalencias o equiparaciones, que fue el procedimiento más frecuente que adoptó fray Diego Durán en la explicación de las realidades indomexicanas, tenemos que la correlación no siempre fue totalmente absoluta, es decir, no recubrió plenamente los significados de los vocablos autóctonos. B. Scharlan, refiriéndose al *Sumario de la Natural Historia de las Indias* de Fernández de Oviedo, dice que éste es un problema de doble vertiente:

La elección de un nombre y su atribución a un objeto, y la adecuación entre nombre y objeto, mejor dicho, “la cosa”, se describía según la realidad que se advertía —y eso se hacía con rigor— pero luego se le atribuía un nombre. En la medida que este nombre era la denominación que oían de los nativos, no hubo inexactitud: sin embargo, sí la hubo en la operación de hacer equivalente ese término indio con un término español, las proporciones estaban rotas.⁶

No obstante, la forma más común de acercar los elementos indígenas con los europeos, considerando estas dificultades, fue la comparación mediante enlaces copulativos o disyuntivos:

A la *petaca o vasera* hacían tanta reverencia y humillación que al mismo ídolo.

Otras veces, el correlato entre la voz náhuatl y la castellana se establece mediante la traducción de la primera; para ello, fray Diego empleó los sintagmas que *quiere decir, que propiamente quiere decir, que en nuestro romance quiere decir, que quiere decir tanto como, que le podemos interpretar, que significa, que nosotros llamamos*. En estos casos, el fraile, explicita la intención de transvasar los elementos autóctonos a sus parámetros culturales:

Tenía sobre la cabeza [Huitzilopochtli] un rico penacho a la hechura de pico de pájaro, el cual pájaro llamaban *huitzitzilin que nosotros llamamos punzones*.

Como se comentó anteriormente, los conquistadores se explicaron las realidades propias del mundo recién descubierto a través de sus propios parámetros. Edmundo O’Gorman comenta que “el modelo previo, el único conocido, se proyectó sobre el nuevo fondo que se configuró a su imagen y semejanza”.⁷ Mediante estas correlaciones, las instituciones religiosas, el ceremonial y los objetos rituales se emparejaron con sus posibles equivalentes en el mundo occidental:

[Al referirse a los *elocuatecomame* advierte:] Había otros muchachos *que eran como monacillos*.

⁶ Citado por Emma Martinell en *Aspectos lingüísticos del descubrimiento y conquista*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1988, p. 162.

⁷ En Emma Martinell, *Op. cit.*, p. 145.

DURÁN Y LA COSMOVISIÓN MEXICA: ENTRE LA CONDENA, LA ADMIRACIÓN Y EL SINCRETISMO

En algunas definiciones se manifiesta la reprobación de Durán respecto a ciertas creencias y prácticas indígenas. Mediante la incorporación de una serie de adjetivos, el cronista condena las instituciones y el rito pagano, y la persistencia de los naturales en sus antiguas creencias. Aunque según Tzvetan Todorov: No hay “cruel”, no hay “maldad”, no hay “desventurados”. Durán transcribe el relato en un tono tranquilo y se abstiene de todo juicio de valor”;⁸ sin embargo, en ocasiones, se encuentran severas críticas a la religión y creencias prehispánicas, y a los participantes en el culto, como se puede observar en el siguiente párrafo.

La fiesta de la diosa que *esta ciega* gente celebraba en nombre de *Iztac cihuatl* que quiere decir “Mujer Blanca, era la Sierra Nevada, a la cual demás de tenerla por diosa y adorarla por tal, *con su poca capacidad y mucha rudeza y ceguedad y brutal ignorancia*, teníanle en las ciudades sus templos y ermitas muy adornados y reverenciados.⁹

De esta forma, y contra lo que sostiene Todorov, el fraile como se puede apreciar en la cita anterior, manifestó también su parecer sobre determinados aspectos de la cosmovisión mexicana, incorporando términos con significado denotativo unidos a otros con valor connotativo, con el objeto de influir en el receptor.

Pero, si bien es cierto que Durán condena en varios pasajes de su crónica algunas prácticas y creencias indígenas, en otras, exalta ciertos preceptos morales que regían a aquella sociedad, como el respeto y reverencia que tenían hacia los ancianos de cualquier estrato social, y los castigos al adulterio y al perjurio. Jesús Monjarraz-Ruiz dice que:

Su entrega no exenta de admiración al ocuparse de los diversos aspectos políticos, militares o cotidianos tiene en su recreación, un cierto sentido de apropiación, el cual, sin hacerle olvidar su origen y obligaciones hacia su monarca y su orden, lo convierte en un predicador conquistado por ese mundo al que, “purificándolo”, quisiera conservar.¹⁰

Durán consideraba imprescindible conocer el viejo culto, por eso reprocha a algunos el haber destruido importantes testimonios del pensamiento indígena, como lo manifiesta en las páginas preliminares de su *Historia*:

“Y así erraron mucho los que, con buen celo, pero no con mucha prudencia, quemaron y destruyeron al principio todas las pinturas de antiguallas que tenían, pues nos dejaron tan sin luz que delante de nosotros idolatran y no lo entendemos”. No obstante, en muchas de las definiciones que dejó sobre los objetos y conceptos de la religión mexicana, indicó que tales

⁸ En *La conquista de América. La cuestión del otro*. México: Siglo XXI, 1987, p. 242.

⁹ Las cursivas son mías. T. I., p. 200.

¹⁰ Véase en “Fray Diego Durán, un evangelizador conquistado”. *Dimensión antropológica*. México, INAH, año I, vol. 2, 1994, p. 55.

referentes pertenecían al pasado, mediante la frecuente inserción del adjetivo “antiguo(a) o de sintagmas de sentido equivalente *tiempos dichos* o *antigua ley*”.

Pero si por un lado fray Diego aclaró que ciertas prácticas del culto pagano pertenecían ya al pasado, por otro, encontramos que numerosos veces alude a la sobrevivencia de las creencias idolátricas, e incluso, a la analogía de ciertas ceremonias religiosas del Viejo y Nuevo Mundos. Charles Gibson comenta al respecto:

La religión azteca había incluido prácticas semejantes a algunas de las prácticas del cristianismo, especialmente el matrimonio, la penitencia, el bautismo, la vigilia y las ofrendas. El dilema del cristianismo en la Colonia no era simplemente que no adoctrinaba a la masa de sus comulgantes con su más pleno significado, sino que la aceptación por parte de los indígenas se vio frecuentemente coloreada por valores residuales y antitéticos.¹¹

Queda claro que el objetivo fundamental de la *Historia* de fray Diego Durán era dar a conocer los diversos aspectos que constituían la vieja religión, pues los ritos y creencias paganas solían mezclarse con los cristianos en un peculiar sincretismo; de ahí la insistencia del fraile de que los religiosos conocieran no sólo las prácticas idolátricas sino las lenguas de los naturales para interiorizarse mejor en su universo e impartir los sacramentos más eficazmente a través de ellas. No obstante, al analizar algunos pasajes de su *Historia* donde alude a ciertos conceptos de la cosmovisión mexicana nos encontramos que, este defensor de la pureza religiosa, comparó, como ya se ha dicho, conceptos y objetos del mundo indígena con los occidentales, a fin de que fueran más cercanos para el lector. Tzvetan Todorov señala que:

Lo que vemos, sobre todo, es que Durán se las arregla para encontrar semejanzas ahí donde los idólatras a los que fustiga nunca se habían atrevido a buscarlas...Durán clamaba por la inquisición y pedía el anatema para los que mezclaban los dos ritos, o incluso para aquellos otros, profesionales del culto cristiano, que no eran lo suficientemente duros para los primeros, pero ¿cómo se le hubiera juzgado a él si se hubiera sabido que confesión y bautismo, Navidad y Pascua florida, e incluso Trinidad, a sus ojos no se diferenciaban en nada de los ritos y de las concepciones propios de los paganos aztecas? Aquello que Durán le parecía la mayor infamia —el sincretismo religioso—, lo llevaba en su propia mirada.¹²

REFLEXIÓN FINAL

Queda entonces la pregunta ¿realmente la religión cristiana logró abatir el culto indígena? ¿Podieron los frailes cronistas en este loable esfuerzo por poner al descubierto el pensamiento mexicano, contribuir a erradicar las prácticas y creencias paganas?

¹¹ En *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, México: Siglo XXI, p. 102.

¹² *Op. cit.*, p. 218.

La *Historia* de fray Diego Durán no se difundió sino hasta el siglo diecinueve, por lo que sus propósitos inmediatos de servir a los catequizadores en su tarea de conversión no lograron cumplirse. Sin embargo, hoy en día, quien desee acercarse a la cultura de los antiguos mexicanos, a su historia, a su cosmovisión, o quien desee conocer el castellano hablado en la Nueva España del siglo XVI, con sus muy particulares características debe recurrir necesariamente a este invaluable texto de quien como pocos, logró interpretar el universo indígena.



LA GÉNESIS DEL DESCUBRIMIENTO Y LA NUEVA *IMAGO MUNDI*, SEGÚN LOS CRONISTAS DE INDIAS

JOSÉ CARLOS GONZÁLEZ BOIXO. Catedrático en la Universidad de León (España), es especialista en literatura hispanoamericana, con dedicación preferente al siglo XVII y a la narrativa contemporánea. Su línea de investigación ha estado centrada en México, destacando sus estudios sobre Juan Rulfo (*Claves narrativas de Juan Rulfo*, 1983), edición de *Pedro Páramo* (2002) y numerosos artículos en libros colectivos y revistas especializadas), sus ediciones críticas sobre Carlos Fuentes (*La muerte de Artemio Cruz*, 1995), Sor Juana Inés de la Cruz (*Poesía lírica*, 1992), Bernardo de Balbuena (*Grandeza Mexicana*, 1988, *Siglo de Oro en las selvas de Erifile*, 1989) y sus colaboraciones en la *Historia de la literatura mexicana* (2002) de la editorial Siglo XXI (“La prosa novelística del siglo XVII”) y en la *Historia de la literatura hispanoamericana* (2006) de la editorial Cátedra (“La narrativa en México en el siglo XX”). Además ha publicado estudios sobre M. Vargas Llosa, Rómulo Gallegos, Juan de Espinosa Medrano y los cronistas de Indias.

El descubrimiento de América significó para los europeos un cambio sustancial en la concepción del globo terráqueo, el inicio de la “modernidad” y el abandono de muchas de las ideas que habían pervivido desde la Antigüedad. España vivía un proceso histórico singular con la culminación de una secular Reconquista y el inicio de una extraordinaria expansión que haría de ella, durante más de un siglo, la potencia hegemónica europea. El nuevo espíritu renacentista inflamaba los espíritus, deseosos de encontrar esas “novedades” que prometían los lugares lejanos. Se inauguraba la época de las grandes expediciones a América, cuyo testimonio fue recogido por los cronistas de Indias. El “viaje” se convierte en una forma de vivir, en la mejor expresión del afán de conocimiento que caracterizó al siglo XVI.

LA GÉNESIS DEL DESCUBRIMIENTO, SEGÚN LOS CRONISTAS

Hernando Colón, que escribió entre 1537 y 1539 la *Historia del Almirante*, señala que fueron tres tipos de causas las que movieron a su padre en su aventura descubridora: los conocimientos científicos, sus nutridas lecturas de autores clásicos y contemporáneos, y los datos experimentales. Es difícil saber la importancia que unas y otras tuvieron en el proyecto colombino. Cuantitativamente, el peso de los análisis teóricos es abrumador: a través de los propios textos de

Colón y de las anotaciones o “apostillas” a determinados libros de su biblioteca se llegaría a la conclusión de que fue un verdadero erudito, imagen que aparece nítida en Hernando Colón y el padre Las Casas. Ambos cronistas mencionan a los autores que fueron determinantes en el proyecto colombino: filósofos de la Antigüedad como Aristóteles y Séneca, geógrafos clásicos como Ptolomeo, científicos árabes como Averroes y Alfragano, y, especialmente, tres textos, el *Imago Mundi* o *Tractatus de imagine mundi* (1410), de Petrus Alliacus (cardenal Pierre d’Ailly), publicado en Lovaina entre 1480 y 1483, la *Historia rerum ubique gestarum* (1461), de Eneas Silvio Piccolomini, impresa en Venecia en 1477, y *El libro de las maravillas* de Marco Polo (escrito hacia 1300), en la edición de Amberes de 1485. El interés de Colón por dichos libros se manifiesta en las numerosas “apostillas” (898, 861 y 366, respectivamente). Desde luego, el padre Las Casas no tiene duda de la gran influencia que en Colón ejerció la lectura de Pierre d’Ailly: “y este doctor creo cierto que a Cristóbal Colón más que entre los pasados movió a su negocio; el libro del cual fue tan familiar al Cristóbal Colón, que todo lo tenía por las márgenes de su mano y en latín notado y rubricado” (libro I, cap. XI, p. 60). Es probable que el padre Las Casas desconociese que Colón leyó estos libros con posterioridad al Descubrimiento, dato que sabía Hernando Colón —ya que había contribuido a la anotación de algunos de ellos— y que oculta, buscando dar a su padre la imagen del hombre culto que dedujo de aquellas lecturas su proyecto descubridor. Es cierto que Colón ya conocía estas obras a través de otras fuentes y, de hecho, cita su autoridad como elemento a favor de su viaje. Hoy sabemos que fue a partir de 1497 (Gil, 1992: XXXI) cuando adquirió estos libros y los anotó, lo que debe entenderse como un acopio de argumentos que sirviesen de respuesta a las muchas quejas que habían surgido entre los defraudados viajeros que se habían enrolado en su segunda travesía o, como indica Francisco Socas, asumiendo el papel de un don Quijote al revés, intentando corroborar en los libros todas aquellas fantasías que había visto en sus dos viajes (Piccolomini, 1992: XXII).

Si bien una parte considerable de los historiadores piensa que los conocimientos científicos de Colón eran escasos (tema bastante discutible), nadie le niega su experiencia como navegante. Este aspecto y los informes que obtiene en los puestos de avanzadilla en la exploración atlántica pudieron ser también importantes en la gestación de su proyecto. Colón surcó repetidamente el Mediterráneo, llegando a sus costas orientales, tal como menciona en el *Diario* del primer viaje: “yo he visto en la isla de Xío...” (12 de noviembre, p. 55), lo que nos permite apreciar su experiencia marinera. Pero más nos interesan sus viajes atlánticos. Hernando Colón (cap. IV) y el padre Las Casas (libro I, cap. III) señalan que viajó hasta Islandia. Ambos recogen las palabras de Colón escritas en unas “memorias” que no han llegado a nosotros: “Yo navegué el año de cuatrocientos y setenta y siete, en el mes de Hebrero ultra Tile, isla cient leguas” (Hernando, p. 56, Las Casas, p. 32). Aunque la realización de dicho viaje ha sido puesta en duda por distintos historiadores, existen numerosos argumentos para pensar que el testimonio de los cronistas es cierto, tal como puede verse en Taviani (1982: 288-300), que considera que tal viaje pudo influir notablemente en Colón, al recibir informaciones sobre tierras aún más occidentales. Hay que añadir, tal como recuerda su hijo Hernando, “cuan experimentado fue el Almirante en las cosas del mar” (p. 57), ya que viajó a los lugares atlánticos que más se adentraban en el océano,

las islas Azores, Cabo Verde y Madeira y, por el sur, hasta Guinea, el límite al que habían llegado los portugueses.

También se refiere Hernando a ciertos datos empíricos que su padre conoció o de los que tuvo testimonio: la llegada a las costas de las Azores, con vientos occidentales, de maderos de especies diferentes a las de la región, algunos con raros grabados, y la aparición de dos cadáveres, arrastrados por las olas, con rasgos que se identificaron como asiáticos; de igual modo, en las costas de Guinea habían aparecido restos de extrañas embarcaciones, y no faltaban testimonios de navegantes que aseguraban haber divisado hacia el Occidente islas desconocidas. Una vez más coincide fray Bartolomé con la exposición de Hernando, citando con frecuencia que su fuente son textos colombinos que no han llegado a nosotros. El propio Descubridor alude a estos temas en la apostilla 10 de la *Historia rerum*, al anotar la información sobre la llegada de navegantes orientales a las costas de Germania y añadir su propia experiencia: “Nosotros vimos muchas cosas notables y especialmente en Galway, en Irlanda, un hombre y una mujer en dos leños arrastrados, de extraña catadura” (Piccolomini, 1992: 7). Hasta qué punto estos datos experimentales pudieron ser determinantes para Colón es algo, como ocurre con sus conocimientos teóricos, difícil de precisar. Este conglomerado de datos definirían el proyecto colombino desde una perspectiva “científica”. Sin embargo, su “Descubrimiento” fue interpretado muy pronto por algunos de manera maliciosa: las informaciones precisas de un navegante le habrían permitido realizar el viaje y él se habría cuidado de ocultar este dato. Los cronistas recogieron profusamente esta historia de la que no se ha dejado de hablar hasta la actualidad y que, para algunos historiadores, resulta verosímil.

LA LEYENDA DEL PILOTO ANÓNIMO

La teoría de un predescubrimiento ha tenido (como en todo lo referente a Colón) animosos defensores y detractores. Se suele identificar dicha teoría con la del piloto anónimo pero, en realidad, hay que añadir otras dos formulaciones: la que a finales de los años veinte del siglo pasado hizo un curioso historiador, Luis Ulloa, para quien el protonauta habría sido el propio Colón, tesis que, sin ningún respaldo científico, pertenece al campo de la fantasía, y la “teoría del encuentro”, formulada por Pérez de Tudela (1983), según la cual Colón habría recibido información, anterior a su viaje descubridor, de unas indígenas antillanas encontradas en pleno Océano Atlántico.

La tesis del piloto anónimo se basa en la creencia de que un navegante (se dice que portugués) habría sido desviado por los vientos hasta las Antillas y, a su vuelta, informaría a Colón. Esta teoría fue ampliamente recogida por los cronistas que, en cambio, no hacen ninguna mención de las otras dos. Manzano (1976) ha sido el historiador que le ha dado más crédito. Es en la *Historia* (Lib. II, cap. II, t.I, p. 16) de Fernández de Oviedo, donde, por primera vez y de manera extensa, se recoge en un libro impreso la leyenda (edición de 1536). La opinión de Oviedo sobre este episodio es clara: “yo lo tengo por falso” y, desde luego, parece muy poco

probable que tal como se describe la derrota de la nave (viajando de España a Inglaterra) pudiese haber tenido lugar. Sin embargo, en otros lugares del mismo libro II (cap. IV, p. 21 y cap. V, p. 26) adopta una posición dubitativa, ante la carencia de pruebas a favor o en contra (*vid.* Manzano, 1976: 65).

Las Casas, en su *Historia de las Indias*, dedica varias páginas a la leyenda (lib. I, pp. 70-72). También él alude a “una vulgar opinión que hubo en los tiempos pasados” (p. 70) y que “comúnmente en aquellos tiempos se decía y creía” (*idem*). Las Casas adopta un criterio científico similar al de un historiador moderno al indagar sobre las razones que justificaron la divulgación de la leyenda, aunque él mismo no esté convencido de su veracidad. Ya que no hay ningún testimonio directo, tratará de explicar que dicho viaje, teóricamente, sí era posible. Su erudición entra en ese momento en juego y citará a Herodoto, Cornelio Nepos y Aristóteles que, a su vez, contaban historias de navegantes que se habían encontrado en situaciones similares. Las Casas admite la posibilidad de la leyenda, aunque personalmente lo considera algo de escasa importancia, ya que la imagen que él tiene de Colón está teñida de mesianismo.

Otros cronistas se referirán a la leyenda, siguiendo el texto de Oviedo. Hernando Colón saldrá al paso de lo que él considera ataques contra su padre, ofreciendo una versión que intenta ocultar lo dicho por Oviedo: “Gonzalo Fernández de Oviedo refiere en su *Historia de las Indias* que el Almirante tuvo en su poder una carta en que halló descritas las Indias por uno que las descubrió antes, lo cual sucedió de la forma siguiente” (cap. IX, p. 75). En efecto, la historia que cuenta se refiere a un portugués llamado Vicente Díaz que volviendo de Guinea “vio o se imaginó ver una isla, la cual tuvo por cierto que fuese verdaderamente tierra” (*idem*). Distintos viajes organizados en su búsqueda resultaron infructuosos. La difusión de la leyenda del piloto anónimo a través de la imprenta podía causar un demérito para Cristóbal Colón. De ahí que su hijo, que en opinión de Manzano (p. 79) tuvo que conocer la leyenda durante su estancia en La Española, intentó hacerla olvidar aludiendo a otra historia que nada tiene que ver.

En 1552 aparece la *Historia general de las Indias* de Francisco López de Gómara. Alude al protonauta, brevemente, en el cap. XIII, indicando diversas trayectorias posibles de su viaje, sin especificar las fuentes de su información. Una de esas trayectorias señaladas tendría su origen en la zona de las Canarias o al sur del archipiélago que, de ser cierta la leyenda, sería la única verdaderamente viable. Gómara está convencido de la veracidad de la leyenda.

Aparte de que otros cronistas mencionasen ocasionalmente la leyenda, hay dos que la trataron con cierta extensión. Fray Jerónimo de Mendieta, que escribe a fines del siglo XVI, (lib. I, cap. I, p. 11-12) resume el texto de Oviedo con fidelidad, sin realizar ningún aporte personal. En cambio, sí es interesante su comentario de la leyenda que entronca directamente con la actitud providencialista de Las Casas y del propio Colón, lo que le lleva a dar rienda suelta a su imaginación, llena de fervor apostólico. Interés especial tiene el Inca Garcilaso de la Vega que, en sus *Comentarios Reales* (1609), ofrece una versión nueva y bastante sorprendente respecto a las anteriores basadas en Oviedo. La maestría del Inca convierte este episodio en un pequeño relato literario gracias al detallismo con que la historia se narra, sin que sepamos cuál fue su fuente de información. La concreción del texto hace pensar en una información muy

directa del suceso (algo extraño si tenemos en cuenta que escribe en el siglo XVII) o en una recreación imaginativa. En todo caso, también es extraño que no citase la procedencia de esta información, siendo tan cuidadoso en este tipo de cuestiones.

EL MESIANISMO COLOMBINO

Tal como se ha podido apreciar, bien a través de datos experimentales o gracias a las informaciones librescas, Colón elabora un plan para llegar a Asia, cuyo éxito queda confirmado el 12 de octubre de 1492. Hasta su muerte se mantendrá firme en el convencimiento de haber alcanzado Asia. Las referencias que en este sentido pueden verse en los textos colombinos son incontables y perduran hasta sus últimos escritos. Desde nuestra perspectiva actual nos parece imposible que tal error pudiese mantenerse después del segundo viaje. Es algo admisible, sin embargo, en aquel momento, dado el nulo conocimiento que en Europa se tenía sobre las costas asiáticas (Vespucio, en el viaje que realiza en 1499-1500, bajo la dirección de Ojeda y Juan de la Cosa, cree recorrer el Quersoneso Aureo (la península de Malaya), cuando en realidad se encuentra frente a las costas venezolanas; rectificará en el viaje de 1502, al servicio de Portugal, al apreciar que esas tierras que va descubriendo se alargan por el hemisferio sur, sin poderse establecer una correspondencia con las presuntas costas asiáticas). Sólo durante algún tiempo Colón tuvo dudas, al encontrarse en su tercer viaje frente a la desembocadura del Orinoco y pensar que podría tratarse de un continente desconocido, eso sí, prácticamente colindante con Asia (también Vespucio, sin determinar la distancia, cree que el nuevo continente está cerca de Asia). Aquellos lugares mencionados por Marco Polo —Cipango, Catay, Quinsay— serán ubicados por Colón en su recorrido por las costas antillanas. Se trata de una especie de juego con el lector, al que indica que conoce su localización, aunque su situación hacia el interior del continente parece ser una excusa para no llegar a ellos, como si su deambular costero fuese una prioridad ineludible. Colón está preso de las ideas que han conformado un proyecto magnífico que asegura haber cumplido. Podría haberse percatado de que el descubrimiento de tierras y gentes desconocidas era aún más importante que encontrar la ruta para llegar a Asia a través del Océano, pero esta suposición trastocaba todo el fantástico edificio que había inventado y su papel mesiánico. Son muy numerosos los textos colombinos que reflejan la consideración en que su autor se tuvo como “elegido” por Dios para una misión trascendental. No son citas ocasionales sino que se integran en discursos extensos y coherentes, reiterativamente presentes a partir de la *Relación* de su tercer viaje, pero cuyo origen, no cabe la menor duda, se corresponde con el período anterior al Descubrimiento: sus referencias a la Casa Santa, Isaías, la profecía de Séneca, y algunas, más generales, a su papel como elegido de Dios, resultan clarificadoras.

A medida que pasaba el tiempo, el pragmatismo de la Corona hizo inviable el cumplimiento de las Capitulaciones. Colón se sintió infravalorado y, herido en su orgullo, respondió con una actuación doble: por un lado, tratando de llegar a la veta sentimental de los

Reyes, mostrándose viejo y enfermo y solicitando, a veces con tintes patéticos, los beneficios prometidos para él y su familia; al mismo tiempo, demostrando que él era un ser extraordinario ya que Dios lo había elegido para ser su Apóstol en aquellas lejanas tierras. No es difícil imaginar la puesta en escena de quien demostró, en sobradas ocasiones, su capacidad para lo teatral. Los últimos textos de Colón están cargados de autobiografismo. El Descubridor es ahora Cristóferens, culminando un proceso de alejamiento de la realidad que se inicia en su primer *Diario*. Los catorce años que mediaron entre su llegada a América y su muerte no fueron suficientes para hacerle cambiar de idea sobre el alcance de sus viajes. Pero en 1506 ya parecía claro que la definición de “Nuevo Mundo” era la que mejor convenía a aquellas tierras que se iban descubriendo.

LA IDEA DE AMÉRICA

La dificultad para incorporar el continente americano en el conjunto de tierras del globo terráqueo fue grande y sólo a partir de 1570, aproximadamente, los mapas empiezan a distribuir las masas continentales de forma correcta. Se trata de un proceso en el que se parte de las ideas cosmográficas medievales, que se modifican a medida que las exploraciones van precisando los límites de las nuevas tierras y su situación respecto de las ya conocidas. El viaje de Colón causó un fuerte impacto en Europa ya que establecía una ruta rápida para llegar a Asia, tierra asociada a grandes riquezas. Sin embargo, este supuesto descubrimiento no representaba ninguna variación en las ideas cosmográficas de la época. El primer mapa cartográfico que difunde el perfil atlántico recorrido por Vespuccio en 1502 es el de Waldsemüller y Ringmann, publicado en 1507. ¿Qué tierras eran aquellas que se extendían, hasta ese momento sin límite, hacia el Polo Sur? Se piensa que las tierras americanas son un apéndice desconocido de las propias tierras asiáticas que se interpone con las costas asiáticas mencionadas por Marco Polo. Si recordamos el concepto de “Ecumene” medieval, herencia del Mundo Antiguo, podremos entender mejor el sustancial cambio que las nuevas tierras americanas introducían en la mentalidad europea de la época. La tierra habitada se encontraba en el hemisferio norte formando un todo continuo (el mar Mediterráneo no dejaba de ser un mar interior) que se dividía en tres partes: Europa, África y Asia. Los límites norte de Europa, oriental de Asia y sur de África se desconocían (principalmente el sur de África que se creía que no llegaba más allá de la línea del Ecuador). El resto, es decir, el Océano que separaba Europa de Asia, se consideraba de extensión reducida (para hacernos una idea, como si el Pacífico no existiese) y poblado por numerosas islas (25.000 ó 30.000). Por otro lado, la línea del Ecuador trazaba una barrera infranqueable (un anillo de fuego, según algunos autores), y se suponía que en el hemisferio sur, o bien sólo había mar, o la idea más extendida, que existía una “terra incognita” de grandes dimensiones, deshabitada o habitada por seres monstruosos (imposición bíblica del origen común de la humanidad), que servía de contrapeso a las tierras conocidas.

La idea de América como un continente separado del resto del mundo sólo podía irse

afianzando gracias a la experiencia. El viaje alrededor del mundo de Magallanes y Elcano mostraba, por primera vez, la enorme extensión de mar que separaba América de Asia a través del hemisferio sur. Sin embargo, la duda de si América pertenecía a Asia aún sigue perdurando, ya que se especula sobre una posible unión o situación de cercanía entre ambas masas terrestres por el norte. En este sentido, tendrán especial importancia las expediciones que, saliendo de las costas mexicanas del Pacífico, envía Cortés (la de Saavedra, 1527-1528; la de Hernando de Grijalva, 1537) y otras que recorren las costas californianas (la dirigida por el propio H. Cortés en 1540). Resultado de todas estas expediciones es un mejor conocimiento de las distancias que separan Asia de América en el hemisferio norte, tal como se aprecia en los mapas de Sebastián Münster (1540) y de Agnese y Alonso de Santa Cruz (1542). No obstante, las precisiones científicas pervivirán durante mucho tiempo con las fantasías de la imaginación. Así, mientras los mapas de Juan López de Velasco (1570) son bastante exactos, el de Franciscus Bassus (1570) sigue fusionando por el norte Asia y América. En el citado mapa de Münster, las inscripciones más destacadas son las de “ínsula Atlántica” (en el centro de América del Sur), “Cannibali” (en Brasil) y “Regio Gigantum” (en la Patagonia), bien representativas del poder de la imaginación. Todavía en el siglo XIX algunos mapas siguen incluyendo islas fantásticas como la de San Brandián.

LAS ISLAS LEGENDARIAS ATLÁNTICAS, UN ESPACIO PARA LA IMAGINACIÓN

Poetas e historiadores, desde la Antigüedad, imaginaron que el Atlántico debía estar poblado por numerosas islas. El propio Colón esperaba encontrar en medio del Océano la fabulosa *Antilia* y creyó que Las Antillas eran parte de las miles de islas que se suponía bordeaban las costas asiáticas. Las Canarias, las islas de Cabo Verde y las Azores, formaban la avanzadilla real en el Océano de otras islas que había que descubrir, algo que, desde mediados del siglo XV, intentaron repetidamente los portugueses. El descubrimiento de América hizo que la atención se centrara en las nuevas tierras, aunque algunos navegantes siguieron buscando aquellas islas fantásticas. A pesar de la enorme difusión que en el siglo XVI seguían teniendo leyendas relativas a islas (*la isla de San Brandán*, o la *Antilia* o *isla de las Siete Ciudades*), los cronistas apenas si se refieren a ellas, fuera de la mención ocasional. La razón es que estas islas, que habían tenido un importante papel como incentivo para los descubrimientos en el Atlántico, seguían vagando en la leyenda sin poder ser encontradas, y los cronistas, en cambio, trataban de escribir la historia de algo mucho más real como eran las tierras americanas. Sólo cuando los cronistas se refieren a los antecedentes del Descubrimiento aparecen referencias a estas míticas islas.

La *Antilia* o *Isla de las Siete Ciudades* es la que mejor quedó reflejada en las crónicas. A ella se refieren Las Casas (lib. I, cap. XIII, t. I, pp. 68-69), Hernando Colón (cap. IX, pp. 73-74) y Jerónimo de Mendieta (lib IV, cap. XXIII, t. II, pp. 60-61). La leyenda alcanzó gran popularidad después de que Pedro del Corral la incluyese en su *Crónica del rey don Rodrigo y la destrucción de España*, y la isla aparece en mapa-mundis a partir de 1424; por ejemplo, en el famoso globo terráqueo de Martín Behaim (1492). Se situaba la isla a poco de más de 200

leguas al poniente de las islas Canarias. La leyenda, de origen portugués, según el relato de Las Casas y Hernando Colón, se refería a la “pérdida de España”, invadida por los moros en el 714 y que “por huir de aquella persecución se embarcaron siete obispos y mucha gente” (Las Casas, p. 68), llegando a una isla donde fundaron siete ciudades, “y a fin de que los suyos no pensarán más en la vuelta a España, quemaron las naves” (H. Colón, p. 74). Sin mencionar más detalles de la leyenda pasan luego ambos cronistas a referir la llegada casual —debida a una tormenta— de una nave portuguesa a dicha isla (en tiempos del Infante don Enrique); los marineros “temerosos de que los retuvieran, pensando que aquella gente deseaba no ser conocida” (H. Colón, p. 74) volvieron a Portugal, sin que después, intentando regresar a ella, lograsen encontrarla. Un dato, aparentemente de escasa importancia, sí resulta, en cambio, muy significativo: “Dicen más, que los grumetes cogieron cierta tierra o arena para su fogón, y que hallaron que mucha parte della era oro” (Las Casas, p. 68). La alusión al oro revela uno de los aspectos fundamentales de este tipo de leyendas: se trata de reinos llenos de riquezas, lo que es, a su vez, una manifestación de la imagen de paraíso que en las más diversas tradiciones se asocia a la *isla*. Este aspecto utópico es el que destaca Mendieta, quien añade, además, dos cuestiones: 1) la isla está *encantada* y desaparece cuando alguien se acerca a ella. Se trata de un tópico muy extendido al hablar de las misteriosas islas atlánticas. Así, por ejemplo, la isla de San Brandán (o San Borondón) desaparece de la vista de los navegantes ya que la circunda un anillo de niebla. 2) Veladamente, Mendieta hace alusión a uno de los elementos fundamentales de la leyenda de Antilia: nadie podría descubrirla hasta que los moros fuesen expulsados de España. Como muchos de sus contemporáneos, Mendieta está convencido de la existencia de *Antilia* o *isla de las Siete Ciudades*. Una vez más, el peso de tradiciones que venían de la Antigüedad hacía difícil no creer en aquellas islas fabulosas que parecían confirmar su existencia a través de difusos testimonios de navegantes. A pesar de que nadie las había encontrado, los cartógrafos siguieron dibujándolas en sus mapas (incluso hasta el siglo XIX), porque, en el fondo, ¿alguien podía asegurar que no existiesen en un mar que, por su inmensidad, nadie conocía? En definitiva, prescindir de aquellas islas era tanto como poner coto a la imaginación del hombre que, a lo largo de los siglos, había sentido la necesidad de creer en mundos felices y perfectos que, lógicamente, sólo podían estar más allá de la realidad conocida. Las tierras árticas de los *Hiperbóreos*, las *Islas Afortunadas*, el *Jardín de las Hespérides*, fueron creaciones de la Antigüedad, y a ellas se sumaron leyendas medievales, como las célticas, referentes a la isla *Brasil* y, sobre todo, la isla de *San Brandán*, tierra prometida que cautivó la imaginación del hombre medieval a través de más de un centenar de manuscritos latinos e incontables traducciones.

La etapa portuguesa de Colón coincide con la expansión de las navegaciones portuguesas por el Atlántico, y sabemos que el Descubridor estuvo muy atento a este tipo de informaciones singularmente significativas para el viaje que, poco a poco, iba proyectando. La ansiedad del momento por encontrar alguna de aquellas numerosas islas que, desde la Antigüedad, se ubicaban en el Océano se refleja en la información que proporciona Hernando Colón sobre su padre:

No faltaba quien decía haber visto algunas islas, entre los cuales hubo un Antonio Leme, casado en la isla de la Madera, quien le contó que habiendo navegado muy adelante hacia Occidente había visto tres islas (p. 72).

Según el relato de su hijo, la información de Antonio Leme no le convenció, pero no —como podríamos pensar nosotros— por falta de pruebas, sino por razones tan fantásticas como las siguientes:

Imaginaba también que éstas podían ser las islas movibles, de que habla Plinio [...] diciendo que en las regiones septentrionales el mar descubría algunas tierras cubiertas de árboles de muy gruesas raíces entretrejidas, que lleva el viento a diversas partes del mar como islas o almadías; de las cuales queriendo Séneca [...] dar la razón, dice que son de piedra tan fofa y ligera, que nadan en el agua las que se forman en la India (p. 73).

Y para completar la información, Hernando alude a los ejemplos que su padre da de otras islas, “en las cuales, se refiere haberse visto muchas maravillas” (*idem*) y “otras islas que están siempre ardiendo” o las que “van sobrenadando en el agua” (*idem*). Es decir, el pensamiento de Colón, en este tipo de asuntos, sigue moviéndose en unas coordenadas medievales.

Otros testimonios que recoge Hernando de las memorias paternas se orientan en el mismo sentido: Las gentes de las islas Azores, de la Gomera y de Hierro aseguraban que todos los años veían islas hacia el Occidente; un vecino de la isla de Madera juraba lo mismo; Diego de Tiene intentó encontrar la Antilia; también Vicente Díaz y los Cazzana estuvieron convencidos de la existencia de islas en el Atlántico, aunque nunca las encontraron.

¿Creían los cronistas en las historias que sobre estas islas fantásticas había transmitido la tradición literaria? A falta de una experiencia que demostrase su no existencia lo más lógico es que los cronistas no se comprometiesen a negar a las autoridades que habían afirmado su existencia. Por lo menos, es lo que se deduce del testimonio de Las Casas y Hernando Colón, que se limitan a informar sobre el tema pero sin dar su opinión. Pero para los cronistas americanos el Atlántico iba perdiendo su carácter mítico, y sus historias comenzaban en las islas y costas americanas, en dirección hacia el interior del continente. El Océano era ya solamente un lugar de tránsito, la verdadera historia comenzaba cuando se llegaba a puerto.



BIBLIOGRAFÍA

- Casas, fray Bartolomé de Las, *Historia de las Indias* (1566), 3 vols., México, F.C.E., 1981.
- Colón, Cristóbal, *Textos y documentos completos* (ed. de Consuelo Valera), Madrid, Alianza Universidad, 1982.
- Colón, Hernando, *Historia del Almirante* (1571), Madrid, Historia 16, 1984.
- Fernández de Oviedo, Gonzalo, *Historia General y Natural de las Indias* (1535,1552, 1556), Madrid, B.A.E., 1959.
- Garcilaso de la Vega, El Inca, *Comentarios Reales*, (1609), 2 vols., Caracas, Ayacucho, 1976.
- Gil, Juan (editor) *El Libro de Marco Polo. Las apostillas a la "Historia Natural" de Plinio el Viejo*, Madrid, Alianza (Biblioteca de Colón I), 1992.
- López de Gómara, Francisco, *Historia de las Indias* (1552), Madrid, B.A.E., 1946.
- Manzano Manzano, Juan, *Colón y su secreto*, Madrid, Cultura Hispánica, 1976.
- Mendieta, Jerónimo, *Historia eclesiástica indiana* (1597), Madrid, B.A.E., 1973.
- Pérez de Tudela, Juan, *Mirabilis in altis. Estudio crítico sobre el origen y significado del proyecto descubridor de Cristóbal Colón*, Madrid, CSIC, 1983.
- Piccolomini, Eneas Silvio, *Descripción de Asia* (edición de Francisco Socas), Madrid, Alianza (Biblioteca de Colón III), 1992.
- Taviani, Paolo Emilio, *Cristóbal Colón, génesis del descubrimiento*, Barcelona, Instituto geográfico de Agostini-Delta, 1983.



BESTIARIOS DEL NUEVO MUNDO: MARAVILLAS DE DIOS O ENGENDROS DEL DEMONIO¹

MARÍA JOSÉ RODILLA LEÓN. Es Licenciada en Filología Románica por la Universidad de Extremadura, España, y Doctora en Letras Hispánicas por El Colegio de México. Es Profesora-Investigadora de literatura medieval, de los Siglos de Oro y de los Virreinos en la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa, México. Ha participado en varios congresos de literatura medieval, áurea y virreinal, y ha publicado diversos ensayos sobre Bestiarios, viajeros, literatura de visiones, de caballerías, sobre *El Quijote* y de cultura virreinal. Es autora de las siguientes obras ensayísticas: *Lo maravilloso medieval en “El Bernardo” de Balbuena* (México, UNAM-UAM-I, 1999) y *Escrito en los virreinos* (México, UNAM, Seminario de Cultura Literaria Novohispana, 2004). Ha realizado tres ediciones críticas: De una novela de caballerías: *Claribalte* de Gonzalo Fernández de Oviedo, México, UNAM-UAMI, 2002. De una novela de aventuras: *Infortunios de Alonso Ramírez*, de Carlos de Sigüenza y Góngora, México, Alfaguara-Santillana, (Colección Juvenil Clásicos Mexicanos), 2003. De un poema épico sobre la conquista: *El peregrino indiano*, de Antonio de Saavedra Guzmán, actualmente en prensa en la editorial Iberoamericana (Frankfurt-Madrid). En estos momentos está realizando un ensayo sobre la ciudad de México en la época virreinal, según los cronistas, los viajeros y los poetas.

El espejismo de América empieza en los *Diarios* de Colón o en sus *Cartas de Navegación*, herederas ambas obras de los viajeros medievales. Colón pensó que en el delta del Orinoco estaba el Paraíso terrenal y encontró una de las islas fabulosas de las que se hablaba en su tiempo, la Antilla, prototipo del Paraíso, que se hacía invisible a los navegantes y aparecía en cartas de marear medievales al oeste de las Canarias y de las Azores, y cuyo recuerdo se perpetuó en el Caribe. Durante los siglos siguientes, de acuerdo con Luis Weckmann, los españoles buscaron en el Nuevo Mundo la “confirmación de la existencia de lo maravilloso” (28) que habían aprendido y leído en las autoridades antiguas y medievales. Querían encontrar seres imaginarios como amazonas y gigantes, sirenas y grifos; el padre Tello afirmaba que en Tlala

¹ Este trabajo fue publicado en un número monográfico de la revista de filología hispánica *Rilce*: “Cálamo currente”: Homenaje a Juan Bautista Avallé-Arce, Pamplona, 2007, pp.195-205.

había veintisiete gigantes con tres mujeres que para su dieta requerían de cuatro niños asados y una fanega de maíz diariamente. Estas historias formaban parte de la mentalidad de los conquistadores y misioneros que alguna vez leyeron, en Juan de Mandavila, sobre animales monstruosos y hombres con cola o con cabeza de perro, los cinocéfalos, que quedaron esculpidos en la fuente del convento franciscano de Tepeaca; en las selvas amazónicas buscaban a los de un solo pie, tan grande que les servía de sombrilla y Fray Marcos de Niza creyó ver rebaños de unicornios en Nuevo México. Los confines de la Nueva España, las penínsulas de Yucatán y Baja California albergaron también gigantes y sirenas, según algunos testimonios, e incluso al hombre salvaje de la imaginería medieval, de quien se decía que era un guardián de un palacio de Mérida, y que quedó esculpido en los capiteles de la fachada de la Casa de los Montejo, construida antes de 1559.²

Todos estos ejemplos que conforman lo maravilloso medieval, que los conquistadores, cronistas y misioneros aprendieron de las autoridades clásicas y medievales se encuentran dispersos en crónicas, relaciones y relatos de expediciones, de los cuales pretendo rescatar una mínima parte, los Bestiarios del Nuevo Mundo.

Por otro lado, no debemos olvidar la Biblia como fuente primordial para dar una explicación a la existencia de los animales de las nuevas tierras y a su origen. Es inevitable para nuestros cronistas acudir al Génesis, a la salvación del diluvio y a la propagación de los animales por todos los confines según el episodio del Arca de Noé. Para Gonzalo Fernández de Oviedo, no sólo los animales sino también los habitantes de estas latitudes son descendientes de las ocho personas que se salvaron en el Arca. De la misma opinión es José de Acosta, quien reflexiona sobre el origen de ciertas fieras como leones, osos, tigres:

que no siendo verisímil, que por mar pasasen en Indias, pues pasar a nado el Océano es imposible, y embarcarlos consigo hombres, es locura; síguese que por alguna parte donde el un orbe se continúa y avecina al otro, hayan penetrado, y poco a poco poblado aquel mundo nuevo. Pues conforme a la Divina escritura, todos estos animales se salvaron en el Arca de Noé, y de allí se han propagado en el mundo. (279)

Pero en muchos casos ni la Biblia, ni las obras zoológicas de Aristóteles, ni la *Historia natural* de Plinio, ni los monstruos de Mandavila fueron suficientes para clasificar a las nuevas criaturas de las Indias; de hecho, Fernández de Oviedo ya no se interesa por las historias extraordinarias que se difundieron del libro de Mandavila, y que él califica de fábulas:

Desde allí fueron los españoles a Gilon, isla donde entendieron que avia hombres con orejas luengas, en tanta manera que les llegaban a las espaldas; y maravillados de oyr tal cosa, supieron por relación de indios que no muy lexos de allí avia otra isla, donde no solamente tenían grandes orejas, pero tan excesivas que cuando les era necesario, con una sola oreja se cobrian todo el cuerpo. Pero como nuestros españoles buscaban la Espeçieria y no estas

² Algunos de estos ejemplos están tomados de Weckmann.

fabulas, siguieron su camino derecho a los Malucos. (1535, 2ª parte, tomo IV, libro XX, cap. I, 164)

El exotismo de las nuevas tierras descubiertas rebasaba cualquier modelo tanto de autores sagrados como de gentiles, además de proporcionar curiosidades a un lector ávido de noticias americanas. Todo lo nuevo era objeto de admiración, así, el tucán fue considerado como un ejemplar monstruoso por ser su pico más grande que todo el resto del cuerpo. Se hablaba de un pez extraño, el hoga, de colores variados y del tamaño de un ternero con bigotes, como un barbo, que se criaba “en la gran extensión del lago dulce, sobre el que está edificada sobre pilares, como Venecia, la gran ciudad de Themistitán, en el reino de Méjico” (Paré 106).

La novedad también suponía espanto y temor ante lo desconocido, los animales de las Indias se clasificaron no sólo por su físico, su pelaje, sus propiedades alimenticias o terapéuticas. Se vio en ellos la grandeza de Dios y de su creación, pero también el poder del demonio en las nuevas tierras. Los cronistas y viajeros debatían para dar una explicación coherente, casi siempre maniquea, al tratar de interpretar el mundo animal como maravillas de la creación de Dios o como engendros del diablo. Fernández de Oviedo tiene como propósito de escritura, explícito en el prólogo del Libro XII de su *Historia general y natural de las Indias*, dedicado a los animales, “dar muchas graçias a Dios, si el letor no fuere descuidado; pues que el leer no ha de ser para el gusto de leer o entender cosas nuevas, sino para alabar y mejor conosçer al Criador e causa de todas ellas” (1535, 1ª parte, tomo III, 61).

Los animales del Nuevo Mundo, tanto imaginarios como reales, en muchas ocasiones, fueron codificados moralmente a la manera de los Bestiarios medievales por frailes y cronistas. De ese grandioso legado que hoy conocemos como las crónicas de América, tomaré sólo tres ejemplos que constituirán mi corpus para analizar la visión de los animales y de los monstruos americanos.

I

El ya nombrado, Gonzalo Fernández de Oviedo, eminente cronista de Indias y autor tan caro a nuestro homenajeado profesor Avalle-Arce, tanto en el *Sumario de la natural historia de las Indias* (1526) como en la *Historia General* (1535) se nos presenta como un gran naturalista y creador de un auténtico Bestiario, que legitima en el prólogo del *Sumario* acudiendo a la autoridad de Plinio, en cuya historia, dirigida al emperador Vespasiano, tiene cabida lo que oyó, leyó y vio como testigo. En su *Historia General* también se refiere a Aristóteles, a Alberto Magno y al “glorioso doctor Isidoro, en sus *Ethimologias*”, pero sobre todo, se propone establecer un diálogo con Plinio, a quien dice que ayudará a escribir lo que él no supo que se hallaría en esta parte occidental de las Indias, y con el protonotario Pedro Mártir para acusarlo de falso en varias ocasiones, rebatirlo, corregirlo y así desengañar a los lectores de las opiniones de sus *Décadas*, porque “no pudo desde tan lexis escrebir estas cosas tan al proprio como son é la materia lo

requiere; é los que le informaron, o no se lo supieron decir, ó él no lo supo entender” (1535, 1ª parte, tomo III, libro XII, cap. VII, 72).

Con la superioridad que le da haber sido testigo de vista en algunos casos, en otros de oído y en otros dibujante de alguna especie e incluso haber comido o poseído algún ejemplar, Fernández de Oviedo plantea que las maravillas del mundo y las criaturas dependen de las provincias y constelaciones donde se crían, así describe a los animales americanos por semejanza y comparación con los europeos o con los consignados por autoridades antiguas; se fija en ciertas características físicas como el tamaño, el pelaje, la velocidad de su carrera, la mansedumbre o la fiereza; cuando no tiene referencias claras para animales exóticos como la iguana, el tlacuache o el armadillo, puede describirlos, como los híbridos de los bestiarios, a manera de un *collage*, desarmando sus partes y cotejándolas con otras de animales conocidos: el perico ligero, que es el perezoso, es de cara redonda como de lechuga, ojos pequeños y redondos y nariz como los de un mono, el pelaje como el de un tejón y su cualidad principal es que con su voz entona la escala musical (1526, 159). En la *Historia general* dice que él tuvo uno en su casa y como buen naturalista lo estuvo observando durante un mes y nunca lo vio comer, así es que deduce que se alimentaba de aire porque “no muerde ni puede, por ser tan chica la boca, ni es ponçoñoso, ni he visto hasta agora animal tan feo ni que parezca ser tan inútil que aqueste” (1535, 1ª parte, tomo III, libro XII, cap. XXIV, 104). Otras veces afilia a los animales que él ha visto con los del Bestiario medieval, por ejemplo, el gato monillo es como el grifo, del que se dice que tiene dos naturalezas, de águila y de león, y para ello acude a las *Ethimologias* de San Isidoro, al *Levítico* y al *De proprietatibus rerum*, así puede garantizar que el animal que él describe no es menos maravilloso que el grifo, pues una mitad del cuerpo estaba cubierta de plumas y la otra de pelo; tenía dientes y cantaba como ruiseñor o calandria. Su admiración, sin embargo, nos se queda ahí sino que trata de dar una explicación: “Algunos quieren decir que este animal debia nasçer de adulterio o ayuntamiento de alguna ave con algún gato [...] É yo soy de contrario paresçer; y tengo opinión [...] que es espeçie sobre sí e natural, como lo son por sí los grifos” (1535, 2ª parte, tomo II, libro VI, cap. LII, 151-152). Finalmente, como suelen hacerlo otros cronistas, acaba alabando la grandeza de Dios por haber creado semejantes maravillas.

El yo de Fernández de Oviedo, actor y testigo de los sucesos americanos, aflora también para contar alguna anécdota, trágica o graciosa, que a él le sucedió, como cuando le mordió un murciélago; o bien a conocidos suyos: a una india que trabajaba en su casa a la que picó una serpiente y después de tres días de echar agua amarilla por la herida, murió; al criado del gobernador Pedrarias Ávila, a quien unos gatos monillos o monos hirieron a pedradas y le rompieron los dientes. Con estos cuentos logra el entretenimiento que además va de la mano de la enseñanza, y en esto se asemeja a los Bestiarios medievales, en las moralejas o las parábolas que se pueden obtener de la comparación de los animales con los humanos: por ejemplo, de las gaviotas que intentan comerse a los peces voladores, dice que “este mismo peligro tienen los hombres en las cosas de esta vida mortal”, por tanto, deben “quitar los pensamientos del mundo, en que tan aparejados están los peligros, y los poner en la vida eterna, en que está la perpetua seguridad” (1526, 263).

De sabor medievalizante y sermonístico es también la alusión a los cojijos, los bichos como garrapatas y otros importunos animales que la naturaleza produce para molestar a los humanos y “darles a entender cuán pequeñas y viles cosas son bastantes para los ofender e inquietar, y que no se descuiden del oficio principal para que el hombre fue formado, que es conocer a su Hacedor y procurar cómo se salven” (1526, 242). De los piojos nos da una noticia más curiosa, de gran divulgación en la época, a la que tampoco pudo resistirse Cervantes en la aventura de la barca encantada del Ebro, cuando Don Quijote le dice a Sancho que se tiente el muslo en busca de piojos para ver si han pasado la línea equinoccial; el mismo Oviedo confiesa haberlo experimentado varias veces y es que navegando por el mar Océano, cuando “pasamos por la línea del diámetro, donde las agujas hacen la diferencia del nordestear o noroestear” (1526, 243), o sea, por las Islas Azores, los piojos desaparecen de las cabezas y cuerpos de los cristianos, pero en el viaje de vuelta, reaparece la plaga en el mismo paraje.

A veces, los Bestiarios medievales le proporcionan a Fernández de Oviedo el elemento maravilloso, como cuando habla de la hiena, que tiene en los ojos una piedra que, quien se la pone bajo la lengua, posee el don de adivinar; también, del mismo modo que en los Bestiarios, resalta la utilidad medicinal de ciertas partes de animales y alaba sus efectos a manera de un recetario, por ejemplo, la piedra o hueso que los manatíes tienen en la cabeza es muy útil para el mal de la ijada, se extrae de entre los sesos y el meollo del animal, se quema y se muele y el polvo se toma con vino blanco durante tres o cuatro mañanas, en ayunas, hasta que cesa el dolor (1526, 260). Este manatí, el mamífero con pechos, que grita y pare como mujer y al que Fernández de Oviedo compara con un odre de vino de los de Medina del Campo, fue el animal real americano en el que se transformaron las clásicas sirenas.

Espejismos de navegantes, reencarnaciones del deseo, la voluptuosidad, la lujuria y la muerte, ninfas diabólicamente seductoras, demonios o monstruos letales, las sirenas dejaron de ser en América la alucinación de nautas fatigados. Su lisonjero canto no sedujo a los descubridores con promesas y ofertas de un conocimiento ilimitado, pero su búsqueda les permitió conocer la existencia y utilidad de un nuevo animal, si no tan bello como ellas, al menos, abundante en carnes y grasa, dotado de leche materna y con propiedades terapéuticas: sus huesos molidos y bebidos con vino eran provechosos para el mal de orina, como recetaba Fernández de Oviedo. El manatí, ese animal gordo como una vaca marina que paca la hierba en las riberas de los ríos, con pezuñas de elefante, cuero en lugar de escamas y un sabor entre ternera y atún, es el símbolo de la decadencia de un poderoso mito que se remonta a la antigüedad grecolatina y cuya difusión formó parte del discurso de evangelización colonial. (Báez 144) Con el descubrimiento de este animal y la extinción de las sirenas se resquebrajó el mundo clásico y las autoridades antiguas se pusieron en duda.

II

Del vasto espacio que recorrió por América del Sur, durante los quince años que vivió en las

Indias, Pedro Cieza de León, otro de nuestros cronistas, rescata también un variado bestiaro, en su *Crónica del Perú* (1553). El peligro, la necesidad, la curiosidad y la utilidad son las categorías que nos permitirían englobar a los animales que conoce Cieza. Con frecuencia se refiere a animales peligrosos, como los caimanes, que han comido a los españoles al pasar los ríos; los tigres, que matan a los indios y al ganado, pero también a los animales de aspecto fiero, que pueden tener sabor exquisito: la iguana, que como el manatí, dio qué pensar y discutir a los conquistadores, cronistas y evangelizadores, pues su sabor no podía determinarse si sabía a carne o a pescado. Por las montañas de Antioquia, en la actual Colombia, dice que hay leones, tigres y osos “crescidos” y entre los espesos cañaverales, cerca de Cartago, un curioso animal, la chucha, parecido a una zorra, que puede recoger con toda rapidez a sus siete hijos, guardarlos en una bolsa de su barriga y huir de algún cazador. También despierta su curiosidad la raposa, muy amiga de hurtarles a los españoles “los látigos de las cinchas de los caballos o las riendas de los frenos” (263). La utilidad de la nueva naturaleza, siempre latente en las crónicas de América, la encuentra Cieza en las ovejas del Perú, las viscachas, de cuyos pelos o lanas se aprovechan los naturales para hacer sus ropas y mantas, tan blandas y suaves que parecen de seda.

Su espectro, en cuanto al reino animal, es tan variado que puede describir desde una cacería real del Inca de guanacos, raposas y vicuñas hasta la fabricación de una hierba ponzoñosa de los indios de Cartagena y Santa Marta con animales repelentes que nos recuerdan el caldero y los brebajes de las brujas: a unas raíces cortas de un árbol pestífero llamado manzanillo, le mezclan hormigas negras y grandes como un escarabajo, arañas muy grandes, gusanos peludos, “las alas del morciélagos y la cabeza y cola de un pescado pequeño que hay en el mar, que ha por nombre peje tamborino, de muy gran ponzoña, y con sapos y colas de culebras” (91).

En las zonas inhóspitas de las montañas inexpugnables de los Andes, coloca toda suerte de animales que él no ha visto, pero dice que puede ser verdad lo que se oye que hay en ellas: “osos, tigres, leones, dantas, puercos y gaticos pintados, con otras salvajinas muchas y que son de ver” (330). En los espacios lejanos e ignotos brota también la maravilla y la leyenda, hay culebras tan grandes como una viga y, sin embargo, son mansas porque una vieja encantadora subió a los Andes a adormecerlas para que no hiciesen mal. Por último, le admiran las auras, que son aves carroñeras y hediondas y otras de su linaje, para cuya descripción no podía faltar la referencia maravillosa: “Del linaje de éstas hay unos cóndores grandísimos, que casi parecen grifos; algunos acometen a los corderos y guanacos pequeños de los campos” (368).

Pero sobre todo, los animales en la pluma de Cieza son también representaciones del demonio en esas tierras en las que ha extendido su señorío este antagonista de Dios. El diablo, que en su lengua se llama *guaca*, se les aparece en “figura de tigre, muy fiero” (99), a veces, para representarlo escogen figuras de gatos, o se metamorfosea en auras hediondas para tentar al cacique Tamaracunga, a quien, cuando trataba de bautizarse cristiano, lo llevaban por los aires para despeñarlo dándole alaridos y silbidos “y en el rostro le echaban saliva podrida y hedionda” (380). También se manifiesta antropomórficamente en forma de indio y copula con monas, de tal manera que engendraban y

parían monstruos que tenían las cabezas y miembros deshonestos como hombres y las manos y pies como mona; son, según dicen, de pequeños cuerpos y de talla monstruoso, y vellosos. En fin, parecerán (si es verdad que los hay) al demonio, su padre. Dicen más: que no tienen habla sino un aullido o gemido temeroso. (331)

También son dignas de relatarse las mitologías locales como la de los gigantes de Santa Elena, descritos como monstruos por su enorme cabeza y su cabellera larga que llegaba hasta la espalda, los ojos como platos y los vestidos, como los de los hombres salvajes, eran de pieles de animales. Por el pecado de la sodomía, que tan reiteradamente acusa Cieza en su *Crónica*, a estos gigantes les sobreviene un castigo divino y un enviado celestial los mata con su espada de fuego, interpretación de claras reminiscencias bíblicas.

III

De estos portentos, que podríamos calificar como humanidad monstruosa o en una etapa bestial de su desarrollo, nos habla también un viajero del XVII, Pedro Ordóñez de Cevallos, en su obra *Viaje del mundo* (1614). Una de sus vivencias maravillosas más interesantes es sobre un monstruo humano: una mujer “salvaje”: el cuerpo profusamente velludo, la piel como la de un oso o la de un lobo y la cabellera extremadamente larga. Aunque su tamaño era más o menos semejante a la talla humana, se dice que sus miembros eran descomunales, con lo cual también coincide con los hombres salvajes, que aparecían frecuentemente representados con apariencia gigantesca. Los salvajes medievales solían ser blancos, barbados, piel clara, labios delgados y nariz estrecha, es decir, eran inconfundiblemente europeos, como el que se esculpió en la Casa de los Montejo en Mérida. En cambio, ésta era india y muy velluda, rasgo -remarca Ordóñez- muy raro en los indios, de nariz chata y grande. Se supone que está desnuda y que sólo el vello cubre su cuerpo, pues nos da detalles de los pechos, los pezones, la barriga, los brazos y piernas y un apéndice animal, la cola. Sus rasgos femeninos se hiperbolizan y se masculinizan en rasgos de hombres gordos, fieros, de los negros más feos de Etiopía o bien se comparan con animales: los ojos como carneros de la tierra, o sea, las llamas, y con otros que a Ordóñez le parecen descomunales y monstruosos: el águila de Cochinchina o una ballena. La vellosidad, el color oscuro de la piel y la animalidad son entonces símbolos del mal.

Este viajero protagonista y narrador ostenta una mirada colonizadora, “desde arriba” y el sujeto, el otro, la mujer salvaje, no es más que un objeto de conocimiento (Pierini 163) del que hay que apropiarse, por eso trata de comprarla para llevarla a España como un fenómeno de mucha estima: “era pieza para rey”, dice Ordóñez.

Es un rasgo peculiar de los viajeros que ante la vista de estos monstruos, como lo hace también Cieza de León, se piense inmediatamente en la divina Providencia, porque como había dicho san Agustín: “los monstruos eran un mensaje, una prueba de la fuerza divina sobre los cuerpos naturales” (Bartra 84). Ordóñez acaba su mensaje: “Sea alabada en todo la divina sabiduría”. Aunque muchos de ellos piensan que no descienden de Adán y que no tienen alma,

pero que tampoco son animales —como cree Paracelso— sino que “pertenecen a un mundo maravilloso donde las cosas ocurren en una dimensión distinta a la humana” (Bartra 100). Ordóñez nos da una explicación racional de su monstruo alegando que es fama, o sea, se sabe de oídas, que la parió una osa que habría copulado con algún indio, por lo tanto, su naturaleza estaría a caballo entre la humana y la animal y no hay duda, para estos cronistas y viajeros en que en semejantes cópulas siempre está presente la tentación o la intervención del demonio.

Ordóñez, que ha sido un viajero incansable durante 39 años y le ha dado la vuelta al mundo varias veces, sabe que las cosas extraordinarias que ha visto no serán fácilmente creídas, pues es opinión común que el viaje sea sinónimo de patraña: “suelen decir que de longas vías se suelen decir grandes mentiras”, pero él insiste en contarlas para que además de servir de desengaño y entretenimiento, sean “para que se vean cuán grandes son las maravillas de Dios” (453). Recrea también un interesante Bestiario de animales exóticos: pájaros, cuyos graznidos son voces que “parecen puramente de persona y que hablan en castellano” y hacen que las personas pierdan el camino “y unos dar en pantanos, otros en los cimarrones y en otras desgracias en que han perecido” (75); antas (tapires) que cuando están en celo, hacen “ruido de gente”; el pez espada al que llama “el alguacil del mar” y fieras de toda índole como una que vio en Cochinchina en las leoneras del emperador

que era la cabeza y cara, hasta los pechos, de mujer, y lo demás de escorpión; tenía tres brazos de largo y llamábanlo marichas; dicese que la trajeron de las montañas de los Laos, de la provincia de Iangoma, y que hay muchas. Consideré que el demonio, cuando engañó a nuestra madre Eva, fue en esta forma, y tengo para mí que por allí cerca debe estar el Paraíso Terrenal. (458-459)

Buen discípulo de la patrística y la misoginia medieval, los dos únicos monstruos que se detiene en describir Ordóñez son mujeres: la india caudada y este monstruo llamado marichas, sin olvidarse de la presencia del diablo en ambos discursos. Casi todos los monstruos considerados demonológicos son seres mixtos de parte humana femenina y parte animal como las esfinges griegas, las harpías, las furias clásicas, las gorgonas, las mujeres-serpientes, como Melusina, y las sirenas, que además de símbolos maléficos, son también encarnaciones de la lujuria en la Edad Media.

Los animales del mundo nuevo pueden ser criaturas maravillosas dotadas de cualidades y poderes curativos, un alimento exquisito y útiles para fabricar vestimentas y utensilios. Su presencia en esas tierras provoca la alabanza a la providencia divina, pero también pueden ser demonios o ídolos, monstruos o engendros diabólicos, en suma, el símbolo del mal y del señorío que el diablo tiene en las nuevas tierras.

Esta necesidad de los cronistas, frailes, viajeros y exploradores por describir plantas, animales, climas y paisajes de las nuevas tierras también atrae y contagia a los investigadores de nuestros días. Hay dos antologías de animales imaginarios y reales, publicadas en México, que no quiero dejar de mencionar aquí: el *Bestiario mexicano* de Roldán Peniche, bestiario de horrores y espantos que abarca no sólo animales sino también criaturas monstruosas, visiones y prodigios:

seres bicéfalos, un pájaro con un espejo en la cabeza, la abominable diosa Tlaltecútl, que tenía más ojos que Argos, Cihuacoatl, la mujer culebra, y otros seres fabulosos de raíces eminentemente indígenas: el *Popol Vuh* y el *Chilam Balam de Chumayel*. El otro libro es el *Bestiario de Indias*, de Marco Antonio Urdapilleta, quien elige el pseudónimo de Fray Rodrigo de Macuspana, para convertirse a sí mismo en un extasiado cronista, un *alter-ego* de Fernández de Oviedo, como él mismo se considera, y establecer un juego con el lector. Esta atracción por extraer y seleccionar esos pasajes de las criaturas de América que provocaron la admiración de los cronistas la sintió años antes también el peruano José Durán, cuya bellísima y pionera obra, *Ocaso de sirenas, esplendor de manatíes*, nos deleita con la última aventura de las sirenas cuando a Felipe II le llevaron, procedentes de las Indias, tres sátiros: dos machos, uno viejo, otro joven y una sátiresa, una sirena muerta y otras extrañas figuras de animales. Las penúltimas sirenas las había visto Colón en su viaje de regreso en 1493 y decía que se elevaban mucho en el agua y que no eran tan bellas, más bien tenían caras de hombres. Se dijo más tarde que lo que vio Colón cerca de las costas de Santo Domingo fueron tres manatíes; y la última sirena fue, tal vez, una manatina joven que “debió sobrevivir la travesía del Atlántico, tortura interminable para ella, no hecha a encierros, ni a pacer yerbas extrañas, ni a tanto mirar el mar desde la borda” (Durán 105). Con la muerte de esta nueva Parténope, sirena indiana o manatina culmina la época dorada de los viajes y descubrimientos, pero la invención y el sueño prevalecerán siempre y otros seres imaginarios seguirán llenando páginas de nuevos bestiarios o manuales de zoología fantástica y poblarán también los espacios virtuales.



BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, José de. *Historia natural y moral de las Indias* (1535). Ed. José Alcina Frank. Crónicas de América, 43. Madrid: Dastin S. L., 2002.
- Báez-Jorge, Félix. *Las voces del agua*. Xalapa: Universidad Veracruzana, 1992.
- Bartra, Roger. *El salvaje en el espejo*. México: Era, 1992.
- Bestiario de Indias*. Antología de Marco Antonio Urdapilleta. Toluca: UAEM, 2002.
- Cieza de León, Pedro. *La crónica del Perú* (1553). Ed. Manuel Ballesteros. Crónicas de América, 5. Madrid: Dastin S. L., 2000.
- Durán, José. *Ocaso de sirenas, esplendor de manatíes*. 2ª ed. México, FCE, 1983.
- Fernández de Oviedo, Gonzalo. *Sumario de la natural historia de las Indias* (1526). Ed., introd. y notas José Miranda. México: FCE, 1950.
- Fernández de Oviedo, Gonzalo. *Historia General y Natural de las Indias: Islas y Tierra firme del mar Océano* (1535). Asunción: Guarania, 1944.

- Mandavila, Juan de. *Libro de las maravillas del mundo*. Ed. Gonzalo Santoja. Madrid: Visor, 1984.
- Ordóñez de Ceballos, Pedro. *Viaje del mundo* (1614). Biblioteca de Viajeros Hispánicos, 8. Madrid: Miraguano Ediciones-Ediciones Polifemo, 1992.
- Paré, Ambroise. *Monstruos y prodigios*. Introd., trad. y notas Ignacio Malaxecheverría. Madrid: Siruela, 1987.
- Peniche, Roldán. *Bestiario mexicano*. México, Panorama Editorial, 1987.
- Pierini, Margarita. "La mirada y el discurso: la literatura de viajes". *América Latina: palabra, literatura e cultura*. Ed. Ana Pizarro. Sao Paulo: Memorial, Campinas, UNICAMP, 1994.
- Weckmann, Luis. *La herencia medieval de México*. 2 tomos, México: El Colegio de México, 1983.



EL *SALVAJE* COMO LA OTREDAD EN LA CRÓNICA DE INDIAS DE LOS SIGLOS XVI Y XVII, UN CASO: *COMENTARIOS REALES*¹ DEL INCA GARCILASO DE LA VEGA

LUCÍA ORTEGA TOLEDO. Es Licenciada en Comunicación Social. Actualmente trabaja en su tesis de la Maestría en Humanidades (Literatura, área “Filología medieval, áurea e hispanoamericana de los siglos XVI al XVIII”) en la Universidad Autónoma Metropolitana, que lleva por título *Identidad y otredad en la voz narrativa de los “Comentarios reales” del Inca Garcilaso*. Durante 2006 laboró como docente en el Bachillerato Integral Comunitario de San Cristóbal Lachirioag, del Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca, CSEIIO. Ha publicado, entre otras, en *Castálida*, *Opción*, *Revista Reverso*.

Una materia común en las numerosas crónicas de Indias de los siglos XVI y XVII es la identificación del aborígen americano como *salvaje*. Sin embargo, la forma de abordar el concepto no es idéntico en todos los testimonios, sino que varía según el cronista, la época y los intereses que persigue el discurso del texto. El tratamiento del aborígen es de importancia sustancial para completar la visión del mundo presentada en tales crónicas.

No fue raro que los españoles vieran en el americano a una figura fabulosa, puesto que la crónica como género se alimentó también de la literatura; la imagen² del aborígen estuvo nutrida de reminiscencias literarias del Medioevo y la antigüedad que enmendaba la brecha entre Europa y el Nuevo Mundo. “Había que llenar el vacío histórico y para esto el conquistador improvisó

¹ La primera parte de los *Comentarios reales* fue publicada por vez inaugural en Lisboa en el año de 1609. Incluye una dedicatoria a la princesa doña Catalina de Portugal y un Proemio al lector donde se aclara que la finalidad de la obra será servir de comento y glosa y de intérprete a los cronistas españoles en su conocimiento de la historia y la lengua del incario. Consta de nueve libros subdivididos en capítulos cuya narración trata sobre los últimos cinco siglos de la historia de los indios del Perú, durante la monarquía de los Incas. La segunda parte de la obra se publicó con el título *Historia general del Perú*, en 1617. Contiene seis libros y trata sobre la llegada de los españoles al Perú y las batallas libradas en territorio americano durante su conquista.

² “Toda imagen procede de una toma de conciencia, por mínima que sea, de un Yo con respecto al otro, de un Aquí con respecto a un Allá. La imagen es, así pues, la expresión, literaria o no, de una separación significativa entre dos órdenes de una realidad cultural. [...] La imagen es, hasta cierto punto, lenguaje (lenguaje acerca del Otro); y por ello remite obviamente a una realidad a la que designa y confiere significación [...] Estudiar la imagen es, por tanto, comprender lo que la construye, lo que la autentifica, lo que la hace, llegado el caso, parecida a otras u original. [...] De todos los lenguajes simbólicos la imagen es uno de ellos, original que tiene por función decir las relaciones interétnicas, interculturales, las relaciones no tanto efectivas como repensadas, soñadas, entre la sociedad que habla (y que «mira») y la sociedad «mirada»”. Pageaux, Daniel-Henri. “De la imaginería cultural al imaginario”, en Pierre Brunel e Yves Chevrel. *Compendio de literatura comparada*, Siglo XXI, México, 1999, pp. 103-106.

temas conocidos [...]; la imaginación, más que *la loca de la casa*, fue en los primeros años de la Conquista un principio de agrupamiento”.³ El conquistador carecía de referentes efectivos para nombrar la novedad con la que se encontraba, de modo que, en el intento de definir todo lo diferente que tenía frente a los ojos, recurrió a su pasado.

Así es como diversos investigadores⁴ coinciden en que la crónica como género narrativo historiográfico hereda múltiples características de la literatura medieval. En primer lugar, por interés comercial, algunos rasgos de imprenta de libros de caballería⁵ fueron trasladados a la crónica: tipografía, disposición en columnas, letras iniciales de capítulo e inserción de dibujos o grabados ilustrativos —rasgos todos de los *Comentarios reales*—. En segundo lugar, en las crónicas se incorpora un tipo de descripción muy particular proveniente de la narración de las hazañas y peligros que atravesaban los caballeros de las novelas medievales (largas expediciones, penosos naufragios, batallas libradas en nombre de la Cruz, peregrinaje en sitios encantados, encuentro con seres extraños, etcétera) y una cierta voz que alterna tonos de espanto y maravilla⁶. La crónica de Indias es pues, en cierto grado, un relato de aventuras⁷.

La crónica del Inca Garcilaso, como parte del fenómeno antes citado, no es sólo una relación de hechos verídicos, sino vierte caracteres de la imaginación creativa del autor; este rasgo también concierne a la crónica como género, como señala Pupo—Walker (1982): “es este acto inicial de la elaboración creativa el que señalo como elemento distintivo de la crónica”.⁸ El mismo Pupo—Walker da cuenta de la influencia europea en la escritura sobre las Indias:

Tanto en sus aspectos formales como por su contenido, la crónica de Indias era ya —a fines del siglo XVI— una tipología *sui generis* del discurso historiográfico; hemos observado que para avalar su condición novedosa, las extensas relaciones de los cronistas buscaron —a veces

³ Amador, Raysa. *Aproximación histórica a los Comentarios Reales*, Pliegos, Madrid, 1984, pp. 16-17

⁴ Pupo-Walker (*La vocación literaria del pensamiento histórico en América: desarrollo de la prosa de ficción*, 1982), Amador Raysa (*Aproximación histórica a los Comentarios Reales*, 1984), Bravo Arriaga, (*Comentarios reales*. Prólogo, 1992), León Portilla (*De palabra y obra en el Nuevo Mundo, vol. 1 Imágenes Interétnicas*, 1992), entre otros.

⁵ Lucía Megías, José Manuel. *Imprenta y libros de caballerías*, Madrid, Ollero [y] Ramos, 2000, pp. 52-56.

⁶ Asombro por el encuentro con el aborigen de rasgos raciales e indumentaria tan distintos a los de Occidente. Maravilla por el hallazgo de sociedades sumamente organizadas y por la riqueza de recursos naturales del Nuevo Mundo. Una constante oscilación entre el asombro ligado al desdén y la maravilla ligada a la idealización; tensión frecuente entre el rechazo y la simpatía hacia la *otredad*.

⁷ Por supuesto, no se pretende eludir en este trabajo, la problemática de la distinción entre verdad poética y verdad histórica que plantea un texto de la historiografía de Indias, donde constantemente su verosimilitud es oscilante. Según Luis Cabrera (1948) —historiador de los más serios del reinado de Felipe II—, entre poesía e historia “la diferencia es verdades con que excluye la narración de la poesía, que es de mentiras: y así es mucha la diferencia y la desconuenencia, entre la historia y la poesía”. Coincide pues con los preceptos de Aristóteles: la materia de la historia serán los hechos reales y la de la poesía los hechos deseables. *Vid.* Cabrera de Córdoba, Luis. *De historia para entenderla y escribirla*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1948, p.24.

⁸ Pupo-Walker, *op. cit.*, p. 38.

indiscriminadamente— el apoyo de códigos y tradiciones textuales que el hombre europeo había consagrado durante siglos de actividad cultural.⁹

Ante el exiguo conocimiento de aquello que veían y el temor de encontrarse frente a la *otredad*¹⁰, los cronistas recurrieron a sus referentes literarios para poder explicar lo que atestiguaban. Sobre este fenómeno, Peter Mason (1993) refiere que “Los españoles que fueron con Colón a América, enormemente impresionados e interesados por lo que allí encontraron, tendían a ver el Nuevo Mundo a través del prisma del Medioevo”.¹¹

De modo que la crónica comenzó a caracterizarse como un tipo de relato que reuniría datos históricos con narración poética. María Dolores Bravo (1982) considera que la crónica se define como historia pero también como literatura: “Podemos decir, en una tentativa de definir este género, que el escritor es en parte historiador y en parte creador de ficción [...] El cronista no es un ser desinteresado ante la historia, sino que está comprometido [...] y de ahí surge su personalidad creadora”.¹²

En la crónica no sólo habría mezcla de historicidad y fabulación, sino que tales características inevitablemente le imprimían una visión particular de los hechos que articulaba de manera original. Al respecto, Bravo Villasante (1982) comenta:

La crónica de Indias se convierte en un género histórico y literario, unas veces es mero despacho diplomático, otras encargo del Rey para dar testimonio de lo ocurrido, y otras fabulación imaginativa sobre hechos reales, que, además del fundamento de la historia, se eleva a la creación de las esferas del arte. Por eso, a veces, tiene mucho de libro de caballerías, de novela pastoril y hasta de novela picaresca.¹³

La imagen del americano como salvaje no fue una ocurrencia inaudita, sino que tuvo sus referentes en la literatura medieval y en la edad griega antigua.¹⁴

⁹ *Ibid.*, p. 195

¹⁰ Quizá era mejor fingir que se conocía y se tenía perfectamente definido el tipo de hombre con el que se encontraban, de otro modo estarían vulnerables y sin poder. En palabras de Roger Bartra: “Esos rudos conquistadores habían traído su propio salvaje para evitar que su ego se disolviera en la extraordinaria otredad que estaban descubriendo. Parecía como si los europeos tuviesen que templar las cuerdas de su identidad al recordar que el Otro —su alter ego— siempre ha existido, y con ello evitar caer en el remolino de la auténtica otredad que los rodeaba”. Bartra, Roger, *El salvaje en el espejo*. UNAM y Era, México, 1992, p. 13.

¹¹ Mason, Peter. “Escritura fragmentaria, aproximaciones al otro”, en León-Portilla, M.; Gutiérrez Estévez, M.; Gossen, G. H. Y Klor de Alva, J. J. (eds). *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, vol. 3, La formación del otro, Siglo XXI, Madrid, 1993, p. 420.

¹² Garcilaso de la Vega, Inca. *Comentarios reales*, introducción y notas de María Dolores Bravo Arriaga, SEP-UNAM, México, 1982, pp. 1-2.

¹³ Bravo Villasante, Carmen. *La maravilla de América*. Cultura Hispánica, Madrid, 1985, p. 8.

¹⁴ Las primeras descripciones antiguas de seres bestiales provinieron de las razas plinianas:

Muchos Historiadores y Geógraphos antiguos, como son Plinio, Solino, Pomponio Mela y otros, refieren, que antiguamente hubo en la India Oriental, y en otras partes muchas, y varias diferencias de monstruosos hombres

En *Comentarios reales*, Garcilaso no atribuyó a los Incas —la cultura imperial que gobernaba decenas de pueblos y de la que Garcilaso descendía por vía materna— el calificativo de salvaje, pero sí lo adjudicó a las demás culturas sometidas bajo el imperio Incaico; las describió siempre como naciones inferiores; justificaba su desdén a través de su descendencia incaica imperial y su formación refinada occidental.

Una de las primeras referencias a los pocos pueblos que los incas no alcanzaron a conquistar a la llegada de los españoles es la que sigue; acerca de su condición casi animal por vivir desnudos:

El vestir, por su indecencia, era más para callar y encubrir que para lo decir y mostrar pintado, mas porque la historia me fuerça a que la saque entera y con verdad, suplicaré a los oídos honestos se cierren por no oírme en esta parte y me castiguen con este disfavor, que yo lo doy por bien empleado. Vestíanse los indios en aquella primera edad como animales, porque no traían más ropa que la piel que la naturaleza les dio [...] digo que los españoles los hallaron en muy muchas provincias que los Reyes Incas aún no habían conquistado.¹⁵

Esta descripción del Inca Garcilaso que se escandaliza por la desnudez de ciertas culturas y la ve como un rasgo incivilizado, inmoral y bestial, no es nada infundada. Existen registros de los libros de caballerías que llegaron a América, durante la conquista; la evidencia de su influjo en la crónica de Indias y de que fueron leídos copiosamente, son las constantes reminiscencias en dichas crónicas a figuras tales como las salvajes amazonas, que entre otros rasgos, mostraban desnudez y que fueron recreadas en las *Sergas de Esplandián* (1510), (continuación del *Amadís de Gaula*, 1508) entre otros relatos, que eran leídos con voracidad:

Esta literatura de ficción, a pesar de su naturaleza popular, también provocó las emociones y ganó la más apasionada devoción de las clases cultas de España, desde el propio emperador Carlos V hasta su más humilde servidor. [Nada] puede parangonarse a la pasión con la que el público lector de principios de siglo XVI se sometió a estas novelas caballerescas [...].¹⁶

como son Pigmeos, o Enanos, que peleavan con las grullas hombres con una sola pierna, y la pata tan grande, que les servía de defensa para el sol y agua. Otros con dos orejas tan grandes, que para dormir la una les servía de colchón, y la otra de manta para cubrirse [...] G. García *apud* Mason, Peter, *op. cit.*, p. 420.

Sin embargo, no fue Plinio el primero en fabular, ficcionalizar o exagerar las características físicas:

En el siglo I, cuando Plinio el Viejo escribió su obra, enormemente influyente, *Historia naturalis*, la tradición grecorromana ya había recopilado una lista de unas cincuenta razas humanas que se desviaban de algún modo de la norma mediterránea. Esa desviación podía basarse en factores culturales, como la lengua, la organización social y política, el comercio, las costumbres matrimoniales, las manufacturas y la utilización de herramienta [...] y en las características físicas, [...] *apud ibid.*, p. 419.

¹⁵ Garcilaso de la Vega, Inca. *Comentarios reales de los Incas*, 2 v. edición de Ángel Rosenblat y prólogo de Ricardo Rojas con glosario de voces indígenas. Emecé, Buenos Aires, 1943 y 1944, pp. 36-37: I, XIII —las cifras en romano representan el libro y el capítulo, respectivamente—. En lo sucesivo serán referidas de esta forma, para que, si el lector no contara con la misma edición, pueda cotejar con otras ediciones con la ubicación de libro y capítulo.

¹⁶ Leonard, Irving. *Los libros del conquistador*. Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p. 31

Los libros de caballería llegaron a todos los rincones de América y es evidente que llegaron también a manos de Gómez Suárez de Figueroa —nombre de bautismo y hasta los veinticinco años, cuando decidió cambiar de nombre por Inca Garcilaso de la Vega, pseudónimo con el que firmaría toda su obra escrita y publicada en España en la edad adulta—:

Hasta en el lejano Cuzco, asiento de la civilización incaica en las encumbradas cordilleras del Perú —a donde el conquistador llevó esos libros—, un joven mestizo, hijo de un conquistador español y de una princesa inca, estaba bien empapado en los negocios de la caballería; era Garcilaso de la Vega —el Inca.¹⁷

Aunque sabemos, por *La Florida* (1988), que Garcilaso se confesó avergonzado de haber leído libros de caballerías, durante su juventud los amó: “Porque con una reprehensión, que en la *Heróica obra de los Césares* haze a los que se ocupan en leer y componer los tales libros, me quitó el amor que como muchacho les podía tener [...]”.¹⁸

Las primeras imágenes del aborígen americano fueron vertidas por Colón, quien realiza, en un principio, una descripción más o menos fiel y objetiva, con poca o nula contaminación de influencias de otras culturas o literaturas, en el sentido de que describe lo que ve, sin remitirlo a símiles o comparaciones (excepto por la consideración final sobre la docilidad de los indios y su capacidad de ingenio, ingredientes idóneos para la Evangelización y, por tanto, para su dominación):

Luego vieron gente desnuda. [...] ellos andan todos desnudos como su madre los parió, y también las mugeres, aunque no vide más de una farto moza, y todos los que yo vi eran todos mancebos, que ninguno vide edad de más de XXX años, muy bien hechos de muy fermosos cuerpos y muy buenas caras [...] Ellos deben ser buenos servidores y de buen ingenio, que veo que muy presto dicen todo lo que les decía. Y creo que ligeramente se harían cristianos, que me pareció que ninguna secta tenían.¹⁹

La desnudez es uno de los primeros rasgos que habrán de definir al *salvaje*²⁰ para el hombre occidental y justamente la que establecerá en el siglo XVI una bifurcación hacia un lado positivo y otro negativo²¹ de la idea del salvaje: “En sentido positivo, los amerindios podían verse como los

¹⁷ *Ibid.*, p. 35.

¹⁸ Garcilaso de la Vega, Inca. *La Florida*, introducción Carmen de Mora. Alianza, Madrid, 1988, p. 221: II, XXVII.

¹⁹ Colón, Cristóbal. *Textos y documentos completos*, Prólogo y notas de C. Varela, Alianza, Madrid, 1984, p. 30.

²⁰ Según Roger Bartra (1992) “la formación de la idea de salvajismo corre paralela —si no es que se anticipa— al contacto real con los bárbaros, es decir, con los pueblos no griegos”. De modo que permanece desdibujada una cronología para fijar qué concepto apareció primero. Por lo pronto, según el mismo estudio, los registros más viejos proceden de pensadores como Hipócrates y Plinio en la edad antigua griega, y del libro del Génesis, en la tradición judeocristiana. *Vid.* BARTRA, Roger, *op. cit.*, p. 15.

²¹ La identificación del indio en sentido positivo o negativo como salvaje y como bárbaro dependió en gran parte de los intereses que la Corona española depositó en América. Debido a las Cédulas Reales, mediante las cuales, la

habitantes de un paraíso en la tierra, siendo su desnudez un signo de inocencia. En sentido negativo, la desnudez podía tomarse por una muestra de desvergüenza y salvajismo, una falta de buenos modales europeos”.²²

Circulaba pues, en las crónicas todo tipo de informaciones acerca de los indios que oscilaban principalmente entre los polos del buen salvaje o el hombre bárbaro cuasi monstruoso o bestial. De cualquier modo, el indio salía perdiendo, pues si era considerado como bestia, sólo podía ser usado para servir, para ser esclavizado; y si era considerado un hombre bueno, era susceptible de ser evangelizado, pero a costa de su conversión debía trabajar y aprender las formas civilizadas de España, pagar diezmo, etcétera.²³

En general preponderó el sentido negativo en la crónica de Indias y es interesante notar que *Comentarios reales* no haya sido una excepción. El Inca no sólo desdeñaba a las culturas no incaicas, por ser diferentes, sino que las calificaba como animales y bestias, o sea, como salvajes. Con referencia a las naciones preincaicas, el Inca Garcilaso critica cierto rasgo de comportamiento sexual que no embona con los valores occidentales y menos aún con la religión católica:

[...] porque muchas naciones se juntaban al coito como bestias, sin conocer mujer propia, sino como acertaban a toparse [...] En otras provincias era lícito y aún loable ser las mozas cuán deshonestas y perdidas quisiesen. Y las más disolutas tenían más cierto su casamiento, que el haberlo sido se tenía entre ellos por mayor calidad: a lo menos, las mozas de aquella suerte eran tenidas por hacendosas y de las honestas decían que por flojas no las había querido nadie.²⁴

Definitivamente la visión del salvaje medieval está presente en este dibujo de los pueblos aún no conquistados: aquel ser desbordado por sus instintos y pasiones, lo más cercano a un animal, a una bestia que habitaba los bosques, sin leyes ni moral.²⁵

Sobre otros pueblos preincaicos; es decir, en la etapa previa a ser conquistados por los Incas, Garcilaso vuelve sobre el tema de la sexualidad excedida, refiriendo además que tal comportamiento era pecaminoso no sólo desde la institución de la Iglesia católica, a la cual

Corona solicitaba información sobre los aborígenes y preguntaba si éstos podrían ser evangelizados (recordemos que el Papa Alejandro VI cedió los derechos de las Indias a España bajo el pretexto de la evangelización mediante una Bula). Los cronistas respondían a la Corona con muy diversos argumentos, según sus propios intereses en el Nuevo Mundo; al fin y al cabo, eran quienes radicaban en las nuevas tierras y quienes aplicarían un trato u otro a los indios. *Vid.* AMADOR, Raysa, *op. cit.*, p. 26.

²² Mason, Peter, *op. cit.*, p. 418.

²³ Amador, Raysa, *op. cit.*, p. 28.

²⁴ Garcilaso de la Vega, Inca, *op. cit.*, p. 37-38: I, XIV.

²⁵ En plena Edad Media, la iconografía del salvaje estaba bien definida como hombres-animales peludos, lo cual se asociaba con su carácter de sexualidad bestial, algunos caminaban en cuatro patas y por lo demás, tenían rasgos netamente de hombre europeo, piel blanca, labios delgados, nariz estrecha, proporción física, etcétera: “[...] el pelo les cubría todo el cuerpo salvo el rostro, las manos, los pies, los codos y las rodillas [...] las hembras tenían una cabellera extremadamente larga y sus senos estaban desprovistos de pelo”. BARTRA, Roger, *op. cit.* pp., 83-84.

Garcilaso rendía total devoción, sino incluso era muy mal visto desde la cultura Inca —al parecer se entiende aquí la sodomía como homosexualidad, no como violación—:

Y en la provincia de Huailas castigó severísimamente algunos sométicos, que en mucho secreto usavan el abominable vicio de la sodomía. Y porque hasta entonces no se había hallado ni sentido tal pecado en los indios de la sierra, aunque en los llanos sí, como ya lo dexamos dicho, escandalizó mucho el haverlo entre los Huailas, del cual escándalo nació un refrán entre los indios de aquél tiempo, y vive hasta hoy en oprobrio de aquella nasción, que dize: Astaya Huailas, que quiere dezir, “Apártate allá, Huailas”, como que hiedan por su antiguo pecado, aunque usado entre pocos y en mucho secreto, y bien castigado por el Inca Cápac Yupanqui.²⁶

El salvaje medieval en la cultura judeocristiana se asoció con la vida monacal de purificación, castigo físico y moral a través del contacto con una vida agreste en el desierto, donde el ermitaño podía ser tentado por el demonio personificado o por pruebas físicas y carnales; el hombre renunciaba a su cultura y tenía que quitarse el corazón de hombre y ponerse el de bestia y, dentro del libre albedrío, elegir la virtud en vez del pecado.²⁷

El concepto de *salvaje* tan presente en la edad Media proviene, sin embargo, de tiempos más antiguos;²⁸ aparece más o menos paralelamente al concepto de *bárbaro*. De acuerdo con Bartra (1992), para los griegos, el salvaje era el *agrijo*,²⁹ ser no domesticado que vivía en el campo, fuera de la *polis*, alejado de la civilización y la urbanidad. Era un ser diferente a los griegos, un extranjero sin educación ni cultura. Existía una oposición vertical entre el *hémeros* (domesticado, dócil) y el *agrijo*; entre cultura y naturaleza; entre hombre y bestia. Según Ana Martínez (2002), aunque los términos extranjero y *otro* en principio designaban procesos sólo semejantes, después se volvieron equivalentes; lo otro, lo diferente se volvió lo extranjero.³⁰

Una descripción más sobre el comportamiento sexual inadecuado y otros rasgos desagradables y negativos para Garcilaso sobre las *otras* culturas, las preincaicas, se encuentra en el

²⁶ Garcilaso de la Vega, Inca, *op. cit.*, p. 30: I, VI, XI.

²⁷ Esto remite por supuesto al mito del *Génesis*, los primeros salvajes para la cultura judeocristiana: Adán y Eva.

²⁸ “Los griegos [...] y los romanos [y luego] los distintos pueblos de Europa sabían que, más allá, en las tierras de Asia y África vivían hombres muy distintos de ellos. Los griegos los llamaron «bárbaros» porque eran los no iguales, considerados casi siempre como torpes e inferiores”. *Vid.* León-Portilla, M.; Gutiérrez Estévez, M.; Gossen, G. H. Y Klor de Alva, J. J. (eds). *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, vol. 1 Imágenes Interétnicas, Siglo XXI, Madrid, 1992, p. 35.

²⁹ Bartra, Roger, *op. cit.*, p.16.

³⁰ “Una delgada línea etimológica, resistente a las transformaciones del espacio y del tiempo, hubo de vincular al extraño y al extranjero con el significado de lo “otro”. La poesía griega preclásica habría de contribuir a enlazar el etnocentrismo de lo *héteron*, con el significado de lo diferente, recurriendo a la voz *xénè* que designaba las incalificables potencias enmascaradas de Artemisa y Dionisos. *Vid.* Martínez de la Escalera, Ana, “Metáfora de la situación humana”, en Esther Cohen, Ana María Martínez de la Escalera (coord.), *Lecciones de extranjería: una mirada a la diferencia*. UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas y Siglo XXI, México, 2002, p. 77.

Libro Noveno de los *Comentarios*, en el capítulo *Dioses y costumbres de la región Manta. Y su reducción y la de otras muy bárbaras*, el cual aglutina varias particularidades del mítico hombre salvaje antiguo, especialmente destaca la sodomía —aquí la acepción del término aparece más vaga, bien podría referirse a una sexualidad desbordada, a la homosexualidad o al sometimiento sexual— y a vivir una vida silvestre:

Los naturales de Manta y su comarca, en particular los de la costa (pero no los de la tierra adentro, que llaman serranos), usavan la sodomía más al descubierto y más desvergonçadamente que todas las demás nasciones que hasta ahora hemos notado deste vicio. Casávanse debaxo de condición que los parientes y amigos del novio gozavan primero de la novia que no el marido. [...] Vivían en huecos de árboles de las montañas que las hay por allí bravísimas; [...] traían cubiertas sus vergüenzas con pañetes hechos de cortezas o hojas de árboles; y esto más por respeto de los españoles que no por honestidad propia; verdaderamente eran selvajes, de los más selváticos que se pueden imaginar.³¹

El salvaje antiguo tenía diversas representaciones semihumanas: silenos, sátiros, centauros —a menudo pintados con el falo erecto—, faunos, nereidas, ménades, amazonas, elfos, andróginos, hermafroditas, etcétera. Todos estos seres compartían, en diferentes proporciones: desnudez —excepto las ménades, quienes vestían con pieles de animales; además, los salvajes griegos eran lampiños—, lascivia desmedida, gusto por la bisexualidad u homosexualidad, libertad plena de placeres carnales, amantes del vino, danzas orgiásticas —generalmente en honor a Dionisos—, entre otras características, como tener un lenguaje deficiente o diferente;³² eran vistos como representantes del exceso y de lo primitivo.

Sobre la influencia de los libros de caballerías en las crónicas, en específico, acerca de la leyenda de las amazonas, Irving Leonard (1996) refiere³³ más de quince cronistas que actualizaron el mito de esas mujeres salvajes que entre otros rasgos secundarios: vivían en una isla, eran guerreras y practicaban antropofagia, excluían a los varones, les faltaba un seno y su tierra estaba repleta de oro. Colón, Francisco Orellana (descubridor del río Amazonas), Pedro Mártir, Magallanes, Pigafetta, Nuño de Guzmán, Bernal Díaz, Hernán Cortés, Sir John Mandeville, Juan Díaz, Martín de Salinas, Alonso de Lebrija, Hernando de Ribera, Ulrich Schmidt, Agustín de Zárate, entre otros, mencionaron alguna vez en sus relaciones alguna variante de la leyenda de las amazonas, todas con informes muy vagos sobre su localización, acentuándose el carácter fantástico de los relatos. Sin embargo, Hernando de Ribera³⁴ escribió sobre las amazonas identificándolas con las mujeres de una Casa del Sol, la cual en verdad existió en la historia inca, era una casa de retiro de doncellas sacerdotisas Incas que tenían una vida artesanal y de servicio, antes de ser sacrificadas para el dios Sol, pero tales mujeres carecían por supuesto de las

³¹ Garcilaso de la Vega, Inca, *op. cit.*, pp. 233-235: IX, VIII.

³² Bartra, Roger, *op. cit.*, pp. 17- 41.

³³ Leonard, Irving, *op. cit.*, p. 46-66.

³⁴ *Ibid.*, 65

características de salvajismo que les adjudica el cronista³⁵.

Garcilaso continúa narrando las diferentes estrategias que los Reyes Incas siguieron para extender su imperio y conquistar las naciones más remotas. Cuando refiere la conquista de las naciones de los Andes escribe:

Y no se ofrece otra cosa que contar hasta la provincia llamada Chucurpu, la cual era poblada de gente belicosa, bárbara y áspera de condición y de malas costumbres, y conforme a ellas adoraban a un tigre por su ferocidad y braveza. Con esta nación, por ser tan feroz, y que, como bárbaros, se preciaban de no admitir razón alguna, tuvo el Inca Cápac Yupanqui algunos recuentros en que murieron de ambas partes más de cuatro mil indios.³⁶

Se incorpora entonces la crueldad como rasgo de la nación de Chucurpu, así como su falta de intelecto y su necedad, lo cual equipara a estos seres americanos con las bestias, con el concepto de bárbaro de la antigüedad. El término *bárbaro* proviene pues, de los griegos antiguos, se refería primero a los pueblos que no hablaban lengua griega, sino que apenas la balbuceaban. Aristóteles describió al bárbaro como un hombre sin *logos*; es decir, sin razonamiento ni lenguaje, concibiéndolo desdeñosamente como inferior. Así, el bárbaro fue primero extranjero y posteriormente se le asoció con características negativas: “[...] la noción de *barbarie* no fue siempre la misma en Grecia: de ser un vocablo para designar una lengua extranjera, pasó a señalar a los pueblos no griegos y, después de las guerras con los medos, adquirió el sentido de «cruel»”³⁷.

En una descripción acerca de los pueblos preincaicos en general, Garcilaso de modo explícito los califica de bárbaros y bestias; cuenta:

Y, así, unos fueron en su vida, costumbres, dioses y sacrificios, barbarísimos fuera de todo encarecimiento. Otros hubo simplicísimos en toda cosa, como animales mansos —y aún más simples. Otros participaron de un extremo y del otro, como lo veremos más adelante en el discurso de nuestra historia, donde en particular diremos, lo que en cada provincia y en cada nación había de las bestialidades arriba dichas).³⁸

El Inca divide la imagen: por un lado, está representación del bárbaro como el hombre inculto por sus costumbres y muchos dioses e inmoral por sus sacrificios con humanos y por otro, la del

³⁵ Era una casa lo más parecida a un monasterio, "De donde se ve claro la falta de relación verdadera que tuvieron los historiadores que dicen que las vírgines estaban en el templo del Sol [...] La casa de las vírgines dedicadas al Sol, “[...] llamábase casa de escogidas porque las escogían o por linaje o por hermosura; habían de ser vírgines y para asegurarse que lo fueran las escogían de ocho años para abajo. [...] Y porque las vírgines de aquélla casa del Cozco, eran dedicadas al Sol, habían de ser de su misma sangre [de la sangre del Sol], quiero dezir, hijas de los Incas [...]”. Garcilaso de la Vega, Inca, *op. cit.*, p. 187: IV, II.

³⁶ *Ibid.*, p. 29: VI, XI.

³⁷ Bartra, Roger, *op. cit.*, p. 15-16.

³⁸ Garcilaso de la Vega, *op. cit.*, pp. 38-39: I, XIV.

salvaje, es decir, la del animal o bestia simplísimo y manso. Sin embargo, no hay una distinción tan clara de ambos conceptos, sino que fusiona características diferentes y las reúne en un mismo individuo.

La imagen del aborigen como salvaje no siempre fue avalada, el hombre americano tuvo en fray Antón de Montesinos, a uno de los escasos defensores de su condición humana. Este fraile dominico, en la misa del cuarto domingo de adviento de 1511, hizo una defensa de los indios dentro de su sermón:

¿Éstos no son hombres? ¿Con éstos no se deben guardar y cumplir los preceptos de la caridad y justicia? ¿Éstos no tenían sus tierras propias y sus señores y señoríos? ¿Éstos hannos ofendido en algo? [...] ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas [...] ¿Éstos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales?³⁹

Con tan eficaces interrogaciones retóricas a las que sólo puede responderse afirmativamente –con la conclusión indudable de que los indios son humanos con raciocinio y no bestias– se inició un gran alboroto tanto en el virreinato como en la península, dando como resultado que al año siguiente, en diciembre de 1512, se promulgaran las Leyes de Burgos, documento que estableció legalmente la condición humana del aborigen.

Algunos investigadores, como J. J. Arrom (1993) y Roger Bartra (1992) refieren que la imagen del indio como ser salvaje se suavizó mientras iba avanzando la conquista; por una parte, gracias a los frailes defensores y por otra, al creciente contacto con los americanos: “El mito del hombre salvaje se resquebrajaba ante la realidad de los salvajes reales de América: no eran peludos, eran inteligentes, eran hermosos”.⁴⁰ No obstante, parece que una postura un tanto idealista puesto que, aunque temporalmente se les aceptara como seres humanos, pronto encontraban nuevos rasgos que justificaran su inferioridad.⁴¹

En respuesta a las Leyes de Burgos, Tomás Ortíz, otro fraile dominico, escribió un alegato, en el que atribuye al americano todas las características míticas bestiales del salvaje: antropofagia, lascivia, desnudez, falta de raciocinio, gusto desmedido por el vino, come hierbas silvestres, bajos modales, crueldad, ilegalidad:

Éstas son las propiedades de los indios por donde no merecen libertades: comen carne humana en la Tierra Firme, son sodométicos más que generación alguna; ninguna justicia hay entre ellos; andan desnudos; no tienen amor ni vergüenza; son estólidlos alocados. [...] Se precian de embeodarse, que tienen vinos de diversas hierbas y frutos y granos [...] y con tomar humos que también de otras hierbas que emborrachan, y comerlas. Son bestiales y

³⁹ Montesinos, en B. de las Casas *apud* ARROM, J. J., “Imágenes Interétnicas”, en León-Portilla, M.; Gutiérrez Estévez, M.; Gossen, G. H. Y Klor de Alva, J. J. (eds). *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, vol. 1 *Imágenes Interétnicas*, Siglo XXI, Madrid, 1992, P. 70-71.

⁴⁰ Bartra, Roger, *op. cit.*, p. 149.

⁴¹ Arrom, J. J., *op. cit.*, p. 71

précianse de ser abominables en vicios; ninguna obediencia ni cortesía tienen mozos a viejos ni hijos a padres. [...] son traidores crueles y vengativos, que nunca perdonan [...] No se guardan lealtad maridos a mujeres, ni mujeres a maridos. Son hechiceros [...]⁴²

Otro de los exiguos defensores del aborigen fue Bartolomé de las Casas, quien intentó derrumbar la imagen del salvaje americano; atribuyó al indio rraciocino, civilidad, orden y vida pacífica. En el debate de Valladolid en 1550 frente a Juan Ginés de Sepúlveda, expresó: “Manifiesto es que estas gentes, en todas estas Indias, las hallamos en pueblos y grandes pueblos poblados, que es señal y argumento grande de razón; hallámoslas con señores poderosos que las regían y gobernaban; hallámoslas pacíficas y en sus repúblicas ordenadas [...]”⁴³

Juan Ginés de Sepúlveda en cambio, acentuó aún más los rasgos salvajes en los indígenas americanos:

“[...] que con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo e islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos y las mujeres a los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles a gentes clementísimas [...]”⁴⁴

El cronista y el conquistador encontraron la perfecta justificación para el maltrato a los indios; como producto de su época, estos hombres renacentistas, renovaron una fuente clásica, Aristóteles y la idea de que existen hombres como bestias —no bárbaros como extranjeros, sino inferiores intelectualmente—:

Que unos manden y otros obedezcan es algo no sólo inevitable sino conveniente y ya desde el momento de nacer unos son marcados para la sujeción, otros para el mando. [...] que el gobierno del alma sobre el cuerpo, como el de la inteligencia y del elemento racional sobre el afectivo es natural y conveniente; más la igualdad o la relación inversa es siempre a todos perjudicial [...] donde, pues, existe tal diferencia como la del alma y el cuerpo, el hombre y la fiera [...], esos son por naturaleza esclavos, y nada hay mejor para ellos, según lo dicho, que vivir bajo la autoridad del amo [...] es claro, pues, que unos hombres son libres por naturaleza, y esclavos otros, y que por esta razón la esclavitud es conveniente y justa para estos.⁴⁵

No es difícil advertir que en el fondo lo que se despreciaba era la diferencia, pues cuando no se discriminaba por razones físicas, se hacía por razones morales; de modo que se trató de una intolerancia constante hacia el otro.⁴⁶ La riqueza de América no era sólo natural, sino cultural, en

⁴² *Idem.*

⁴³ *Vid.* B. de las Casas *apud* Arrom, J. J., *op. cit.*, p. 79.

⁴⁴ J. G. De Sepúlveda *en* Arrom, J. J., *idem.*

⁴⁵ Aristóteles *apud* Arrom, J. J., *op. cit.*, p. 77-78.

⁴⁶ La definición de Todorov sobre el otro hace hincapié en que el Otro instaure una diferencia, una lejanía o una

su territorio había distintas etnias con muy variadas formas de vida; esto fue lo que obstaculizó aún más la comprensión que de ellos alcanzaron a tener los europeos. Si hubieran comprendido que al mirar al otro se descubrían a sí mismos, la historia habría sido distinta; el español, al colocar la imagen del salvaje entre el indígena americano y él mismo, obstruía su mirada, impedía que el otro lo mirara y advirtiera su propio salvaje mítico. En el fondo había un cierto temor a mirarse, a descubrir su propia otredad; en palabras de Roger Bartra: “La historia ha demostrado que la explicación de los monstruos míticos está inextricablemente unida a la definición y el conocimiento de uno mismo: el Yo y el Otro son inseparables”.⁴⁷

Vuelvo sobre los *Comentarios*. En el libro octavo, capítulo III, *La conquista de otros pueblos y de otras naciones bárbaras*, se narra la conquista del poblado Huancapampa, allí aparece otra idea despectiva sustancial asociada ambiguamente al salvaje antiguo y al medieval, pero de las más atribuidas al supuesto salvaje americano de la crónica de Indias: la antropofagia.

Tenían por premio de los vencedores las mujeres e hijas de los vencidos, que les quitaban todas las que podían haver, y los varones se comían unos a otros muy bestialmente (I, VIII, III: 161).

La idea del caníbal americano la fundó el mismo Colón en posteriores descripciones, menos frías y más parciales, ya más influidas por su bagaje occidental, sobre los hombres caribes: “lejos de allí había hombres de un ojo y otros con hocicos de perro, que comían a los hombres y que en tomando uno lo degollaban, y le bebían la sangre, y le cortaban la natura”.⁴⁸ Tal cuadro contribuyó a asentar con mayor fuerza la idea del indio sanguinario y brutal; poco sucede después para que pronto caribe sea un falso equivalente fonético y semántico de caníbal.

Otro ejemplo en los *Comentarios reales* acerca de la valoración peyorativa sobre las culturas preincas y la asociación de éstas con la imagen del salvaje, se encuentra en el relato sobre la religión politeísta de tales culturas. Este fragmento corresponde al libro II, capítulo I *Sobre la Idolatría de la segunda edad de los Incas*. En él, Garcilaso compara la magnificencia del dios Sol de los Incas contra la bajeza de los dioses que adoraban las culturas preincas antes de ser conquistadas.

En tal segmento, denigra a los dioses simbolizados por animales, echando mano de la *amplificatio* por *comparación*. Al final, emplea el recurso de la *amplificatio* por *aumento*.⁴⁹ al

exterioridad del Yo, el Yo está frente al Otro que es distinto y que no pertenece, por lo cual es comprensible una intolerancia primigenia: “Puedo concebir a esos otros como una abstracción, como una instancia de la configuración psíquica de todo individuo, como el Otro, el otro y otro en relación con el yo; o bien como un grupo social concreto al que *nosotros* no pertenecemos.” Todorov, Tzvetan. *La conquista de América: el problema del otro*, Siglo XXI, México, 2003, p. 13.

⁴⁷ Bartra, Roger, *op. cit.*, p. 157.

⁴⁸ C. Colón en León-Portilla, *op. cit.*, p. 60.

⁴⁹ “Cuatro son los modos de amplificar o engrandecer la cosa: por aumento, comparación, racionación y congeries. El principal es el aumento; cuando pintamos como cosas grandes las cosas de poca consideración. [...] Así por medio

describir la adoración que hacia el Sol tenían los Incas; mediante un símil con Roma, expresa que si las grandísimas civilizaciones como Grecia y Roma tenían una gran devoción a sus dioses, la de los Incas la rebasaba:

Advirtiessen la diferencia que había del resplandor y hermosura del Sol a la suciedad y fealdad del sapo, lagartija y escuerço y las demás sabandijas que tenían por dioses [...] deziáles que aquellas sabandijas más eran para haverles asco y horror que para estimarlas y hazer caso dellas. [...] Los indios, convencidos con las razones del Inca, y mucho más con los beneficios que les había hecho, y desengañados con su propria vista, recibieron al Sol por su Dios, solo, sin compañía de padre ni hermano. A sus Reyes tuvieron por hijos del Sol porque creyeron simplísimamente que aquel hombre y aquella mujer, que tanto habían hecho por ellos, eran hijos suyos venidos del cielo. Y así entonces los adoraron por divinos, y después a todos sus descendientes, con mucha mayor veneración interior y exterior que los gentiles antiguos, griegos y romanos, adoraron a Júpiter, Venus y Marte, etc.⁵⁰

Garcilaso equipara indirectamente a los indios preincaicos con el salvaje antiguo que vivía en el mundo silvestre como animal o bestia. Bajo esta perspectiva, un animal no es digno de ser alabado porque es inferior, ni puede tener religión alguna porque se asemeja a una bestia sin civilidad.

Por otro lado, Garcilaso describe aquí con grande admiración a los Reyes Incas y su culto al Sol, de modo que comenzamos a vislumbrar que su descripción del salvaje sólo es aplicada a las culturas que no pertenecen al imperio incaico, cultura de la que el narrador se siente parte, con la que está identificado. Desde la diferencia, construye su propia identidad, la perspectiva desde la cual mira y concibe al otro; así se desentraña la posición en que se coloca la voz narrativa. Además, como una característica más de salvajismo se añade el politeísmo americano y es muy mal visto por los conquistadores:

La palabra “Indias” no tardó en convertirse en un término con el que describir cualquier entorno en el que los hombres vivían en la ignorancia de la fe cristiana y de los modos apropiados a la vida humana [...] regiones donde, según decían, las gentes vivían como “salvajes” polígamos y, aparentemente politeístas.⁵¹

de una gradación subimos, y aún excedemos lo sumo de una cosa. [...] Pero así como esta amplificación pretende llegar a lo sumo, así la que se hace por comparación, recibe su aumento de las cosas menores; porque exagerando lo que es menos, precisamente se ha de realzar lo que es más”. QUINTILIANO, Marco Fabio. *Institución oratoria*. [Traducción Ignacio Rodríguez y Pedro Sandier]. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Publicaciones, México, D. F., 1999, pp. 363-365.

⁵⁰ Garcilaso de la Vega, Inca, *op. cit.*, p. 64: II, I.

⁵¹ Mason, Peter, *op. cit.*, p. 414.

Como se lee en el siguiente fragmento, para el cronista, el politeísmo es un constante signo que descubre al indio como salvaje, asimismo se reiteran tanto la vida silvestre como bestial y la crueldad como rasgo de barbarismo:

[...] las tenían en sus casas por ídolos [piedras de diferentes colores que idolatraban], honrándolas como a dioses; sus sacrificios eran de carne y sangre humana. [Los habitantes de Huamachucu] No tenían pueblos poblados, vivían por los campos en choças derramadas, sin orden ni concierto; andavan como bestias.⁵²

Un ejemplo más de este desprecio hacia pueblos salvajes no incaicos y el adoctrinamiento a que fueron sometidos para que dejaran aquella vida de tinieblas, de salvajismo y fiereza:

Viviendo —o muriendo— aquéllas gentes de la manera que hemos visto, permitió Dios nuestro Señor que de ellos mismos saliese un lucero del alba que en aquellas oscurísimas tinieblas les diese alguna noticia de la ley natural y de la urbanidad y respetos que los hombres debían tenerse unos a otros. Y que los descendientes de aquél, procediendo devienen mejor, cultivasen aquellas fieras y las convirtiesen en hombres haciéndoles capaces de razón y de cualquier buena doctrina. Para que cuando ese mismo Dios, sol de justicia, tuviese por bien de enviar la luz de su divinos rayos a aquellos idólatras, los hallase no tan salvajes sino más dóciles para recibir la fe católica y la enseñanza y doctrina de nuestra santa madre Iglesia Romana.⁵³

En el último y el antepenúltimo fragmento (donde se comparan el culto religioso al sol con el culto a diferentes animales) otra vez nos aproximamos a la mirada de Garcilaso hacia los indígenas Incas. Éstos son vistos como la civilización más depurada hasta antes de la llegada de los españoles y quienes tienen autoridad, por la cúspide imperial en que se encontraban, para ilustrar con su religión monoteísta (entre otros preceptos, como el vestido y la organización urbana incaica) a los pueblos zafios.

Para el narrador, los Incas serían el equivalente a la Grecia y la Roma antiguas —en reiteradas ocasiones hace símiles entre Cuzco y Roma—,⁵⁴ debido a que conquistaron a militar y culturalmente (según Garcilaso, algunas conquistas fueron pacíficas y con regalos, dependiendo del grado de barbarie del pueblo invadido) a todos los pueblos periféricos, siendo superiores en todos los signos de perfección de una cultura. De modo que en los *Comentarios reales*, Garcilaso

⁵² Garcilaso de la Vega, Inca, *op. cit.*, p. 34: VI, XIV.

⁵³ *Ibid.*, p. 39: I, XV.

⁵⁴ Un ejemplo, se localiza en el capítulo *La descripción imperial de la ciudad del Cozco*: “[...] porque el Cozco, en su Imperio, fue otra Roma en el suyo, y así se puede cotejar una con la otra porque se asemejan en las cosas más generosas que tuvieron. La primera y principal, en haver sido fundadas por sus primeros Reyes. La segunda, en las muchas y diversas nasciones que conquistaron y sujetaron a su Imperio. La tercera, en las leyes tantas y tan buenas y bonísimas que ordenaron para el gobierno de sus repúblicas. La cuarta, en los varones tantos y tan excelentes que engendraron y con su buena doctrina urbana y militar criaron”. *Ibid.*, p. 102: VII, VIII.

se coloca en una posición semejante a la del conquistador, que privilegia una cultura sobre otra y al señorío de una, opone la bajeza de la otra. La semejanza de la posición de Garcilaso con la mayoría de los cronistas españoles estriba en una jerarquización de la cultura, donde se resaltan, aparentemente de forma absurda, ciertos valores sobre otros.

Sobre esta gradación cultural, Raysa Amador (1984) tiene una visión un tanto pesimista, parcial y desdeñosa acerca de la posición de Garcilaso frente al aborigen preincaico. Dado que Garcilaso expresa constante desdén hacia tales culturas y la identificación del salvaje americano de acuerdo con los esquemas europeos, Amador atribuye a esta crónica una especie de subordinación ante los valores occidentales y ve la obra del Inca Garcilaso como una crónica desde la visión del conquistador:

La obra de Garcilaso es lo que claramente demuestra ser: una obra producto de nuestro carácter de simples colonias, países dependientes. [...] Este estudio nos revela el proceso histórico, la ideología clasista del conquistador y la supuesta superioridad de un grupo sobre otro, que en definitiva es, como hemos señalado, un invento cínico de un grupo social.⁵⁵

Difiero con Amador en algunos puntos. Efectivamente Garcilaso ostenta una postura clasista, discriminadora; sin embargo, no se debe únicamente a su ascendencia española, a fin de cuentas él era cuzqueño, la cultura imperial era su cultura, las civilizaciones vecinas y preincaicas representaban la otredad⁵⁶ para él, quizá más de lo que la representaba el mundo occidental, puesto que su padre era español y tuvo una formación humanística. Por otro lado, Garcilaso no sólo pertenecía a la cultura incaica, sino que era descendiente indirecto de la nobleza,⁵⁷ su madre había sido sobrina nieta del Inca Huayna Cápac. Coincidió, por tanto que la concepción que Garcilaso Inca tenía de la nobleza, estuviera en completa concordancia con las ideas renacentistas.

Sin embargo, tanto los cronistas españoles como el Inca Garcilaso adquieren la postura de mirar a las culturas diferentes⁵⁸ a la suya como bárbaras, salvajes e inferiores, primero por una necesidad de identidad, de diferenciarse de ellas y así poner en alto su propia cultura. Posteriormente también lo hacen tan sólo para justificar la conquista y el señorío sobre estos

⁵⁵ Cfr. Amador, Raysa, *op. cit.*, p.202.

⁵⁶ “Lo extraño, [...] se habrá de definir por su antagonismo con lo semejante, lo familiar, lo cercano, y se convertirá en el sostén de la arquitectura de las identidades políticas e históricas”. Martínez de la Escalera, Ana, “Metáfora de la situación humana”, en Esther Cohen, *op. cit.*, p. 77.

⁵⁷ Inca era sinónimo de hijo del Sol, de sangre pura y de monarca. Los Incas sólo heredaban el gobierno a los hijos varones de los reyes. Practicaban la endogamia para conservar la pureza de la sangre real, de modo que la genealogía y la herencia de nombres es complicada. La madre de Gómez Suárez de Figueroa fue Isabel Chimpu Ocllo, nieta del Inca Túpac Yupanqui y sobrina del Inca Huayna Cápac, último Inca o rey legítimo de sangre quien era padre de Atahualpa (hijo natural) y Huáscar (hijo legítimo), aquellos Incas que se disputarían el gobierno hasta la llegada de los españoles y el fratricidio cometido a Huáscar. Garcilaso entonces no es un Inca en toda la extensión de la palabra porque es sobrino nieto, no hijo; sin embargo, él decide rebautizarse como Inca por admiración a tal cultura.

⁵⁸ Lo familiar y lo extranjero [...], tan solo un significante vacío y flotante que habrá de llenarse de contenido como resultado de un programa civilizatorio. Lo que se llama extraño será, entonces, la suma de significados que indican lo negativo, lo execrable para quien lo enuncia. Martínez de la Escalera, Ana, *op. cit.*, p. 78.

pueblos y por supuesto se atreven a hacer estos juicios de supuesta superioridad porque ambos son representantes de la cultura que tiene el poder, los españoles tienen el poder sobre los pueblos americanos y los Incas lo tuvieron sobre todos las etnias a la redonda. Así, esta mirada de exclusión y desdén sólo se da desde una posición privilegiada sobre el *otro*, al que se tiene sometido. En palabras de Tatiana Bubnova:

No se trata de una relación simétrica: una mirada, la de este lado del espejo, es una mirada axiológicamente privilegiada. La otra, la que viene de regreso de *aquel* lado, nunca ha sido tomada en cuenta en un mismo nivel. [...] Estamos ante una desigualdad de condiciones de principio en cuanto su característica más relevante: se trata de relaciones entre dominadores y sometidos.⁵⁹

Quedaría por resolver cuál de los procesos ocurre primero, el de la presunción de superioridad del Yo frente al Otro o el de la imposición de valores del Yo sobre el otro. Si el Otro está bajo el poder del Yo, para éste último quizá sea muy difícil mirarlo como valioso, admirable o superior. También es lógico el proceso inverso, si el Yo considera inferior al Otro, la respuesta consiguiente es domesticarlo, subyugarlo.

Todorov (2003) señala que la mirada hacia el otro puede hacerse desde tres posiciones: axiológica, epistemológica y praxeológica.⁶⁰ La primera conlleva un juicio de valor, como bueno-malo, inferior-superior; implica, pues, una actitud evaluadora; la segunda se refiere al conocimiento o desconocimiento del otro; y la tercera se relaciona con la acción respecto al otro: acercamiento o alejamiento, adoptar o imponer valores.

Las tres posiciones se hallan en los *Comentarios reales* en diversas combinaciones. Algunas veces, la otredad resulta ser la imagen del salvaje en los indios preincaicos (cuando narra la voz Inca de los *Comentarios reales* y que corresponde a la otredad que se ha analizado y ejemplificado en este ensayo), esta mirada hacia el otro se realiza desde una posición axiológica, puesto que coloca al indio en una posición inferior y de maldad, pero también es una mirada paxeológica, puesto que justificándose en la posición inferior, a este indio salvaje se le impone un gobierno adoctrinamiento en la religión de la cultura dominante, la cultura del Yo, la Inca en el caso de Garcilaso.

Otras veces, que no ejemplificaremos aquí, la otredad la representa el incario del dios *Pachacámac*, puesto que el dios verdadero para la voz criolla de Garcilaso, es el que llevó a América la Santa Trinidad de la iglesia Católica —mirada axiológica—. Otras veces, los *otros* resultan ser los españoles cronistas que no conocen con profundidad la lengua quechua y hacen interpretaciones incorrectas de la misma, según Garcilaso —mirada axiológica, a pesar de que justifica un poco al español por su error—. Y así se va desplazando esta otredad a lo largo de toda la crónica, dependiendo de la posición desde la cual mira el narrador.

⁵⁹ Bubnova, Tatiana, “Más allá de la «etnoficción», o cuando el otro habla” en Esther Cohen, *op. cit.*, po. 163-165.

⁶⁰ Todorov, Tzvetan, *op. cit.*, p. 195.

Concluyo pues, que Garcilaso de la Vega refiere el término salvaje hacia el indio preinca, no solamente debido a su bagaje occidental, sino porque para él, como hijo de español, pero también descendiente de incas, los pueblos americanos no incaicos son extranjeros, ajenos, otros, desconocidos —y también busca llenar la brecha histórica— Garcilaso busca contrastar lo Inca con las culturas preincaicas para validar lo Inca, no lo español, sólo que lo hace a través de referentes occidentales; su interés último es destacar la grandeza de los Incas frente a la España conquistadora, utilizando justamente los valores españoles. Y además registrar en la memoria del nuevo americano, que tuvo un pasado pleno de florecimiento cultural autóctono.



CLAVIJERO Y LAS DISPUTAS SOBRE EL NUEVO MUNDO EN EUROPA Y AMÉRICA¹

KARL KOHUT. Nació en 1936 en Olmütz/Olomouc (República Checa) de padres alemanes. Obtuvo el grado de Doctor en 1965 por la Universidad de Marburgo (Alemania) con la tesis: *¿Qué es la literatura? La teoría de la literatura comprometida en Jean-Paul Sartre*. Ha sido Profesor titular de Filología románica en la misma universidad de 1972-1974 y Catedrático de Filología románica en la Universidad de Duisburg (1974-1982) y en la Universidad Católica de Eichstätt (1982-2004). Desde octubre de 2004 hasta diciembre de 2007 ha sido titular de la cátedra “Guillermo y Alejandro de Humboldt” en El Colegio de México y la UNAM. En la Universidad de Eichstätt fundó, en 1985, el Centro de Estudios Latinoamericanos, del cual ha sido director hasta 2004. Es fundador y editor (coeditor Hans-Joachim König, de la misma universidad) de la colección *americana eystettensia* (en la cual han aparecido las publicaciones de este centro) y, con Sonia V. Rose (Universidad de Paris-Sorbonne), de la colección *Textos y estudios coloniales y de la Independencia* (ambas colecciones editadas por Iberoamericana/Madrid-Vervuert/Frankfurt). Ha sido profesor invitado en la Universidad Javeriana (Santafé de Bogotá, Colombia) y en la Universidad Nacional de la Pampa (Santa Rosa, Argentina). Ha organizado numerosos congresos internacionales sobre temas de cultura y literatura latinoamericanas. Sus campos de trabajo son el humanismo español y portugués de los siglos XV y XVI, la cultura iberoamericana virreinal y la literatura latinoamericana actual. De 1992 a 1998 fue presidente de la *Asociación Alemana de Investigación sobre América Latina* (ADLAF, por sus siglas en alemán). En 1996 le fue otorgada la orden “Andrés Bello. Primera Clase” de la República de Venezuela y, en 2004, el Premio “Armando Discépolo’ a la Investigación Teatral” por la Universidad de Buenos Aires.

Francisco Javier Clavijero escribió la *Historia antigua de México* —como destaca al comienzo del prólogo— “para servir del mejor modo posible a mi patria, para restituir a su esplendor la verdad ofuscada por una multitud increíble de escritores de América”.² Así, desde un comienzo, explícita y deliberadamente, el jesuita inscribe su obra en las discusiones, muchas veces polémicas, de la segunda mitad del siglo XVIII, conocidas —según la feliz fórmula de Antonello Gerbi— como la *Disputa del Nuevo Mundo*.

Sin negar esta dimensión netamente polémica de la *Historia*, considero que la obra trasciende este aspecto y es mucho más que una pieza dentro de la mencionada disputa. La frase

¹ Karl Kohut y Sonia V. Rose (eds.): *La formación de la cultura virreinal III. El siglo XVIII*. Frankfurt/M.: Vervuert; Madrid: Iberoamericana 2006, 67-103.

² Cito la obra en la edición española de Mariano Cuevas ¹⁰2003; la cita está en XXI.

que he citado deja translucir un sentimiento patriótico que constituye su trasfondo ideológico. Después de haber nacido y pasado 36 años en el virreinato, Clavijero, en su exilio italiano se siente más mexicano que español y es en tanto que tal que centra su obra en la “historia antigua” de su patria, es decir, el pasado indígena. Este hecho hace que su obra sea interpretada dentro del marco de las tendencias independentistas que se iban perfilando a finales del siglo. No sorprende, pues, que Clavijero sea considerado por los historiadores mexicanos como “el primer exponente de la conciencia mexicana, [...] el príncipe de sus historiadores (por prioridad de tiempo y excelencia hasta hoy insuperada) y promotor de su independencia”.³

Empero, la “conciencia mexicana” que asoma en la obra de Clavijero es el resultado de un lento proceso cuya gestación se había extendido a lo largo de más de dos siglos en todo el continente. Desde los comienzos, la defensa de lo americano tuvo que enfrentarse con opiniones opuestas que aparecen de vez en cuando en textos de diferente índole —crónicas, relatos de viaje, ensayos eruditos—, cristalizándose dicha confrontación, a veces, en una serie de polémicas. Si pasamos rápida revista a los argumentos en pro y en contra de lo americano en los siglos XVI y XVII, llama la atención que los mismos prefiguran de modo sorprendente los que esgrimirían ambos lados de la *Disputa*, en la segunda mitad del siglo XVIII. Estas observaciones me han llevado a elaborar la tesis —que espero demostrar en las páginas que siguen— según la cual la *Disputa* es, en cierta medida al menos, la versión internacional de discusiones y polémicas intrahispanas anteriores, y que es indispensable tener éstas en cuenta para interpretar la obra de Clavijero.

Los puntos mencionados determinan la estructura de este artículo. En la primera parte discutiré las líneas de la *Disputa* esenciales para la comprensión de la obra de Clavijero; en la segunda esbozaré los antecedentes intrahispanos y —sobre todo— mexicanos de la misma; en la tercera, finalmente, interpretaré la *Historia* sobre el trasfondo desarrollado en las primeras dos partes.

1. LA DISPUTA DEL NUEVO MUNDO

A pesar del libro clásico de Gerbi y de los trabajos escritos después de él, la materia de la *Disputa* está lejos de haber sido agotada. Así, Peterson escribe en 1994: “The Old World-New World controversy continues to present a historiographical challenge for most scholars of colonial history in the Americas”.⁴ Reduciendo la *Disputa* a sus líneas directrices, podemos considerarla

³ Gómez Robledo 1970, 363 y 364; véanse además Rico González 1949; Navarro 1954; Grajales 1961, 89-117; Pacheco 1976; Gutiérrez 1990. En cuanto al espíritu patriótico, Sigüenza y Góngora es considerado como el precursor más importante. Véanse Grajales 1961, 59-88 y Salazar Quintana 2003, 177-187. Cf. Brading 1973 (utilicé la ed. 1980; hay una versión inglesa de 1985) y Peterson 1994, 143.

⁴ Peterson 1994, 144. En la extensa bibliografía sobre la *Disputa*, el libro de Gerbi (cuya ed. italiana data de 1955) sigue siendo el punto de referencia obligado. Cito el libro en la traducción española de Alatorre, 1982. La *Disputa* es retomada desde nuevas perspectivas por Brading 1980, 29-42 y 1991, 422-426 (utilicé la versión inglesa; la trad. al

como el corolario de un fenómeno más amplio y más profundo que caracteriza la segunda mitad del siglo XVIII y que tuvo su expresión emblemática en la *Enciclopedia*. Este siglo filosófico fue también un siglo de viajes de exploración y de expediciones científicas. Los conocimientos sobre el orbe terrestre, su geografía, su flora y fauna y sus habitantes habían aumentado tanto que varios autores —con un trasfondo científico que variaba según los casos— emprendieron la tarea de reunir las noticias dispersas en síntesis totalizadoras. Así surgieron, al lado de la *Enciclopedia*, el *Essai sur les mœurs* (1748-1751) de Voltaire, la *Histoire naturelle, générale et particulière* (1749-) de Buffon y sus colaboradores y la *Histoire philosophique et politique des établissements & du commerce des Européens dans les deux Indes* (1770) de Raynal y sus colaboradores. Al lado de estas obras totalizadoras, las *Recherches philosophiques sur les Américains* (1768-1769) de De Pauw se centran en una sola región que, sin embargo, ocupa un lugar particular en las obras mencionadas.⁵

Pues para todas estas obras, el descubrimiento de América constituye el hecho mayor en la historia de la humanidad. Así, escribe Voltaire:

C'est ici le plus grand événement sans doute de notre globe, dont une moitié avait toujours été ignorée de l'autre. Tout ce qui a paru grand jusqu'ici semble disparaître devant cette espèce de création nouvelle.⁶

Raynal, por su parte, extiende la perspectiva hacia las Indias Orientales:

Il n'y a point eu d'événement aussi intéressant pour l'espèce humaine en général, & pour les peuples de l'Europe en particulier, que la découverte du Nouveau-monde & le passage aux Indes par le cap de Bonne-Espérance.⁷

Tanto Voltaire como Raynal retoman (probablemente sin saberlo) la famosa frase de López de Gómara, aunque privándola de su significación trascendental. Para ellos, la importancia del descubrimiento de América radica en el hecho de que sólo a partir de este momento los hombres empezaron a conocer el globo terrestre en su totalidad.⁸ Empero, los mismos autores comparten un cierto menosprecio para con el hemisferio descubierto. Todos ellos miran el mundo desde una

esp. apareció el mismo año) y Cañizares-Esguerra 2001.

⁵ Puesto que me centro, en este breve resumen de la *Disputa*, en las obras “enciclopédicas”, dejo aparte la *Historia* de Robertson a pesar de haber sido uno de los blancos preferidos, tanto del partido “hispanófilo” como del partido “americanista”. Sobre su papel en la *Disputa*, véanse Gerbi 1982, 197-211 y *passim*, Brading 1991, 432-441 y Cañizares-Esguerra 2001, 171-182.

⁶ Voltaire, *Essai sur les mœurs*. Cito según la ed. 1829, III, 387.

⁷ Cito la obra de Raynal según la 3a edición (1781) en diez vols.; la cita está en I, 1.

⁸ Es poco conocido el hecho que la primera formulación de esta idea se encuentra ya en la carta dedicatoria a Carlos V que antepusiera Pedro Mártir de Anglería a la primera edición autorizada (1516) de sus *Décadas*: “Lo diré con permiso de los antepasados, cuanto desde el principio del mundo se ha hecho y escrito es poca cosa, a mi ver, si lo comparamos con estos nuevos territorios, estos nuevos mares, esas diversas naciones y lenguas, esas minas, esos viveros de perlas [...]” (cito según la trad. española 1989, 6).

perspectiva eurocentrista (como diríamos hoy) seguros de la superioridad europea arraigada en una larga historia de las civilizaciones y de los progresos de la razón.

A pesar de este fondo común, sus visiones del mundo americano están lejos de ser uniformes. En su descripción de los pueblos americanos, Voltaire deja ver su admiración por la cultura de los aztecas y de los incas y considera —en particular a estos últimos— como “la nation la plus policée et la plus industrielle du Nouveau-Monde” (III, 421), cuya religión se distinguía favorablemente de los ritos abominables de los otros pueblos indígenas (III, 404). Pero esta admiración es condescendiente, porque Voltaire no duda de la superioridad del europeo sobre los negros y los indios:

La nature a subordonné à ce principe [qui différencie les espèces d’hommes] ces différents degrés de génie et ces caractères des nations qu’on voit si rarement changer. C’est par là que les nègres sont les esclaves des autres hommes. On les achète sur les côtes d’Afrique comme des bêtes; et les multitudes de ces noirs, transplantés dans nos colonies d’Amérique, servent un très petit nombre d’Européens. L’expérience a encore appris quelle supériorité ces Européens ont sur les Américains, qui, aisément vaincus partout, n’ont jamais osé tenter une révolution, quoiqu’ils fussent plus de mille contre un.⁹

Al igual que Voltaire, Buffon admite que los aztecas y los incas eran pueblos civilizados:

On a trouvé au Mexique & au Pérou des hommes civilizez, des peuples policez, soûmis à des loix & gouvernez par des Rois, ils avoient de l’industrie, des arts & un espèce de religion, ils habitoient dans des villes où l’ordre & la police étoient maintenus par l’autorité du Souverain.¹⁰

Sin embargo, se aleja de Voltaire en tanto que minimiza los logros culturales de estos pueblos, suponiendo que los españoles los habían exagerado tremendamente para engrandecer de este modo sus conquistas:

Il est aisé de voir que ces faits sont fort exagerez, premièrement par le peu de monumens qui restent de la prétendue grandeur de ces peuples, secondement par la nature même de leur pays qui, quoique peuplé d’Européens plus industriels sans doute que ne l’étoient les naturels, est cependant encore sauvage, inculte, couvert de bois, & n’est d’ailleurs qu’un groupe de montagnes inaccessibles, inhabitables, qui ne laissent par conséquent que de petits espaces propres à être cultivez & habitez (III, 511).

Buffon agrega dos razones más que determinan la inferioridad de los indios: la breve historia de

⁹ Voltaire 1829, III, 394.

¹⁰ Centro el análisis de las opiniones de Buffon sobre América en su artículo “Variétés dans l’espèce humaine”, contenido en el vol. III (1769), 371-530; la cita está en 493. Para el papel de Buffon en la *Disputa*, véase Gerbi 1982, 7-46.

sus reinos y, finalmente, la facilidad con la que fueron conquistados por un par de hombres (III; 511s).

La imagen que Raynal traza de América es más contradictoria.¹¹ A veces, su visión de los indios está muy cerca de la del buen y feliz salvaje;¹² otras veces, por el contrario, el continente y sus habitantes aparecen como opuestos a Europa y a los europeos. Mientras que estos últimos han formado “des sociétés puissantes, éclairées, étendues” (III, 198), América aparece como una tierra inculta en todos los sentidos: “Une vaste terre en friche, l’humanité réduite à la condition animale, des campagnes sans récoltes, des trésors sans possesseurs, des sociétés sans police, des hommes sans mœurs” (III, 199).

Otras veces, sin embargo, deja adivinar la sospecha de que el atraso cultural de los indios se debe a la opresión que han ejercido sobre ellos los españoles, más salvajes que los salvajes: “Lecteur, dites-moi, sont-ce des peuples civilisés qui sont descendus chez les sauvages, ou des sauvages chez des peuples civilisés?” (III, 209; cf. IV, 208-217). Sólo Las Casas escapa de esta condena general de la barbarie española: “O Las-Casas! tu fus plus grand par ton humanité que tous tes compatriotes ensemble par leurs conquêtes” (IV, 210).

La dominación española es igualmente culpable de la degeneración de sus propios descendientes americanos, es decir, los criollos:

Ce mépris ou cette défiance les découragèrent. Ils achevèrent de perdre dans les vices qui naissent de l’oisiveté, de la chaleur du climat, de l’abondance de toutes les choses, cette élévation dont il leur avoit été laissé de si grands exemples. Un luxe barbare, des plaisirs honteux, une superstition stupide, des intrigues romanesques, achevèrent la dégradation de leur caractère (IV, 202).

Esta indolencia es una de las causas principales que impiden el florecimiento de la Nueva España, a pesar de las riquezas de la región (III, 298). Todo es ostentación vacía, lo que explica que encuentra en la capital sólo dos monumentos dignos de ser mencionados: el palacio del virrey y la catedral (III, 302).

A pesar de esta visión sumamente crítica, Raynal ve una salida posible a la Nueva España: “Peut-être, après trois siècles d’oppression ou de léthargie, le Mexique va-t-il remplir les hautes destinées auxquelles la nature l’appelle vainement depuis si long-tems” (III, 344). Aún más explícito es en otro lugar. Hablando de los criollos de las Antillas, se lanza en uno de esos excursos de índole ideológica que caracterizan su obra y que, por su tono profético, merece ser citado *in extenso*:

¹¹ Entre las obras “enciclopédicas”, es muy probablemente la de Raynal la que ha despertado mayor interés en la investigación reciente; véanse Gerbi 1982, 59-64 y *passim*; Lüsebrink 1988, Brading 1991, 441-446 y los volúmenes colectivos Lüsebrink/Tietz 1991, Lüsebrink/Strugnell 1995 y Bancarel/Goggi 2000.

¹² “Et qu’importe qu’ils soient nus; qu’ils habitent le fond des forêts, qu’ils vivent sous des huttes; qu’il n’y ait parmi eux ni code de loix, ni justice civile, ni justice criminelle, s’ils sont doux, humains, bienfaisants, s’ils ont les vertus qui caractérisent l’homme” (Raynal 1781, III, 209s); cf. “Ce sont les Espagnols eux-mêmes, qui nous attestent que ces peuples étoient humains, sans malignité, sans esprit de vengeance, presque sans passion” (III, 211).

Sans les loix de l'Europe qui les gouvernent par leurs besoins, & répriment ou gênent leur excessive indépendance, ils tomberoient dans une mollesse qui les rendroit tôt ou tard des victimes de leur propre tyrannie, ou dans une anarchie qui bouleverseroit tous les fondemens de leur société.

Mais s'ils cessoient un jour d'avoir des nègres pour esclaves, & des rois éloignés pour maîtres, ce seroit peut-être le peuple le plus étonnant qu'on eût vu briller sur la terre. L'esprit de liberté qu'ils puiseroient au berceau, les lumières & les talens qu'ils hériteroient de l'Europe, l'activité que leur donneroient de nombreux ennemis à repousser, de grandes populations à former, un riche commerce à fonder sur une immense culture, des états, des sociétés à créer, des maximes, des loix & des moeurs à établir sur la base éternelle de la raison: tous ces ressorts feroient peut-être d'une race équivoque & mélangée, la nation la plus florissante que la philosophie & l'humanité puissent desirer pour le bonheur de la terre.

S'il arrive quelque heureuse révolution dans le monde, ce sera par l'Amérique. Après avoir été dévasté, ce monde nouveau doit fleurir à son tour, & peut-être commander à l'ancien. Il sera l'asyle de nos peuples soulés par la politique, ou chassés par la guerre. Les habitants sauvages s'y policeront, & les étrangers opprimés y deviendront libres. Mais il faut que ce changement soit préparé par des fermentations, des secousses, des malheurs même; & qu'une éducation laborieuse & pénible dispose les esprits à souffrir & à agir.¹³

Como sabemos hoy, gran parte de los pasajes de índole filosófico-moral (y a veces revolucionaria) de la obra de Raynal se deben a Diderot, cuya colaboración había permanecido secreta en su tiempo para no empeorar su situación conflictiva en relación con la censura, ya lo suficientemente exacerbada por la *Enciclopedia*.¹⁴

Raynal (y/o Diderot) se distingue(n) de Voltaire y de Buffon por su visión sociopolítica del mundo americano. La inferioridad de éste con respecto al mundo europeo se debe casi enteramente a causas sociopolíticas y sólo en segundo lugar a causas naturales. Una vez superados los obstáculos que presenta la dominación española, el continente tendría un futuro brillante e incluso dominaría a Europa. Es cierto que la obra es "colonialista" en tanto que elabora una historia de la expansión colonial europea; empero, en pasajes como el citado asoma una visión del mundo poscolonial, en el cual las colonias de ayer habrán alcanzado la supremacía sobre los

¹³ VI, 165s; cf. X, 286: "Lorsque ces colonies seront arrivées au degré de culture, de lumière & de population qui leur convient, ne se détacheront-elles pas d'une patrie qui avoit fondé sa splendeur sur leur prospérité? Quelle sera l'époque de cette révolution? On l'ignore: mais il faut qu'elle se fasse".

¹⁴ Al referirse a la edición que Gianluigi Goggi hiciera de las contribuciones de Diderot a la obra de Raynal (Diderot 1976-77), Lüsebrink anota que Diderot habría colaborado sobre todo en la tercera edición de la *Historia*, escribiendo gran parte de los pasajes de índole filosófica (Epílogo a su edición de Raynal 1988, 343-346). Desafortunadamente, no he tenido acceso a esta edición. Como sostuvo Goggi en un artículo posterior, Diderot habría colaborado ya en la primera edición ("Quelques remarques sur la collaboration de Diderot à la première édition de l'*Histoire des deux Indes*", en: Lüsebrink/Tietz 1991, 17-52). La investigación reciente se ha interesado particularmente en las contribuciones de Diderot; véanse los artículos de Marian Skrzype, Ottmar Ette, Anthony Strugnell y Carolin Jacot en Lüsebrink/Strugnell 1995 y de Eliane Martin-Haag en Bancarel/Goggi 2000.

colonizadores.¹⁵ La perspectiva eurocentrista muestra fisuras y es esta duda la que distingue la visión de Raynal (y/o Diderot) sobre el futuro de América de las concepciones de Voltaire y Buffon.

Me extenderé algo más en la obra de De Pauw porque radicaliza la visión ambigua del continente americano que encontramos en los autores analizados, convirtiéndola en polémica. Al igual que Voltaire y Raynal, empieza con la constatación de la importancia del descubrimiento de América:

Il n'y a pas d'événement plus mémorable parmi les hommes, que la découverte de l'Amérique. En remontant des temps présents aux temps les plus reculés, il n'y a point d'événement qu'on puisse comparer à celui là; & c'est sans doute, un spectacle grand & terrible de voir une moitié de ce globe, tellement disgraciée par la nature, que tout y étoit ou dégénéré, ou monstrueux.¹⁶

Sin embargo, De Pauw da un nuevo giro a la frase: la importancia del hecho consiste no tanto en el descubrimiento mismo de una mitad del globo por la otra, sino en el hecho de que el mundo descubierto sea degenerado y monstruoso, en terrible contraste con una Europa privilegiada por la naturaleza y por el grado de civilización de sus habitantes. De este modo, la conquista se convierte en desgracia: “il est certain que la conquête du Nouveau Monde, si fameuse & si injuste, a été le plus grand de malheurs que l'humanité ait essuïé” (ibíd., a3 r). Como veremos más tarde, esta “suma desgracia” vale tanto para los Americanos como para los Europeos. De Pauw carga la expresión de diferentes sentidos, en tanto que la concibe en el orden natural y el humano. En cuanto a lo primero, la desgracia de América se debe al clima, poco favorable para los animales, y sobre todo pernicioso “aux hommes abrutis, énervés & viciés dans toutes les parties de leur organisme d'une façon étonnante” (ibíd., I, 4; cf. II, 164). A esto se agrega el hecho que el hombre americano sigue viviendo en el estado salvaje. Mientras que en Europa los hombres reunidos en sociedades desde tiempos inmemoriales han domesticado la naturaleza y desarrollado la cultura en el sentido más amplio, en el hemisferio americano la naturaleza sigue encontrándose en el estado salvaje, sumamente dañino para el hombre:

La Nature, ayant tout ôté à un hémisphère de ce globe pour le donner à l'autre, n'avoit placé en Amérique que des enfants, dont on n'a encore pu faire des hommes. Quand les Européens arriverent aux Indes occidentales, dans le quinzième siècle, il n'y avoit pas un Américain qui

¹⁵ En este sentido, la concepción de Raynal/Diderot trasciende la postura colonial; si bien, muy probablemente, este aspecto no fue percibido por los contemporáneos, como lo anota Tietz (“[...] la conception colonialiste même de l'*Histoire* ne correspondait pas aux idées indépendantistes des *criollos* [...]” (“L'Espagne et l'*Histoire des deux Indes* de l'abbé Raynal”, en Lüsebrink/Tietz 1991, 130).

¹⁶ De Pauw 1768/68, Discours préliminaire (sin paginación, I, fol. a2 r). Sobre De Pauw y la *Disputa*, véanse Gerbi 1982, Ronan 1977, 252-285, Pagden 1990, 104-113, Brading 1991, 428-32, Peterson 1994 y Cañizares-Esguerra 2001, 26-38.

sût lire ou écrire : il n’y a pas encore de nos jours un Américain qui sache penser¹⁷.

Las noticias sobre los grandes imperios de los incas y de los aztecas de las cuales Voltaire no dudaba y que Raynal consideraba exageradas son, para De Pauw, pura invención; es con particular énfasis que desmitifica la obra del Inca Garcilaso. Los incas eran una “race d’Indiens abrutis” que vivían en una región salvaje:

Enfin, ce qui prouve évidemment que ce que nous nommons l’Empire des Incas, n’étoit qu’une région presque sauvage, habitée par des barbares, c’est qu’il n’en est resté aucun monument, aucun débris de quelque importance (II, 183).

Tampoco se salva el imperio de los aztecas, en el cual no había un solo lugar que mereciera el nombre de ciudad; las noticias sobre su capital serían, una vez más, pura invención (II, 202; cf. 194 y 201).

Los efectos del clima se hacen notar también en los criollos que viven en América desde hace varias generaciones. Puesto que De Pauw considera el clima americano como la causa principal de la degeneración de la naturaleza humana, no tiene nada de sorprendente que descubra sus efectos perniciosos también en ellos:

Enfin, on est venu au point d’affirmer hardiment que les Créoles de la quatrième, & de la cinquième génération ont moins de génie, moins de capacité pour les sciences que les vrais Européens. [...] C’est donc à un vice réel & à une altération physique du tempérament, sous un climat ingrat & contraire à l’espèce humaine, qu’il faut rapporter le peu de succès qu’ont eu les Créoles, envoyés par leurs parents dans les différents collèges du nouveau monde.¹⁸

En cuanto a los indios, los mismos son, para De Pauw, al mismo tiempo niños y degenerados; niños en cuanto a la evolución del género humano, degenerados en cuanto a los efectos del clima. No se salvan los habitantes de África¹⁹ y su opinión sobre los de Asia es bastante ambigua. Su visión puede calificarse, en términos actuales, de un eurocentrismo exacerbado: Europa es el continente privilegiado por la naturaleza, estado que sus habitantes han sabido, en su larga

¹⁷ II, 153; cf. I, 94s, 105s, 169 y II, 154. Según Brading (1991, 432), la fuente de esta concepción del determinismo ambiental al que está sujeto el hombre (“environmental determinism”) es Hipócrates.

¹⁸ II, 165 y 167. De Pauw polemiza en estos pasajes contra Feijóo; cf. adelante p. xx. Cf: “Les Castellans n’étoient certainement point exempts eux-mêmes de la foiblesse qu’ils ont tant reprochée aus Indiens, dont les Castellans n’étoient les juges compétents, en aucun sens, en aucun droit” (I, 67). Según Ronan (1977, 246) la teoría de la degeneración americana habría aparecido por primera vez y de manera embrional en el libro de Benoit de Maillet: *Telliamed: ou entretiens d’un philosophe indien avec un missionnaire françois sur la diminution de la mer, la formation de la terre, l’origine de l’homme, etc.* (redactado en 1735 y publicado 1748 en París; existe una segunda edición en La Haye 1755, cf. Gerbi LXVII y 20). Véase además Echeverría 1950. Como lo mostraré más adelante, hay indicios anteriores en el mundo hispano.

¹⁹ Los “Nègres blancs & noirs [...] ont peu de mémoire, peu de jugement, moins d’esprit”, escribe lacónicamente (II, 63).

historia, aprovechar.

Sin embargo, el estado salvaje en que se hallaban los pueblos americanos no justifica de ningún modo las conquistas y aún menos la barbarie con la cual fueron realizadas. Al contrario. Así, a la desgracia natural del continente se junta la desgracia humana producida por ellas. En una frase emblemática, en la cual logra aunar su desprecio por los vencedores con el que siente por los vencidos, escribe que los españoles habrían hecho mejor en seguir creyendo que los indios eran monos en vez de arrogarse el terrible derecho de asesinarlos en el nombre de Dios (I, 67). Nada, ni aun la ciencia, justifica este asesinato en masa:

*Après avoir tant osé, il ne reste plus de gloire à acquérir, que par la moderation qui nous manque. Mettons des bornes à la fureur de tout envahir, pour tout connoître. [...] Si ceux qui prêchent la vertu chez les nations policées, sont trop vicieux eux mêmes, pour instruire ces Sauvages sans les tyranniser, laissons véger ces Sauvages en paix, plaignons les, si leurs maux surpassent les notres, & si nous ne pouvons contribuer à leur bonheur, n'augmentons pas leurs miseres.*²⁰

La historia de América es para De Pauw un ejemplo cruel de esta constatación. La atrocidad, la avaricia y insaciabilidad de los europeos han destrozado totalmente las tierras descubiertas: “Il n'est presque rien resté de l'ancienne Amérique que le ciel, la terre & le souvenir de ses épouvantables malheurs” (ibíd.).

La destrucción causada en las tierras descubiertas es la cara oscura de la superioridad de los europeos. Ante esto De Pauw no duda en declarar que mejor vale abandonar a los “salvajes” a su triste destino, para que puedan al menos vivir pacíficamente. La crueldad de los europeos y la estupidez de los “salvajes” que hace fracasar cualquier intento de civilización no dejan otra salida.

De Pauw se distingue de los autores antes tratados por el hecho de que su visión de una América infantil y degenerada a la vez abarca tanto a los indígenas como a los criollos. De modo sistemático, rechaza a todos los cronistas españoles cuyos relatos de un poderoso y admirable imperio de los Incas, de sus ciudades y leyes, no son “qu'une fiction, & un tissu de faussetés & d'exagérations”. Motivados por la vanidad, los españoles legaron una noción totalmente ficticia de los imperios de los aztecas y de los incas:

Pour couvrir de gloire leurs conquérants, qui n'étoient que des bandits heureux & cruels, plus dignes de l'indignation que des applaudissements de la postérité, ils ont feint d'avoir trouvé, en Amérique, des peuples policés qui savoient combattre, & des princes sages & magnanimes qui savoient commander” (II 168s).

La radicalidad de las tesis de De Pauw motivaron a Buffon a matizar las descripciones del mundo americano que él mismo había efectuado antes. Así, la negación del esplendor de los imperios azteca e inca le sirve de ejemplo para acusar a De Pauw de ir directamente en contra de hechos

²⁰ Discours préliminaire, sin paginación, I, a4 vta.

conocidos por todos y probados:

Je ne prendrai la peine de citer ici que les monumens des Mexicains & des Péruviens, dont il nie l'existence, & dont néanmoins les vestiges existent encore & démontrent la grandeur & le génie de ces peuples qu'il traite comme des êtres stupides, dégénérés de l'espèce humaine, tant pour le corps que pour l'entendement. Il paroît que M. P. a voulu rapporter à cette opinion tous les faits, il les choisit dans cette vue; je suis fâché qu'un homme de mérite, & qui d'ailleurs paroît être instruit, se soit livré à cet excès de partialité dans ses jugemens, & qu'il les appuie sur des faits équivoques.²¹

Finalmente, Buffon rechaza rotundamente la teoría de la degeneración de la naturaleza y del hombre americanos: “Dans un pays où les Européens multiplient si promptement, où la vie des naturels du pays est plus longue qu'ailleurs, il n'est guère possible que les hommes dégènèrent” (ibíd., 531). Es cierto que también él había considerado el clima como causa de las diferencias entre los pueblos, pero sólo como una causa entre otras, la alimentación y las costumbres por ejemplo.²² Aún más categórico es Raynal, quien escribe (sin referirse a De Pauw) que “la nature semble avoir destiné les Américains à plus de bonheur que les Européens” (VI, 167).

Curiosamente, las estribaciones de la *Disputa* se pueden detectar en la investigación moderna. Por un lado, existen investigadores para quienes las acusaciones de los filósofos del siglo XVIII son la expresión de un eurocentrismo llevado hasta los extremos, combinado con un rechazo de la experiencia en el nombre de la razón pura. Así, Peterson tilda el libro de De Pauw como “a pseudo-scientific manifesto against the land and peoples of the New World of «brehtaking impudence and ignorance»”.²³ Por el otro lado, hay quienes simpatizan con las posiciones de los filósofos europeos, cuyo exponente más importante es Antonello Gerbi. El investigador italiano deja translucir sus simpatías en sus comentarios:

A nuestro tan vilipendiado De Pauw se reconoce, con todo, el mérito de haber tratado de entender las razones verdaderas, serias, profundas de los horrores cometidos por los europeos, y de ver los problemas de los países americanos bajo una luz no sólo nueva, sino sorprendente y deslumbrante. El secular clamor suscitado por las *Recherches* es indicio suficiente de su alcance revolucionario.

No hay que olvidar, en efecto, que la arrolladora andanada de De Pauw era en buena medida una legítima agresión polémica contra las fantásticas descripciones y argumentaciones de los apologistas del Nuevo Mundo, así recientes como antiguos.²⁴

²¹ *Supplément*, vol. IV (s.a.), 527. Véase Gerbi 1982, 192-195.

²² Buffon 1769, III, 447s. Ronan (248s, nota 10) señala a Pierre Joseph André Roubaud como otro decidido defensor del mundo americano contra De Pauw (*Histoire générale de l'Asie, de l'Afrique, et de l'Amérique*. París, 1770-1775, V). En cuanto a los alimentos, Peer Schmidt (1995, 103) destaca una paradoja irónica al recordarnos que De Pauw propagó la idea de la inferioridad de la naturaleza americana en un momento cuando los productos americanos como el maíz y la patata revolucionaban la alimentación europea.

²³ Peterson 1994, 146 con referencia a Keen 1990, 262.

²⁴ Gerbi 1982, 71. Esta simpatía velada se convierte, al final del libro, en apología abierta: “Creo que muy contadas

Las palabras de Gerbi dejan asomar, sin duda alguna, una perspectiva eurocentrista que parece hacer eco al “eurocentrismo imperial” de los filósofos iluministas.²⁵

2. LOS ANTECEDENTES ESPAÑOLES Y NOVOHISPANOS DE LA *DISPUTA*

Aparentemente, la *Disputa sobre el Nuevo Mundo* se desarrolló sobre todo entre filósofos franceses e intelectuales españoles y americanos. En realidad, se trataba también —y, tal vez, incluso en primer lugar— de una disputa entre los que defendían con Rousseau la superioridad del buen salvaje y los que defendían la del hombre civilizado. Dentro de este enfrentamiento, el caso americano era sólo el medio y no el fin. Así, escribe Ronan (1977, 248): “The Amerindians were the only well known living examples of man in the primitive state, and, if it could be demonstrated scientifically that they constituted a debased race, the Primitivistic thesis would be deprived of its most effective support”.

Sin embargo, cabe matizar lo dicho puesto que en esta instrumentalización de lo americano obraba, implícita y más o menos conscientemente, un cierto antihispanismo, lo que se nota sobre todo en el tópico de la barbarie de la conquista, cuya raíz, por otra parte, se encuentra en la llamada *leyenda negra*. Paradójicamente, el desprecio por el indio comparte —al menos parcialmente— la misma raíz. Los juicios despreciativos hacia ellos en el citado pasaje de Voltaire, por ejemplo, no distan mucho de los que se pueden leer en ciertas crónicas de Indias. En este sentido, la *Disputa* puede considerarse, por lo menos parcialmente, como una repetición tardía de la primigenia victimización de los indios.²⁶

Otros aspectos de la *Disputa*, sin embargo, son más difíciles de clasificar, entre ellos —siendo, probablemente, el más importante— la concepción de la naturaleza americana como inferior a la europea. Dicha concepción, que puede parecernos absurda, es, en realidad, un eco tardío de disputas anteriores.²⁷ La fuerza y vitalidad de la naturaleza constituía un problema

veces la justiciera posteridad ha hecho tan poca justicia a un autor admirado por las inteligencias más altas de su generación, combatido por historiadores y publicistas de genio y de grandísima fama, leído y asimilado por filósofos, hombres de ciencia y poetas de vuelo seguro y sublime [...]” (713).

²⁵ Así lo ve Xavier Cacho (“Francisco Xavier Clavigero, S. J. 1731-1787”, en Martínez Rosales 1988, 31-40; la cita está en 37).

²⁶ Para Gerbi, los detractores y los defensores de los indios se distinguían por su ideología: “Así, pues, en los primeros tiempos que siguieron la conquista, la maldad y corrupción natural de los americanos era argumento corriente de los defensores, verdaderos o fingidos, de la religión (para la cual cada hombre es Adán caído), mientras que su bondad y moralidad instintiva era argumento de los racionalistas (para los cuales el hombre aparece dotado de bondad propia, y por lo tanto *Deus sibi ipsi*), de los anticlericales y de sus aliados involuntarios, como ciertos misioneros y seguidores de Las Casas” (Gerbi 1982, 84). Empero, las oposiciones no son tan claras como pueda parecer, porque muchas veces encontramos la defensa y la denigración en un mismo autor, siendo Pedro Mártir de Anglería y Fernández de Oviedo buenos ejemplos de ello.

²⁷ Para la concepción del determinismo ambiental al que está sujeto el hombre, véase arriba p. xx.

central para la filosofía del humanismo. Los humanistas, dado que estaban convencidos de la superioridad de la antigüedad con respecto al presente, explicaron esta degradación con el concepto de una naturaleza joven y fuerte en la antigüedad y vieja y débil en el presente. Es cierto que esta concepción iba en contra de la idea de progreso tangible en muchos aspectos de la vida, pero los humanistas encontraron una explicación a esta aparente contradicción en la famosa comparación entre gigantes y enanos. La naturaleza joven de la antigüedad había producido gigantes espirituales, mientras que la naturaleza vieja y débil de su presente, enanos. Sin embargo, éstos veían más lejos que aquéllos porque se encontraban encaramados a sus hombros. Esta concepción, sin embargo, fue combatida por otros humanistas que abogaban por un concepto de una naturaleza que permanecía siempre igual.

Victoria transitoria, porque el concepto de una naturaleza desigual resucitó en la segunda mitad del siglo XVIII con una diferencia central, pues la oposición temporal de la filosofía humanista sería sustituida por la oposición espacial. En vez de un “entonces y ahora”, se comienza a hablar de un “aquí y allá”. Esta versión moderna de una concepción antigua tenía tanto más fuerza persuasiva en cuanto que iba revestida con el manto del progreso de las ciencias y el mejor conocimiento del mundo. Sin embargo, esta oposición entre el “aquí” europeo y el “allá” americano se fundaba menos en observaciones modernas que en argumentos antiguos.

La noción de una posible inferioridad de la naturaleza americana aparece por primera vez en la primera *Década* de Pedro Mártir de Anglería, datada en 1493 y publicada en 1511 —en un impreso que aparece sin autorización del autor— y en 1516 —con ella—:

Reconocen que el pan de la isla [la Española] es de poco alimento para los que están acostumbrados a nuestro pan de trigo, y que por este camino se debilitan las fuerzas de los hombres. [...] Idéntica flojedad advierten en las hierbas: se hacen tan altas como las mieses, engordan el ganado admirablemente, pero dan carnes insípidas, y aún dicen que sin médulas o que si las tienen no son acuosas (Anglería 1989, 89).

Un siglo más tarde, el argumento reaparece con más vigor en *Problemas y Secretos maravillosos de las Indias* (1591) de Juan de Cárdenas. En este libro, el autor discute la cuestión de “si los hombres que nacen y se crían en las Indias son de vida más corta y breve que los de otras provincias”, pregunta que contesta positivamente, enumerando tres causas: (1) “la destemplança de la indiana región”; (2) “la poca virtud y sustancia de los mantenimientos”; y (3) “la ociosidad [...] y el mucho vicio [...] los excessos demasiados con mugeres, que muchos en general tienen” (1988, 206s). El testimonio de Cárdenas es particularmente revelador porque deja ver que la noción de la inferioridad de la naturaleza americana se ha extendido a los españoles expuestos a ella. Empero, su visión del criollo es ambigua en tanto que observa en ellos un “ingenio bivo, tracendido y delicado” (ibíd., 208).

Medio siglo más tarde, el desprecio de lo americano se ha generalizado. Así, el mal afamado dominico inglés Thomas Gage relata que un “doctor físico” le explicó, en México, que

el clima de aquellas partes tiene ese efecto, que produce buena apariencia pero poca sustancia, no sólo en la carne que comíamos sino en todas las frutas del país, las cuales son muy agradables y hermosas de ver, y dulces y succulentas al paladar, pero tienen poca virtud interna o alimento, ni la mitad que una *camuesa* española o una manzana inglesa de Kent. Y así como las carnes y las frutas son engañosas en su apariencia exterior, lo mismo ocurre con las personas nacidas y criadas allá, que por fuera muestran un bello aspecto y por dentro son falsas y vacías.²⁸

Para Gage ya no cabe duda de que los criollos han sucumbido a los efectos de su medio ambiente. El pasaje citado deja entrever las polémicas en los virreinos mismos, tal como las podemos adivinar a través de la coetánea *Política indiana* (1647), de Juan de Solórzano Pereira. El eminente jurista defiende a los criollos contra el juicio de algunos, sobre todo ciertos religiosos, según quienes “degeneran tanto con el Cielo y temperamento de aquellas Provincias, que pierden quanto bueno les pudo influir la sangre de España, y apenas los quieren juzgar dignos del nombre de racionales”. Contra esta opinión, pues, sostiene:

Si vale algo mi afirmación, puedo testificar de vista, y de ciertas oídas de nuestros Criollos, que en mi tiempo, y en el pasado han sido insignes en armas, y letras, y lo que más importa en lo sólido de virtudes heroicas, egemplares, y prudenciales, de que me fuera fácil hacer un copioso catálogo.²⁹

En cuanto a Gage, su postura es más antihispana que antiamericana, en tanto que exige a los indios de su crítica. Así opina que la degradación de los indios guatemaltecos se debe únicamente a su explotación secular por los españoles, que pinta con oscuros colores, agregando explícitamente que esta valoración puede generalizarse a todos los indígenas (352s; cf. 332). Gage es, pues, una buena fuente para el desprecio del clima americano y de los criollos, mas no del indio. Puesto que su obra tuvo un éxito europeo y se difundió más allá de las fronteras de Inglaterra, en Francia, Holanda y Alemania,³⁰ podemos considerarla como una especie de bisagra entre las polémicas intrahispanas y las internacionales. Clavijero, como lo veremos más adelante, anota que esta obra tiene valor de oráculo.

Mientras que las citas anteriores son testimonios indirectos de ciertas discusiones o polémicas en el seno del mundo virreinal, no es sino en la primera mitad del siglo XVIII que podemos hablar de una primera *Disputa del Nuevo Mundo*, con la obra de Juan José de Eguiara y Eguren (1755).³¹ Su punto de partida es una carta de Manuel Martí, en la cual éste desaconseja a

²⁸ Cito la obra de Gage según la impresión de 2001, la cita está en 130s.

²⁹ Solórzano Pereira 1972 [1647], I, 444, cf. 442. Cf. mi artículo de 2004, 528.

³⁰ Hasta 1721, la obra tuvo siete ediciones inglesas; en 1758-59 apareció la primera edición americana en New Jersey. La obra fue traducida al francés (seis ediciones entre 1677 y 1720), al holandés (dos ediciones entre 1682 y 1700) y al alemán (1693) (Gage 2001, 490s).

³¹ Torre Villar agrega el nombre de Villaseñor y Sánchez; véanse sus artículos: “Defensa y elogio de la cultura mexicana” y “Los descubridores de la Nueva España, José Antonio de Villaseñor y Sánchez y Juan José de Eguiara y

un joven trasladarse a América, refiriéndose sobre todo a la Nueva España, la cual describe (en la paráfrasis de Eguiara)

como el sitio de mayor barbarie del mundo entero, como país envuelto en las más espesas tinieblas de la ignorancia y como asiento y residencia del pueblo más salvaje que nunca existió o podrá existir en lo futuro; de un pueblo que, con sólo presentar, cual cabeza de Medusa, sus nunca oídas artes mágicas de antaño, haría enloquecer del todo a cualquier español o francés o belga o alemán o italiano o habitante de no importa qué nación europea, incluso a los más ilustrados y cultos, transformándolos con lastimosa metamorfosis en seres muy semejantes a ignorantísimos animales.³²

La *Bibliotheca Mexicana* nació del anhelo de demostrar la existencia de una erudición y cultura americanas. La parte propiamente polémica está contenida en los veinte prólogos que el autor antepuso a su obra. Es particularmente sintomático el hecho de que empiece con una extensa defensa de los indígenas, a pesar de que Martí no había pensado “en los antiguos indios, sino en los actuales habitantes de México, en los españoles nacidos en América y en los que oriundos de otras partes se han venido a vivir a ella, considerándolos en conjunto como muy extraños a la mansión y recinto de Minerva” (100). Martí —escribe Eguiara— está convencido

de que el esfuerzo español, aun después de más de dos siglos de dominación, no ha logrado cultivar y pulir a los mexicanos, quienes, semejantes a troncos, hanse resistido a abandonar su barbarie, y son incapaces de apartarse nunca de su nativa ignorancia, como si estuviesen hechos de madera tal, que a ningún artífice le sería posible sacar de ella un Mercurio (ibíd., 60s).

Así, discute si “puede llamarse propiamente jeroglífica la escritura de los mexicanos” (ibíd., 69); los monumentos que hacen patente la cultura de los antiguos mexicanos (Prólogo IV); los testimonios sobre los colegios y los centros de enseñanza de los indios mexicanos (Prólogo V); ensalza su amor y afición por la poesía y la oratoria (Prólogo VI); y concluye (Prólogo VII) “que los mexicanos deben ser con razón contados entre los pueblos cultos” (ibíd., 94). En el Prólogo XIX vuelve a los indios mexicanos, fijándose ahora en su desarrollo bajo el dominio español: resalta la facilidad de los niños a aprender las ciencias y cita ejemplos de indios adultos que destacan por su erudición. Sin embargo, no oculta el estado miserable en que se encuentran los

Eguren”, en íd. 1993, 133-149 y 151-168. Véase en especial: “El *Theatro Americano* de Villaseñor y Sánchez y la *Bibliotheca Mexicana* de Eguiara y Eguren son obras clave de la cultura novohispana y más que eso, son a la vez la síntesis del pensamiento mexicano, culminación de casi dos siglos de intensa, profunda y continua labor intelectual y espiritual y la floración de la misma, el alumbramiento de una conciencia nacional, el descubrimiento de los recursos materiales de la Nueva España, el balance de su rica naturaleza y posibilidades de aprovechamiento, así como la muestra de su abundante, heterogénea y activa población” (152). Cf. además: Cañizares Esguerra 2001, 210-213, y Quiñones Melgaza 2003.

³² Eguiara y Eguren: *Primer prólogo*. Cito los prólogos según la ed. bilingüe de 1984; la cita está en 55s. El libro de Martí había aparecido en 1735 y, en segunda edición, en 1738.

indios por falta de apoyo de las autoridades:

Que si como es ahora y fué en el pasado miserabilísima la nación india, y no sólo carente de riquezas, mas también agobiada por la mayor pobreza, sin que nadie, excepto algún que otro noble, haya contribuído a los gastos que las escuelas originan, éstas se viesen favorecidas, serían muchos los que en ellas se darían al cultivo de las letras (ibíd., 201).

El párrafo anterior es una mirada fugaz a la realidad contemporánea de los indios pues Eguiara y Eguren no sigue esta línea de pensamiento. A pesar de ello, su postura le vale el apodo de “nuestro acérrimo azteca” por parte de Gerbi (1982, 235).

La defensa de los criollos sigue el mismo esquema que la defensa de los aztecas: los defiende contra quienes sostienen que carecen de libros y bibliotecas (Prólogos VIII-IX); alaba su ingenio y su amor y afición a las letras (Prólogo IX) y rechaza con particular ahinco la opinión de que poseen un ingenio precoz, pero que envejecen prematuramente (Prólogos XII-XIV), opinión que, por otra parte, ya había aparecido en la obra de Cárdenas. Obviamente, ésta última opinión se había generalizado tanto que Feijóo se había visto obligado a refutarla. Rechaza así la opinión común “de que los criollos o hijos de españoles que nacen en la América, asi como les amanece más temprano que a los de acá el discurso, también pierden el uso de él mas temprano”; pero lo que más le sorprende y escandaliza es el hecho de que esta opinión no sólo exista en un rincón olvidado como es el lugar donde él mismo vive, sino en la corte misma:

Pero que en la Corte misma, donde se ven y han visto siempre, desde casi dos siglos a esta parte, criollos que en la edad septuagenaria han mantenido cabal el juicio, subsista el mismo engaño, es cosa de grande admiración. En este asunto no cabe otro (!) prueba que la experiencia.³³

El discurso de Feijóo dejó una larga huella en la literatura de su tiempo. Eguiara y Eguren lo cita para apoyar su propia argumentación (134s), mientras que Antonio de Ulloa lo desapruueba.³⁴ No sorprenderá que, años más tarde, De Pauw haga lo mismo, al considerar la argumentación de Feijóo como una más de sus “monstrueux paradoxes” (II 165).

Eguiara y Eguren centra su defensa del mundo americano en el ámbito de las letras, de la enseñanza y la cultura, tanto de los indios como de los criollos. En este sentido, su obra puede equipararse con la de Antonio de León Pinelo, de Boturini y de Villaseñor y Sánchez.

Es sólo en el Prólogo XX —el último— que menciona otras críticas proferidas por fray Juan de la Puente (1612) y por Francisco Correal (1722). Fray Juan de la Puente (en la paráfrasis del autor)

³³ Feijóo, *Theatro crítico*, tomo IV, discurso 6 (24). Para Feijóo y Pauw, véase Quesada 1983.

³⁴ Jorge Juan y Antonio de Ulloa 1748, I, 47; cito según Brading 1991, 425. Ulloa repite la observación en sus *Noticias americanas* de 1772 (ibíd., 426).

no vaciló en publicar que el cielo americano influye inconstancia, lascivia y mentira, envilecedoras características de indios y españoles nacidos en las Indias occidentales, así como en declarar que el suelo de América es más apto para producir plantas y minas que para engendrar hombres, pues éstos, al igual que la mejor semilla pierde gradualmente por culpa de la tierra en que se la echa sus cualidades innatas, se han apartado y degenerado de las de las buenas costumbres de sus progenitores hispanos.³⁵

En cuanto a la obra de Correal,

son tan tremendas y notorias las mentiras [...], y tan deshonorosas para los mexicanos de ambos sexos, así como para los eclesiásticos y religiosos, que causa vergüenza y pesadumbre referir y refutar cúmulo tal de infamias, capaz de remover la bilis y encender la indignación de cualquier persona sensata y conocedora de América.³⁶

La denigración del mundo americano a cargo de Martí, de fray de la Puente y de Correal por un lado, y las refutaciones de Eguiara y Eguren y, en menor grado, de Feijóo, por el otro constituyen, en su conjunto, una primera *Disputa sobre el Nuevo Mundo*, menos conocida que la de la segunda mitad del siglo, pero que la prefigura en sus rasgos esenciales. Más aún, la obra de Eguiara y Eguren puede considerarse como un antecedente inmediato de la *Historia* de Clavijero.

3. LA HISTORIA ANTIGUA DEL MÉXICO DE CLAVIJERO

Lo dicho anteriormente muestra que la reacción de Clavijero a las obras antiamericanas —en realidad, sólo la De Pauw lo era en sentido estricto— se inserta en una tradición particularmente mexicana. Al comienzo de su obra, el jesuita pasa revista a más de 40 cronistas que habían escrito sobre la “historia antigua de México” (XXV-XXXV), terminando con los “escritores extranjeros de México” que denigran la imagen de América. Entre los últimos se hallan Tomas Gage, “al cual citan como un oráculo, aunque no hay escritor de América que mienta con más descaró”, Raynal y Robertson, quienes “entre los modernos escritores de América, [son] los más famosos y estimados” (XXXIII).

La primera parte de la obra abarca la historia antigua de México, desde sus primeros pobladores hasta la conquista del imperio azteca por Cortés; la segunda consta de nueve disertaciones en las cuales el autor defiende a los indios contra los ataques de De Pauw y, en

³⁵ *Ibíd.*, 220. La paráfrasis es bastante fiel al texto del fraile, quien escribió: “Influye el cielo de la América inconstancia, lascivia, y mentira: vicios propios de los Indios, y la constelación los hará propios de los Españoles que allá se criaren y nacieren” (citado por el editor en *ibíd.*, 219 nota 150).

³⁶ La obra de Correal apareció en 1722 en el primer volumen de una colección de relaciones de viaje, entre ellas, la de Raleigh. Hay una segunda edición de 1738. La obra de Correal pretende ser una traducción del español; empero, no se conoce un original en esta lengua.

menor grado, de Buffon.³⁷ “He escogido la obra de Paw —escribe al comienzo de las disertaciones—, porque, como en una sentina o albañal, ha recogido todas las inmundicias, esto es, los errores de todos los demás” (598). En Buffon, por el contrario (al cual reputa “el más diligente, el más hábil y el más elocuente naturalista de nuestro siglo”, 599), se trata más bien de errores que se explican por la inmensa extensión de la materia. Contrariamente a lo que sostiene Gerbi, Clavije no busca demostrar la superioridad de América sobre Europa:

En el cotejo que hago de un continente con el otro, no pretendo hacer aparecer que la América es superior al Mundo Antiguo, sino solamente demostrar las consecuencias que pueden naturalmente deducirse de los principios de los autores que impugno. Semejantes paralelos son odiosos, y el alabar apasionadamente el propio país sobre los demás parece más de niños que se pelean que de hombres que discuten (599).

Clavijero centra la historia de México en lo que podríamos llamar “el reino antiguo”, que precediera al “reino nuevo” fundado por los españoles. Con esto sigue los ejemplos de Acosta y, más aún, del Inca Garcilaso, con quien muestra paralelos sorprendentes, como ha sido destacado por Brading.³⁸ Si bien Clavijero no posee ancestros indígenas, como es el caso del Inca, se identifica con el pueblo azteca. En cuanto a Acosta, se acerca a él por su afán de defender a los pueblos indígenas, haciendo abstracción de la perspectiva de cristianización que rige el interés de aquél.³⁹ Al principio de la quinta disertación, Clavijero justifica la deliberada opción por el mundo indígena por su situación de indefensos:

Pero omitiendo, por ahora, los despropósitos de aquel filósofo [Paw] y de sus partidarios contra las otras clases de hombres, hablaremos solamente de los que escriben contra los americanos propios, pues éstos son los más injuriados y más indefensos. Si al escribir esta disertación nos moviera alguna pasión o interés, hubiéramos emprendido más bien la defensa de los criollos, como que a más de ser mucho más fácil, debía interesarnos más. Nosotros nacimos de padres españoles y no tenemos ninguna afinidad o consanguinidad con los indios, ni podemos esperar de su miseria ninguna recompensa. Y así ningún otro motivo que el amor a la verdad y el celo por la humanidad, nos hace abandonar la propia causa por defender la ajena con menos peligro de errar (711).

Esta “opción por los indios” distingue la *Historia* de Clavijero, tanto de las obras de otros jesuitas expulsos como de los historiadores españoles. En cuanto a aquéllos, cabe citar, entre otros, el *Saggio di storia americana* (1780-1784) de Felipe Salvador Gilij (sobre el Orinoco), el *Compendio de la historia civil del reyno de Chile* (1795), de Juan Ignacio Molina y la *Historia del reino de*

³⁷ En la edición italiana, la crónica ocupa los tres primeros volúmenes, y las disertaciones, el cuarto.

³⁸ “In the last resort one is impressed by the similarity between Clavijero and Garcilaso de la Vega” (Brading 1991, 461).

³⁹ Otro ejemplo sería la historia de fray Martín de Murúa que, sin embargo, permaneció inédita.

Quito de Juan de Velasco (escrito antes de 1788, publicado en 1841-1844).⁴⁰ Ninguna de estas obras, sin embargo, tuvo el impacto de la de Clavijero, que fue rápidamente traducida al inglés y al alemán. Entre las obras españolas, las más importantes son las *Riflessioni imparziali sopra l'umanità degli Spagnuoli nell'Indie, contr'i pretesi filosofi e politici, per servire di lume alle storie de' signori Raynal e Robertson* (1780) de Juan Nuix y Perpiñá⁴¹ y la *Historia del Nuevo mundo* que Juan Bautista Muñoz escribió a instancias de Carlos III⁴² y cuyo primer (y único) tomo se publicó en 1793.

Las obras de Nuix y de Muñoz permiten observar la distancia ideológica entre la postura “mexicana” de Clavijero y la “española”. Nuix se limita exclusivamente a España, a la cual defiende contra las acusaciones de los “pretendidos filósofos”. Estos “escritores irreligiosos y perturbadores” atacan a la Metrópoli porque es “el Reyno mas firme en el Catolicismo”, concluyendo: “Y de aquí proviene, que todos los anti-católicos son también anti-españoles” (Nuix 1782, xxxviii). Vistas en el marco de la historia universal, las conquistas españolas habrían sido, para Nuix, las más humanas de toda la historia, y es precisamente por esto que España es odiada por las otras naciones:

Quando considero que entre las atrocidades cometidas en las Indias por todos los Europeos, los de los Españoles son comunmente las mas nombradas; suele ocurrirme, que su misma humanidad es una de las razones por que solo ellos padecen una infamia, que debia comprehender á todos, ó á ninguno: de manera, que el haber sido España la mas humana de todas las Naciones, fue el motivo por que tal vez ha sido tenuta por más bárbara (ibíd., 1).

En resumidas cuentas, Nuix defiende a España contra las acusaciones provenientes de la tradición sentada por la *leyenda negra*.

La obra de Juan Bautista Muñoz, por su parte, es una historia dentro de la tradición de la crónica indiana. Sólo se publicó el primer tomo, el cual abarca, en seis libros, el período entre el descubrimiento de Colón y el año de 1500. Una vez más, la obra es decididamente eurocentrista, centrándose en la empresa española y soslayando por completo el mundo indígena. Desde un comienzo, traza una imagen elogiosa y casi idílica de la empresa española. Así, escribe que

⁴⁰ Ronan (1977, 250 nota 12) señala además a Valenciano Mariano Llorente y Juan de Arteta, cuyas obras no han sido publicadas (mss. en la Biblioteca Nacional de Madrid). Entre la vasta bibliografía sobre los jesuitas expulsos, véanse los recientes volúmenes colectivos Mestre Sanchis/Giménez López. 1997 y Tietz 1998.

⁴¹ La obra de Nuix fue rápidamente traducida al español; en 1782 apareció una traducción por Pedro Varela y Ulloa y, en 1783, otra a cargo del hermano del autor, José Nuix y Perpiñá. Utilizo la ed. de 1782. Sobre Nuix, véanse Gerbi 1982, 240-243, Tietz 1983 y su artículo sobre “L’Espagne et l’Histoire des deux Indes de l’abbé Raynal” en Lüsebrink/Tietz 1991, 99-130, en especial 123-129; Cañizares-Esguerra 2001, 182-186.

⁴² Sobre Muñoz y su *Historia*, véase Gerbi 1982, 369-375. Según el erudito italiano, “las intenciones de quienes le hicieron el encargo [a Muñoz], [éste] debía escribir para rectificar los errores anti-hispánicos de Robertson, y no los errores anti-americanos. Por lo tanto su *Historia del Nuevo Mundo*, obra de carácter oficial, no podía satisfacer a los americanos [...]” (ibíd., 370). Véanse además Onís 1983 (sobre su polémica con Clavijero) y Cañizares-Esguerra 2001, 190-197.

por fortuna correspondían en Colón la magnanimidad y la constancia á lo elevado de su entendimiento. Así a costa de tiempo y de paciencia logró interesar en su arriesgada empresa á un monarca poderoso y feliz, y presentar en el teatro del mundo el espectáculo más grande que se ha visto en las edades pasadas (Muñoz 1793, 5).

Opuesta a la grandeza española, está la miseria de los indígenas. En dos páginas de antología, traza una imagen devastadora de su mundo:

Contentos generalmente con su miseria aquellos bárbaros, poco se desvelaban por inquirir ó procurarse las comodidades de otros: así su familia, tribu y nacion pequeña, estaba confinada en su territorio, sepultada en su ignorancia, y en una indolencia y pereza asombrosa. Cada una tenia su pobre lengua, sus costumbres y usos, sus vanos dioses y supersticiones. De un estado tan miserable salieron sin duda en diversos tiempos algunos pueblos del Brasil, de la Tierrafirme, de las provincias interiores del América septentrional, y especialmente de la Nueva-España y el Perú, entre los cuales se han hallado lenguas mas generales y abundantes. Mas ningunos parece haber adquirido jamas un número competente de ideas abstractas y universales, ni haber tenido imperios tranquilos por tanto tiempo que bastase á llevarlos desde aquel abismo de tinieblas á la luz de la verdadera civilidad, privados como estaban de toda comunicacion y noticia de gentes ilustradas, y olvidados de las tradiciones primitivas del género humano (ibíd., 11s).

Estas palabras sobre las sociedades indígenas corresponden casi literalmente a pasajes que podemos leer en las obras de los que Nuix llamaba los “pretendidos filósofos”. Su obra es, por un lado, una defensa de España contra las críticas recientes en su contra, emitidas dentro del marco de la llamada *leyenda negra*; por otro, sin embargo, retoma las críticas de los filósofos ilustrados que tenían, a su vez, sus raíces —como lo he indicado antes— en ciertas corrientes españolas.

En oposición a las obras de Nuix y Muñoz, Clavijero posiciona la suya geográfica y espiritualmente en tierra americana.⁴³ Esta tendencia “criolla” y “su firme denuncia de las crueldades españolas” explicaría, como supone Gerbi, que no se publicara en España (ni en traducción ni en su versión original).⁴⁴ La *Historia* se centra en Anáhuac, nombre “que según su etimología se dio al principio a sólo el valle de México [...], se extendió después a casi todo el

⁴³ De la extensa bibliografía sobre Clavijero, he utilizado para este estudio: Rico González 1949, 11-75; Villoro 1950, 89-113 y 1963; Grajales 1961, 89-117; Pasquel 1971; Brading 1980, 37-42 y 1991, 450-462; Ronan 1977; Gerbi 1982, 245-265 y *passim*; Martínez Rosales 1988; Pagden 1990; Beuchot/Navarro 1992; Peterson 1994; Cañizares-Esguerra 2001, 235-249 y *passim*; Rosales Bada 2002. Para el impacto de la *disputa* en Guatemala, véase Saint-Lu 1983.

⁴⁴ Gerbi 1982, 246 nota 209. Gómez Robledo (1970, 355) coincide con la opinión de Gerbi, a pesar de que considera que Clavijero no puede ubicarse “ni en la corriente indigenista ni en la hispanista (1970, 363). Ronan, por el contrario, escribe que el gobierno español permitió la impresión, lo que considera como un signo seguro de que no juzgó el libro como antiespañol (1977, 342). Para la polémica española alrededor de la obra de Clavijero, véase Onís 1984.

espacio de tierra que hoy es conocida con el nombre de Nueva España” (1). En la mejor tradición de la crónica de Indias, Clavijero dedica el primer libro a la historia natural de esta región, para seguir después con la historia de los diferentes pueblos que la habitaron hasta la llegada de los españoles (libros II-V) y cerrarla con la descripción de su religión, política, economía y cultura (libros VI-VII). Los últimos tres libros narran la historia de la conquista de México.⁴⁵ Es en esta última parte en la cual el autor se esfuerza de manera particular por mantener la objetividad del historiador, apartándose “igualmente del panegírico de Solís que de la invectiva del ilustrísimo señor Las Casas, porque no quier[e] adular a [sus] nacionales ni tampoco calumniarlos”, como explica en el prólogo, añadiendo en nota de pie de página: “No digo que sea un adulador Solís ni un calumniador Las Casas, sino que en mi pluma sería calumnia o adulación lo que aquellos autores escribieron, Solís para engrandecer a su héroe, y Las Casas arrebatado de piadoso celo en favor de los indios” (XXII).

A pesar de esta protestación de objetividad, el autor simpatiza profundamente con los vencidos, tal como resalta en sus comentarios a algunas escenas clave.⁴⁶ Así, comenta la prisión de Moctezuma del modo siguiente:

Bien conozco que los lectores percibirán, al leer y reflexionar en las circunstancias de este extraordinario suceso, la misma displicencia que yo siento al escribirlo; pero es preciso adorar en éste y otros sucesos de nuestra historia los altísimos consejos de la Divina Providencia, que tomó a los españoles por instrumentos de su justicia y de su misericordia para con aquellas naciones, castigando en unos la superstición y la crueldad, e iluminando a los demás con la luz del Evangelio. No nos cansaremos jamás de inculcar esta verdad y de dar a conocer, aun en las acciones más desarregladas de las criaturas, la bondad, la sabiduría y la omnipotencia del Creador (484).

Esta explicación de los hechos basada en la bondad y sabiduría de Dios es un argumento difícilmente aceptable en nuestros tiempos descreídos, y es cierto que Clavijero tiene que refugiarse en ella para poder contener su disgusto ante los hechos. Esta verdadera escisión interior resalta aún más en el último párrafo de la *Historia*:

La ciudad [Tenochtitlán] quedó casi enteramente arruinada. El rey de México [Cuauhtémoc], a pesar de las grandiosas promesas del general español, fue pocos días después puesto ignominiosamente en tortura para que declarase dónde paraban las inmensas riquezas de la corte y del templo, la cual sufrió con admirable constancia, y al cabo de tres años fue, por ciertos recelos, ahorcado con los reyes de Acolhuacán y Tlacopan. Los mexicanos, con todas las demás naciones que ayudaron a su ruina, quedaron, a pesar de las cristianas y prudentes leyes de los Monarcas Católicos, abandonados a la miseria, la opresión

⁴⁵ En la edición italiana, los libros I-V constituyen el primer volumen, los VI-VII el segundo, y los VIII-X el tercero.

⁴⁶ Según Ronan (1977, 340), esta simpatía mermaría la objetividad de la descripción del mundo azteca: “dominated by the necessities of polemics, he distorted proportions, painting a picture of Aztec life that was a blend of realistic detail and romantic fancy”. Para la concepción del hombre americano, véase Bataillon 1966.

y al desprecio, no solamente de los españoles sino aun de los más viles esclavos africanos y de sus infames descendientes, vengando Dios en la miserable posteridad de aquellas naciones la crueldad, la injusticia y la superstición de sus mayores. Funesto ejemplo de la Justicia Divina y de la inestabilidad de los reinos de la tierra (588s).

El pasaje tiene la profundidad de un llanto épico sobre el ocaso de un imperio, en este caso el azteca —aunque, para nuestros tiempos, la dimensión trágica quede mancillada por el desprecio que muestra el autor hacia los negros—.

Esta simpatía apenas velada hacia los aztecas no impide que Clavijero considere a la corona española como legítima sucesora de sus emperadores, a pesar de que revela sus dudas en su relato de la escena en la cual Moctezuma se habría pronunciado vasallo del monarca español (493s). En otro lugar, constata firmemente:

Los reyes católicos han concedido muchas mercedes a la ilustre posteridad de Moctezuma en atención al incomparable servicio que hizo a aquel monarca en incorporar con su voluntaria cesión en la corona de Castilla un reino tan dilatado y opulento como el de México (512).

Con esto, Clavijero se inserta en una tradición cuyo primer vestigio —aparte claro está de Cortés— he encontrado en la crónica de Cervantes de Salazar de los años sesenta del siglo XVI.⁴⁷ Otro documento importante de la tesis de la continuidad de los imperios lo constituye el *Teatro de virtudes políticas* de Sigüenza y Góngora, de finales del siglo XVII. En la iconografía del siglo XVII y XVIII, por otra parte, se encuentran muchos ejemplos de esta concepción imperial. En resumidas cuentas, podemos concluir que Clavijero considera el Imperio azteca como el “Antiguo Imperio de México”, al que sucederá el Nuevo Imperio de los españoles.

A la parte propiamente histórica de la obra, siguen nueve disertaciones, con las que Clavijero entra explícitamente en la *Disputa del Nuevo Mundo*, rechazando los “errores” de los europeos, sobre todo de De Pauw. Dejo aparte las refutaciones sistemáticas de las tantas aseveraciones sobre América que hoy nos parecen, en el mejor de los casos, pintorescas: que a los animales les falta la cola, a los hombres el cabello, que los insectos son grandes y los cuadrúpedos pequeños, entre otras tantas. Clavijero opone la experiencia Americana a la pretendida razón de los autores europeos que carecería de fundamento. A lo largo de estas discusiones, Clavijero se sirve de la ironía y de la inversión de la perspectiva como máximos recursos. Un ejemplo particularmente ilustrativo de esta inversión es la refutación de la pretendida barbarie del náhuatl:

Por lo demás, es cierto que la dificultad en pronunciar una lengua a la que no estamos acostumbrados, y principalmente si la articulación de ella es muy diversa de la de nuestra propia lengua, nos convence de que sea bárbara. La misma dificultad que experimenta

⁴⁷ Cervantes de Salazar narra que al sentir acercarse su muerte, Moctezuma manda llamar a Cortés y lo designa su sucesor (1985, 481).

Buffon para pronunciar los nombres mexicanos, experimentarían los mexicanos para pronunciar los nombres franceses. Los que están acostumbrados a la lengua española, tienen gran dificultad para pronunciar la alemana y la polaca, y les parecen las más ásperas y duras de todas.⁴⁸

En las disertaciones, Clavijero convierte las largas descripciones sobre el mundo indígena contenidas en su *Historia* en argumentos dentro de la polémica. Así, había descrito extensamente los ritos religiosos repugnantes, los sacrificios humanos y el canibalismo de los aztecas, los cuales había considerado justificaban la destrucción de su existencia política y cultural. Sin embargo, y a pesar de ello, al comparar sistemática su religión con las de la antigüedad europea y oriental, en última instancia la defiende al afirmar que

la religión de los mexicanos fue menos supersticiosa, menos indecente, menos pueril y menos irracional que las de las más cultas naciones de la antigua Europa, y que de su crueldad ha habido ejemplos —tal vez más atroces— en casi todos los pueblos del mundo (811).

Y en otro lugar dice:

Los mexicanos y las demás naciones de Anáhuac, así como los peruleros, reconocían un Ser Supremo y omnipotente, aunque su creencia estuviese, como la de otros pueblos idólatras, viciada con mil errores y supersticiones (743).

Del mismo modo, Las Casas había demostrado, en su *Apologetica historia*, que la religión de los indios había estado más cerca del cristianismo que la de los griegos y romanos, y el Inca Garcilaso había sostenido que los incas habían llegado tan lejos en el conocimiento de un Ser Supremo como les había sido posible con el sólo uso de la razón.

Clavijero describe a los pueblos mexicanos como pueblos cultos con “un sistema de religión, sacerdotes, templos, sacrificios y ritos ordenados al culto uniforme de la divinidad”, con una organización estatal, ciudades ordenadas, jurisdicción y justicia, propiedad privada (743s). Sin embargo, concede

que las naciones más civilizadas de América eran muy inferiores en cultura a la mayor parte de las naciones europeas; que sus artes no estaban tan perfeccionadas, ni sus leyes eran tan buenas ni tan bien ordenadas, y que sus sacrificios eran inhumanos y algunas de sus costumbres extravagantes (743).

Pero esta superioridad europea es sólo aparente y circunstancial, porque el atraso de los indios se debe a su falta de educación, en tanto que “los europeos no han tenido otra ventaja sobre ellos que la de ser mejor instruidos” y es su “vida miserable y servil” la que los mantiene en esta

⁴⁸ 774s. Sobre las ideas lingüísticas de Clavijero, véase Dorothy Tanck de Estrada: “Clavijero: defensor de los idiomas indígenas frente al desprecio europeo”, en Martínez Rosales 1988, 13-30 y Hernández 1998..

situación inferior. En su esencia, “las almas de los mexicanos en nada son inferiores a las de los europeos”.⁴⁹ En estos y otros pasajes parecidos, Clavijero critica abiertamente la opresión de los indios y se hace el abogado de su igualdad. A la razón pura opone la experiencia: “Paw sin salir de su gabinete de Berlín, sabe las cosas de América mejor que los mismos americanos” (770).

La crítica moderna de la *Historia* muestra un amplio abanico de interpretaciones⁵⁰ en las que asoman, hasta cierto punto, las posiciones euro- y amerocentristas que vimos en los comentarios a la *Disputa* (cf. arriba p. xx). De modo general, hay una escisión en la valoración de la obra entre los críticos no-mexicanos y los mexicanos, con excepción de Pagden y Brading, considerando este último la obra de Clavijero como “la contribución más importante a esta ‘controversia del Mundo Nuevo’ (1980, 37). Para Gerbi, los intentos de Clavijero de refutar los ataques antiamericanistas de De Pauw y otros le parecen carecer “totalmente de dignidad”; sus argumentos tienen “ingenuos acentos de desdén y de pique” que son como “los primeros vagidos de la exaltación moralista del Nuevo Mundo, en polémica con el Antiguo y corrompido” (1982, 265). Peterson, por su parte, considera que el aporte de Clavijero a la *Disputa* no es tanto la originalidad de su obra como el hecho de que se sirve del mismo lenguaje de los iluministas para refutarlos con los instrumentos de la razón crítica y la risa satírica (1994, 154). Son casi exclusivamente los historiadores y estudiosos mexicanos quienes ven en su obra más que una refutación de los argumentos de los filósofos de su tiempo, ya sea pedante —como sostiene Gerbi— o satírica —como lo hace Peterson—.

Mencioné al principio a algunos autores mexicanos que consideran a Clavijero como expresión temprana de una conciencia nacional. Entre ellos, es Elías Trabulse quien trasciende los patriotismos al descubrir una filosofía de la historia vinculada a la de Vico que estaría al fondo de la obra del jesuita:

Para Clavijero historia no era únicamente erudición sino resurrección del pasado. Compartió con los *philosophes* la actitud crítica hacia los excesos eruditos de los historiadores anticuarios pues comprendió que su búsqueda inacabable de testimonios lo había hecho olvidar que la historia no es una acumulación infinita de datos sino una reinterpretación del pasado que lleva a formular conclusiones sobre el presente. Sin embargo no cayó, como la mayoría de los historiadores filósofos, en el desprecio de todos los detalles, fuesen significativos o no, sino que supo seleccionar y elegir, de la abrumadora masa de testimonios que compiló, aquellos que le parecieron dotados de significado. Muy rara vez podemos ver reunidas en un solo historiador las dotes del erudito, del exégeta y del estilista como en el caso de Clavijero.⁵¹

⁴⁹ 732 y 733; véase el comentario de Ronan 1977, 341.

⁵⁰ Cf. arriba nota xx; cf. el breve resumen de la crítica de Clavijero en Cañizares-Esguerra 200, 235s.

⁵¹ Elías Trabulse: “Clavijero, historiador de la ilustración mexicana”, en: Martínez Rosales 1988, 41-57, la cita está en 50. Brading, por el contrario, no ve ninguna relación con Vico (1991, 461).

CONCLUSIÓN: ¿Y DESPUÉS?

La conciencia nacional *in statu nascendi* de la *Historia* de Clavijero que prefigura, para los historiadores mexicanos, el futuro estado independiente, pertenecería según Cañizares-Esguerra más bien al pasado: “methodically speaking Clavijero’s ancient history belonged in the tradition of patriotic epistemology”.⁵² Empero, no cabe duda de que la obra de Clavijero se inserta en una larga tradición propiamente mexicana, tal como lo demuestran predecesores como Sigüenza y Góngora y Eguara y Eguren, para citar sólo a los más importantes. En este sentido, la lectura de los historiadores mexicanos no falsifica el texto de Clavijero, a pesar de que tal vez destaquen más de lo debido ciertas tendencias subyacentes en él. Sería incluso posible estudiar el texto a la luz de las teorías poscoloniales actuales y, de hacerlo, no cabe duda de que detectaríamos algunos conceptos poscoloniales en tiempos coloniales, a pesar de que Clavijero no fuera tan lejos como lo hicieran Raynal/Diderot en los proféticos pasajes citados. Parece que el gran precursor de la Emancipación, Francisco de Miranda, hubiera sentido esta tendencia anticolonialista, como lo hace suponer el hecho de que llevara consigo la obra del jesuita para demostrar las tendencias independentistas americanas en sus conversaciones en las Cortes de Inglaterra y de Rusia.⁵³ Sea como fuere, Pagden no duda de la proximidad del pensamiento de Clavijero con las ideas emancipatorias en las colonias: “Clavijero may never have spoken of emancipation, but [...] the project on which he was engaged helped to make emancipation possible” (1990, 116).

La obra de Clavijero tuvo un éxito europeo en tanto que fue rápidamente traducida al inglés y, de allí, al alemán.⁵⁴ Charles Cullen, el traductor de la obra al inglés anota en su prólogo que ésta remedia las deficiencias de las descripciones anteriores de América (Clavijero 1817, viii). Gracias a la *Historia*, pues, el público europeo dispondría de un conocimiento más seguro de los países americanos. Los relatos de los viajeros europeos del siglo XIX, empezando con Alejandro de Humboldt, obraban en el mismo sentido.

A pesar de ello, la denigración del mundo americano resucitó en la *Filosofía de la historia* de Hegel. Ciertas regiones como el Caribe revelarían, en su geografía misma, cierta inmadurez. De modo parecido, la cultura habría permanecido en un estado natural, y “había de perecer tan pronto como el espíritu se acercara a ella”. Los americanos “viven como niños, que se limitan a existir, lejos de todo lo que signifique pensamientos y fines elevados”. Una vez más, aparece el concepto de la inferioridad de la naturaleza americana, cuyos primeros indicios —como lo habíamos visto— se encuentran ya en Anglería:

América se ha revelado siempre y sigue revelándose impotente en lo físico como en lo espiritual. Los indígenas, desde el desembarco de los europeos, han ido pereciendo al soplo de la actitud europea. En los animales mismos se advierte igual inferioridad que en los

⁵² En otro lugar extiende la fórmula a “clerical-Creole patriotic epistemology” (2001, 248).

⁵³ Gómez Robledo (1970, 364) menciona este detalle, desafortunadamente sin indicar su fuente.

⁵⁴ La traducción inglesa apareció en Londres en 1787, la alemana en Leipzig en 1789-90. La versión inglesa fue reeditada en Richmond 1806 y en Philadelphia 1817 (edición utilizada).

hombres. La fauna tiene leones, tigres, cocodrilos etc.; pero estas fieras, aunque poseen parecido notable con las formas del viejo mundo, son, sin embargo, en todos los sentidos más pequeños, más débiles, más impotentes. Aseguran que los animales comestibles no son en el Nuevo Mundo tan nutritivos como los del viejo⁵⁵.

Obviamente, Hegel había leído a De Pauw y no a Clavijero. Es interesante notar que su visión negativa se limita a la parte latinoamericana, mientras que predice a la parte anglosajona un futuro brillante en tanto que “país del porvenir” (1980, 177).

Con la *Filosofía de la historia* de Hegel, la *Disputa del Nuevo Mundo* continúa pero no termina. Los prejuicios tienen una vida tenaz, y la obra de Clavijero sigue siendo un buen antídoto, siendo irrelevante en este contexto que cediera, tal vez, a su fervor patriótico.



BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

- Anglería, Pedro Mártir de. 1989 [1516-1530]. *Décadas del Nuevo Mundo*. Madrid: Eds. Polifemo.
- Buffon, comte de. 1769. *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du Cabinet du Roy*. Tome Troisième. Paris: L’Imprimerie Royale.
- _____. s.a. *Histoire naturelle, générale et particulière. Servant de suite à l’Histoire Naturelle de l’Homme*. Supplément, Tome Quatrième. Paris: L’Imprimerie Royale
- Cárdenas, Juan de. 1988 [1591]. *Problemas y secretos maravillosos de las Indias*. Introducción y notas de Angeles Durán. Madrid: Alianza Editorial.
- Cervantes de Salazar, Francisco. 1985 [escrito a partir de 1557]. *Crónica de la Nueva España*. Prólogo de Juan Miralles Ostos. México: Porrúa.
- Clavijero, Francesco Saverio. 1780-1781. *Storia antica del Messico [...]*. Cesena: Gregorio Biasini, 4 vols.
- _____. ¹⁰2003 [1945]. *Historia antigua de Mexico*. Prólogo de Mariano Cuevas. [Edición del original escrito en castellano por el autor; ed. utilizada].
- _____. 1817 [1787]. *The History of Mexico [...]*. Translated from the Original Italian, by Charles Cullen, Esq. Philadelphia: Thomas Dobson, 3 vols.
- Correal, Francisco. 1722. *Voyages de François Coreal aux Indes Occidentales, contenant Ce qu’il a vû de plus remarquable pendant son séjour depuis 1666 jusqu’en 1697. Traduits de*

⁵⁵ Hegel 1980, 171; el pasaje entero al que me refiero aquí está en 170-172.

- l'Espagnol [...]*. Paris: Chez Gabriel Amaulry.
- Diderot, Denis. 1976-1977. *I. Pensées détachées. Contributions à l'Histoire des deux Indes. II. Mélanges. Contributions à l'Histoire des deux Indes*. Ed. Gianluigi Goggi. Siena: , 2 vols.
- Eguiara y Eguren, Juan José de. 1984. *Prólogos a la Biblioteca mexicana [1755]*. Nota preliminar de Federico Gómez de Orozco. Versión española anotada, con un estudio biográfico y la bibliografía del autor, por Agustín Millares Carlo. México: FCE.
- Feijóo y Montenegro, Benito Jerónimo. *Teatro crítico universal*.
 _____. 1945. *Dos Discursos de Feijoo Sobre América*. Ed. de Agustín Millares Carlo. México: Secretaría de Educación Pública.
- Gage, Thomas. 2001 [1648]. *El inglés americano: sus trabajos por mar y tierra o un nuevo reconocimiento de las Indias occidentales*. Traducción de Stella Mastrángelo. Introducción y notas de Eugenio Martín Torres. México: Fideicomiso Teixidor; Libros del Umbral.
- Gilij, Filippo Salvatore. 1780-1784. *Saggio di storia americana [...]*. Roma: L. Perego erede Salvioni, 4 vols.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1980. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Prólogo de José Ortega y Gasset. Advertencia de José Gaos. Traducido del alemán por José Gaos. Madrid: Alianza Editorial.
- Martí, Manuel. 1735. *Epistolarum libri XII: Accedit de Animo affectionibus liber*. Mantuae Carpentanorum, apud Joannem Stunicam, 3vols.
- Molina, Giovanni Ignazio. 1795. *Compendio de la historia civil del reyno de Chile*. Madrid: Sancha.
- Muñoz, Juan Bautista. 1793. *Historia del Nuevo mundo*. Madrid: Viuda de Ibarra.
- Nuix, Giovanni. 1780. *Riflessioni imparziali sopra l'umanità degli Spagnuoli nell'Indie, contr'i pretesi filosofi e politici, per servire di lume alle storie de' signori Raynal e Robertson*. Venezia: F. Pezzana.
- Nuix, Juan. 1782. *Reflexiones imparciales sobre la humanidad de los españoles en las Indias, contra los pretendidos filósofos y políticos. Para ilustrar las historias de MM. Raynal y Robertson*. Escritas en italiano por el abate Don Juan Nuix, y traducidas con algunas notas por D. Pedro Vaerla y Ulloa, del Consejo de su M. Su Secretario con exercicio de Decretos en la tercera Mesa de la Secretaría de Estado, y del Despacho Universal de Marina. Madrid: Joachin Ibarra.
 _____. 1783. *Reflexiones imparciales sobre la humanidad de los españoles en las Indias, contra los pretendidos filósofos y políticos, para servir de luz á las historias de los señores Raynal, y Robertson*. [...] Añadidas por el mismo autor y traducidas del idioma italiano al español por su hermano D. Josef de Nuix y de Perpiñá. Cervera: Imprenta de la Universidad. [Gerbi]
- Pauw, Corneille de. 1768-1769. *Recherches philosophiques sur les Américains, ou Mémoires intéressants pour servir à l'Histoire de l'Espèce humaine*. Berlin: George Jacques Decker, 2

- vols..
- Puente, fray Juan de la. 1612. *Tomo primero de la conueniencia de las dos Monarquías Católicas, la de la Iglesia Romana y la del Imperio Español, y defensa de la Precedencia de los Reyes Católicos de España [...]*. Madrid. En la Imprenta Real (Col.: por Juan Flamenco).
- Raynal, Guillaume-Thomas. ³1781 [1770]. *Histoire philosophique et politique des établissements & du commerce des Européens dans les deux Indes*. Genève: Chez Jean-Leonard Pellet, 10 vols.
- Raynal, Guillaume; Denis Diderot. 1988. *Die Geschichte beider Indien*. Ausgewählt und erläutert von Hans-Jürgen Lüsebrink. Nördlingen: Franz Greno.
- Solórzano Pereira, Juan de. 1972 [1647]. *Política indiana*. Corregido e ilustrado por Francisco Ramiro de Valenzuela]. Madrid: Atlas 5 vols. (BAE: 252-256).
- Velasco, Juan de. 1841-1844. *Historia del reino de Quito*. Quito:
- Villaseñor y Sánchez, Joseph Antonio. 1746-1748. *Theatro Americano. Descripción general de los Reynos y Provincias de la Nueva España [...]*. México: En la Imprenta de la Viuda de d. Joseph Bernardo de Hogal, 2 vols.
- Voltaire. 1829 [1748-1751]. *Essai sur les moeurs*. Paris: Lefèvre; Werdet et Lequien Fils, 4 vols. (*Oeuvres de Voltaire*XV-XVIII).

Estudios

- Bancarel, Gilles; Gianluigi Goggi (eds.). 2000. *Raynal, de la polémique à l'histoire*. Oxford: Voltaire Foundation.
- Bataillon, Marcel. 1966. L'Unité du genre human du P. Acosta au P. Clavigero. En: *Centre de Recherches de l'Institut d'Etudes Hispaniques*, 75-95.
- Beuchot, Mauricio; Bernabé Navarro (eds.). 1992. *Dos homenajes: Alonso de la Veracruz y Francisco Xavier Clavigero*. México: UNAM.
- Brading, David A. 1980 [1973]. *Los Orígenes del nacionalismo mexicano*. México: Eds. Era.
- _____. 1991. *The First America: The Spanish monarchy, Creole patriots, and the Liberal state 1492-1867*. New York: Cambridge University Press.
- Buche, Irina. 1994. Mexikos Dialektik der Aufklärung in den Diskursen von Fray Francisco Javier Clavijero und Fray Servando Teresa de Mier y Guerra. En: *De orbis Hispani linguis litteris historia moribus*. Festschrift für Dietrich Briesemeister zum 60. Geburtstag. Hg. von Axel Schönberger und Klaus Zimmermann. Frankfurt a.M.: Domus Editoria Europe, vol. 2, 1297-1316.
- Cañizares-Esguerra, Jorge. 2001. *How to Write the History of the New World. Histories, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth Century Atlantic World*. Stanford: Stanford University Press.
- Echeverría, Durand. 1950. Roubaud and the Theory of American Degeneration. En: *The French American Review* 3, 24-33.

- Gerbi, Antonello. 1982. *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica, 1750-1900*. Traducción de Antonio Alatorre. 2a ed. en español, corregida y aumentada. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. 1983 [1955]. *La disputa del nuovo mondo. Storia di una polemica: 1750-1900*. Nuova edizione a cura di Sandro Gerbi. Con un profilo dell'autore di Piero Treves. Milano-Napoli: Riccardo Ricciardi Editore.
- Gómez Robledo, Antonio. 1970. La conciencia mexicana en la obra de Francisco Xavier Clavijero. En: *Colegio de México*, 347-364.
- Grajales, Gloria. 1961. *Nacionalismo incipiente en los historiadores coloniales. Estudio historiográfico*. México: UNAM.
- Gutiérrez, Natividad. 1990. Memoria indígena en el nacionalismo precursor de México y Perú. En: *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe (EIALC)* 1.
- Hernández, Esther. 1998. Indigenismos en el diccionario náhuatl de Francisco Xavier Clavijero (1731-1787). En: *Anuario de Letras* (UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, México) 36, 75-126.
- Kohut, Karl. 2004. En los comienzos de la teoría colonial: La *Disputatio de Indiarum iure* de Juan de Solórzano Pereira. En: *íd.; Sonia V. Rose (eds.): La formación de la cultura virreinal. II. El siglo XVII*. Frankfurt: Vervuert; Madrid: Iberoamericana (Textos y estudios coloniales y de la Independencia, 8), 507-537.
- Lüsebrink, Hans-Jürgen. 1988. Ver Raynal/Diderot.
- _____; Anthony Strugnell (eds.). 1995. *L'Histoire des deux Indes: réécriture et polygraphie*. Oxford: Voltaire Foundation.
- _____; Manfred Tietz (eds.). 1991. *Lectures de Raynal. L'Histoire de deux Indes en Europe et en Amérique au XVIII siècle*. Oxford: The Voltaire Foundation.
- Mestre Sanchis, Antonio; E. Giménez López. 1997. *Expulsión y exilio de los jesuitas españoles*. Alicante: Ed. Universidad de Alicante.
- Navarro, Bernabé. 1954. La cultura mexicana frente a Europa. En: *Historia Mexicana* 3, 547-561.
- Onís, Carlos W. de. 1984. *Las polémicas de Juan Bautista Muñoz. Cargos hechos por el S.or D. Juan Bautista Muñoz contra el Abate Filibero de Parri Palma o sea el Abate D. Ramón Diosdado Caballero. Sobre la Historia Antigua de México por el Abate D. Francisco Xavier Clavijero*. Madrid: Porrúa Turanzas.
- Pacheco, Jose Emilio. 1976. La patria perdida (Notas sobre Clavijero y la "Cultura Nacional"). En: Héctor Aguilar Camín y otros: *En torno a la cultura nacional*. México: Instituto Nacional Indigenista y Secretaría de Educación Pública, 15-50.
- Pagden, Anthony. 1990. *Spanish Imperialism and the Political Imagination. Studies in European and Spanish-American Social and Political Theory 1513-1830*. New Haven and London: Yale University Press.
- Pasquel, Leonardo. 1971. *Bibliografía de Clavijero*. México: Editorial Cimaltepetl.

- Peterson, Amy A. 1994. Satyrs of the New World: Clavijero's Rebuttal to the Old World-New World Polemic. En: *Colonial Latin American Review* 3, 1994, 139-158.
- Quesada, Carlos. 1983. Sur la prétendue infériorité intellectuelle du créole américain (le P. Feijóo et Cornélius de Pauw). En: *Etudes sur l'impacte culturel du Nouveau Monde*. Paris: L'Harmattan, III, 81-98.
- Quiñones Melgaza, José. 2003. Logros de la Real y Pontificia Universidad de México durante sus dos primeros siglos (1551-1771): el heroico Eguiara construye su héroe, en: Margarita Peña; Ambrosio Velasco Gómez (eds.): *Maestros, Caballeros y Señores. Humanistas en la Universidad, siglos XVI-XX*. México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 299-310.
- Rico González, Víctor. 1949. *Historiadores mexicanos del siglo XVIII*. México: UNAM.
- Ronan, Charles E., S. J. 1977. *Francisco Javier Clavijero, S. J. (1731-1787), Figure of the Mexican Enlightenment: His Life and Works*. Roma: Institutum Historicum; Chicago: Loyola University Press.
- Rosales Bada, Amanda. 2002. *Francisco Javier Clavijero*. México: Planeta DeAgostini (Grandes Protagonistas de la Historia Mexicana).
- Rubio Mañé, J. Ignacio. 1969. Noticias biográficas del Padre Clavijero, 1731-1787. En: *Boletín del Archivo General de la Nación* 10, 497-555.
- Saint-Lu, André. 1983. La "dispute du Nouveau Monde" au Guatemala. En: *Etudes sur l'impacte culturel du Nouveau Monde*. Paris: L'Harmattan, III, 100-110.
- Salazar Quintana, Luis Carlos. 2003. Carlos de Sigüenza y Góngora, precursor del espíritu patriótico". En: Margarita Peña; Ambrosio Velasco Gómez (eds.): *Maestros, Caballeros y Señores. Humanistas en la Universidad, siglos XVI-XX*. México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 177-187.
- Schmidt, Peer. 1995. Der Anbau amerikanischer Nahrungspflanzen in Europa (16.-19. Jahrhundert). En: *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* 32, 99-103.
- Tietz, Manfred. 1983. Amerika vor der spanischen Öffentlichkeit des 18. Jahrhunderts. Zwei Repliken auf De Pauw und Raynal: die "Reflexiones imparciales" von Juan Nuix y Perpiñá und die "México conquistada" von Juan de Escolquiz. En: José Manuel López de Abiada; Titus Heydenreich (eds.): *Iberoamerica. Historia - sociedad - literatura. Homenaje a Gustav Siebenmann*. München: Fink (Lateinamerika-Studien 13/II), vol. 2, 988-1016.
- _____. (ed.). 2001. *Los jesuitas españoles expulsos. Su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII*. Frankfurt: Vervuert; Madrid: Iberoamericana.
- Torre Villar, Ernesto de la. (ed.). 1993. *Juan José de Eguiara y Eguren y la cultura mexicana*. México: UNAM.
- Villoro, Luis. 1950. *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: El Colegio de México.

_____. 1963. La Naturaleza Americana en Clavijero. En: *La Palabra y el Hombre* (Xalapa) 28, 543-550.



ENTRE EL OTOÑO, LA PRIMAVERA Y LA REFORMA DE LAS COSTUMBRES. LA VIEJA Y LA NUEVA ESPAÑA EN LA ENCRUCIJADA DEL SIGLO XVII

JORGE E. TRASLOSHEROS HERNÁNDEZ. Es miembro del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Es investigador nacional nivel 2, doctor en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de Tulane, maestro en historia por El Colegio de Michoacán y licenciado en sociología por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. Es especialista en la historia del México Colonial en sus vertientes eclesiástica, institucional y judicial, extendiendo sus intereses a la historia de la protección de la persona humana y de los derechos humanos. Ha publicado diversos artículos en revistas mexicanas y extranjeras, entre ellas: *Historia Mexicana*, *Estudios de Historia Novohispana*, *Relaciones*, *Nueva Antropología*, *Journal of Hispano, Latino Theology*, *Iberoamericana* (Madrid, Berlín). Su libro más reciente es *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La audiencia del arzobispado de México, 1528-1668*, México, Porrúa, Universidad Iberoamericana, 2004.

Durante muchos años se calificó de “olvidado” al siglo XVII de la Nueva España. Hoy, semejante adjetivo ha dejado de ser vigente. Sin embargo, aún falta camino por recorrer para entenderlo a cabalidad. Viejos prejuicios siguen calificando a aquella época como “oscura”, una injuria que comparte con la mal llamada Edad Media. En el presente ensayo queremos coadyuvar a mejorar la comprensión que tenemos de aquella época, a través de una sencilla comparación entre lo sucedido en la Vieja y la Nueva España en el ámbito del pensamiento. Para ello es necesario recordar que, la Monarquía de España estaba presente en todos los continentes, siendo la península el territorio más densamente poblado y las Indias Occidentales, que incluía Filipinas, el más extendido; también, que estaba constituida por un conjunto de reinos y señoríos, cada uno con su propio Derecho lo que les daba un alto grado de autonomía, a su vez organizados en un complejo tejido de corporaciones. Esta pluralidad de experiencias políticas y jurídicas encontraba unidad en dos factores: por un lado, compartían similar cuerpo de creencias religiosas bajo la marca del catolicismo romano y, por otro, convivían bajo una misma Corona cuyo titular era el *Hispaniorum et Indianorum Rex*, que tal era el título que gustaban usar y el mismo que aparecía en las monedas.

A lo largo y ancho de la Monarquía se compartieron, durante siglos, un conjunto de ideas religiosas y políticas bastante sencillas ligadas a la tradición del pensamiento medieval, en

particular aquel que estuvo en el origen de la consolidación de la cristiandad occidental a raíz de la revolución papal de Gregorio VII.¹ Estas auténticas creencias, que veremos más adelante, estuvieron presentes por igual en la construcción de las instituciones, que en la solución de los conflictos. Ideas e instituciones que, sin perjuicio de su unidad, se manifestaron de distinta manera en cada región y en cada coyuntura histórica, como es el caso que aquí estudiamos. La Vieja España y la Nueva España, en efecto, enfrentaron retos muy distintos, si no es que opuestos, en la encrucijada del siglo XVII.²

2. LA VIEJA ESPAÑA ANTE EL FANTASMA DE LA DECADENCIA

Durante el siglo XVII el orgullo de la Monarquía de España se vio fuertemente lastimado por decir lo menos. La pérdida de los Países Bajos y de la monarquía portuguesa en la década de 1640 son ejemplos suficientes para dar cuenta de sus dificultades. Aquella fue una generación que presenció el paso del esplendor del reinado de Felipe II (1556-1598), a los de confusión de Carlos II (1665-1700). Hombres que por igual eran funcionarios seculares y eclesiásticos que habían dado por sentado las hazañas y el dominio que sobre el mundo ejercía España y que se sentían defensores de una fe universal.³ Marcados por esta herencia fue su razón de ser el restaurar el prestigio, el poder y la gloria de Felipe II, de Carlos V y por supuesto de los Reyes Católicos. Objetivo que marcó toda una época en la vastedad de aquellos reinos. Para tomar el pulso al ánimo y adentrarnos en las ideas que dominaron aquellos difíciles años en la Vieja España, nada mejor a mi entender que la sabiduría del viejo “manco de Lepanto”.

¹ Para adentrarse en la tradición jurídica medieval: Harold Berman, *La formación de la tradición jurídica de Occidente* (México: Fondo de Cultura Económica, 1996); Paolo Grossi, *El orden jurídico medieval* (Madrid: Marcial Pons, 1996). Sobre su continuidad en la tradición propiamente hispana, para acudir a: Francisco Tomás y Valiente, Tomás y Valiente, Francisco. *El Derecho penal de la monarquía absoluta, siglos XVI, XVII y XVIII* (Madrid: Tecnos, 1992); *Manual de Historia del Derecho Español* (Madrid: Editorial Tecnos, 2003). Javier Barrientos Grandón, *El gobierno de las Indias* (Madrid: Marcial Pons, 2004); *La cultura jurídica de la Nueva España* (México: UNAM, 1993). Silvio Zavala, *Las instituciones jurídicas de la conquista de América* (México: Porrúa, 1971); *La filosofía política en la conquista de América* (México: Fondo de Cultura Económica, 1993); Antonio Dougnac Rodríguez, *Manual de historia del derecho indiano* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1994).

² El material que pongo a consideración de los lectores no es fruto de una nueva reflexión, sino derivado de un estudio más vasto que realicé sobre la formación y desarrollo de los tribunales eclesiásticos ordinarios y que se publicó bajo el título de: *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. la Audiencia Eclesiástica del Arzobispado de México, 1528-1668*, México, Porrúa, 2004.

³ John Elliot, *El conde-duque de Olivares y la herencia de Felipe II* (Valladolid: Universidad de Valladolid, 1977); *Richelieu and Olivares* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).

1.1. LOS HOMBRES DE *PERSILES Y SEGISMUNDA*

Miguel de Cervantes, en su dedicatoria al *Quijote de la Mancha* anunciaba la publicación de la novela que en su opinión sería la cumbre de su producción. El tiempo rindió honores a las lides del ingenioso hidalgo de la Mancha, pero en el contexto de la época tal vez Cervantes tuviera razón. *Persiles y Segismunda* representa el sentido y razón de ser de los hombres y mujeres acorde a las creencias de aquella época. Por lo mismo, nos será de gran ayuda para comprender las reflexiones políticas de la Monarquía en el tránsito del siglo XVI al XVII, vinculadas a los aspectos morales de la vida social e individual.

La novela gira en torno al enfrentamiento inevitable entre Virtud y Fortuna, en el cual se encuentran inmersos los seres humanos lo mismo en el diario caminar que en el ciclo total de la vida. La novela nos narra el peregrinar de Persiles y Segismunda desde la periferia de la cristiandad europea, allá en los hielos nórdicos, hasta el corazón mismo de Roma. En torno a esta historia, a modo de contrapunto y casi con sonoridad polifónica, se articulan otras muchas cotidianas, pequeñas, que se van desgranando a lo largo del camino y que en realidad son variantes del tema central. Son anécdotas de viciosos que mueren o son castigados, de señoras, damas, mujeres, hombres, jóvenes que viven momentos de gusto y de tristeza, de tragedia y de alegría, de caer en la tentación y levantarse una y otra vez. Son historias llenas de eventos inesperados como la vida misma, en las cuales los vicios son enfrentados y por lo regular derrotados por las virtudes. Persiles y Segismunda son dos jóvenes peregrinos que, plenos de virtud y belleza y haciéndose pasar por hermanos van de incógnito por toda la cristiandad europea. En su camino se les van sumando otros individuos a través de naufragios, raptos, batallas, pérdidas, ganancias, eventos alegres y tristes, es decir, a lo largo de todas las vicisitudes de la vida. Personas cuya virtud se fortalece conforme se acercan a la ciudad de Roma.

Para Cervantes, al igual que este grupo liderado por sus héroes, la vida es un peregrinar con rumbo a lo sagrado, a la trascendencia que es la razón última de existir de los seres humanos. Frente a la incertidumbre que provoca la posibilidad de caer abatidos por algún capricho de la fortuna, queda la alternativa de ajustar la vida a la virtud. No hay escapatoria, todo el devenir de nuestra existencia está sujeto a los golpes de la fortuna, siempre inesperados, impredecibles y ante los cuales sólo queda orientar la propia vida por la religión católica, el vivir conforme a las virtudes teologales (fe, esperanza y caridad) y las cardinales (prudencia, fortaleza, templanza y justicia).

En la historia que nos narra Cervantes la cierta e imperturbable Virtud gana la batalla a la caprichosa Fortuna. *Persiles y Segismunda*, además de una bella novela es también un tratado de moral y de ética en su sentido más profundo: nos propone un conjunto de prácticas cotidianas, de costumbres, que es necesario orientar por y hacia los valores que nos permiten alcanzar el bien supremo de la salvación. Y en el camino lograr una vida recta en bien de cada uno y del prójimo. Lo que es válido para la persona lo es para la sociedad y ejemplo de la estrecha vinculación entre la virtud individual y la del cuerpo político nos lo regaló Lope de Vega en su obra *El mejor alcalde, el rey*. El tortuoso y malencarado protagonista sucumbe ante el peso de sus vicios y pecados. Al final

dice merecer la muerte por haber fallado a Dios y al Rey. Puesto en claroscuro, es la virtud individual la que se traduce en la salud del reino y se manifiesta, necesariamente, en la lealtad de los vasallos a las dos majestades que sostienen el orden social. Ahora bien, lo que aquí hemos presentado como propio de Cervantes y de Lope de Vega era preocupación del tiempo. Junto a ellos es menester mencionar a don Francisco de Quevedo, no menos preocupado por la decadencia de España, de lo cual dejó agudo testimonio, en su obra picaresca, en su sátira contra el Conde Duque de Olivares y en lo contestatario de su vida y persona. Un rebelde profundamente leal a su religión y a su Monarca.⁴

1.2. ANTE LA DECADENCIA, LA REFORMA DE LAS COSTUMBRES

Decíamos que los esfuerzos de la generación nacida en el último cuarto del siglo XVI, y que toma el poder en el primer tercio del XVII, se dedican a evitar la “decadencia” de la monarquía en el terreno administrativo y argumentar su solución en lo político y lo moral que, por necesidad, cayó en el ámbito de la teología como todo el pensamiento de la época. Fueron hombres y mujeres que identificaron decadencia con pecado y prosperidad de la monarquía con el favor divino a ganarse con los méritos de cada persona y del cuerpo político en su conjunto.⁵ Los trabajos por restaurar y conservar la monarquía tuvieron por común denominador una vigorosa política de reforma de las costumbres. En otras palabras, la ruta de Persiles y Segismunda debía ser recorrida en cada momento por el cuerpo de la monarquía, desde el rey hasta el más sencillo de los vasallos, lo mismo por los funcionarios reales que por los eclesiásticos.

Reformar las costumbres significaba ajustar la conducta de los seres humanos a una disciplina que condujera a la virtud por encima de cualquier golpe de la fortuna o debilidades humanas, de suerte que estuvieran en disposición de recibir la gracia de la salvación eterna. Al mismo tiempo implicaba poner a la Monarquía en la posibilidad de recibir de la providencia la gracia del poder. Ambos elementos eran inseparables. La salud del reino se correspondía con la salud, espiritual ante todo, de las personas que le componían.

La respuesta doctrinaria ante el reto de conservar “el reino” fue vigorosa.⁶ La filosofía

⁴ Llama la atención el estudio de James O. Crosby, *The Sources of the Text of Quevedo's Política de Dios* (London: Oxford University Press, The Modern Language Association of America, 1959). Lo mismo que el texto de Javier Malagón Barceló, *La literatura jurídica española del siglo de oro en la Nueva España, notas para su estudio* (México: Biblioteca Nacional de México, Instituto bibliográfico mexicano, 1959).

⁵ John Elliot, *El conde-duque de Olivares y la herencia de Felipe II*, p. 74.

⁶ John Dowling, *El pensamiento político-filosófico de Saaverda Fajardo. Posturas del siglo XVII ante la decadencia y conservación de Monarquías* (Murcia: Sucesores de Nogués, 1957). Es interesante consultar el texto de Isaac Vázquez. “Las controversias doctrinales postridentinas hasta finales del siglo XVII”, *Historia de la Iglesia en España* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1955), volumen V. Lopetegui Zubillaga, *Historia de la Iglesia en la América española* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1955), volumen V. Los manuales de teología moral circularon profusamente en la Nueva España, un ejemplo sobresaliente de ello es la obra de fray Jaime de Corella titulada, *Summa de Theología moral* (Madrid: Imprenta de don Manuel Román, 1686). Para el año de 1736 ya contaba con

política española del siglo XVII estuvo vinculada a la teología moral y sus consideraciones abarcaron desde la vida diaria de los individuos hasta la vida social. Todo fue puesto bajo la perspectiva de los principios cristianos católicos y juzgado a través de las virtudes teologales y cardinales.⁷ A conservar la monarquía se dedicaron las reflexiones de los intelectuales españoles, entre otros: Pedro Fernández de Navarrete, Baltasar Gracián y Morales, Lorenzo Ramírez de Prado, Diego de Saavedra y Fajardo, además de don Juan de Palafox y Mendoza cuyo vínculo con la Nueva España lo hace particularmente interesante.

El tema de la decadencia se nutrió en España por dos vías. Una, por la realidad que golpeaba el rostro de los tratadistas; otra, por la reflexión política clásica, medieval y renacentista que consideraba los ciclos de ascenso y descenso de las entidades políticas como naturales. Lo mismo se aprecia en Platón que en Aristóteles, en San Agustín y Santo Tomás, que en Maquiavelo⁸. Es una tendencia que se encuentra en la naturaleza humana. El hombre es un ángel caído: ángel como criatura divina, pero con tendencia al mal por defecto del pecado original. Caer y levantarse es el sino del ser humano y de los cuerpos políticos. Y si bien es cierto que tal es la tendencia natural, también es verdad que es obligación ética resistir y triunfar de las limitaciones. De aquí el papel definitivo de la moral y la virtud, lo que pone el problema en el terreno de las costumbres y, en amplitud, de la religión. Por igual los hombres que los reinos, vasallos o reyes, encuentran en una vida sustentada en sanas costumbres la condición necesaria para su salvación histórica y eterna, para alcanzar el bien común y la trascendencia.

Sin embargo, a pesar de la claridad del planteamiento, éste no otorga ninguna respuesta particular. En todo caso indica la condición necesaria para la salvación del reino; pero no el camino a seguir. Sobre el mismo cuerpo de creencias se tendría que dar respuesta al reto de la decadencia. La que se otorga es sencilla y se levanta sobre el añejo principio contractualista presente en todas las reflexiones de aquellos tratadistas⁹. Recordemos que, en buena teología, se afirmaba que Dios había entregado originalmente la soberanía al pueblo quien la había delegado a su vez en el rey a través de un contrato, según el cual éste se obligaba ante Dios y sus vasallos a defender y promover la religión, la paz y la justicia en aras del bien común. De cara al problema de la conservación de la monarquía, implicaba necesariamente la obligación de corregir las costumbres de los súbditos. Tarea reformadora y permanente que debía realizarse a través del ejercicio de la justicia, sustentada en las leyes inspiradas por la razón informada por el derecho divino y natural. Así lo apuntó Saavedra Fajardo, uno de los principales tratadistas del tiempo:

Aunque la justicia armada con las leyes, con el premio y el castigo son las columnas que

diecinueve ediciones. Para mayores datos de esta obra acudir a: Antonio de Palau y Dulcet, *Manual del librero hispanoamericano* (Barcelona, 1975).

⁷ John Dowling, *El pensamiento político-filosófico de Saavedra Fajardo. Posturas del siglo XVII ante la decadencia y conservación de Monarquías*, p. 233.

⁸ *Ibid.*, capítulo III.

⁹ Ignacio Gómez Robledo, *El origen del poder político según Francisco Suárez* (México: Ed. Jus, 1948). Carlos Herrejón, *Textos políticos en la Nueva España* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1984).

sustentan el edificio de la república, serían columnas en el aire si no asentasen sobre la base de la religión, la cual es el vínculo de las leyes; porque la jurisdicción de la justicia solamente comprende los actos externos legítimamente probados; pero no se extiende a los ocultos e internos. Tiene autoridad sobre los cuerpos, no sobre las ánimas.¹⁰

Desde su experiencia novohispana, don Juan de Palafox y Mendoza escribe su *Juicio político de los daños y reparos de cualquier monarquía*,¹¹ en la que considera que la decadencia de España tiene como principales tres causas: el haber sostenido guerras sin ganancia y sí pérdida de prestigio, el que los reyes no se involucraran en los asuntos del reino pretendiendo gobernar desde la silla a diferencia de Carlos V, y la extensión del vicio al grado de convertirse en costumbre.¹² En sus proverbios Palafox apuntó:

El vicio en las monarquías no sólo destruye lo espiritual y moral, sino lo político, porque al tiempo que quita a las almas la gracia y a los reinos la protección de Dios, enflaquece el valor y constancia de la nación, y se pierde con eso el consejo y la opinión; y luego comienzan a servir con los vicios los que mandan a otros con las virtudes.¹³

Para combatir el vicio, razonaba Palafox en la misma obra, es menester acudir a la justicia, que es mucho más que el castigo al delincuente:

No debe la paz a la misericordia su quietud, sino a la justicia [que] la mayor virtud de los reyes es la justicia y no ha habido reino que con ella se haya perdido y sin ella conservado. La razón es porque la justicia se divide en la distributiva que es premiar los buenos, en la vindicativa que es castigar los malos, en la conmutativa que es guardarla entre partes y en la legal que es hacer buenas leyes y reducirlas a ejecución.¹⁴

En suma, no hay salvación posible para el reino si los actos de quienes le componen, desde el gran monarca hasta el más humilde súbdito, no se ajustan a los mandamientos de la religión católica y al ejercicio de la virtud de la justicia. Así fue mandado “con todo aprieto” por la reina gobernadora de tan vasta monarquía el 2 de marzo de 1666 a los virreyes, presidentes de las audiencias y gobernadores, y de “ruego y encargo” a los obispos y arzobispos de las Indias Occidentales, porque su marido “el difunto rey” (Felipe IV) lo había encargado en repetidas ocasiones a sus consejos y tribunales. Y así fue obedecido en México el 22 de septiembre de 1666:

Que se cultiven las buenas costumbres castigando los vicios y procurando que con las penas

¹⁰ Francisco Ayala. *El pensamiento vivo de Saavedra Fajardo* (Buenos Aires: Losada, 1941), p. 92.

¹¹ Juan de Palafox y Mendoza. “Juicio Político de los daños y reparos de cualquier monarquía”, *Ideas políticas* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1946).

¹² *Ibid.*, p. 18.

¹³ *Ibid.*, p.5.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 8 y 9.

impuestas o las que pareciere imponer se reprima la relajación que se experimenta en el de los juramentos, tomando muy por su cuenta la reformación de las costumbres en eclesiásticos y seglares [...] y que se desarraigue la semilla de los pecados públicos [...] como lo fio de su celo al servicio de Dios Nuestro Señor y mío [...] para que por este medio se concilie la protección de Dios Nuestro Señor a beneficio de esta corona.¹⁵

Aquellos pensadores imprimieron un sentido dramático a la vida y a la política. Hicieron un llamado a reformar la monarquía desde las acciones cotidianas de cada vasallo hasta las del mismo rey.

2. LA NUEVA ESPAÑA, ENTRE LA UTOPIA Y LA REFORMA

El periodo histórico de la Nueva España que abarca del último tercio del siglo XVI a mediados del siglo XVIII fue conocido, durante años, como el siglo de la depresión económica, social y cultural. Se partía del supuesto de que la crisis general que afectaba a la Monarquía en Europa durante aquel tiempo había dañado más severamente a esta porción de las Indias Occidentales. Hoy en día, como indicamos, nuestra reflexión sobre lo que sucedió en ambos lados del Atlántico es lo suficientemente clara como para afirmar que, en las dos porciones de la monarquía existieron “coyunturas opuestas”. La Nueva España, en oposición a la Vieja España, vivió años de florecimiento y el sentimiento predominante fue de optimismo. Tal vez nos falta entender la profundidad de aquella época de bonanza, pero eso no niega su desarrollo así en el terreno material, como en el cultural. El hecho es que los habitantes de la Nueva España fueron capaces de crear un sustento económico como para consolidar su autosuficiencia y hacer valer su condición de reino autónomo dentro de la monarquía.¹⁶

¹⁵ AGN, *Reales cédulas duplicadas*, volumen 25, expediente 670, (22 de marzo de 1666).

¹⁶ Todo parece indicar que en esta prosperidad mucho tuvo que ver la afortunada marginación de la Nueva España del mercado atlántico, toda vez que la sed de plata de la monarquía fijó sus ojos en el Potosí del Alto Perú (hoy Bolivia), hecho que favoreció el que la producción de plata permaneciera en su mayoría dentro de los territorios novohispanos y que la manufactura fuera capaz de cubrir las necesidades del virreinato. Para llegar a esta conclusión se ha tenido que caminar muchos años, iniciando a mediados del siglo XX con la famosa hipótesis del siglo de la depresión que, como bien sabemos, fue obra de Woodrow Borah, *El siglo de la depresión en la Nueva España* (México: Sep-Setentas, 1975), reforzada por Fraçoise Chevalier, *La formación de los latifundios en México* (México: Fondo de Cultura Económica, 1976). Afortunada hipótesis, no por su certeza sino por el debate que abrió y que inspiró a toda una generación de historiadores gracias a los cuales el panorama económico de la Nueva España quedó claro. Por citar tres de ellos, Bakewell, P. J., *Minería y sociedad en el México colonial. Zacatecas, 1546-1700* (México: Fondo de Cultura Económica, 1984); Enrique Florescano, *Origen y desarrollo de los problemas agrarios en México* (México: ERA, 1986); Brading, David. *Mineros y comerciantes en el México borbónico, 1763-1810* (México: Fondo de Cultura Económica, 1975). La discusión ha llegado al punto de proponer que entre la península y la Nueva España existieron auténticas coyunturas opuestas, tesis sustentada en especial por Ruggiero Romano, *Coyunturas opuestas: la crisis del siglo XVII en Europa e Hispanoamérica* (México: El Colegio de México, 1993), y John Lynch, *The Hispanic World in Crisis and Change. 1598-1700* (Oxford and Cambridge: Blackwell Publishers, 1994).

La base de prosperidad de la Nueva España también tomó cuerpo en el hambre de ser de sus habitantes hasta plasmarse en una propuesta cultural liderada por una elite intelectual y política conformada así por el clero regular y secular, como por funcionarios y profesores seculares, seguida por la sociedad a través de su miríada de organizaciones seculares y religiosas. Propuesta cultural que dejó su huella en los colegios de misioneros de *propaganda fide* de los franciscanos y en los colegios provinciales manejados en su mayoría por la compañía de Jesús y de manera especial en la Real y Pontificia Universidad de México. Liderazgo visible también en los cuerpos claves para la toma de decisiones en los asuntos virreinales tales como las reales audiencias, los cabildos españoles y las gobernaciones indígenas, lo mismo que en los cabildos y tribunales eclesiásticos.¹⁷

Aquel fue un largo periodo que en ocasiones hemos llamado “depresivo”, otras “olvidado”, a veces de “integración” o bien “barroco”, pero que los hombres y mujeres que le construyeron prefirieron llamarle “primaveral”. De esa primavera indiana ya había escrito hace muchos años Jacques Lafaye al referirse a la formación de una utopía que orientó los esfuerzos culturales de aquellos años.¹⁸ Lafaye armó su propuesta en torno a las figuras de Bernardo de Balbuena, sor Juana Inés de la Cruz y don Carlos de Sigüenza y Góngora, pero no era del todo nueva. Muchos años antes, don Manuel Toussaint, al estudiar el arte novohispano, consideró aquel siglo XVII como una época de gran desarrollo cultural al grado de considerarle la simiente de la cultura mexicana.¹⁹ Los estudios han seguido adelante y en años recientes nos han permitido ver con mayor claridad las florecencias de aquella primavera. Ejemplos de las flores y los cantos de la primavera de la Nueva España encontramos por igual en las obras que en las palabras. Son testimonio vivo la arquitectura monumental de sus catedrales y de los distritos de la plata en el norte del virreinato, los templos parroquiales y los conventos todos con sus pinturas, retablos, altares y colaterales. De lo mismo nos habla la pintura de Cristóbal de Villalpando, de Juan Correa y demás pinceles novohispanos. Sus cantos los podemos escuchar en la recién descubierta música coral, instrumental y popular que combina unidad de propósito y estilo, con diversidad

Curiosamente don Vicente Riva Palacio, hace más de 125 años tuvo la misma intuición en su análisis sobre la economía de la Nueva España en su clásico *México a través de los siglos. El virreinato* (México: Ed. Cumbre, 1966). Por desgracia, a pesar de su gran riqueza, parece ser un texto olvidado.

¹⁷ Estos aspectos enumerados de la realidad novohispana son líneas de investigación en sí mismas que están urgidas de ser exploradas, si bien es cierto que ya existen interesantes estudios en torno a ellas. Sin pretender agotar una bibliografía ni mucho menos, es justo mencionar entre otras las obras de David Brading, particularmente *Orbe Indiano* (México, Fondo de Cultura Económica, 1991). Michael McCloskey, *The formative years of the Missionary College of Santa Cruz of Querétaro, 1683-1733* (Washington: Academy of American Franciscan History, 1955). El clásico y siempre necesario estudio de José Miranda, *Ideas e instituciones políticas mexicanas* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1978). Jonathan I. Israel. *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial. 1610-1670*; Oscar Mazín. *El cabildo catedral de Valladolid de Michoacán* (Zamora: El Colegio de Michoacán, 1997).

¹⁸ Jacques Lafaye. *Quetzalcóatl y Guadalupe : La formación de la conciencia nacional en México* (México: Fondo de Cultura Económica, 1977).

¹⁹ Manuel Toussaint, *Arte colonial en México* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1983), cap. IX.

según cada región y catedral que la produjo.²⁰ No menos significativos son sus poetas mayores y menores, así como la gran colección de sermones, en especial los destinados a la Inmaculada Concepción, a la virgen de Guadalupe y a la celebración de sus templos.²¹ Un tiempo que en imágenes, sonidos y palabras gustó del tono festivo y optimista, sonoro y colorido, sin por ello abandonar la sobriedad y la solemnidad propias de la “grandeza mexicana”, de la “primavera inmortal”, de esa “Nueva Iglesia”, de la “Nueva Jerusalén”, de aquel “paraíso colorido” y “cielo abreviado”. Expresiones que pretendían poner nombre a esta “beldad parte del cielo”, a lo que en parte sucedía y en parte sus habitantes querían que sucediese en la Nueva España.

Como toda utopía, la idea de la primavera mexicana marcaba no sólo una pretendida forma de vivir, también un destino que cumplir. Utopía y realidad que tomaban cuerpo en pequeñas procesiones y celebraciones cotidianas, desde las familiares hasta las magnificentes y que se hacía ver por igual en cada día que en la conjunción de todo el orden ético y estético. Utopía que parecía encarnar en el momento de las grandes celebraciones litúrgicas de las catedrales, con su profundo sentido teatral, justo cuando la creación estética se ponía como en ningún otro

²⁰ Sin duda que los historiadores del arte llevan ventaja en la comprensión de aquellos años. Entre muchos estudios podemos destacar los trabajos de Marina Kaplan, “Ocotlán y la estética del barroco”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. XIV, n° 56. Clara Bargellini, *La arquitectura de la plata: iglesias monumentales del Centro-Norte de México, 1640-1750* (México: Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991). Gabriel Silva Mandujano, *La Catedral de Morelia: arte y sociedad en la Nueva España* (México: Comité Editorial del Gobierno del Estado, 1984); Manuel Toussaint, *La Catedral de México y el Sagrario Metropolitano: su historia, su tesoro, su arte* (México: Porrúa, 1973). Juana Gutiérrez Haces, et. al. *Cristóbal de Villalpando, 1649-1714* (México: Fomento Cultural Banamex, 1997). José Guadalupe Victoria, *Un pintor en su tiempo: Baltasar de Echave Orio* (México: Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994). María del Consuelo Maquiver (coordinadora), *Memoria del coloquio: el Arte en Tiempos de Juan Correa* (México: Museo Nacional del Virreinato, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1994). Y qué se puede decir de la gran labor de rescate de la música de aquellos años realizada en tiempos recientes, entre otros, por el director mexicano Benjamín Juárez Echenique, el conjunto vocal de música antigua “Ars Nova”, Robert Stevenson y Thomas Tomson.

²¹ En innumerables sermones de la Nueva España es posible encontrar constante referencia a este sentido optimista, casi místico, de la construcción de la sociedad. Por fortuna estas piezas retóricas empiezan a ser rescatadas del desván de las cosas olvidadas, en mucho gracias a los esfuerzos de Carlos Herrejón Peredo, “La oratoria en Nueva España”, *Relaciones*, n° 57 (Invierno, 1994); *Del sermón al discurso cívico: México, 1760-1834* (Zamora: El Colegio de Michoacán, 2003). David Brading, *Siete sermones guadalupanos, 1709-1765* (México: Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1994). Jaime Cuadriello Aguilar, “Visiones en Patmos-Tenochtitlán: La Mujer Aguila”. Ponencia presentada en el XVII coloquio de Antropología e Historia Regionales de El Colegio de Michoacán. Zamora, Michoacán, del 24 al 27 de octubre de 1995. Versión ampliada del artículo publicado en *Artes de México*, Número 29. Alicia Mayer, “El culto de Guadalupe y el proyecto tridentino en la Nueva España”, *Estudios de Historia Novohispana*, Anuario del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, vol. 26, 2002. Perla Chinchilla, *De la compositio loci a la república de las letras. Predicación jesuita en el siglo XVII novohispano* (México, Universidad Iberoamericana, 2004). Jorge Traslosheros, “Santa María de Guadalupe: hispánica, novohispana y mexicana. Tres sermones y tres voces guadalupanas, 1770-1818”, *Estudios de Historia Novohispana*, Anuario del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, vol. 18, 1998; “Sermones manuscritos en honor de la virgen de Guadalupe” (estudio introductorio y versión paleográfica), *Estudios de historia novohispana*, vol. 22 (2000).

momento al servicio del orden ético, del bien supremo de la salvación eterna.²² La “primavera” de la Nueva España, como utopía, fue también un proyecto definido y delimitado por quienes le predicaron, cuya palabra estuvo mucho más cerca de la sensibilidad estética y ética que de los tratados de teología. Era una sociedad de artistas para quienes la teología era un instrumento en la creación de una belleza capaz de conducir al bien. En esta lógica y como proyecto de sociedad sobresale la propuesta de un mediano personaje universitario llamado Francisco Bramón y que plasmó en su novela *Los sirgeros de la virgen sin original pecado*, texto poco conocido y que a nosotros nos parece insustituible para comprender aquella utopía.

2.2. LA SOCIEDAD DE LOS JILGUEROS DE LA VIRGEN

En el año de 1617, a petición y ruego del rey español, el Papa Paulo V publicó un *Motu Proprio* en favor del misterio de la Inmaculada Concepción. En todos los reinos hispanos, es decir, en toda la monarquía, el anuncio se tomó con regocijo y la Nueva España no fue la excepción.²³ Adelantándose a todos los demás cuerpos de la sociedad, incluyendo los cabildos eclesiástico y secular, los plateros de la ciudad de México organizaron concurso de poesía y de altares, gran procesión y mascarada en honor de la Virgen Inmaculada. Para tales festejos el gremio mandó hacer una imagen colada en Plata que sería donada a la catedral metropolitana en ceremonia religiosa, a celebrarse después de la procesión. Al fasto acudieron los principales hombres, estamentos y corporaciones de la ciudad y del reino. En la misa predicaron franciscanos, agustinos, jesuitas, teatinos, dominicos y el arzobispo don Juan de la Serna quien, seguro, ya pensaba en la publicación del tercer concilio provincial mexicano.

Fueron dos días de fiesta que iniciaron con solemne procesión cuyo orden reprodujo fielmente el de que aquella sociedad y que terminaron en elocuente y sonoro escándalo. Las acres

²² Bien sabido es que, en aquellos años, la ética y la estética eran dimensiones entrelazadas, lo mismo que lo estuvieron la moral y el ordenamiento judicial eclesiástico. La herencia del neoplatonismo agustiniano está presente en esta comprensión de la belleza y la bondad, toda vez que están ordenadas al bien supremo y la suprema belleza que es Dios. Me queda claro que los constructores de la “primavera mexicana” hicieron uso intenso de esta percepción del mundo que se ha querido entender como exclusiva del barroco. Sin embargo, si consideramos la larga tradición ética y estética, más la herencia medieval y las implicaciones contemporáneas, caeremos en la cuenta de su importancia dentro de la estética católica en general, tal y como lo plantean en sus reflexiones Carlo María Martini y Rainero Cantalamessa, *La cruz como raíz de la perfecta alegría* (España: Editorial Verbo Divino, 2002); Carlo María Martini, *¿Qué belleza salvará al mundo?* (España: Editorial Verbo Divino, 2000). El reto es buscar la comprensión de aquella estética dentro de los términos de la sociedad que la creó. Yo sostengo que tal camino pasa por el estudio sistemático de las implicaciones de la llamada “primavera mexicana”. En la misma lógica David Brading, en su reciente estudio titulado, *La Virgen de Guadalupe, imagen y tradición*, (México: Taurus, 2002), capítulos primero y quince, hace vigoroso llamado a estudiar la estética de aquella época apoyándose en la teología de la imagen que hunde sus raíces en la tradición de la patrística griega, llamado que al parecer y por desgracia ha encontrado poco eco no obstante ser, en mi opinión, el más interesante aporte de su estudio.

²³ Carlos Mesa. “América y la inmaculada”, *Exposición de iconografía mariana hispanoamericana*, Madrid, 1957, s. p. i.

disputas entre detractores (dominicos) y defensores (todos los demás) del misterio de la Inmaculada salieron a flote. El fallo de los jueces del certamen de poesía a nadie plació y no faltó a quien molestara el derroche con que se llevaron a cabo las celebraciones. En los primeros meses de 1619 los pleitos entre las órdenes religiosas, acompañadas por los demás miembros de la intelectualidad novohispana, se hicieron sentir para diversión del populacho y preocupación de la Inquisición. Sociedad de poetas vivaces, la contienda fue a golpe de verso. Por algunos meses la poesía dejó de honestar ocios y se utilizó para denostar prójimos. Preocupado por el escándalo que tales disputas provocaban en desdoro de tan importante devoción, el Santo Oficio abrió expediente a las denuncias que unos y otros se tributaron.²⁴

En medio del conflicto, un conciliario de la Real y Pontificia Universidad de México de 24 años y de nombre Francisco Bramón publicó la novela *Los sirgueros de la Virgen sin original pecado*, que viera luz primera en la ciudad de México, por la imprenta de Juan de Alcázar, en el año de 1620.²⁵ Es muy poco lo que se sabe de la vida de Francisco Bramón. Tenemos noticia de que en el año de 1633 era presbítero, predicador y confesor, bachiller graduado en artes, teología y cánones y prefecto de la congregación de la Anunciata del colegio de la compañía de Jesús, además de uno más de los poetas que abundaban en la ciudad por aquellos entonces.²⁶ Con seguridad participó en dos certámenes de poesía dedicados a la Inmaculada Concepción: el de 1618 bajo el patrocinio de los plateros de la ciudad de México y, en 1654 organizado por la Universidad. En el segundo obtuvo el cuarto lugar. La única obra publicada que se le conoce es la que aquí nos ocupa.

Recordemos que la religión dominó el espíritu de esta “beldad parte del cielo” y que sus preocupaciones, aquí como en la vieja España, giraron en torno a las costumbres. Sociedad preocupada por la moral, las lecturas que ocuparon los estantes de las librerías fueron de tipo edificante.²⁷ A los hogares novohispanos llegaban de cotidiano sermones, poemas piadosos, devocionarios, novenas, manuales de teología moral, alabanzas a la Virgen María y demás literatura por el estilo que pretendía no sólo nutrir el intelecto, también formar el espíritu de sus lectores.²⁸ Por supuesto que tampoco faltaron Cervantes, Góngora, Garcilaso, Lope de Vega,

²⁴ “El certamen de los plateros en 1618 y las coplas satíricas que de él se derivaron”, en *Boletín del Archivo General de la Nación* (México: Secretaría de Gobernación, 1945). Coordinado por don Julio Jiménez Rueda.

²⁵ *Los sirgueros de la Virgen sin original pecado* cuenta con una sola edición completa que es la arriba mencionada del año de 1620. Agustín Yáñez publicó fragmentos de la novela en México, por la Universidad Nacional Autónoma de México, 1944, en la colección “Biblioteca del Estudiante Universitario”, número 44. La primera edición es difícil de conseguir. Por lo que toca a la segunda, la obra fue mutilada por Agustín Yáñez en aras de “facilitar su lectura”. De ella excluyó los folios preliminares en que vienen las aprobaciones del virrey y teólogos, dedicatoria y prólogo del autor, así como varios poemas que presentan a la obra y al autor escritos por el Dr. Rodrigo Muñoz, don Gerónimo de Cuevas Girón y un amigo del escritor. Por si fuera poco, también mutiló partes importantes del texto con lo que privó al lector de aquellas en que Bramón disertó y explicó para los neófitos el sentido, razón y simbología de la Inmaculada Concepción, materia fundamental de la novela. Flaco favor nos hizo don Agustín.

²⁶ AGN, *Bienes Nacionales*, volumen 195, expediente 1.

²⁷ Irving Leonard. *La época barroca en el México colonial*, pp. 124, 125.

²⁸ Cfr. Vicente de P. Andrade. *Ensayo bibliográfico mexicano del siglo XVII* (México: Imprenta del Museo Nacional,

Calderón, Quevedo, fray Luis de León, San Juan de la Cruz²⁹ quienes, con toda su grandeza, lo mismo estuvieron preocupados por la virtud y el pecado que por la edificación de las almas y la salvación eterna, lo que hemos ejemplificado con la cervantina *Persiles y Segismunda*.

De tales preocupaciones participaron con entusiasmo los principales escritores de la Nueva España. Los más representativos, pero de ninguna manera los únicos, fueron Sor Juana Inés de la Cruz y el científico y humanista don Carlos de Sigüenza y Góngora, lo mismo que otros no tan brillantes como los cronistas fray Agustín de Vetancourt y fray Isidro Félix de Espinoza.³⁰ Todos se valieron de distintos recursos, igual en verso que en prosa, para lograr su propósito final: edificar para salvar. *Los Sirgueros de la Virgen sin original pecado* es y así debemos entenderlo, un árbol dentro del bosque de la literatura moral, edificante, de intención pedagógica, que gobernó los mejores intelectos de toda la Monarquía de España en el siglo XVII.

Los sirgueros de la Virgen tiene como materia central instruir el intelecto y edificar el espíritu del lector en el culto, alabanza y misterio de la total ausencia de pecado original en la Virgen María al momento de ser concebida. Para ello, dicho en breve, el autor reúne a un grupo de pastoras y pastores quienes, a invitación de Anfriso —letrado y poeta—, y con el auxilio de Marcilda —virtuosa y bella—, organizan gran celebración en honor de la Virgen. El texto nos narra la preparación y realización de las festividades que culminan con la escenificación de un auto sacramental escrito por Anfriso. La novela se estructura en tres libros. En los dos primeros, en que domina la prosa y se incluyen ensayos sobre la Inmaculada y sonetos, se realiza la invitación de Anfriso para festejar a la Virgen María y se prepara el fasto gracias al liderazgo de Marcilda. En el tercero, en que domina el verso, se celebra a la Virgen Imaculada con un auto sacramental.

La trama sucede en las primeras semanas de diciembre. Con especial intención se marca el paso de la noche al día, del dominio de las tinieblas a la luz, del tiempo en que los lobos amenazan a las ovejas y las pasiones a los humanos, al dominio de la alegría, la felicidad y la virtud. En relación a los espacios, todo se mueve del campo a la ciudad, para culminar en gran celebración dentro del templo. En la atmósfera de la trama domina la risa, el canto, la alegría y los arrebatos de devoción que aman la virtud y temen el pecado. En otras palabras, en el libro de Bramón la estructura, espacio y tiempo se mueven de la periferia al centro, del espacio exterior al espacio íntimo, de la oscuridad a la luz, y lo hacen en tres momentos definidos: invitación, preparación, y ejecución de la alabanza a la Inmaculada Concepción. A final de cuentas Anfriso y Marcila, como *Persiles y Segismunda*, realizan una peregrinación de la periferia al núcleo de lo sagrado y en cuyo

1899), segunda edición.

²⁹ Enrique Anderson Imbert, Enrique. *Historia de la literatura hispanoamericana*, p. 94. También, Irving Leonard, *La época barroca en el México colonial*, capítulo V.

³⁰ Fray Agustín de Betancourt, *Teatro mexicano: descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos y religiosos del Nuevo Mundo de las Indias... Menologio franciscano de los varones más señalados, que con sus vidas ejemplares, perfección religiosa, ciencia, predicación evangélica en su vida, ilustraron la provincia del Santo Evangelio de México*, México (c.1690). Fray Isidro Félix de Espinoza. *Crónica apostólica y seráfica de todos los colegios de propaganda fide de esta Nueva España* (México: Viuda de don Joseph Bernardo de Hogal, 1746).

tránsito la virtud domina sobre el pecado. Si la novela de Cervantes resulta solemne y profunda, la de Bramón se desarrolla en tono alegre y festivo. En una, los protagonistas sufren su camino a la trascendencia, en la otra se divierten en lo que llegan. En ambos casos la devoción está fuera de duda.

Como apuntamos, los personajes centrales de *Los sirgueros de la Virgen sin original pecado* son Marcilda y Anfriso, seguidos por Menandro y Arminda, a su vez acompañados de pastores y pastoras quienes, conforme avanza la obra, multiplican su presencia. Es constante que, a la menor provocación y o sin mediar alguna, todos rompan en cantos y alabanzas por la Virgen, en verso o en prosa. No obstante el tono festivo, entre los personajes de la trama se establece una jerarquía. La gran protagonista será, sobre todos, la Virgen María sin pecado concebida, aquella que “no se calzó menos que con luz de creciente luna y no trenzó el cabello menos que de estrellas rutilantes”, en clara referencia a la virgen que describe San Juan en el Apocalipsis. Eco de tal virtud es Marcilda: “Pimpollo de hermosura, pastora de edad perfecta”, quien es dulce, sabia, prudente, medida, apacible, amorosa, avisada, sagaz, grave en su presencia, además de poseer talento artístico para la música y el canto. Réplica de elevados valores lo es Anfriso que resulta ser sabio y elocuente, con no menos talento que la primera para la música, mas superior en las letras. Menandro es otro “pimpollo de la juventud lozana” quien posee, además de gallardía muy del agrado de las doncellas, voz privilegiada que utiliza para cantar a la Virgen y encantar a Arminda, dentro del debido recato. Arminda, prima de Marcilda, es una jovecita “de hermosura sin igual” quien mantiene coqueta relación con Menandro, bajo supervisión de sus primas. Por último quedan los pastores “de espíritu sencillo”, cuyas conversaciones, por ser de María, “en vez de producir palabras esparcen flores”. Se acompañan de pastoras y pastorcitos que, “articulando apenas sus razones”, publican sus alabanzas por la Inmaculada.

En la tercera parte se celebra un auto sacramental cuya versificación es digna de mención y que ganó los elogios de don Alfonso Reyes.³¹ Los personajes son, en su mayoría, alegóricos: el Pecado, Caín, el profeta Jeremías y su cómico criado Edonio, San José, el Tiempo, la Música, el Reino Mexicano, dos ciudadanos, seis caciques indígenas y varios danzantes. De entre tanta alegoría sobresale, con y por su individualidad, la Inmaculada Virgen María. El argumento es sencillo: sin importar virtud, resistencia ni voluntad por parte de hombres y mujeres, todos, desde Adán y Eva hasta San José son derrotados por el pecado. Sin embargo, el tiempo llega en que La Mujer, por voluntad de Dios, derrota al “centro de envidia y abismo de tormentos y mentiras”. En el momento en que es derrotado el pecado, justo cuando María le pisa la cabeza, hace su presencia el Reino Mexicano quien lleva por cortejo a los seis caciques indígenas de la ciudad “que son nobles y de buen linaje” acota Bramón. Entonces la dignidad del reino es proclamada por el anciano Tiempo quien afirma que no es menor a la que pueda tener la vieja España, en virtud del triunfo de María Inmaculada. Al final, los habitantes de la ciudad proclaman la fidelidad del “Reino Mexicano” por La Virgen para culminar en un “tocotín”, tal vez un “tocotín mestizo de

³¹ Alfonso Reyes, *Letras de la Nueva España* (México: Fondo de Cultura Económica, 1948), p. 74.

español y mexicano” a los cuales hiciera alegre referencia la misma Sor Juana años después.³²

En la novela existe un orden jerárquico bien definido. El día domina sobre la noche; del campo se pasa a la ciudad y de allí al templo; en el templo convergen todos los pastores y pastoras; de la prosa se pasa a la poesía, del relato al teatro. Del pecado se pasa a la virtud y todo se ordena hacia la Inmaculada Virgen María. Justo en el auto sacramental este orden se materializa en la sociedad. Durante su representación los planos se definen con precisión. Por voluntad del Dios trinitario es la Inmaculada Virgen María quien preside a la comunidad reunida en el templo, que es la Iglesia que a su vez envuelve a toda la sociedad. Debajo de la Virgen, los santos y los profetas. Se continúa en un tercer plano en donde se ubican los espectadores a su vez organizados en indios y españoles, todos finalmente indianos unidos en María. Fuera de este orden, lo demás es un juego en que realidad y ficción se confunden. En suma, sólo el orden celestial es realidad tangible capaz de ordenar la vida de la persona y de la sociedad. De entre todos los planos de la existencia, sólo el trascendente es capaz de dar sentido a la vida de los hombres, quienes viven rodeados de reflejos expectrantes. Tal vez Anfriso y Marsilda no teman los golpes de la fortuna, a diferencia de Persiles y Segismunda, pero sin duda se desarrollan en un mundo cuyo orden es impensable sin la dimensión de lo sagrado.³³

El canto de los jilgueros de la Virgen deja bien claro que es el plano divino el que da posibilidad de existencia al Reino Mexicano. Ese orden social propuesto en la novela de Bramón es a su vez la utopía que sería perseguida en la Nueva España, o bien el espejo en el cual pretendían mirarse. Como fuera, esta utopía se construía a partir de la política pastoral tan cara a la catolicidad en general, y a los obispos de la Iglesia de México desde el siglo XVI y que, tiempo después, se transformó en razón de Estado ante las vicisitudes de la monarquía en el tránsito del siglo XVI al XVII: la reforma de las costumbres.

3. ALGUNAS REFLEXIONES

Principio y fundamento de la formación, crecimiento y conservación de la Monarquía de España en su vastísimo territorio fue su fidelidad a los pactos fundacionales en cumplimiento de los deberes del rey con el bien común, a lograrse con la observancia de la religión, la administración de la justicia y la salvaguarda de la paz. Se procuró salir al paso de la decadencia con una muy vigorosa política de “reforma de las costumbres”. En la Nueva España, que se encontraba lejos del declive, se vivió el mandato y preocupación de la Corona desde la perspectiva de la construcción

³² Sor Juana Inés de la Cruz, *Obras completas* (México: Fondo de Cultura Económica, 1976), tomo 2, villancico n° 224.

³³ Como apuntamos algunas notas arriba, la belleza existe pero debe vincularse al bien supremo que es Dios, o de lo contrario quedará como fragmento desprendido de la totalidad, sin sentido alguno. El significado ilusorio de la belleza como valor en sí mismo lo ilustró sor Juana en su soneto en el cual “procura desmentir los elogios que a un retrato de la poetisa inscribió la verdad, que llama pasión”. La belleza en sí misma es tan sólo un juego de artificio, una imagen en el espejo, “es cadáver, es polvo, es sombra, es nada”.

de un orden social que apreciamos proyectado en la utopía de la primavera mexicana.

La “reforma de las costumbres” fue una política cultural dominante y es un concepto de época que sintetiza los esfuerzos de una Monarquía por mantenerse como un orden político cristiano, vigoroso y legítimo. En la encrucijada del siglo XVII, mientras que en la Vieja España el concepto adquirió un tono dramático pues el fantasma de la decadencia se paseaba por sus plazas, en la Nueva España se vivió en tono optimista y primaveral pues su sociedad y su cultura se expandían. Mientras que la Vieja España se aprestaban a combatir los embates de Fortuna a golpes de Virtud, muy al modo de *Persiles y Segismunda*, en Nueva España pretendían construir el mismo camino cantando cual jilgueros las virtudes de la Inmaculada Virgen María. Todos, por igual, vasallos del Monarca de España y las Indias Occidentales, así como fieles de la Iglesia Católica Romana.



PRECURSORES ICONOGRÁFICOS Y ARQUITECTÓNICOS DEL TEATRO MISIONERO NOVOHISPANO¹

MICHAEL K. SCHUESSLER. Doctor en Lenguas y Literaturas Hispánicas por la Universidad de California, Los Ángeles, donde se especializó en la literatura colonial de América Latina. Es profesor-investigador en la Universidad Autónoma Metropolitana, Cuajimalpa. Este año aparecerá en México su libro *Artes de fundación: teatro evangelizador y pintura mural en la Nueva España*, un estudio que traza el desarrollo de una expresión literaria y plástica mexicana *sui generis* a raíz de la conquista política y espiritual de México. Como investigador de la cultura mexicana, Schuessler ha publicado varios libros sobre mujeres mexicanas y norteamericanas en el México posrevolucionario: la versión original en inglés de su edición de *Peregrina: mi idilio socialista con Felipe Carrillo Puerto* (Diana, 2006), el libro perdido de Alma Reed (La Peregrina), fue publicada por la University of Texas Press en 2007. También es autor de *La undécima musa: Guadalupe Amor* (Diana, 1995) y *Elenísima: ingenio y figura de Elena Poniatowska* (Diana, 2003), el cual fue publicado en inglés por la University of Arizona Press en 2007. En este momento prepara un libro sobre las actividades culturales de cuatro norteamericanas en el México posrevolucionario y coedita con Miguel Capistrán una antología de la importante revista de arte *Mexican Folkways*, fundada por Frances Toor en 1925. Esta edición antológica será publicada por la editorial Siglo XXI en 2008.

De acuerdo con los estudios realizados hasta el día de hoy sobre el tema, tanto la génesis como el desarrollo del teatro de evangelización novohispano parten casi exclusivamente de una tradición didáctica europea —esto es, el *exemplum*— tradición que, como se sabe, nació en la Edad Media, pero después fue modificada, ya en el nuevo continente, para responder a una situación novedosa y única: la conquista espiritual de los naturales de la Nueva España.² Si bien existe la documentación para comprobar la supervivencia de algunos elementos asociados con las representaciones precortesianas que pudieran llamarse dramáticas, éstos son escasos, y al igual que su acompañante iconográfico, la pintura mural, se reducen a asuntos de naturaleza decorativa: la escenografía, la recreación de plantas y animales, etc., con pocas —pero

¹ Este artículo apareció originalmente publicado en *Bulletin of the Comediantes*. 58:1 (2006), 207-224.

² El término “conquista espiritual” fue acuñado por fray Toribio de Benavente (Motolinía), y resucitado en el siglo XX por el investigador francés, Robert Ricard, cuya obra homónima está citada a lo largo de esta investigación. Aparte de las obras citadas al final de este estudio, existe una excelente compilación de artículos —tanto clásicos como recientes— dedicados a este tema y coordinada por María Sten: *El teatro franciscano en la Nueva España: Fuentes y ensayos del teatro de evangelización en el siglo XVI*. México: Universidad Nacional Autónoma de México y Consejo Nacional Para La Cultura y Las Artes, 2000.

importantes— excepciones.³

Sin embargo, como ha señalado el historiador y nahuatlato James Lockhart, si existe algo que pudiera considerarse una “presencia nahua” en estas primitivas obras dramáticas novohispanas, ésta se descubre por medio de un análisis neofilológico, puesto que existen en estos textos varios ejemplos de formas ortográficas hipercorrectas; referencias a un orden social prehispánico, así como la incorporación de ciertos personajes, creencias y maneras de expresarlas aún reconocibles como pertenecientes a aquella época; ejemplos que se encuentran en obras tempranas del llamado teatro misionero, como es el caso de la primera obra conocida de esta índole: *El juicio final*, atribuido al franciscano Andrés de Olmos.

De acuerdo con los resultados de las investigaciones presentadas en su obra *Teatro de evangelización en Nueva España*, Othón Arróniz ubica la primera representación de teatro misionero hacia 1533, nueve años después de la llegada de los doce apostólicos franciscanos, fundadores, según él, de este género.⁴ Según los estudios iniciales llevados a cabo por Fernando Horcasitas a mediados de los años setenta, el documento conocido como el *Manuscrit mexicain* contiene la primera referencia a esta representación dramática, o ejemplo, notable por haber sido redactada en náhuatl, seguramente por uno de los escribanos indígenas (*tlacuilos*) egresados del colegio de San José de los Naturales.⁵ Es también revelador por la manera en que refleja la interpretación del “Apocalipsis indiano” por parte del cronista nahuatlato, pues las representaciones de esta índole parecen haber sido percibidas por los indígenas como una especie de purificación, o exorcismo ritual, quizá por no haber alcanzado la majestuosidad de sus representaciones dramáticas anteriores a la conquista:

³ Dos ejemplos notables de tales excepciones son los programas de pintura mural que adornan los conventos agustinos de Itzmiquilpan y Actopan, ubicados en el moderno estado de Hidalgo. Ya me he dedicado al análisis de estas pinturas en varios artículos publicados en México y los Estados Unidos.

⁴ Robert Ricard apunta que aunque *El juicio final* constituye una de las primeras representaciones formales de teatro misionero, fue anticipada por dos obras que eran, según él, muy elementales: “Las dos obras teatrales más antiguas de que tenemos noticia se deben a franciscanos: fray Luis de Fuensalida y fray Andrés de Olmos... En materia de técnica teatral parecen haber sido sumamente rudimentarios: puros diálogos en lengua de indios entre la Virgen María y el Arcángel Gabriel” (305). Después de estas primeras representaciones dramáticas documentadas en la Nueva España, seguirán muchas otras, por ejemplo la que inspira el meticuloso estudio de Louise M. Burkhart, *Holy Wednesday: A Nahua Drama from Early Colonial Mexico*, que analiza una obra de teatro nahua identificada en 1986 y, según sus investigaciones, redactada por un estudioso indígena unos setenta años después de la conquista, alrededor de 1591.

⁵ La importancia de las primitivas universidades mexicanas no sólo en cuanto a la educación del indígena noble (*pipiltin*) sino también respecto a la visión evangélica de los franciscanos, está resumida en las palabras de Miguel Ángel Fernández al comentar las actividades llevadas a cabo en la primera escuela franciscana fundada poco después de la conquista de México-Tenochtitlan: “... la influencia y sabiduría de San José de los Naturales radicaba en la totalidad y amplitud de su programa educativo pues sus provechosos y calculados oficios fincarían la posibilidad de la Ciudad de Dios en América: cantores y canteros, artistas y artesanos, pintores de murales y fundidores de campanas, escribas y encuadernadores para los libros de la utopía mestiza” (212). También se evidencia aquí en lo anteriormente transcrito tan solo un pormenor de la importancia del concepto de la utopía y la influencia de los escritos de Agustín de Hipona y otros pensadores “utopistas” en cuanto al desarrollo de la empresa franciscana en América.

Inic nican pehua in quenin omochihuaya in nexcuitili ejemplo amo tlanahualoya, ihuan tlatatecolotl amo mahuiltiaya ica christianos.

[Aquí se comienza de cómo se hacían los ejemplos dramáticos, para que no asechara, para que no jugara el demonio con los cristianos]. (Citado en Horcasitas, 73)

Esta obra fue —apropiadamente, dado el cataclismo provocado por la conquista española combinado con el milenarismo de la época— una representación alusiva al Apocalipsis, presentada en lengua náhuatl en la iglesia de Santiago Tlatelolco, en 1533.⁶ Indudablemente se trata del auto de *El juicio final*, que se volvió a presentar pocos años después en la capilla de San José de los Naturales, con la presencia del señor obispo fray Juan de Zumárraga y el virrey don Antonio de Mendoza (Arróniz 22).⁷

En cuanto a la participación del indígena en la creación de estas incipientes obras dramáticas, Lockhart afirma que:

Ahora que empezamos a comprender mejor hasta qué punto los frailes españoles dependían de asistentes indígenas para la producción de textos en náhuatl, aun aquellos de los cuales ellos afirmaban ser de su autoría, es natural buscar evidencia de la participación nahua en la composición de estas [obras] (generalmente no asignadas a ningún autor en la versión original.) ... Sin embargo, aún resulta concebible que algún fraile astuto y conocedor haya hecho deliberadamente tales adaptaciones para alcanzar mejor a su público. (401, traducción nuestra)

No obstante el hecho de que un fraile conocedor del náhuatl y de la cultura prehispánica de Mesoamérica haya podido adaptar estas obras evangelizadoras para mejor comunicarse con su público, los textos literarios fueron, muchas veces, alterados, y el producto resultó algo nuevo, ya sea por influencia directa de los indios escribanos, o por la de un fraile nahuatlato, como sería el caso de Luis de Fuensalida y Alonso de Molina, ambos autores de importantes tratados escritos

⁶ Fernando Horcasitas señala que la temática de esta primera obra documentada en tierras novohispanas es también una que tiene una larga historia en la Europa del Medioevo: “... El juicio final era tema favorito del teatro medieval. Pruebas de su popularidad perduran esculpidas en varias de las portadas de las catedrales europeas. Por el año de 1160 se representaba en Alemania, en latín, el *Antichristus*. Requería la colaboración de numerosos actores y sólo se podía escenificar en un espacio amplio, probablemente en el presbiterio de una iglesia” (62).

⁷ La copia manuscrita de esta pieza, custodiada por la Biblioteca del Congreso de Washington, lleva la fecha de 1678, pero hay razones que sugieren que es el texto que corresponde a la obra representada en 1533, ya que es fiel a las descripciones contemporáneas y presenta una estructura primitiva que la vincula con las ya comentadas representaciones medievales del mismo tema. Lleva por título: *Nexcuitilmáchiotl motenehua Juicio Final (Ejemplo llamado Juicio Final)*. Aunque reconoce la enorme falta de una amplia investigación textual, James Lockhart también cree que estas copias (como la que poseemos de *El juicio final*) son en su mayor parte fidedignas: “A great deal of systematic textual research remains to be done, but my preliminary conclusion is that the extant versions of the plays, nearly all from Stage 3 and some specifically written down as late as 1760, are in the main reasonably faithful copies of material originating in Stage 2, predominantly before the end of the sixteenth century” (408).

en náhuatl y publicados en la incipiente tarea impresora novohispana.⁸

Establecida la indispensable participación que tuvieron los indígenas en la transcripción, redacción, creación e ilustración de textos producidos en la Nueva España, junto con su reconocida aportación al levantamiento y la decoración de edificios religiosos, es importante destacar la íntima relación compartida por estas dos manifestaciones estético-doctrinales, ya que poseen una historia y un desarrollo común. Las dos son el producto de una rápida evolución comunicativa por medio del drama y la pintura mural que se vio impulsada por los primeros franciscanos y después por dominicos y agustinos. Naturalmente, durante los primeros años de la conquista espiritual de México, el obstáculo más grande y el que impedía la evangelización efectiva de miles de almas “paganas” fue esencialmente de carácter lingüístico.⁹ Por eso, los primeros misioneros se vieron obligados a inventar (o adaptar) métodos de enseñanza e adoctrinación inmediatamente comprensibles para sus neófitos. Al inicio, estos incluían pantomimas y ejemplos improvisados de un lado, y del otro, lienzos pictóricos y códices “testerianos”. En su *Historia eclesiástica indiana*, fray Gerónimo de Mendieta recuerda la inventiva del ingenioso fraile Testera —inventor del códice que lleva su nombre— y explica su contexto histórico:

Fray Jacobo de Testera fue de nación francés... vino a estas partes de la Nueva España con Fray Antonio de Ciudad Rodrigo el año de mil quinientos veintinueve; como no pudiese tomar tan en breve como él quisiera la lengua de los indios para predicar en ella, no sufriendo su espíritu dilación (como era tan ferviente), dióse a otro modo de predicar por intérprete, trayendo consigo en un lienzo pintados todos los misterios de nuestra fé Católica, y un indio hábil que en su lengua les declaraba a todos los demás todo lo que el siervo de Dios decía, con lo cual hizo mucho provecho entre los indios y también con representaciones de que mucho usaba. (Mendieta 665)

Igualmente se adjudica al franciscano Testera la introducción de unos opúsculos para el

⁸ En su ya citada obra, Louise M. Burkhart considera que el autor de la obra evangélica *Miércoles santo* —también del siglo XVI y también anónima— fue un indígena: “...undoubtedly a pious Christian educated by Franciscan friars, reasonably literate in Spanish, and possessing considerable knowledge of things of the Church. He was someone the friars trusted to produce doctrinally sound transcriptions of Christian texts... His recasting of a Spanish text reveals how distant from European conceptions and sensibilities even the most Christianizing Nahua mind could be” (Burkhart 6).

⁹ Gerónimo de Mendieta consigna a dos franciscanos como los primeros en dominar el náhuatl y documenta su participación en la traducción de “lo principal de la doctrina cristiana”. No sorprende descubrir que estos mismos frailes también se mencionan entre los primeros dramaturgos novohispanos, cuyas obras escritas en náhuatl comenzaron a utilizarse para efectos evangélicos. Mendieta es categórico en su afirmación: “La doctrina cristiana se impartió también en lengua náhuatl, los primeros que salieron de ella fueron fray Luis de Fuensalida y fray Francisco Jiménez, que después compuso arte en ella. Y con esta inteligencia y con ayuda de los más hábiles de sus discípulos, que estaban ya muy informados en las cosas de la fe, tradujeron lo principal de la doctrina cristiana en lengua mexicana, y pusieronla en un canto llano muy gracioso que sirvió de un buen reclamo para atraer gente a la deprender...” (Mendieta 218).

catecismo con la misma técnica de utilizar a un traductor indígena, y que son conocidos como códices “testerianos” (Fernández 182). Evidentemente, estos códices híbridos, o mestizos, están inspirados en los dibujos sobre papel amate (*amatl*) elaborados por los amanuenses prehispánicos (*tlacuilos*) antes de la llegada de los españoles, y su recreación como códices cristianos es un ejemplo fundamental de los intercambios culturales, sustituciones materiales y préstamos iconográficos practicados por ambos grupos: indígenas y españoles.

Gracias a la descripción del padre Mendieta, vemos cómo la predicación y la pintura van mano en mano, hasta convertirse, poco después, en dos distintas manifestaciones de representación artística: el teatro misionero y la pintura mural, ambos con un idéntico propósito: la conversión de los indígenas.¹⁰ Si bien ambos géneros rápidamente se independizaron, no lograron separarse del todo, ya que las imágenes plasmadas en las paredes de conventos, capillas abiertas, posas y otras construcciones religiosas muchas veces servían de escenario para las primeras obras evangelizadoras; una combinación lógica y útil pues sus temas eran, muchas veces, idénticos.¹¹

John MacAndrew, en su estudio monumental *The Open-Air Churches of Sixteenth-Century Mexico*, también documenta el éxito de la enseñanza por medio de la imagen (particularmente entre los que no habían aprendido el náhuatl, *lingua franca* de Mesoamérica) y presenta otra referencia del padre Mendieta respecto a los lienzos pictóricos ya comentados. En esta ocasión ha desaparecido el intérprete indígena y el fraile simplemente utiliza un báculo para señalar los temas evangélicos, creando así una novedosa interrelación de medios, que algunos investigadores llamarían un “performance” espiritual:¹²

Los frailes que no habían dominado las lenguas [locales] adoptaron, a veces, un ingenioso dispositivo para enseñar y predicar. “En un lienzo tenían pintadas los artículos de la fe; en el otro, los diez mandamientos; y en el otro, los siete sacramentos o lo que se requería de la

¹⁰ Manuel Toussaint afirma que, en efecto, la primera representación plástica de la Nueva España corresponde a la pintura mural y cita el convento franciscano de Cholula como su sede primigenia. También sugiere que la importancia de estas primitivas imágenes reside no sólo en su valor histórico, sino en su semejanza con los códices indígenas pintados sobre amate: “Todavía podemos consignar la pintura más antigua de decoración mural al fresco: la que adorna el claustro del convento franciscano de Cholula que lleva la fecha de 1530. Representa una escena de la Vida de San Francisco y constituye, con otros cuadros de la misma índole del propio lugar, uno de los documentos más arcaicos de la historia de nuestras artes plásticas. Lo mismo debe decirse de la pintura que representa allí mismo la Misa de San Gregorio, ejemplar no sólo interesante para la historia del arte, sino para la de la religión misma, pues en él vemos cómo eran los utensilios y alhajas de uso eclesiástico en aquellos tiempos primitivos. La disposición de todos los objetos y hasta las casullas de los religiosos, recuerdan códices indígenas...” (66).

¹¹ Según Miguel Ángel Fernández, la tipología más sencilla para ordenar los variantes que presentan estas extraordinarias construcciones es la siguiente: 1. la capilla balcón (*eg.* Acolman) 2. la que se encuentra en portería y lleva varios arcos (Tlalnepantla) 3. la que tiene naves paralelas (Capilla real de Cholula) 4. la que constituye un edificio independiente (Actopan) (203).

¹² En su artículo “Scenes of Cognition: Performance and Conquest”, Diana Taylor afirma que “...terms such as theatre and performance imperfectly signal sixteenth-century systems of incorporated practice that create and transmit social memory. Yet, I feel I need to continue to use them” (356). *Theatre Journal* 56: 3, October 2004.

doctrina cristiana. Cuando el fraile quería predicar sobre los mandamientos, colgaban cerca de él aquel lienzo. Podría señalar la parte que deseaba con un báculo, y así pudo exponer claramente toda la doctrina. (71, traducción nuestra)

En su doctrina ilustrada, titulada *Rhetorica Christiana*, y publicada en Perusa en 1579, el distinguido teólogo, humanista y franciscano mestizo, Diego Valadés, insiste en que “este nuevo método de enseñanza” es obra exclusiva y original de sus correligionarios, y lo documenta para vindicar “como nuestro [y] de todos aquellos de la Orden de San Francisco”:

Por medio de las imágenes que se nos imprimen de los pasajes [de la Escritura] podemos venir en conocimiento de lo que en ellos se encuentra. Por lo cual los religiosos teniendo que predicar a los indios, usan en sus sermones de figuras admirables y hasta desconocidas para inculcarles con mayor perfección y objetividad la divina doctrina. Con este fin tienen lienzos en los que se han pintado los puntos principales de la religión Cristiana como son el Símbolo de los Apóstoles, el Decálogo, los Siete Pecados Capitales con su numerosa descendencia y sus Sacramentos. Todo ello se halla dispuesto en un modo y en un orden muy ingenioso; el cual invento es, por lo demás, muy atractivo y notable... Por lo cual los autores de tal invento son merecedores de eterna alabanza... (citado en Palomera, 141)

Desafortunadamente, dada su factura efímera, ninguno de estos lienzos se ha conservado, pero como muestra visual de esta novedosa técnica audiovisual Valadés incluye en su obra un grabado que representa a un fraile que adoctrina a un sinnúmero de neófitos por medio de un lienzo que contiene (en la forma de una tira cómica) varios cuadros que representan la Pasión de Cristo (véase, al lado, la ilustración). Aunque se ha afirmado que este medio representativo responde a una necesidad singular enfrentada por los primeros misioneros, MacAndrew señala la existencia de lienzos parecidos utilizados por juglares españoles de la Edad Media, puesto que éstos emplearon una serie de imágenes dibujadas sobre un lienzo en las ferias de España para ilustrar los episodios de sus largas baladas narrativas. Las imágenes religiosas mexicanas —que conservan un formato idéntico— pueden ser adaptaciones de aquel arte popular ibérico (MacAndrew 72).¹³ Estos lienzos provenientes de una tradición juglaresca de la España medieval y ya caídos en desuso, en la Nueva España fueron retomados y refundidos por cuestiones urgentes de la catequesis indiana; de esta manera se pueden considerar una manifestación *sui generis* novohispano, más que el teatro, la pintura mural u otras formas de



¹³ Por su parte, Louise M. Burkhart señala que: “In Spain, the dramatic potential of the [religious] festivities was first explored through the creation of tableaux made with wooden figures, representing scenes from Christian narratives. These were placed on carts and dragged or carried through the streets in the manner of parade floats” (Burkhart 17).

indoctrinación utilizadas poco después, y tal vez sólo comparables a las capillas abiertas en donde a veces se desplegaban. En otro grabado incluido en la invaluable obra de Valadés y titulado “Organización franciscana de la evangelización en México”, se puede ver en la parte superior-izquierda la imagen de un fraile (Pedro de Gante) que utiliza este tipo de lienzo pictórico por medio del cual los feligreses “*discunt omina*”. En una apostilla, Valdés explica el contenido de la imagen:

Aquí se trata de inculcarles la doctrina cristiana por medio de figuras y formas, dibujadas en muy amplios tapices, y dispuestos muy convenientemente; dando comienzo desde los artículos de la Fe, los Diez Mandamientos de la Ley de Dios, y los Pecados Mortales; y esto se hace con grande habilidad y cuidado. (Citado en Palomera, 139. Véase imagen lateral)



Por su parte, Fray Pedro de Gante proporciona un dato de sumo interés para trazar el origen prehispánico de un objeto parecido al lienzo pictórico, utilizado por los indios en sus celebraciones, o mitotes, dedicados a sus antiguos dioses.¹⁴ En un pasaje proveniente de la “Carta de Fr. Pedro de Gante, al rey D. Felipe II”, incluido en el *Códice franciscano*, el mendicante afirma que, aparte de los bailes, cantares y otras costumbres sobrevivientes del México prehispánico, los indios también usaban “mantas para bailar con ellas”:

Mas por la gracia de Dios empecelos a conocer y entender sus condiciones y quilates, y cómo me había de haber con ellos, y es que toda su adoración dellos a sus dioses era cantar y bailar delante dellos, porque cuando habían de sacrificar algunos por alguna cosa, así por alcanzar victoria de sus enemigos, o por temporales necesidades, antes que los matasen habían de danzar delante del ídolo; y como yo vi esto, y que todos sus cantares eran dedicados a sus dioses, compuse metros muy solemnes sobre la Ley de Dios y de la fe, y cómo Dios se hizo hombre por salvar el linaje humano, y cómo nació de la Virgen María, quedando ella pura é

¹⁴ Lockhart se refiere a esta situación lingüística y, por extensión sus productos materiales, como el proceso de *double mistaken identity* y lo resume de esta manera: “... in the cultural sphere, the degree of contact between the two populations helped shape centuries-long processes combining gradual transformations with deep continuities, depending on the relative attributes of the two. Wherever human beings come into touch, there will be both conflict and cooperation, both congregation and avoidance; some things on both sides will be strongly affected, others, less so... In the early stages, what one typically finds is the preliminary identification of intrusive and indigenous elements, allowing an indigenous concept or practice to operate in a familiar manner under a Spanish-Christian overlay” (5). En este caso, se descubre un ejemplo de cómo se pueden aplicar ciertos aspectos de esta teoría lingüística social de Lockhart (la nueva filología) a un asunto iconográfico puesto que la coexistencia de estos lienzos entre las culturas española y nahua hizo más fácil su incorporación al ambiente de la evangelización y más probable su reinterpretación por parte del neófito indígena. De esta manera el objeto pictórico se convierte en algo que para los españoles se limita a representar los aspectos más elementales de su religión, mientras que para los nahuas, su significado y asociaciones inmediatas eran diversas e inesperadas para los “*caxtiltécatl*,” como los nahuas bautizaron a los españoles, provenientes de la comunidad (*altépetl*) de “Caxtillan”.

sin mácula; y esto dos meses poco más o menos antes de la Natividad de Cristo, y díles libreas para pintar en sus mantas para bailar con ellas, *porque así se usaba entre ellos*, conforme a los bailes y a los cantares que ellos cantaban así se vestían de alegría o de luto o de vitoria... (*Códice franciscano* 206-207, énfasis nuestro)

La introducción de la imprenta en México por Giovanni Paoli (Juan Pablos) en 1539 fue indudablemente un factor decisivo para la imposición y consolidación tanto de asuntos iconográficos como dramáticos en la Nueva España.¹⁵ Entre los libros publicados poco después de la llegada de la imprenta se encuentra la *Doctrina breve*, de fray Juan de Zumárraga, primer obispo de la Nueva España; la *Escala espiritual de San Juan Clímaco*, traducida del latín por fray Juan de la Magdalena, monje de Itzmiquilpan, convento agustino celebrado por sus murales de clara inspiración indígena; junto con otra *incunabilia* mexicana ilustrada con grabados, por ejemplo, el *Confessionario Mayor en lengua mexicana y castellana* de Alonso de Molina, primer nahuatlato novohispano y autor del seminal diccionario, aparecido treinta años después (1569), y cuyo frontispicio coincide con un programa de pintura mural conservado en el convento agustino de Acolman, estado de México. Estos libros, junto con otros provenientes de Europa, pronto constituyeron los modelos para gran parte de la pintura mural novohispana, mientras que los temas que en ellos se abordan son los mismos adoptados por el teatro misionero.¹⁶

No sorprende descubrir que los indígenas reaccionaron muy favorablemente a estos sermones ilustrados, pues su facilidad de captación visual fue comentada por varios cronistas como Sahagún y Motolinía. Así por ejemplo, otro pasaje del *Códice franciscano* dedicado a “El orden que los Religiosos tienen en enseñar á los indios la Doctrina, y otras cosas de policía cristiana”, resume esta predisposición de los naturales de México:

Algunos Religiosos han tenido costumbre de enseñar la doctrina á los indios y predicársela por pinturas, conforme al uso que ellos antiguamente tenían y tienen, que por falta de las

¹⁵ Según las investigaciones de Emilio Valton, Giovanni Paoli —representante de la imprenta sevillana de Juan Cromberger— llegó a la Nueva España en 1539, fecha establecida por medio de un contrato que se celebró el 12 de junio del mismo año: “Juan Pablos (Juan Pablo) —Giovanni Paoli— era lombardo, originario de la ciudad de Brescia, y trabajaba como oficial en la Imprenta Cromberger de Sevilla, cuando, el 12 de junio del año 1539, celebró con Juan Cromberger el famoso contrato por el cual se obligaba a «yr a la Nueva España a la cibdad de México tiempo y espacio de diez años en servicio de Cromberger a tener una casa e prensa para ymprimir libros»” (37).

¹⁶ Según MacAndrew, Fray Alonso de la Vera Cruz regresó de España en 1573 con sesenta cajas de libros todos destinados para las bibliotecas agustinas; no debe sorprender la industria de este fraile ya que los agustinos eran, en su mayoría, los más preparados miembros de las órdenes religiosas que llegaron a la Nueva España, y los que más se interesaban en asuntos teológicos y doctrinales (36). En otro ensayo, he acuñado y desarrollado la frase “arquitectura libresca” para describir e interpretar mucha de la arquitectura frailuna novohispana, ya que tiene su base estructural —e ideológica— en la lectura interpretativa de ciertas descripciones literarias de construcciones fantásticas provenientes de libros importados a México que —siguiendo el modelo de la fauna fantástica (amazonas, sirenas, patagones, etc.) también “hallada” en las Américas— se realizaron en la forma de conventos cuyas fachadas, escultura en bajorrelieve y otros elementos son productos de la imaginación clerical y no la obra de arquitectos o alarifes profesionales que seguían modelos arquitectónicos preestablecidos.

letras, de que carecían, comunicaban y trataban y daban á entender todas las cosas que querían, por pinturas, las cuales les servían de libros, y lo mismo hacen el día de hoy, aunque no con la curiosidad que solían. Téngolo por cosa muy acertada y provechosa para con esta gente, porque hemos visto por experiencia, que adonde así se les ha predicado la doctrina cristiana por pinturas tienen los indios de aquellos pueblos más entendidas las cosas de nuestra santa fe católica y están más arraigados en ella. (59-60)

En el caso de los precursores de la representación dramática novohispana, éstos se encuentran primero en el *exemplum* improvisado por algún ingenioso fraile y sus catecúmenos, pero cuyo producto final sería el teatro misionero propiamente llamado, que todavía se conserva en la forma popular de las posadas navideñas y, en su manifestación más refinada, el auto sacramental.¹⁷ Miguel Ángel Fernández consigna a fray Toribio de la Caldera como padre del ejemplo improvisado ya que “...para evocar los tormentos del infierno colocó una caldera hirviendo —de ahí su apellido— y arrojó en ella a varios animales inocentes en actitud poco franciscana por cierto. Lo anterior fue poco si lo comparamos con otro misionero del momento que llegó al extremo de arrojarse a las brasas encendidas para demostrar los futuros padecimientos de un fuego eterno” (180.) MacAndrew aporta algunos datos interesantes sobre esta clase de improvisación dramática —o “performance” religioso, al citar a Diego Muñoz, autor de la *Descripción de la Provincia de los Apóstoles San Pedro y San Pablo en las Indias de la Nueva España* (1583); aquí una representación del fin del mundo, tema tan gustado por los franciscanos y manifiesto tanto en las incipientes obras dramáticas como en programas de pintura mural de capillas abiertas, posas e iglesias:

Otras formas visuales se probaron de vez en cuando. Por ejemplo, un fraile que no hablaba ningún idioma local, pero que logró predicar con intérpretes y espectáculos dramáticos: “Para mostrar cómo serían los castigos infernales, en el patio de una iglesia jalisciense, cavó un hoyo profundo como horno con una boca enorme y mandó arrojar perros, gatos y otros animales adentro; y cuando prendieron el fuego aullaban terriblemente, y los indios estaban espantados por el espectáculo pavoroso, y después evitaron ofender a Dios.” (72, traducción nuestra)

El investigador norteamericano también presenta datos relevantes que documentan los precursores europeos (en este caso, más tradicionales) de esta variedad de representación histriónica, los cuales en algo se parecen a los que inician el teatro novohispano *strictu sensu*:

Espectáculos parecidos habían sido comunes en la Florencia del siglo XV; y en Roma, en

¹⁷ Es MacAndrew quien proporciona un ejemplo preciso de la supervivencia de esta tradición dramática sincrética al citar una procesión oaxaqueña que, a mediados del siglo XX, aún se representa en aquella provincia: “This custom of encuentro, said to persist elsewhere in Oaxaca, is a remnant of an old procession and play, with pauses at the posas surviving intact... Perhaps it is more than coincidence that the typical atrio had four posas and the typical ideal of a sixteenth-century town had four barrios, heirs of the four equivalent pre-conquest *calpullis*” (282).

aquel momento la ciudad más civilizada y sofisticada del mundo cristiano, una gran estatua de la Madonna fue levitada sobre una plataforma de nubes artificiales durante las celebraciones en el Panteón en el día de la Asunción... Desde el siglo XIV, en Santa María de Elche, en el sureste de España, cada año en el día de la Asunción cuatro niños vestidos como ángeles descienden el alma de la Virgen hasta 150 pies a una nube artificial suspendida en el domo. La obra religiosa de la cual forma parte no está en español sino, como en México, está hablada en el idioma local. Tales representaciones eran prohibidas por el Concilio de Trento, y la mayoría de ellas llegaron a su final en Europa. Estas censuras particulares de Trento parecieron haber tenido poco efecto en México. (73, traducción nuestra)

Uno de los elementos más distintivos de los conventos establecidos en la Nueva España hasta mediados del siglo dieciséis es la capilla de indios, o capilla abierta, algunas con sus respectivas capillas posas.¹⁸ Según Manuel Toussaint, la inspiración para estas pequeñas construcciones proviene en línea directa del *teocalli* mexicano, ya que su organización espacial es parecida a la de los templos prehispánicos.¹⁹ En el convento novohispano —al igual que en el templo precortesiano— los ritos católicos se practican afuera, en el enorme atrio, esto para poder predicar a la ya mítica cantidad de almas que había que atender al principio de la evangelización:²⁰

¹⁸ En los años treinta Manuel Toussaint acuña el término “capilla abierta” y desde entonces éste es el que se ha empleado en la mayoría de las investigaciones al respecto, aunque los primeros cronistas (Motolinía, por ejemplo) se refieren a esta construcción como “capilla de indios”. Igualmente John MacAndrew resume la complicada historia y el largo desarrollo de la posa en su ya citada obra. Esencialmente, era un especie de toldo que se utilizaba para dar importancia a un altar pequeño y poco impactante, como muchos de los primeros construidos en la Nueva España: “The posa is an architectural canopy which served the same purpose as the traditional *ciborium* or *umbralacrum*: to give emphasis and dignity to the small and visually insignificant altar, unexpandable beyond table size. The posa is the outdoor equivalent of the indoor *ciborium*, usually also of stone. There is one difference: a *ciborium* consists of a canopy on columns, while a posa is a little building with a top supported by walls, cut away by big openings though they may be” (298).

¹⁹ También MacAndrew (discípulo de Toussaint) establece no pocos paralelos entre el *teocalli* mexicano y el diseño de los conventos novohispanos al señalar que los frailes sembraron naranjos alrededor de los atrios conventuales, arreglo que quizá reflejaba la tradición de sembrar árboles en el patio del templo mayor de Tenochtitlan y los jardines de Nezahualcóyotl: “Possibly something besides the common-sense reason for planting “streets” of trees around the atrios contributed to the popularity of the scheme: there was a preconquest precedent for it. There were rows of trees around the courtyard of the chief temple at Tenochtitlan. One of the handsomest features of the famous cypress gardens of Prince Netzahualcóyotl at Texcoco was a hollow square of huge ahuehuetes ('old man' cypress), and nearby was a similar hollow circle, each making a pleasant shady walk” (293). En cuanto a las capillas y posas en particular, el investigador afirma que Sahagún había documentado un fenómeno parecido en la vida religiosa de los nahuas: “Like the atrios in which they stood, the posas had a preconquest precedent, though not so important and definite a one as the atrio. Father Sahagún found that by the Great Teocalli of Tenochtitlán, the Indians «made many offerings in the houses which were called *calpulli*, which were like the churches of the barrios»; and that here the inhabitants of the barrio would gather to make their offerings. (The word *calpulli* could refer either to the ward or its chapel). These *calpulli* shrines were in the big patio, set around its edge. Father Torquemada noted the same arrangement” (302).

²⁰ Según anotan los cronistas de la primera época de la evangelización, las almas convertidas en un día de predicación podrían llegar a ser hasta 20,000. Fray Martín de Valencia insiste que cada uno de los doce franciscanos había

Las capillas abiertas representan quizás la única analogía posible entre el templo cristiano y el teocalli indígena; en ambos la religión se practica al aire libre; los sacerdotes son los únicos que ocupan el espacio cubierto y los fieles se encuentran en el gran patio cercado, exactamente como en los adoratorios indígenas. Constituyen, además, estos edificios el tipo más original de arquitectura religiosa de la época colonial, puesto que es diverso en su concepción de los que existían en Europa, por ejemplo las musallas musulmanas. (Toussaint 13)²¹

No obstante, en su excelente libro de reciente aparición, Jaime Lara traza el diseño original de estas capillas a teólogos judíos, como el cordobés Maimónides, coetáneo de Joaquín de Fiore, archiprofeta del Apocalipsis, quien dibujó el plan de un templo para recibir al verdadero Mesías de los judíos. Según apunta Lara, este bosquejo es: “significante para nuestro interés novo mundista, por el hecho de que su proyecto incluye cuatro cámaras —parecidas a las posas— que se volverán el sello de todos los intentos siguientes de crear un diseño general del Templo de Jerusalén por judíos y cristianos” (Lara 126, traducción nuestra). Parece ser que esta corriente teleológica judía influyó a pensadores cristianos como Richard de San Víctor, cuya obra ilustrada intitulada *Sobre la visión de Ezequiel* fue publicada en París en 1518, seis años antes de la salida de los doce apostólicos franciscanos a la Nueva España. (Lara 126-129)

A pesar de estas importantes diferencias en cuanto a la inspiración para las posas novohispanas, Fray Gerónimo de Mendieta afirma la importancia y el propósito de este diseño arquitectónico *sui generis* y al mismo tiempo describe la extensión y aparente uniformidad de las construcciones monásticas establecidas en la Nueva España durante sus primeros cincuenta años: “Todos los monasterios de esta Nueva España tienen delante de la Iglesia un patio grande, cercado, que se hizo principalmente y sirve para que en las fiestas de guardas, cuando todo el pueblo se junta, oyan misa y se les predique en el mismo patio, porque en el cuerpo de la Iglesia no caben sino los que por su devoción vienen a oír misa entre semana” (Mendieta 418-419). Aunque las capillas abiertas eventualmente fueron construidas y utilizadas por casi todas las órdenes evangélicas, los franciscanos se jactan de haber sido suya la idea de predicar al aire libre.²² Esta

bautizado a más de 100,000 indígenas, mientras que el obispo Zumárraga creyó que para 1531 habían alcanzado a más de 1,500,000 (MacAndrew 50).

²¹ MacAndrew (como Lockhart) advierte que no hay que exagerar las similitudes entre las construcciones prehispánicas y las que se erigieron muchas veces encima: “The importance of similarities between some preconquest religious beliefs and activities and some in Christianity must not be overestimated as an element in facilitating conversion. The friars played such similarities down more often than up, from fear they might confuse the Indians or, worse, make it possible for them to accept the outer forms of the new religion while concealing inner allegiances to the old. None of the similarities was more than superficial, vague, or coincidental: stories of a flood and a sort of Eve, presentation of newborn in the temple for baptism with water, a form of confession and penance, belief in life after death, acceptance of a hierarchy of priests and monasteries... Nevertheless, though not exploited by the friars, the similarities must have facilitated acceptance if not understanding of the Christian ideas of after-life, damnation, heaven, and penance, despite the dangers of confusion and heresy which might follow” (61).

²² MacAndrew confirma esta hipótesis en su ya citado estudio de las capillas abiertas novohispanas: “Although there

orden también construyó las capillas abiertas más elaboradas y mejor conservadas de los relativamente escasos ejemplos que aún sobreviven; muchas fueron derrumbadas en el siglo diecisiete, y otras durante el veinte. Toussaint menciona en particular la capilla abierta de San José de los Naturales, donde, como hemos visto, se llevaron a cabo muchas actividades artísticas y académicas bajo la supervisión de Pedro de Gante pues este conjunto arquitectónico contaba con “...siete naves paralelas, abiertas todas en su extremidad. El templo fue tan amplio, que fue elegido para levantar en él el túmulo imperial en las exequias del Emperador Carlos V” (13). Es precisamente el cronista de estas exequias fúnebres, el doctor Francisco Cervantes de Salazar, quien proporciona la única descripción contemporánea (no esencialmente evangélica ni propagandística) de estas innovadoras construcciones monásticas. Por medio de uno de los diálogos que conforman su obra *México en 1554*, Cervantes de Salazar recrea la curiosidad que provocan estas estructuras a un peninsular, el forastero Alfaro, al admirar el convento de Santo Domingo: “El monasterio —dice— es de grande extensión, y delante de la iglesia hay una grandísima plaza cuadrada, rodeada de tapias y con capillas u oratorios en las esquinas, cuyo uso no comprendo bien” (Cervantes 53). Su colega e interlocutor, Zamora, le responde que esas “capillas u oratorios” tienen una función tanto práctica como ritual, requerida por la gran cantidad de “vecinos” que concurren a la iglesia:

Tienen uno muy importante, a saber, que en las fiestas solemnes, como Natividad de Nuestro Señor Jesucristo, su Muerte, Resurrección y Ascensión, Concepción de la Virgen María, su Natividad, días de los Apóstoles y de Santo Domingo, por no ser el claustro bastante grande para que quepan tantos vecinos, salen rezando ellos y los religiosos, precedidos de la cruz y delante de las imágenes, y van dando vuelta para detenerse y orar en cada capilla. (Cervantes 53)

Si bien MacAndrew ha comparado la creación de la capilla posa a la del rascacielos del siglo veinte, por ser “la innovación arquitectónica americana más dramática antes del rascacielos” (vii, traducción nuestra), en este breve ensayo me he limitado a comentar su gran importancia dentro de otro contexto, el del teatro misionero y la pintura mural. Esto, porque la confluencia de estos dos (originales) géneros artísticos de la Nueva España se encuentra precisamente dentro de esta construcción arquitectónica; creada (o adoptada) especialmente por los franciscanos para el propósito de la evangelización de los “naturales” de la Nueva España. Existe la documentación para vincular la pintura mural a las capillas posas desde Motolinía, quien narra con lujo de detalle el proceso de plasmar las imágenes del Árbol de Jesé, la Creación y otras más sobre las paredes de la —en aquel entonces— recién terminada capilla abierta del convento franciscano de Tlaxcala, donde él era prior:

Para la Pascua tenían acabada la capilla del patio, la cual salió una solemnísima pieza;

may have been such exceptions, and unknown others, the conclusions are clear: the open chapel was a regular feature of the architecture of the Great Conversion, and nearly every monastery had one” (348).

llámanla Belén. Por parte de fuera la pintaron luego a el fresco en cuatro días, porque así las aguas nunca la despintaron; en un ochavo de ella pintaron las obras de la creación del mundo de los primeros tres días, y en otro ochavo las obras de los otros tres días; en otros dos ochavos, en el uno la vara de Jesé, con la generación de la Madre de Dios, la cual está en lo alto puesta muy hermosa; en el otro está nuestro Padre San Francisco; en otra parte está la iglesia, santo papa, cardenales, obispos, etc.; y a la otra banda el emperador, reyes y caballeros. (Motolinía 64-65)

He aquí una de las pocas descripciones contemporáneas de un programa de pintura mural, hoy desaparecido en su totalidad, el cual, al parecer, se realizó para adornar los ochavos y las bóvedas de la aún existente capilla abierta del convento franciscano de Tlaxcala:



Vale señalar que aparte de su valor descriptivo, los comentarios de Motolinía constituyen un apartado fundacional de la descripción de este tipo de representación iconográfica debido a que el convento de Tlaxcala es uno de los más antiguos de la Nueva España y data de la primera mitad del siglo XVI. A su vez, la referencia a “las piezas que de su manera hay en España” indica que tal vez hubiera un prototipo de la capilla abierta en la Península Ibérica, algo que —hasta donde sé— nunca se ha podido confirmar de manera satisfactoria y asunto que merece un —otro— estudio monográfico.



LA LÍNEA PREHISPÁNICA. CARLOS DE SIGÜENZA Y GÓNGORA Y SU *THEATRO DE VIRTUDES POLÍTICAS QUE CONSTITUYEN A UN PRÍNCIPE*¹

HELGA VON KÜGELGEN. Estudió Romanística, Historia del Arte, Etnología, Arqueología Clásica y Mesoamericana en las universidades de Bonn, Friburgo, México (UNAM e Iberoamericana), Florencia y Zúrich. Se doctoró en Bonn con una monografía y catálogo razonado sobre el pintor boloñés *Amico Aspertini* (Bonn, Universidad, 1973). Colaboradora durante muchos años en el Proyecto México de la Fundación Alemana para la Investigación Científica (DFG). Consultora del Getty Research Center e investigadora independiente. Intermitentemente impartió clases en la Universidad Libre (FU) de Berlín. Sus publicaciones abarcan temas de iconología y aculturación, arte efímero, así como la recepción de Europa en Latinoamérica y viceversa. Para su bibliografía véase la Biblioteca Virtual Iberoamérica (España-Portugal): <http://www.cibera.de/>.

I

Don Carlos de Sigüenza y Góngora, el ex-jesuita, sabio criollo y erudito escritor, poeta culterano e historiador y —desde 1672— catedrático de Astrología y Matemáticas en la Universidad de México.² El sabio criollo con sus obras publicadas como por ejemplo *Libra Astronómica y Philosophica*,³ su *Primavera Indiana*⁴ y aquéllas que no se publicaron (como

¹ Este artículo se publicó en Karl Kohut y Sonia V. Rose (eds.): *Pensamiento europeo y cultura colonial*, Madrid: Iberoamericana, Frankfurt: Vervuert, 1997, pp. 205-237 (=TECI Textos y estudios coloniales y de la Independencia vol. 4). Doy las gracias a la Fundación Alemana para la Investigación Científica (DFG) por apoyar mis estudios sobre arte efímero, a Dietrich Briesemeister le debo muchas sugerencias, a Porfirio Domingo le agradezco la revisión del texto y a Klaus Kropfinger sus propuestas críticas. Este texto es una variante de mi contribución al Congreso Internacional de Zacatecas (1993): Gustavo Curiel, Renato González Mello y Juana Gutiérrez Haces (eds.): *Arte, Historia e Identidad en América: Visiones Comparativas*, Tomo III, México: UNAM, IIE, 1994, pp. 707-718. Otra variante se publicó en Jaime Cuadriello (ed.), *Juegos de Ingenio y Agudeza. La Pintura Emblemática de la Nueva España*, México, D.F.: Museo Nacional de Arte, 1994, pp. 151-161.

² Irving A. Leonard: *Don Carlos de Sigüenza y Góngora. Un sabio mexicano del siglo XVII*. Traducción de Juan José Utrilla, México: FCE 1984 (con vasta bibliografía). I. A. Leonard: "Un sabio Mexicano: Don Carlos de Sigüenza y Góngora", en: *Ensayos y semblanzas: bosquejos históricos y literarios de la América Latina colonial*. México: FCE, 1986, pp. 84-104.

³ En 1681 un cometa aparece en el cielo de México. Sigüenza "hace observaciones y las anota [...] corren versiones de que el fenómeno es signo funesto y entonces el sabio astrólogo, dando muestras de un espíritu superior y racionalista,

la *Genealogía de los reyes mejicanos*) no sólo representa al humanismo y al neostoicismo, sino también la búsqueda de las tradiciones indígenas y su integración en la historia universal. Su Biblioteca fue “junto con la de Lorenzo Boturini la biblioteca más rica de la época colonial y, por sus piezas casi todas insustituibles, uno de los acervos documentales más impresionantes de que tengamos noticia. No son exageradas aquellas frases de Humboldt en que deplora la dispersión y pérdida de ambas colecciones”.⁵

En su *Theatro de Virtudes Políticas* Sigüenza nos despliega su biblioteca, nos permite entrar en ella y nos ofrece la oportunidad de reconstruir tentativamente su arco de triunfo —portada de honor—, y con ello su anhelo de crear una historia de la Nueva España a base de fuentes literarias y pictóricas prehispánicas y europeas, que, a la vez, servirá de espejo a los señores virreyes.

La valoración de lo prehispánico ya se trasluce en el siglo XVI en fray Diego Valadés, por ejemplo, en forma de admiración por los templos aztecas:

Construían templos dignos de admiración por lo que en ellos gastaban y por el arte con que los fabricaban. Los cuales hacíanse, por lo general, aplanados y bruñidos; estando tan sólidos y firmes tanto en el interior como en el exterior, que aún hoy día llenan de admiración a cuantos los contemplan.⁶

muy distinto del criterio ordinario [...] piensa que es su deber como científico y como maestro el combatir las supersticiones y escribe un folleto al respecto”. Véase Carlos de Sigüenza y Góngora: *Obras Históricas*. Edición y prólogo de José Rojas y Garcidueñas, México: Porrúa, 1983, p. VIII. La aparición del cometa dará lugar a la polémica con el jesuita Eusebio Kino cuyo resultado final fue su tratado *Libra Astronómica y Filosófica*. México, 1690 (1691 según Leonard).

⁴ *Primavera Indiana*. Poema sacro-histórico, idea de María Santísima de Guadalupe [...]. México, 1668.

⁵ Elías Trabulse: *Los manuscritos perdidos de Sigüenza y Góngora*. México: El Colegio de México, 1988, p. 13. Para Humboldt consúltense los diarios: Alexander von Humboldt: *Reise auf dem Río Magdalena, durch die Anden und Mexico*. Margot Faak (ed.). 2 tomos, Berlín: Akademie Verlag, 1986, I, pp. 330, II, 330, 370, 371. Véase para Boturini: Mario Sartor: “Il viaggio, lo studio, la collezione: Da Gemelli Carreri a Boturini Benaducci, attraverso Sigüenza y Góngora”, en: *Giornata di studi su Lorenzo Boturini Benaducci, Sondrio* 16, 1993. Agradezco a Mario Sartor haberme enviado su manuscrito. Gracias a los estudios de Teodoro Hampe-Martínez: “The Diffusion of Books and Ideas in Colonial Peru: A Study of Private Libraries in the Sixteenth and Seventeenth Centuries”, en: *Hispanic American Historical Review* 73:2, 1993, pp. 211-233 nos enteramos de bibliotecas particulares en el Perú.

⁶ Fray Diego Valadés: *Retórica Cristiana*. Traducción: Tarsicio Herrera Zapién. Introducción: Esteban J. Palomera. México: FCE, 1989 [1579], p. 387. Esteban J. Palomera escribe en la introducción, p. XIII: “Al presentar los valores de la cultura indígena de México, se adelanta dos siglos a los escritores mexicanos”. Francisco de la Maza (“Fray Diego Valadés. Escritor y grabador franciscano del siglo XVI”, en: *Obras escogidas*. Elisa Vargas Lugo (ed.). México: UNAM, 1992, p. 115) apunta: “Como historiador es importante fray Diego Valadés en muchos aspectos, sobre todo por ser testigo personal de todo lo que narra. Ya Francisco López de Gomara, desde 1552, en su bella *Historia general de las Indias*, había tratado ampliamente las costumbres indígenas, pero nunca las conoció sino sólo a través de otras personas”. F. de la Maza (pp. 118-119) es el que llama la atención sobre la traducción al alemán. Es una traducción parcial, más bien un resumen parcial por Valentinus Fricius en su compilación *Indianischer Religionsstandt der ganzen Newen Welt beider Indien [...]*, Ingolstadt, 1587. Fricius se basa en su compilación en la obra de Francisco de Gonzaga y en la de Diego Valadés para dar a conocer al público de habla alemana las hazañas y las fundaciones de los

En los grabados de la *Retórica* aparecen tanto “el templo y costumbres indígenas como el calendario azteca”.⁷ Compara los templos con las pirámides de Egipto y los ídolos —en cuanto a la grandísima altura— con “las estatuas de los romanos”.⁸ Hay que destacar en nuestro contexto que Valadés encabeza un capítulo de esta forma: “Se confirma lo referente a la memoria artificial con ejemplos tomados de los indios”.⁹ Y atestigua: “Tienen ellos en común con los egipcios el expresar también sus ideas por medio de figuras [jeroglíficos]. Y así representaban la rapidez por medio del gavilán”.¹⁰

Benjamin Keen¹¹ no tiene en cuenta a Valadés, es decir, sólo reproduce su “imaginative drawing of an Aztec shrine and its environs”, por lo demás realza que “the generous acknowledgment of Aztec creative capacity and achievement made by Cortés and Bernal Díaz is missing from other reports of the Conquest”¹² y describe, como es sabido, la visión de lo prehispánico, en los escritos de los principales autores mexicanos y europeos. A Cervantes de Salazar le concede en su crónica “much valuable material on natural history, native medicine, and Indian genealogical and divinatory lore”; además haber reconocido el buen éxito que tuvieron los aztecas en la organización social y política, y haber admitido que tuvieron algunos sabios y enérgicos emperadores.¹³ Cervantes de Salazar equipara también Tenochtitlán a Venecia y los templos a las pirámides de Egipto,¹⁴ pero aunque varios autores comparan ya sea los templos, las estatuas, las pinturas, ya sea las ciudades, la forma de gobernar, etc. con formas egipcias, griegas, romanas, italianas y españolas, ninguno de los autores anteriores a Sigüenza y Góngora tiene el afán de constatar que el pasado prehispánico sea igual de digno que el pasado europeo y que pueda incorporarse a la historia universal.¹⁵

franciscanos “en todo el nuevo Mundo de las dos Indias”. En dos capítulos se concentra en los relatos de Diego Valadés, es decir, al describir primero las costumbres de los indígenas paganos y luego su comportamiento después de la conversión a la fe cristiana. Los nuevos templos cristianos, las misas, las procesiones y las fiestas religiosas superan todo lo visto en España y otras partes del mundo.

⁷ Véase Mario Sartor: *Ars dicendi et excudendi: Diego Valadés incisore messicano in Italia*, Padova, 1992, pp. 29-31 y 40-43.

⁸ Valadés: *Retórica* (ver nota 6), pp. 389 y 391.

⁹ Valadés: *Retórica* (ver nota 6), pp. 233-239. En la parte segunda dedica varios capítulos a la memoria. Las dos memorias, “la natural y la artificial”, ya se distinguen en la retórica *Ad Herennium*, véase Frances A. Yates: *The Art of Memory*. Chicago: University Press, 1966.

¹⁰ Sobre los egipcios véase: Orio Apolo, *De la escritura jeroglífica* (en: Valadés: *Retórica* —ver nota 6— p. 233).

¹¹ Benjamin Keen: *The Aztec Image in Western Thought*, New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 1971.

¹² Keen: *Aztec Image* (ver nota 11), entre pp. 88 y 89, 61 *et passim*.

¹³ Keen: *Aztec Image* (ver nota 11), p. 86.

¹⁴ Francisco Cervantes de Salazar: *Crónica de la Nueva España*. Manuel Magallón (ed.). Estudio preliminar e índices por Agustín Millares Carlo. 2 tomos, Madrid: Atlas, 1971, I, pp. 324, 331. (BAE 244-245).

¹⁵ Véase también Keen: *Aztec Image* (ver nota 11), pp. 189-193.

II

Los arcos de triunfo son documentos de una victoria que un día fue sumamente actual, pero que desde entonces ha ido perdiendo su vigencia. Fijados en un monumento arquitectónico de piedra en la antigüedad, se transformaron en las pasajeras puertas o portadas de honor del Renacimiento, Barroco y siglos ulteriores. Estas últimas pertenecen al “arte efímero” del que forma parte nuestro ejemplo de Sigüenza y Góngora.¹⁶

Podemos pasar por alto el hecho de que, según recientes investigaciones, los arcos de triunfo de la antigüedad no tuvieron siempre la función de conmemorar un triunfo, sino que posteriormente se identificaron globalmente con la victoria de un jefe de ejército o emperador.¹⁷ Por otro lado, junto a las efímeras portadas de honor se construyeron también, como sabemos, algunos arcos de triunfo de material duradero.¹⁸

La distinción entre arcos de triunfo de la antigüedad y portadas de honor de siglos posteriores —según se concibe hoy en día en la literatura de la historia del arte—¹⁹ la encontramos ya en textos que reflexionan sobre estos documentos perdurables frente a la caducidad de la fama. Conscientes de la distinción, el emperador Maximiliano I y Johannes Stabius, su astrónomo e historiógrafo, programaron la famosa “Ehrenpforte” (portada de honor;

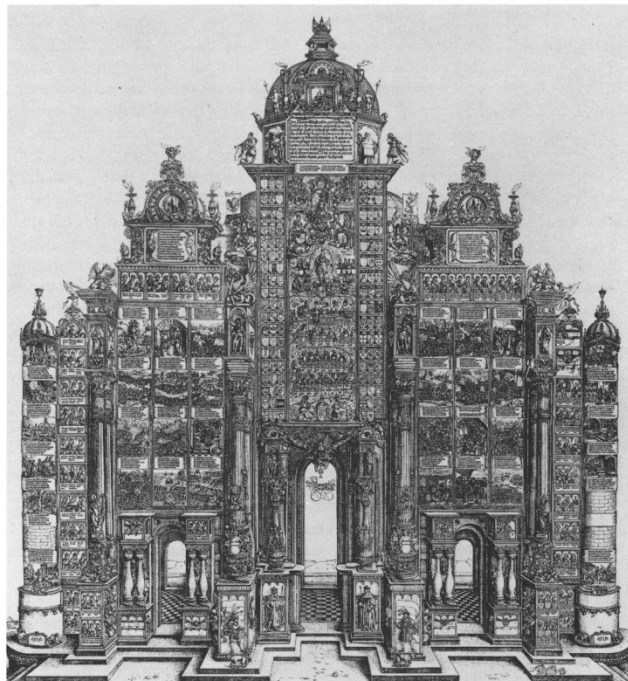
¹⁶ Francisco de la Maza: *La mitología clásica en el arte colonial de México*. México: UNAM, 1968, p. 13 *et passim*. Joaquín Velázquez de León: *Arcos de Triunfo*. Introducción: Roberto Moreno. México: UNAM, 1978, pp. 12-13 (Suplemento al Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas 5). Octavio Paz: “Ritos Políticos en la Nueva España”, en: *Vuelta* 35 [México] Octubre 1979, pp. 4-10. Octavio Paz: *Sor Juana Inés de la Cruz o las Trampas de la Fe*. México: FCE, 1982, pp. 205-211. Guillermo Tovar de Teresa: *Bibliografía novohispana de arte. Primera parte. Impresos mexicanos relativos al arte de los siglos XVI y XVII*. México: FCE, 1988, pp. 251-253; 259-262. Helga von Kügelgen: “The way to Mexican Identity: Two Triumphal Arches of the seventeenth century”, en: Irving Lavin, (ed.), *Acts of the XXVI the International Congress of the History of Art. Themes of unity in diversity*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1989, pp. 709-720. D. A. Brading: *The First America. The Spanish monarchy, Creole patriots, and the Liberal state 1492-1867*. Cambridge: University Press, 1991, pp. 362-368. George Kubler: *Esthetic Recognition of Ancient Amerindian Art*. New Haven-London: Yale University Press, 1991, pp. 68-71. Kathleen Ross: *The baroque narrative of Carlos de Sigüenza y Góngora. A New World Paradise*, Cambridge: University Press, pp. 55s., 72s. (Cambridge Studies in Latin American and Iberian Literature 9).

¹⁷ Ernst Künzl: *Der römische Triumph. Siegesfeiern im antiken Rom*. München: Beck, 1988, p. 62. Ingeborg Kader: *Propylon und Bogentor. Untersuchungen zu den frühkaiserzeitlichen Bogenmonumenten des Nahen Ostens*. Tesis doctoral. Köln, 1991. Doy las gracias a I. Kader por haberme prestado su material.

¹⁸ Hans Gabelmann: *Der Triumphbogen in Zagarolo. Antiken in einem Bildprogramm des Manierismus*. Köln/Weimar/Wien, 1992. Véase también Thomas W. Gaechtgen: *Napoleons Arc de Triomphe*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1974. Recientemente: La Grande Arche de la Défense en París, construido por Johann Otto von Spreckelsen, que ganó el concurso internacional de 1983 (Christian Dupavillon et Francis Lacloche: *Le Triomphe des Arcs*. Paris: Gallimard, 1989, pp. 83-96.) Una curiosidad, con las palabras de la artista Barbara Grygutis, “sueños y aspiraciones de nuestra cultura”: *L'Arc de Chevrolet* en Duke City, New Mexico, revestido de azulejos color turquesa con un Chevrolet de 1954 encima del arco. Reproducido en: la *Frankfurter Allgemeine Zeitung* del 9/9/1994.

¹⁹ Hans Martin von Erffa: Artículo “Ehrenpforte”, en: *Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte* (RDK) vol. IV. Stuttgart, 1958. Nachträge (suplementos), cols. 1443-1504.

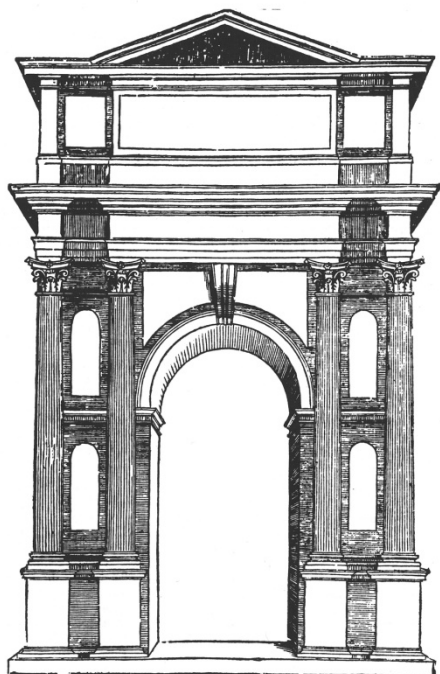
lám. 1), que no llegó a construirse a de la cual tenemos noticias gracias a 192 planchasgrabadas. Desde 1512 Alberto Durero y el humanista Willibald Pirckheimer colaboraron en el proyecto.²⁰ En sus *Regole generali di architettura*,²¹ Serlio contrasta los efímeros arcos de triunfo de su época en el libro cuarto (lám. 2a) con los de la antigüedad, a los que describe detalladamente en el libro tercero (lám. 2b). Las propuestas para el diseño de arcos efímeros ponen de manifiesto cuán pronunciada era la conciencia de las distinciones históricas.



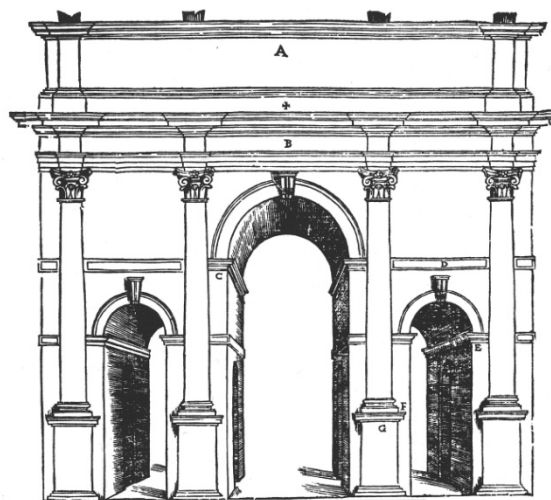
Lám. 1: Portada de Honor de Maximiliano I, 1515, Xilografía, B. 18. 340x292 cms. Durero y otros. Foto Anders. Cortesía de los Staatliche Museen zu Berlin — Preußischer Kulturbesitz, Kupferstichkabinett.

²⁰ E. Chmelarz: Die Ehrenpforte des Kaisers Maximilian I, en: *Jahrbuch der Kunsthistorischen Sammlungen des Allerhöchsten Kaiserhauses*, 4, 1886, pp. 289-319. Karl Giehlow: “Die Hieroglyphenkunde des Humanismus in der Allegorie der Renaissance, besonders der der Ehrenpforte Kaisers Maximilian I”, en: *Jahrbuch der Kunsthistorischen Sammlungen des Allerhöchsten Kaiserhauses*, 32, 1915, pp. 1-232, en especial pp. 1-12 y la copia parcial de Horapollo —que fue tan importante para la portada— en la traducción al latín por Pirckheimer con ilustraciones de Durero pp. 170-229. Erwin Panofsky: *The Life and Art of Albrecht Dürer*. Princeton, 1955, pp. 175-179. Karl Haupt: “Die Renaissance-Hieroglyphik in Kaiser Maximilians Ehrenpforte”, en: *Philobiblon* XII, 4, 1968, pp. 253-267. Hans Mielke: *Albrecht Altdorfer*. Berlín, 1988, pp. 164-168 (Catálogo Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz).

²¹ Sebastiano Serlio: *The Five Books of Architecture*. An unabridged Reprint of the English Edition of 1611, New York: Dover, 1982. Libro cuarto: fol. 55 verso, fol. 56 recto; libro tercero: fol. 50 verso, fol. 51 recto.



Lám. 2a: Sebastiano Serlio: *The Five Books of Architecture*. London 1611; New York 1982. Libro cuarto fol. 56 recto.



Lám. 2b: Sebastiano Serlio: *The Five Books of Architecture*. London 1611; New York 1982. Libro tercero, fol. 51 recto.

Hasta qué punto esta distinción fue acuñada por la necesidad de la época, lo ilustra don Carlos de Sigüenza y Góngora en su *Theatro de Virtudes Políticas que constituyen a un Príncipe* (México 1680).²² Como se sabe, es un tratado que consta, por un lado, de reflexiones de principio sobre la tradición de los arcos de triunfo, su carácter simbólico y sobre el “amor que se debe a la patria”, y sobre Neptuno como supuesto progenitor de los indios²³ con innumerables citas (se

²² Carlos de Sigüenza y Góngora: “Teatro de Virtudes Políticas que constituyen a un Príncipe”, en: *Seis Obras*, William G. Bryant (ed.), prólogo de I. A. Leonard. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1984, pp. 165-240. Cito por esta edición. Además consulté las ediciones de Francisco Pérez Salazar: S. y G. *Obras*, México: Sociedad de Bibliófilos Mexicanos, 1928, pp. 1-231; de José Rojas Garcidueñas (ver nota 3); y la de Roberto Moreno de los Arcos (Prólogo): S. y G.: *Teatro de Virtudes Políticas [...]. Alboroto y Motín de los Indios de México*. México: Porrúa, 1986, pp. 1-148.

²³ S. y G. trata con este prelude III de “salvar” al “Neptuno Alegórico” de Sor Juana Inés de la Cruz que ella había programado para el arco de la Santa Iglesia Metropolitana para el mismo acontecimiento, es decir, para la entrada en 1680: “Dije no le perjudicaba lo que yo he escrito, porque no dudo el que prevendría al elegir el asunto con que había de aplaudir a nuestro excelentísimo príncipe no ser Neptuno quimérico rey o fabulosa deidad sino sujeto que con realidad subsistió con circunstancias tan primorosas como son el haber sido el progenitor de los indios americanos. No me parece muy grande el empeño en que me pongo de comprobarlo, cuando sólo tengo por mira el calificar sus aciertos”. Sigüenza y Góngora, 1984 (ver nota 22), p. 177. Véanse Francisco de la Maza: “Sor Juana y Don Carlos. Explicación de dos sonetos hasta ahora confusos”, en: *Cuadernos Americanos*, vol. CXLV, no. 2, 1966, pp. 190-204; y Marie-Cécile Bénassy-Berling: *Humanisme et Religion chez sor Juana Inés de la Cruz. La femme et la Culture au XVIIe siècle*. Paris: Éditions Hispamiques-Publications de la Sorbonne, 1982, pp. 131-135. Marie-Cécile Bénassy-Berling observó en la discusión que sor Juana en un romance a los Marqueses de la Laguna alude al “Aguila Mejicana” y a “la grandeza de gentiles Moctezumas”. Sor Juana Inés de la Cruz: *Obras Completas. I Lirica personal*. Edición, prólogo y notas de Alfonso Méndez Plancarte. México-Buenos Aires: FCE, 1951, p. 72.

cuentan 360 citas intercaladas e incorporadas en latín, menos dos en griego)²⁴ de autores desde la Antigüedad hasta el Barroco. Por otro lado, contiene el conocido programa para la entrada en la ciudad de México de los señores virreyes don Tomás Antonio de la Cerda, Conde de Paredes, Marqués de la Laguna y su esposa María Luisa Manrique de Lara y Gonzaga. También Sigüenza y Góngora trata de las diferencias de los arcos de triunfo. Es consciente de la tradición antigua de los arcos de los que arquitectónicamente dependen las portadas para la pomposa entrada de los virreyes y arzobispos, pero realza el carácter específico de los últimos:

...es providencia estimable el que a los príncipes sirvan de espejo, donde atiendan a las virtudes con que han de adornarse los arcos [...] para que de allí sus manos tomen ejemplo, o su autoridad y poder aspire a la emulación de lo que en ellos se simboliza en los disfraces de triunfos y alegorías”.²⁵

Sigüenza y Góngora distingue entre las portadas de honor y los antiguos arcos de triunfo, lo cual se recalca por su referencia al teólogo flamenco y profesor de filosofía Laurentius Beyerlinck, en cuyo *Magnum Theatrum Vitae Humanae*, Colonia resuena la definición del arco triunfal como “portada de honor” bajo la voz “Arcus Honorifici”.²⁶ El sabio flamenco da cuenta de la actualidad ante la herencia clásica: “Bruselas y Amberes lucieron en triunfales aparatos y arcos de honor”. Sigüenza y Góngora subraya que “México pudiera tener lugar en el teatro [...] quando con magnificencia indecible á erigido semejantes arcos, o portadas triunfales”, desde la primera audiencia.²⁷

²⁴ Rojas Garcidüeñas en su edición del “Teatro” (ver nota 3), p. XV.

²⁵ Sigüenza y Góngora: 1984 (ver nota 22), p. 171.

²⁶ Laurentius Beyerlinck: *Magnum Theatrum Vitae Humanae. Hoc est Rerum Divinarum Humanarumque Syntagma*. Coloniae: Antonij et Arnoldi Hieratorum Fratrum, 1631, vol. I, p. 510.

²⁷ Sigüenza y Góngora: 1984 (ver nota 22), pp. 171-172. Don Carlos continúa: “desde el 22 de diciembre de 1528, día en que recibió a la primera audiencia que vino a gobernar estos reinos hasta los tiempos presentes; vean los curiosos a Antonio de Herrera, Década 4, lib.,6, cap. 10, donde lo refiere con circunstancias dignas de ser leídas [...]”. Antonio de Herrera y Tordesillas: *Historia General de los Hechos de los Castellanos en las Islas y Tierra Firme del Mar Océano*, Década Quarta, libro 6, capítulo 10, Madrid: Tipografía de Archivos 1934-1956 [1601-1615]. Tomo 8, p. 394, empero no menciona este dato, sino que escribe: “Era ya presidente del Consejo el Conde de Osorno [fue nombrado el 8 de marzo de 1529] [...] que los Oidores, en llegando a la Vera Cruz, siendo la orden aguardar a Nuño de Guzmán para ir juntos a México, se entraron, siendo recibidos con pompa y arcos triunfales, consintiendo que se dijese [...]”. Todavía no he podido averiguar de dónde sacó don Carlos su cita y dato. La Audiencia de México se estableció en 1527, véase Horst Pietschmann: *Die staatliche Organisation des kolonialen Iberoamerika*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1980, p. 182. Para las entradas triunfales, las entradas festivas, cf. Octavio Paz: “Ritos Políticos en la Nueva España” (ver nota 16) y *Sor Juana* (ver nota 16), pp. 193-211. Francisco de Solano: “Fiestas en la ciudad de México”, en: M. C. Bénassy-Berling (ed.), *La Ville en Amérique Espagnole Coloniale*, Paris: Harmattan, 1984, pp. 243-332 (Séminaire interuniversitaire sur l'Amérique espagnole coloniale. Premier colloque); y Rainer Roy; Friedrich Kobler: “Festaufzug, Festeinzug” en: *Realexikon zur Deutschen Kunstgeschichte* (RDK), vol. VIII, München: Beck, 1987, Nachtrag, cols. 1417-1520. Véase también para el trasfondo general el interesante artículo de Gustavo Curriel: “Fiesta, teatro, historia y mitología: las celebraciones por la Paz de Aguas Muertas y el ajuar renacentista de Hernán Cortés”, en: Elena Estrada de Gerlero (ed.), *Arte y vida cotidiana. Memorias del XVI*

Don Carlos estaba dispuesto a dar nuevos impulsos a este desarrollo. Ya mencioné que con el programa para el arco quiso integrar la historia precortesiana a la historia de Nueva España; más aún, a la historia universal.²⁸ En los esquemas de las fachadas norte y sur del arco (láms. 3 y 4), encargado por el Cabildo de la Ciudad y erigido “en la Plaza de Santo Domingo, a la entrada de la calle de este nombre”, vemos en 12 tableros a Huitzilopochtli y los 11 emperadores aztecas en conexión con virtudes bien conocidas desde la antigüedad clásica hasta Justo Lipsio.²⁹ La fabulosa biblioteca de don Carlos no sólo contenía la mayor parte del acervo europeo, sino también gran parte del prehispánico y colonial.³⁰ De los descendientes de don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl (1575?-1650?), historiador y traductor,³¹ heredó la valiosísima colección acerca del pasado prehispánico. Así manejaba, por ejemplo, tanto el *Códice Ixtlilxóchitl* como el *Códice Mendoza*, del cual tenía conocimiento por Samuel Purchas, *Hayklutus Posthumus or Purchas His Pilgrims containing a History of the World in Sea Voyages and Lande Travells by Englishmen and others*, London, 1625/26.³²



Lám. 3: Sigüenza y Góngora, Arco Triunfal, 1680. Esquema, Fachada Norte.



Lám. 4: Sigüenza y Góngora, Arco Triunfal, 1680. Esquema, Fachada Sur.

El problema del arte efímero estriba en que, si bien a menudo sobrevive como dato

Coloquio Internacional de Historia del Arte del Instituto de Investigaciones Estéticas. México: UNAM, 1994. Agradezco a Gustavo Curiel el haberme dado su manuscrito. Fray Juan de Torquemada (*Monarquía Indiana*, Miguel León Portilla (ed.), vol. II, México: UNAM 1975 [1615], p. 247) recuerda que a Cortés ya en 1520 le hicieron en Tlaxcala “un solemnisimo recibimiento, con arcos triunfales”.

²⁸ H. v. Kügelgen: “The way to Mexican Identity”, (ver nota 16), pp. 713-714.

²⁹ Cf. el artículo Tugend por J. Klein en: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, vol. IV, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1986³, cols. 1080-1085 y láms. 3, 4 de nuestro texto.

³⁰ Sus citas lo demuestran, además véanse: Leonard 1984 (ver nota 2) y Trabulse 1988 (ver nota 5).

³¹ Véanse Leonard 1984 (ver nota 2), pp. 104-105 y Walter Lehmann: *Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico*. Stuttgart: Kohlhammer, 1974, p. 413.

³² Sigüenza y Góngora 1984 (ver nota 22), pp. 181-182. Consulté también el *Códice Mendoza* en la edición de *Purchas his Pilgrims* en 20 vols. Glasgow: Jamers Mac Lehosé & Sons, 1905-07, vol. XV, cap. VII, pp. 414-504.

histórico, como documento y texto, en muchos casos carecemos de plasmación pictórica. Pocas portadas de honor o arcos de triunfo han sobrevivido en grabados y/o dibujos, como por ejemplo los de Rubens.³³ Un método posible consiste en asediar la idea de la imagen de tal manera, que por lo menos vislumbremos detalles de sus motivos pictóricos, si bien no la configuración global. Es decir, buscamos aproximaciones ateniéndonos a los conocimientos, a las citas de los “programadores”.

En el caso del arco de Sigüenza y Góngora, sabemos que los lienzos de los tableros fueron pintados por José Rodríguez Carnero, quien pintó las telas de la Capilla del Rosario en Puebla (después de 1690), y el Triunfo o la Apoteosis de la Compañía de Jesús en la Sacristía de La Compañía en Puebla, y por el menos conocido Antonio de Alvarado. Hasta hoy no se han encontrado dibujos preliminares o cuadros que reflejen la temática del arco,³⁴ tampoco reflejada en los cuadros extantes de José Rodríguez Carnero extantes en colecciones particulares.³⁵

III

El programa de don Carlos (la descripción de los tableros) nos muestra que se inspira fundamentalmente en la emblemática, lo cual es típico de la época. No obstante, su punto de partida es sumamente ambicioso y su procedimiento se esclarece por su cita del *Novum Theatrum* de Beyerlinck en el párrafo “Razón de lo que Contiene el Principal Tablero de la Fachada del Norte”, la cual reza:

El que quiera, cómodamente, crear un símbolo, debe primeramente tener en cuenta lo siguiente: que debe existir una justa analogía del alma u del cuerpo. (Por alma entiendo una sentencia encerrada en una o en dos o en pocas palabras; por cuerpo me agrada designar el

³³ John Rupert Martin: *The Decorations for the Pompa Introitus Ferdinandi*. London-New York, 1972 (Corpus Rubenianum Ludwig Burchard, Part XVI). Véase otro ejemplo: Jean Bochius: *Descriptio publicae gratulationis, spectaculorum et ludorum, in adventu sereniss. principis Ernesti Archiducis Austriae [...] 1594*. Antverpiae: Ex Officina Plantiniana, 1595.

³⁴ Francisco Pérez Salazar: *Historia de la Pintura en Puebla*, editada por Elisa Vargas Lugo. México: UNAM-IIE, 1963, pp. 70-73 *et passim*. Tovar de Teresa 1988 (ver nota 16), p. 262. Rogelio Ruiz Gomar (del Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM, confirmó la falta de cuadros comparables al arco y me informó amablemente de que en el Museo Nacional del Virreinato hay un cuadro firmado por Joseph Rodrigues de los Santos) *Pintura Novohispana. Museo Nacional del Virreinato Tepotzotlan*, Tomo I, siglos XVI, XVII y principios del XVIII. Tepotzotlán: Asociación de Amigos del Museo Nacional del Virreinato, 1992, p. 125, n° 118. Mercedes Gómez Urquiza de la Macorra y Marilupe Carpinteyro Gómez, del Centro para la Investigación y Conservación del Patrimonio Cultural, Puebla, Pue. me dijeron en octubre de 1993 que se está preparando la restauración de los cuadros de José Rodríguez Carnero en la Capilla del Rosario y que se encontró su firma en uno de los lienzos.

³⁵ Efraín Castro Morales lo subrayó en nuestra plática del 8 de octubre de 1993 en el Museo Amparo, Puebla. Tampoco se tiene noticia del joven Alonso Carrillo y Albornoz, pues Sigüenza y Góngora (1984, ver nota 22, p. 185) escribe: “como también los pedestales de las columnas inferiores [...] que encomendé al bachiller Alonso Carrillo y Albornoz, joven [...]”.

mismo símbolo).³⁶

Las metáforas de esta cita (alma, igual al texto y cuerpo, igual a la imagen) concuerdan textualmente con las del *Gran Diccionario Universal Completo* de Johannes H. Zedler³⁷ de 1743 bajo la voz “Sinnbild”, que aquí se explica como emblema, símbolo, divisa, lema. El artículo magistral “Emblem” en el *Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte* escrito por Heckscher y Wirth³⁸ emplea la explicación de Zedler como ejemplo de conceptos alternativos para el emblema. Sigüenza y Góngora, pues aplica igualmente conceptos alternativos para el emblema al llamarlo empresa, jeroglífico o símbolo. Al crear sus ideas pictóricas para los tableros del arco, se atiene al hoy nuevamente vigente concepto amplio de emblema. Después de la descripción más o menos detallada de los elementos pictóricos, sigue el mote pertinente y el epigrama, siendo éste una octava o décima. Es decir, Sigüenza combina clásicamente el *icon*, la parte pictórica, con el mote, un lema muy corto, y con el epigrama, una explicación concentrada. Este núcleo está rodeado de un comentario ampliado. El *icon* se introduce por una apreciación de la persona central representada en el tablero y al epigrama le siguen más consideraciones explicativas.

Esta prolijidad está emparentada con una corriente que se encuentra en la emblemática de la época: el comentario se impone de tal manera que termina por eclipsar la imagen.³⁹ La minuciosidad de Sigüenza y Góngora podría justificarse por colocar a los emperadores aztecas en el centro de su programa y asociarlos a las virtudes clásicas que, a su vez, deben servir de modelo a los señores virreyes y a sus súbditos. Ante semejante tarea nos asombra el que la lista de literatura emblemática no sea más vasta. Lo que fascina, es lo innovador de su iconografía. (La cuestión de hasta qué grado intervino aquí el pintor la pasamos por alto por falta de material).

Ciertas áreas de orientación emblemática se divisan dentro de las sintéticas formas pictóricas concebidas y descritas en su *Theatro*. Sigüenza y Góngora procede sintéticamente ensamblando elementos del lenguaje pictórico precortesiano con los de la emblemática europea. Por supuesto, en su configuración pictórica no traspone literalmente los motivos, sino que adapta y transforma motivos emblemáticos y estructurales anteriores.

Como ejemplo tomemos el primer tablero de la fachada norte, el de Huitzilopochtli (lám. 3), representado no como Dios, sino como caudillo y conductor de los mexicas. Los había guiado

³⁶ Beyerlinck: *Magnum Theatrum* (ver nota 26), p. 503. El jesuita Dominique Bouhours reflexiona en sus *Entretiens d'Ariste et d'Eugène* (1671) sobre las mismas metáforas. Véase Reinhard Krüger: *Poeta scriptor. Untersuchungen über den Anteil der Schrift am poetischen Textbegriff in den romanischen Literaturen von der Frühen Neuzeit bis zur klassischen Moderne*. Cap. 22. “Die Demontage des Hieroglyphenbegriffs und die Verwandlung der Sprache in Geist (Bouhours)”. Agradezco a Reinhard Krüger el haberme dado partes de su obra en vías de publicación.

³⁷ Joh. H. Zedler: *Großes vollständiges Universal Lexikon*. Halle, Leipzig, 1732-54, vol. 37, col. 1690 bajo la voz “Sinnbild”.

³⁸ William S. Heckscher y Karl-August Wirth: Artículo “Emblem, Emblembuch”, en: *Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte* (RDK), vol. V, Stuttgart, 1967, cols. 85-228. Véase también Andreas Alciatus, *Emblemas* ed. y comentario de Santiago Sebastián. Madrid: Akal, 1985, p. 9.

³⁹ En Heckscher/Wirth 1967 (ver nota 38), col. 94 se habla de una “inflación del epigrama” que parte del humanismo.

desde su patria original Aztlán hacia sus lares históricos, el valle de Anáhuac.⁴⁰ Huichilopochtli fue dirigido por el canto del pájaro Huitzilin, “el pajarito que llamamos chupa flores”. Este colibrí, como subraya don Carlos, está ligado etimológicamente al *opochtli* que significa *mano siniestra*, por lo cual Huitzilopochtli no sólo se llama “colibrí de la siniestra” (que es el colibrí del Sur, por orientarse los mexicas hacia el Occidente), sino que también luce una cabeza de colibrí que usa como máscara o divisa dorsal, como en el *Códice Telleriano-Remensis* (lám. 5a).⁴¹ Además, Sigüenza y Góngora le pone de traje “el propio de los antiguos Chichimecas” lo cual significa que probablemente pensó en un traje real como el de Nezahuapilli (lám. 6), rey de Texcoco y *chichimécatl tecutli* (príncipe chichimeca), representado en el *Códice Ixtlilxóchitl*, que tenía en su biblioteca.⁴²



Lám. 5a: Huitzilopochtli. — *Códice Telleriano-Remensis*. Foto: Cortesía del Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer Kulturbesitz, Berlin.



Lám. 5b: Itzcoatl. — *Códice Mendoza*. Foto: Cortesía del Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer Kulturbesitz, Berlin.

⁴⁰ Sigüenza y Góngora 1984 (ver nota 22), pp. 195-199, y Walter Krickeberg: *Altmexikanische Kulturen*. Berlin: Safari Verlag, 1956, p. 190. El *Diccionario Porrúa. Historia, Biografía y Geografía de México*. México: 1970³, anota bajo la voz Huitzilopochtli: “Se confundió con el dios tribal de los fundadores de Tenochtitlán y tenía por ave simbólica el colibrí”.

⁴¹ Krickeberg 1956 (ver nota 40), p. 190-191. E. T. Hamy (ed.): *Codex Telleriano-Remensis*. Manuscrit Mexicain du cabinet de Ch.-M. Le Tellier, Archevêque du Reims, à la Bibliothèque Nationale Ms. Mexicain n° 385, Paris/Angers: Burdin, Camis, 1899, lám. 5, denominado como quetzalitzli, Krickeberg lo identifica como Huichilopochtli.

⁴² Ferdinand Anders (ed.): *Codex Ixtlilxóchitl*, Bibliothèque Nationale, Paris (Ms. Mex. 65-71), Graz, 1976, p. 30-31; Catálogo: *Aztlán, Terre des Aztèques. Images d'un Nouveau Monde*, Paris: Bibliothèque Nationale, 1976, p. 40.



Lám. 6: Nezahualpilli, rey de Texcoco. — *Códice Ixtlixóchitl*, f° 108. Foto: Cortesía del Ibero-Americánisches Institut Preußischer Kulturbesitz, Berlin.

Caracterizado de tal modo, Huichilopochtli mostraba, como dice Sigüenza y Góngora:

a diferentes personas lo que en las nubes se veía [...], es decir, [...] un brazo siniestro empuñando una luciente antorcha acompañada de un florido ramo en que descansava el pajar huitzilin”. (S. y G. 1984, nota 22, p. 197).

Como motivo estructural, el de la mano que sale de entre las nubes, se despliega casi siempre diagonalmente, como en uno de los *Emblemas Morales* de Juan de Horozco y Covarrubias,⁴³ de hecho, con una antorcha, siendo intercambiable el mote que va unido al *icon*. En el ejemplo del *Symbolorum & Emblematum* de Camerarius (lám. 7a),⁴⁴ obra citada por don Carlos, donde en lugar de la antorcha la mano sostiene el báculo de Arón. El motivo estructural de la diagonal tuvo importancia por tener que unirse con el resto de la exposición pictórica; es decir, con Huichilopochtli enseñando lo que hay en las nubes y animando a los mexicas al viaje, “proponiéndoles el fin, y el premio”. En el sentido de la composición estructural, no en la realización detallada, podríamos imaginarnos que para esta parte de la imagen ligada a la tierra y con miras al futuro don Carlos se haya aproximado al emblema *Trabe Fratres* de Montanea (lám. 7b).⁴⁵ El mote de Sigüenza y Góngora para el tablero de Huichilopochtli no fue, naturalmente,

⁴³ Juan de Horozco y Covarrubias: *Emblemas Morales*, Segovia: Iuan de la Cuesta, 1589, n° 2, *Vires inclinata resumo*. Este motivo estructural está muy difundido, véanse, p. ej., también los emblemas en Typotius: *Symbola* (ver nota 57).

⁴⁴ Joachim Camerarius: *Symbolorum & Emblematum ex re herbaria, ex animalibus; ex [...]* Norimberg: impensis J. Hofmanni, & H. Camoxi, 1590, n° 52.

⁴⁵ Georgia Montanea: *Monumenta Emblematum Tum Christianorum Virtutum Tum Politicarum [...]*, Francofurt ad

el *Trabe Fratres* (arrastra a los hermanos) como en el emblema de Montanea, sino que lo tomó del Génesis: “*in gentem magnam*, haré de ti un gran pueblo”,⁴⁶ dando a entender su idea, desarrollada sobre todo en el preludio III, de que, por complicadísimos paralelismos y relaciones los aztecas tenían origen bíblico.⁴⁷ En el epigrama resalta que sólo “Acciones de fe constante/ que obra el príncipe, jamás/ se pueden quedar atrás/ en teniendo a Dios adelante”. Gracias a ello, el tablero inicial cobra otro matiz en su contenido polifacético y, para la serie de las representaciones de los emperadores aztecas y sus respectivas virtudes, marca la pauta en la perspectiva pragmático-moral concerniente a las futuras acciones del virrey. Plutarco recuerda al Marqués de la Laguna: “Como en un espejo adorna y compara tu vida con las ajenas virtudes”.⁴⁸



Lám. 7a: Báculo de Arón. — J. Camerarius: *Symbolorum et Emblematum [...]*, Norimberg 1590, n° 52. Foto: Cortesía de la Staatsbibliothek zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz.



Lám. 7b: Trahe Fratres. — G. Montanea: *Monumenta Emblematum [...]*, Francofurt ad Moenum 1619, n° 46. Foto: Cortesía de la Staats- und Universitätsbibliothek, Göttingen.

En un segundo ejemplo queremos mostrar, tentativamente, cómo Sigüenza y Góngora podría haber ideado la representación de, en este caso, Itzcohuatl, teniendo tantas obras de consulta a su mano. Se trata del tablero central de la tercera calle de la fachada norte (lám. 3). Con Itzcohuatl (1428-1440), el cuarto rey de los aztecas —su nombre significa “serpiente de obsidiana o culebra de navajas”— “los aztecas de Tenochtitlan emergieron a la plena luz de la historia”.⁴⁹ Él ensanchó y consolidó decisivamente el imperio azteca, por lo cual personifica la

Moenum: Cura et impensis Joannis Caroli Vunckelii, 1619. Nr. 46: *Trabe fratres*.

⁴⁶ Génesis 12, 2; 17, 20; 18, 18; 21, 13; 21, 18; 46, 13. Sigüenza y Góngora 1984 (ver nota 22), p. 197 cita, erróneamente, Génesis, cap. 43 y el texto (*ingentem* en una palabra).

⁴⁷ Sigüenza y Góngora 1984 (ver nota 22), pp. 176-183; aduce a Gregorio García: *Origen de los Indios del Nuevo Mundo*. Valencia, 1607. Edición facsimilar de la segunda edición: Madrid, 1729; México: FCE 1981, estudio preliminar de Franklin Pease G. Y.

⁴⁸ Sigüenza y Góngora 1984 (ver nota 22), p. 193; Plutarco: *Vidas paralelas*. Comparación de Timoleón y Emilio.

⁴⁹ Walter Krickeberg: *Las antiguas culturas mexicanas*. México: FCE, 1961, p. 46. Sigüenza y Góngora 1984 (ver nota 22), pp. 211-214. Sigüenza escribe Itzcohuatl.

Prudencia. El autor que seguramente más influyó fue Justo Lipsio, el filólogo flamenco y amigo de Rubens, mediante su *Política*, a la cual aduce don Carlos. La Prudencia es para Lipsio otra guía de la vida civil.⁵⁰ Como dice P. Schmidt, en la *Política* (editada 25 veces hasta 1620) Lipsio propone a los hombres políticos y a los monarcas la observancia de las virtudes, a saber, de la prudencia y de la virtud como tal, virtud que le es propia al hombre.⁵¹

El rango especial de Prudencia lo destacan tanto San Gregorio Nazianzeno en sus *Epístolas*⁵² —en combinación con la fortaleza, la prudencia tiene la primacía— como el erudito jesuita Juan Eusebio Nierenberg, otro neoestoico:⁵³ “La fuerza teme y cede a la prudencia”. Nierenberg es uno de los autores predilectos de don Carlos; gracias a la *Historia Naturae*⁵⁴ tuvo conocimientos de extractos de los manuscritos de Sahagún, sobre todo de la descripción del Templo Mayor, lo cual es importante en combinación con Acamapich.

El entramado de referencias en el texto de Sigüenza y Góngora gira en torno al nombre del emperador, “culebra de navajas”. Combina en el tablero varios motivos emblemáticos y momentos significativos: los plurivalentes de la serpiente circular, del globo terrestre y del príncipe sentado sobre el mundo. Prudencia, que va acompañada de la serpiente, no está personificada como la conocemos por la *Iconología* de Ripa,⁵⁵ sino que Itzcohuatl “Pintóse con los adornos imperiales que le eran propios, reclinado sobre un mundo que le servía de trono, rodeado de una culebra”. Es decir, “la culebra de navajas” habría sido pintado como en el *Códice Mendoza*⁵⁶ (lám. 5 b), en el cual todos los emperadores están caracterizados por el jeroglífico de su nombre, arriba, a la izquierda de la cabeza. Esta figura probablemente se ha reclinado sobre un mundo parecido al soberano sentado sobre un globo terrestre en uno de los emblemas de Jacobus

⁵⁰ Sigüenza y Góngora 1984 (ver nota 22), p. 211. Justus Lipsius: *Six Bookes of Politickes or Civil Doctrine*. London, 1594. Edición facsimilar: Amsterdam-New York: Da Capo Press, 1970, p. 11.

⁵¹ Peer Schmidt: “Neoestoicismo y disciplina social en América”, en: Karl Kout; Sonia Rose (eds.), *Pensamiento europeo y cultura colonial*. Frankfurt: Vervuert, Madrid: Iberoamericana, 1997, pp. 181-204. Agradezco a Peer Schmidt haberme mandado el texto de su ponencia.

⁵² Gregorius Nazianzenus: *Selectarum epistolarum LL.IV. graecolatini*. Additis nonnullis ex Anthologia graecorum epigrammatis. Ingolstadt: Ex typographia Eder, 1602, Epístola 78.

⁵³ Sigüenza y Góngora 1984 (ver nota 22), p. 212.

⁵⁴ Ioan. Eusebius Nierenberg: *Historia Naturae. Maxime Peregrinae. Libris XVI Distincta*. Antverpiae: Ex Officina Plantiniana, 1635. Ibero-Amerikanisches Institut Preussischer Kulturbesitz: Y y 164 4°. Walter Lehmann anota en 1931 en este ejemplar de la *Historia* que: “La descripción de las 78 partes del Templo Mayor en México-Tenochtitlan, capítulo 22, p. 142-146 recurren a un manuscrito del padre Fray Bernardino de Sahagún. ¿Cómo pudo Nierenberg tomar conocimiento de los escritos de Sahagún en aquél prohibidos? La contestación de la pregunta se evidencia por el siguiente contexto: La madre de Nierenberg era camarera de la emperatriz Mariana de Austria, esposa de Felipe IV. Al regresar la emperatriz a España llevó a su camarera. Nierenberg hizo sus primeros estudios en el Colegio Imperial de Madrid, cursó después las Universidades de Alcalá de Henares y Salamanca”.

⁵⁵ Cesare Ripa: *Iconologia ovvero descrizione di diverse imagini cavate dall'antichità, e di propria inventione*. Roma: Appresso Lepido Facij, 1603, pp. 416-418.

⁵⁶ Representado en *Purchas his Pilgrims* (ver nota 32) p. 424 en donde Itzcoatl se deletrea como Yzcoatçi, igual a la inscripción en el Códice original, véase Francisco del Paso y Troncoso y Jesús Galindo Villa: *Colección de Mendoza o Codice Mendocino*. México: Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, 1980 [1925] s. p.

Typotius (lám. 8 a) y rodeado de una culebra a semejanza de otro de ellos (lám. 8 b). Sabemos que los tres tomos de los *Symbola* estampados en Praga y grabados por Balthasar Caymox y Aegidius Sadeler fueron consultados por don Carlos.⁵⁷ La culebra se muerde la cola, por ser “símbolo de la eternidad, que es atributo de Dios” como lo subraya don Carlos, citando a Costalio [Pierre Coustau] (lám. 9).⁵⁸ Además, Sigüenza y Góngora ha tenido ante sus ojos el emblema número ciento treinta y dos de Alciato, aunque no lo nombra en este lugar, aludiendo en cambio, a Brixiano, el cual, a su vez, cita *expressis verbis* a Alciato. En el emblema se manifiesta: “adquirir la inmortalidad por el estudio de las letras”. Los comentarios de Claudio Minoé, alias Claude Mignault,⁵⁹ utilizados por Sigüenza y Góngora, explican que el dios marino Tritón, hijo y trompetero de Neptuno, está encerrado por la serpiente que se muerde la cola, lo cual designa la eternidad y el tiempo que se repite cíclicamente.⁶⁰ Tiempo/Saturno también aparece en el *icon*. Antonio Ricciardo Brixiano, otro de los autores preferidos de don Carlos,⁶¹ menciona en sus *Comentarios Simbólicos*, bajo la palabra “serpens”, un sinnúmero de significados y matices, y pone de relieve que una serpiente en giro enmarcando a un palacio o a una casa real significa al soberano. Horapolo, al cual se refieren Mignault y Ricciardo Brixiano, lo presenta como “señor del mundo”.⁶² Los *Hieroglyphica* de Horapolo constituyen la fuente por excelencia para Pirckheimer y Dürero en la portada de honor para Maximiliano I —pues los tradujeron e ilustraron parcialmente—⁶³ y para Fray Diego Valadés quien comparó los “jeroglíficos” indígenas con los egipcios.

⁵⁷ Jacobus Typotius: *Symbola Divina et Humana*. Tomos I-III, Praga, 1601-1603. Reprint Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1972. El soberano sobre el globo: Tomo I, p. 28 resp. 62; el globo con culebra: Tomo II, p. 1. Este último ya se encuentra en los *Emblemata* de Hadrianus Junius, Antverpiae: Ex Officina Christophori Plantini, 1565, n° 3: *Gloria immortalis labore parta*. Véase también Arthur Henkel und Albrecht Schöne: *Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. und XVII. Jahrhunderts*. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1978, col. 655. Sigüenza y Góngora 1984 (ver nota 22), p. 188.

⁵⁸ Petrus Costalius: *Pegma, cum narrationibus philosophicis*. Lugduni: apud Matthiam Bonhomme, 1555, p. 255. Las xilografías hechas por Pierre Eskirch. Sigüenza y Góngora 1984 (ver nota 22), p. 213.

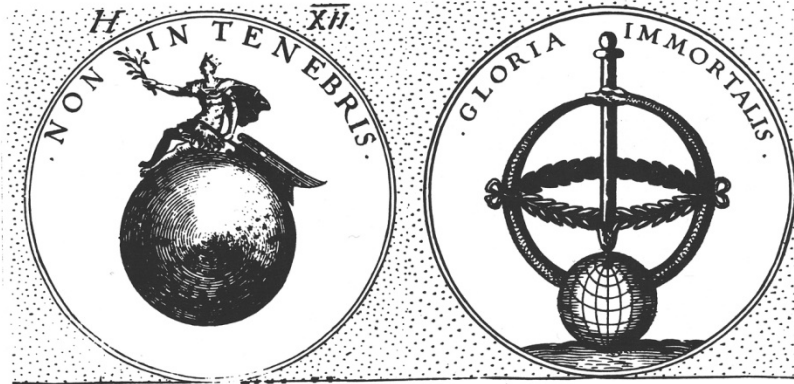
⁵⁹ Andreas Alciatus: *Omnia Emblemata cum commentariis, quibus emblematum detecta origine, dubia omnia, et obscura illustrantur. Adiectae Novae appendicis nusquam antea editae. Per Claud Minoem*. Parisiis: in officina Ioan. Richerii, 1602, pp. 627-629. Véase también Alciato/Sebastián (ver nota 38), pp. 172-173. Sigüenza y Góngora 1984 (ver nota 22), p. 188.

⁶⁰ “Acompañóle el Tiempo [es decir a la culebra representando prudencia], porque le ayudó a conseguir el Imperio [...]. Y no sólo le asistía, sino que, pendiente de una cadena que se formó de culebras, le ofrecía una corona con este mote, «nudo misterioso o secreto»”. Sigüenza y Góngora 1984 (ver nota 22), p. 213. ¿El Tiempo, en este caso, cómo se habrá representado? ¿Cómo Saturno? Véase: Erwin Panofsky: “Father Time” en: *Studies in Iconology. Humanistic themes in the art of the Renaissance*, New York: Harper Torchbooks, 1962, pp. 69-93, especialmente 73-83.

⁶¹ Antonio Ricciardo Brixiano: *Commentaria symbolica*. 2 vols., Venetia: Apud Franciscum de Francischis Senensem, 1591.

⁶² Horapolo: *Hieroglyphica*. Jesús María González de Zárate (ed.), traducción del texto griego: María José García Soler. Torrejón de Ardoz: Edición Akalt, 1991, p. 195.

⁶³ Véase nota 20. Véase también Reinhard Krüger (ver nota 36), pp. 334-339.



Lám. 8a: Non in Tenebris. — J. Typotius: *Symbola Divina et Humana* [...], Praga 1601-1603, Tomo I: 62. Foto: Cortesía de la Staatsbibliothek zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz.

Lám. 8b: Gloria Immortalis. — J. Typotius: *Symbola Divina et Humana* [...], Praga 1601-1603, Tomo II: 1. Foto: Cortesía de la Staatsbibliothek zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz.



Lám. 9: In immortalitatem litium. — P. Costalio: *Pegma, cum narrationibus philosophicis*. Lugduni 1555, 255. Foto: Cortesía del Getty Center for the History of Arts and the Humanities, Santa Monica, CA.

Sigüenza y Góngora construye de *icon* en *icon* una aglomeración de emblemas, que en el caso de Itzcohuatl es singularmente rica en motivos. De este modo, recurre, seguramente, a Athanasius Kircher y a la serpiente de la “Rueda del Tiempo” del *Oedipus Aegyptiacus*⁶⁴ y a la

⁶⁴ Athanasius Kircher: *Oedipus Aegyptiacus* [...] Romae: Typographia Vitalis Mascardi I 1652, II 1653, III 1654, p.

literatura numismática, en especial a Adolfo Occo⁶⁵ y a Sebastiano Erizzo.⁶⁶ Así demuestra que las filiaciones pictóricas que se conocen, por ejemplo, de algunos lienzos de Rubens⁶⁷ le eran muy familiares.

Sigüenza y Góngora procede a guisa de una *ars combinatoria* que crea en el tablero no sólo “un microcosmos interior del mundo” sino al mismo tiempo “una imagen de calidad política representativa” logrando así una combinación cuajada de alusiones y de aplicación al momento.⁶⁸

En cambio, para la representación de Cuitlahuatzin (Cuitláhuac) en el tablero central de la tercera calle en la fachada sur del arco (lám. 4) don Carlos parece haber empleado un solo emblema europeo. El hermano de Motecohzuma Xoyocotzin reinó ochenta días en 1520, “consiguió (aunque a costa de la vida de su infeliz hermano) expeler a los españoles de su ciudad, derrotándolos en la memorable noche triste”.⁶⁹ La virtud con la cual se iguala a Cuitlahuatzin es la Audacia combinándola con la acción de Alejandro el Grande “de romper los nudos de las coyundas de Gordio”. Entre las xilografías de los emblemas de Costalio,⁷⁰ libro de consulta de Sigüenza como ya sabemos, se encuentra a Alejandro el Grande rompiendo el nudo de Gordio (lám. 10a). Al rey de Macedonia —sentado (en el grabado) a la derecha con una espada en la mano en el momento de cortar los nudos colocados en una vasija puesta en el suelo— tan solo era preciso vestirlo con una manta prehispánica llena de manos, vestidura que le pone Sigüenza al rey

265. Don Carlos manejó los tres tomos del *Oedipus Aegyptiacus*, el tercero contiene el capítulo “*De Literatura Mexicanorum, et an propiè hieroglyphica dici possit*” (pp. 28-36) al cual se refiere en su Preludio III, SyG 1984 (ver nota 22), p. 181. Sigue siendo un terreno por investigar el de Kircher y Sigüenza y Góngora, y el de Kircher y sor Juana como lo señalé en 1986/1989 en: *The way to Mexican Identity* (ver nota 16), p. 716, nota 60. Para la influencia de Kircher en el mundo novohispano véase recientemente Ignacio Osorio Romero: *La luz imaginaria, epistolario de Atanasio Kircher con los novohispanos*. México: UNAM, 1993 y el texto de Roswitha Kramer: “...ex ultimo angulo orbis”: Atanasio Kircher y el Nuevo Mundo, en: *Pensamiento europea y cultura colonial*. Frankfurt: Vervuert, Madrid: Iberoamericana, 1997, pp. 320-377.

⁶⁵ Adolphus Occo: *Imperatorum Romanorum numismata*, Medoliani: Ex Typographia Ludovici Montiae, 1683, p. 213-217. Sigüenza y Góngora 1984 (ver nota 22), p. 212.

⁶⁶ Sebastiano Erizzo: *Discorso sopra le medaglie*. Venetia: Giovanni Varisco, 1571, f. 114. Sigüenza y Góngora 1984 (ver nota 22), p. 212.

⁶⁷ Catálogo: Claudia Brink y Wilhelm Hornbostel (eds.): *Pegasus und die Künste*. Hamburg: Museum für Kunst und Gewerbe, 1993, pp. 188-189, n° III. 48.

⁶⁸ Véase el procedimiento de Kircher estudiado primordialmente por Thomas Leinkauf: *Mundus Combinatus. Studien zur Struktur der barocken Universalwissenschaft am Beispiel Athanasius Kirchers, S.J. (1602-1680)*. Berlin: Akademie-Verlag, 1993, p. 161-190, 394 *et passim*.

⁶⁹ Sigüenza y Góngora (1984 [ver nota 22], pp. 227 y 235, nota 2) pone erróneamente como fecha el 10 de julio. Sus fuentes para la caracterización del rey azteca son, nuevamente, su “Noticia cronológica de los reyes, emperadores, presidentes y virreyes de esta nobilísima ciudad de México”; Bernal Díaz del Castillo: *Historia de la Conquista de Nueva España* y Fray Juan de Torquemada: *Monarquía Indiana*. Bryant (en SyG 1984 —ver nota 22—, p. 234⁴) escribe que “en la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia se conserva copia de las «anotaciones críticas a las obras de Bernal Díaz del Castillo y el P. Torquemada» que se atribuye a la pluma de Sigüenza y Góngora”. Sobre la autoría de dicho manuscrito, véase Elías Trabulse, *Ciencia y religión en el siglo XVII*. México: El Colegio de México, 1974, p. 229, n. 196.

⁷⁰ Ver nota 58.

azteca,⁷¹ y adaptar su entorno al ambiente mexicano para pintarlo en el tablero. El mote “Rompe la dificultad” lo encabezaba. El epigrama nos explica el adorno de las manos en el atavío del penúltimo rey:

Cuando mira la equidad/ difícil la ejecución,/ la misma resolución/ rompe la dificultad;/ que ceguedades en calmas/ de dificultad no importan,/ pues las manos que las cortan/ traen a su príncipe en palmas. (S. y G. 1984, 227).



Lám. 10a: Alejandro el Grande rompiendo el nudo de Gordio. — P. Costalius: *Pegma, cum narrationibus philosophicis*. Lugduni 1555, 219. Foto: Cortesía del Getty Center for the History of Arts and the Humanities, Santa Monica, CA.

Lám. 10b: In statuam [...]. — P. Costalius: *Pegma, cum narrationibus philosophicis*. Lugduni 1555, 33. Foto: Cortesía del Getty Center for the History of Arts and the Humanities, Santa Monica, CA.

Lám. 10c: Constancia. — J. à Bruck: *Emblemata Politica [...]*. Coloniae 1618, n° 5. Foto: Cortesía de la Staatsbibliothek, München.

El mismo librito de Costalio ofrece el modelo para la realización del último tablero de la fachada sur, el de Cuauhtémoc, elogiado por Sigüenza con la virtud de la Constancia⁷² “se pintó con rostro mesurado y alegre sobre una columna”, el atributo clásico de Constancia, descrito e ilustrado por Ripa⁷³ y Jacobus à Bruck en sus *Emblemata Politica* (lám. 10b).⁷⁴ En el caso de Ripa, Constancia abraza la columna y en el de Bruck la columna en sí, erigida sobre un pedestal, simboliza a Constancia. De manera que Cuauhtémoc puede haberse representado en su atuendo⁷⁵ de pie sobre la columna como en la xilografía del *Pegma* de Costalio (lám. 10c)⁷⁶ con las insignias de la guerra, el hambre y la muerte en el suelo. El mote: “Leíase en la columna: «No

⁷¹ Cuitlahuatzin/Cuitláhuac, su nombre no significa “que tiene caca” (Lehmann 1974 —ver nota 31— p. 435) sino “alga acuática desecada” (*Diccionario Porrúa* —ver nota 40—). En el *Códice Mendoza* ya no aparece Cuitlahuatzin; tampoco está representado en el *Códice Ixtlixóchtli* o en las “variaciones” de éste en Gemelli Careri: *Le Mexique* (ver nota 76) de manera que la vestidura llena de manos parece ser una invención de Sigüenza que se explica en el epigrama.

⁷² Sigüenza y Góngora 1984 (ver nota 22), pp. 228-229.

⁷³ Cesare Ripa: *Iconologia [...]*. Venetia: Appresso Lepido Facij, 1669, pp. 124-125.

⁷⁴ Jacobus à Bruck: *Emblemata Politica [...]*. Coloniae: Apud Abraham Hogenberg, 1618, n° 5.

⁷⁵ Ver, p. ej.: Gemelli Careri: *Le Mexique à la fin du XVII siècle vu par un voyageur italien*. Jean-Pierre Berthe (ed.), Paris: Calmann-Lévy, 1968, entre las págs. 240-241.

⁷⁶ Costalio 1555 (ver nota 58) p. 33 no representa con esta xilografía a Constancia, decisivo para nosotros es la estructura del grabado.

se inclinará»”.

El “método” de Sigüenza, de servirse de la emblemática, de las medallas y de las fuentes prehispánicas al trazar sus tableros, y de incorporar tantas citas eruditas, nos muestra a un hombre, a un investigador que sintetiza el saber de su época tanto del Nuevo como del Viejo Mundo adaptándolo a sus fines. Gracias a su prodigiosa biblioteca, logró crear una nueva iconografía, que, aunque no haya tenido repercusión, sigue marcando la búsqueda de una historia novohispana.⁷⁷ Por último hay que tener en cuenta las observaciones de Horst Pietschmann quien subrayó que, gracias al aporte de la etnohistoria en los últimos años, hay una visión de “la historia desde abajo” que cambia la aproximación al hacer historia social. Así se perfila un decidido retorno hacia los valores indígenas.⁷⁸ Visto en este contexto, don Carlos de Sigüenza y Góngora es un *trend setter*.



⁷⁷ Por supuesto, somos conscientes de su postura ambigua concerniente a los indígenas: por una parte está su interés histórico, por la otra, su rechazo del indio de carne y hueso contemporáneo suyo.

LA HIJA PRÓDIGA DEL IMPERIO: HONRAS FÚNEBRES A CARLOS V EN LA CIUDAD DE LOS REYES

SONIA V. ROSE. Profesora titular de la Université de Paris-Sorbonne, Paris IV (UFR d'Études Ibériques et Latino-Américaines). Cultiva principalmente dos líneas de investigación: historia de América y literatura hispanoamericana y española. Ha publicado numerosos artículos académicos sobre la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* de Bernal Díaz del Castillo, sobre el virreinato del Perú, y sobre la literatura y cultura de áurea y virreinal. Editó en 1992 *Discurso hispanoamericano colonial*, y en 1997, junto con Karl Kohut, *Pensamiento europeo y realidad colonial*. Con Jean Pierre Clément organizó recientemente el Coloquio Internacional *Savoir et Pouvoir: gens de lettres, gens de science en Amérique et en Espagne au XVIIIe siècle* (nov. 2007).

El 16 de enero de 1556 el Emperador Carlos V abdica en favor de su hijo Felipe II. Habiendo abandonado los Países Bajos en septiembre de ese mismo año, se retira a Yuste el 3 de febrero de 1557, donde muere el 21 de septiembre de 1558. El monarca reinante se hallaba en Bruselas, y es su hermana, la princesa Juana de Portugal, que había quedado como regente en España, quien comunica la nueva a los reinos de la monarquía. Desaparecido el que en vida había abandonado el poder para preparar una buena muerte, los vivos se preparan a celebrar con pompa y boato sus honras fúnebres.

Aunque las exequias de Bruselas y Valladolid, en tanto que organizadas respectivamente por Felipe II y por la princesa Juana, fueron las “oficiales”, no fueron, claro está, las únicas. La importancia de la muerte del Emperador se expresa en la universalidad de las honras fúnebres celebradas por él en Bruselas, Barcelona, Toledo, la Universidad de Alcalá de Henares, Zaragoza, Santiago de Compostela, Valladolid, Sevilla, Madrid, Piacenza, Roma, Bolonia, Lima y México, algunas de las cuales introducen novedades arquitectónicas y despliegan complejos programas artísticos e iconográficos.¹

¹ Son las mencionadas por María Adelaida Allo Manero, en su nutrido estudio (*Exequias reales de la Casa de Austria en España, Italia e Hispanoamérica*. Tesis de doctorado, Universidad de Zaragoza, 1992, 5 vols. Publicada posteriormente en Zaragoza, Servicio de Publicaciones de la Universidad, 1993). La lista, sin embargo, no puede ser exhaustiva ni para Europa ni para las Indias. Tenemos noticia de al menos una ciudad más en la cual se realizan, en febrero de 1559, exequias: se trata de Augsburgo, (agradecemos el dato a Peer Schmidt). En el caso de las Indias, las honras fúnebres se realizan de fines de octubre a mediados de diciembre; en lo que atañe al virreinato del Perú, se celebraron

Las exequias de los reyes y de la familia real eran organizadas por la corte, la ciudad o una corporación, y expresan por lo tanto la concepción oficial de la vida y la muerte de la persona celebrada. A través de la arquitectura, el arte, la emblemática, la poesía, el Estado transmite programas ideológicos de fines propagandísticos y didácticos, una de cuyas funciones es la de fortalecer, a través del dolor compartido, el vínculo entre la monarquía y sus vasallos. En cuanto a la ciudad, la celebración de honras fúnebres le permite probar su adhesión y fidelidad a la Corona, a la vez que mostrar, ante ésta y ante sí misma, su propia magnificencia y pujanza.

Manifestaciones como las fiestas y celebraciones, en las cuales se reproduce un ceremonial codificado, confirman la impresión de que la Indias fueron un espejo en el que la Península se reflejaba. Sin embargo, como se puede comprobar a través del estudio de casos particulares, la imagen que devuelve el espejo no es fiel: el haz de luz se refracta y hace que los gestos, aunque sean los mismos, sean igualmente, como la escritura de Pierre Menard en el cuento de Borges, muy otros.

La noticia de la muerte del Emperador llega a Lima en julio de 1559, por vía no oficial, a través de unos agustinos provenientes de la Nueva España, siendo virrey Antonio Hurtado de Mendoza, Marqués de Cañete.² A fines de septiembre, a pesar de no haberse aun recibido notificación oficial,³ el virrey decide que la ciudad se prepare a conmemorar la muerte del emperador. El miércoles 11 de octubre de 1559 el Cabildo presenta en su sesión la orden que el virrey ha dado el día anterior, sobre la conveniencia de celebrar las honras fúnebres “el día de todos los santos que viene” y la necesidad de que, habiendo ya sido notificada la audiencia, la ciudad “se adereçase y previniese para ello...”.⁴ El 10 de noviembre se discute la cuestión de los estandartes⁵ y se presenta la orden de portar lutos emitida por el virrey.⁶

exequias en Potosí y, muy probablemente, en otras ciudades tales como Cuzco o Quito. Para Augsburg, véase la relación ms. de 21 folios (Oesterreichische Nationalbibliothek, Wien, Inv. Nr. Cod. Vindob. 7566) y B. Thomas, B. “Die Augsburger Funeralwaffen Kaiser Karls V.” *Waffen- und Kostümkunde* 1 (1959), pp. 28-45. Para Potosí, véase Bartolomé Arzáns de Orsúa y Vela, *Historia de la Villa Imperial de Potosí*, edición de Lewis Hanke y Gunnar Mendoza, Brown, Brown University Press, 1965, vol. I, pp. 111s. Cabe señalar que la fidelidad de la descripción que de diversas fiestas hace Arzáns es muy dudosa.

² El 24 de julio de 1559 el Cabildo, en sesión, presenta la noticia. Se discute la cuestión de los lutos y se ordena cese la fiesta del patrono Santiago: “se platico que a venido por la via de mexico por nueva Cierta de Religiosos agustinos que an venido della como su magestad es muerto y que se avian fecho las honrras en mesxico atento lo qual se tiene por cosa Cierta que a este Reyno verna la dicha nueva con toda breuedad...”. *Libros de Cabildos de Lima*. Descifrados y anotados por B. T. Lee, con prólogo de J. de la Riva-Agüero, Lima, imprenta de Torres Aguirre, 1935-1958, tomo 4-5, Libro VI (1557-1568), p. 198.

³ Así parece según la sesión del Cabildo del lunes 22 de septiembre: “...visto que esta çibdad no tiene carta ni recaudo de españa dello ni de los señores presidente e oydores desta real audiencia no an mandado cosa tocante a ello...” (*ibid.*, p. 212).

⁴ *Libros de Cabildos, op.cit.*, p. 216.

⁵ Se decide se confeccionen dos estandartes de tafetán negro con el blasón de la ciudad que serán portados por el alguacil mayor, Melchor Brizuela, y por el regidor más antiguo, Francisco de Ampuero. El estandarte debe llevar “las tres estrellas y su corona de Raso azules y la corona amarilla de una parte y de otra...” (*ibid.*, p. 229).

⁶ Véase *idem*.

Los actos se celebraron el 11 y 12 de noviembre de 1559, es decir, un año después de las exequias europeas y unas dos semanas antes que las mexicanas.⁷ Constaron de una procesión y de un túmulo construido en la Catedral, que sería expuesto, como era costumbre, durante unos nueve días. Estas exequias son las primeras de envergadura que celebra Lima,⁸ fundada hacía poco más de veinte años. ¿En qué consistieron las honras fúnebres? ¿De qué medios se dispone en 1559 para montar una ceremonia de tal envergadura y cuáles son los modelos que se siguen?

Cabe, dado que la ciudad engalanada o enlutada es el escenario en el cual se desarrolla la fiesta o de las honras fúnebres, empezar preguntándose qué y cómo era Lima en 1559. Carecemos de datos concretos para la época que nos ocupa, pero es de creer que la población había aumentado poco desde 1539, cuando tenía unos doscientos vecinos (es decir, unas mil personas de ascendencia europea).⁹ Designada capital del virreinato de Nueva Castilla desde su creación en 1542 y elevada al rango de arzobispado en 1546, Lima es para ese entonces sede de los poderes políticos, administrativos, eclesiásticos y económicos. Sin embargo, la importancia que la ciudad pudo haber adquirido y la influencia de una población hispánica que se siente eminentemente noble,¹⁰ no habrá de translucirse inmediatamente en la construcción de grandes edificios. Este hecho responde a varias y conocidas razones: falta de piedra en la zona, ciertamente, pero sobre todo la prolongada anarquía que sufrió el reino desde su conquista. No es, en realidad, sino hasta el gobierno de Andrés Hurtado de Mendoza que comenzará el proceso de desarrollo urbanístico que habrá de consolidarse bajo el gobierno del Marqués de Montesclaros, ya en el siglo XVII.

¿Qué era Lima urbanísticamente cuando se llevan a cabo las honras fúnebres?¹¹ Cuando

⁷ Sabemos en detalle el desarrollo de las exequias en la Nueva España gracias a la ya mencionada relación que le fuera encargada a Cervantes de Salazar (véase nota 6). Dedicada al virrey Luis de Velasco, la obra está antecedida de un prólogo al lector de Alonso de Zorita, oidor de la Audiencia. Incluye dos ilustraciones, una del túmulo y otra de su planta. La obra ha sido reeditada por José Joaquín García Icazbalceta en 1886 y por O'Gorman (*México en 1554 y Túmulo Imperial*, México, Porrúa, 1985 [1963] pp.173-212).

⁸ No se trata, en realidad, de las primeras exequias reales celebradas en la capital puesto que es probable, como lo indica una breve nota en los libros de Cabildo, que se llevaran a cabo honras fúnebres por la muerte de la Emperatriz Isabel de Portugal. Sin embargo, dado lo temprano de la fecha (1539), éstas deben de haber sido muy modestas (véase Ramos Sosa, *Arte festivo en Lima virreinal (siglos XVI-XVII)*, Sevilla, Consejería de Cultura y Medio Ambiente, 1992, p. 131).

⁹ El padre Bernabé Cobo sostiene que la población comienza a aumentar en la década de 1550 (*Historia de la fundación de Lima*, en: *Obras del padre Bernabé Cobo*, Madrid, Atlas, 1956, vol. I, p. 291 y p. 305). El primer censo, mandado levantar por el Virrey Luis de Velasco a fines del siglo XVI, arroja 14,262 habitantes, el padrón de 1613, por su parte, un total de 25,154 habitantes. Véase el *Padrón de indios de Lima en 1613*. Edición e introducción de Noble David Cook, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1968; María Antonia Durán Montero, *Fundación de ciudades en el Perú durante el siglo XVI. Estudio urbanístico*, Sevilla, EEHA, 1978 y "Lima en 1613. Aspectos urbanos", en: *Anuario de Estudios Americanos*, XLIX (1992) pp. 171-188.

¹⁰ Véase James Lockhart, *El mundo hispanoperuano, 1532-1560*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982 (orig. ingl. 1968), pp. 20-65.

¹¹ Para la historia de la evolución de la ciudad de Lima, véase el siempre válido estudio de Juan Bromley, *La fundación de la Ciudad de los Reyes*, Lima, s. e., 1935 y el completo trabajo de María Antonia Durán Montero, *Lima en el siglo XVII: arquitectura, urbanismo y vida cotidiana*, Sevilla, Diputación Provincial de Sevilla, 1994, pp. 48-52.

en 1543 llega a la capital su primer obispo, Jerónimo de Loayza, sólo unas doce manzanas parecen haber estado ocupadas por solares, estando el resto de las 117 de la traza inicial construidas sólo parcialmente.¹² Sobre la Plaza Mayor hallamos las Casas de Cabildo, las Casas Reales y la Catedral. A dos cuadras de ésta, hacia el NO, Santo Domingo; a dos cuadras hacia el NE, San Francisco; a tres cuadras, hacia el Sur, el convento de la Merced; a cuatro cuadras, hacia el Oeste, San Agustín.¹³ Funcionaban ya el Hospital Real, dotado de solares en la vecindad de Santo Domingo desde 1538 y, al Este, a partir de su fundación por el arzobispo Loayza en 1553, el hospital de Santa Ana, alrededor del cual crecerá un barrio de ese nombre. Igualmente, ya para 1554, se ha fundado la parroquia de San Sebastián, que dará lugar al barrio habitado inicialmente por indios de Pachacámac.

La Catedral, en la cual se elevará el túmulo, merece mención especial. Construida en adobe entre 1549 y 1551, en reemplazo de la Iglesia Mayor que había mandado construir Pizarro luego de la fundación de la ciudad era de planta rectangular, con una sola nave cubierta por un techo a dos aguas y medía 260 pies de largo y 55 de ancho.¹⁴ La iglesia parece haber sido agradable, tal como lo señala Loayza en carta al rey del 9 de mayo de 1551.¹⁵ Su modestia, sin embargo, es apuntada por Cobo: la Catedral “era muy pequeña y humilde, con su coro alto muy pequeño [...] su edificio era de adobes, cubierta de esteras y en nada representaba la dignidad de catedral y metropolitana”.¹⁶

Lima no es, pues, aun corte y es por una ciudad relativamente poco habitada e incipientemente construida —un proyecto de ciudad, en realidad— que se desplazará el elaborado cortejo fúnebre.¹⁷ Sabemos, con bastante lujo de detalle, en qué consistieron las honras gracias a

¹² Véase Rubén Vargas Ugarte, *Historia de la iglesia en el Perú (1511-1568)*, Lima, Imprenta Santa María, 1953, vol. I, pp. 142-3. El trazo original consistía en una planta rectangular de 9 x 13 manzanas, divididas en 464 solares (véase Bromley, *La fundación...*, *op.cit.*, pp. 69-111; Durán Montero, *Fundación...*, *op.cit.*, p. 86). El plano que de la ciudad propone Bernales Ballesteros muestra muchas más manzanas íntegramente construidas que las que permiten suponer los datos que poseemos (*Lima, la ciudad y sus monumentos*, Sevilla, EEHA, 1972, pp. 39ss.).

¹³ Dominicos, franciscanos y mercedarios habrían estado presentes en la fundación misma de la ciudad, a éstos se les unen, en 1551, los agustinos (véase Vargas Ugarte, *Historia de la iglesia...*, *op.cit.*, pp. 199-220). Sin embargo, si bien se les adjudican solares a las órdenes para la erección de sus conventos desde el inicio, las construcciones son modestas o parciales.

¹⁴ Pocos años después de la celebración de las exequias de Carlos V, en 1564, el arzobispo Loayza decidirá emprender la construcción de un nuevo edificio bajo responsabilidad del arquitecto Alonso Beltrán (véase Jorge Bernales Ballesteros, *Edificación de la Iglesia Catedral de Lima (Notas para su historia)*, Sevilla, EEHA, 1969, pp. 2-6.)

¹⁵ El cuerpo está recubierto con madera de mangle, “queda buen templo y de buena gracia”. En: AGI, Audiencia de Lima, leg. 300 (apud Bernales Ballesteros, *op.cit.*, p. 4). La capilla mayor, con bóveda, está separada del cuerpo por un arco perpiño (*ibid.*, p. 5).

¹⁶ Cobo, *Historia...*, *op.cit.*, vol. I.

¹⁷ Los primeros monasterios, el de la Encarnación y el de la Concepción, no serán creados hasta 1561 y 1573 respectivamente. La universidad, por otra parte, aunque fundada por Real Cédula de 1551, no tiene aun edificio propio y funciona en el Convento dominico del Rosario. La Inquisición y los jesuitas no llegarán sino después de 1567.

una relación de las mismas que Hurtado de Mendoza envió al rey una vez celebradas éstas.¹⁸ La relación se abre con la descripción del cortejo, continúa con la descripción detallada del túmulo y se cierra con las ceremonias del segundo y último día. Dado que se trata de un texto poco conocido, nos permitimos resumirlo a continuación, resumen en el cual apoyaremos el posterior análisis.

El domingo 11 por la mañana, el virrey se dirige al convento de la Merced, de donde habrá de partir la procesión, oye misa, participa en los oficios y come allí con los miembros de la Audiencia.¹⁹ A la una aproximadamente salen de la Catedral el deán (que reemplaza al arzobispo Jerónimo de Loayza por enfermedad de éste), el Cabildo eclesiástico y el clero regular y se dirigen a la Merced, donde se les juntan los mercedarios. Llegados aquí, sale de palacio la guarda del virrey, capitaneada por Hernando Carrera, vecino de Huánuco; la compañía de arcabuceros, cuya bandera es llevada por Don Gonzalo Mexía, gentil hombre de la cámara del virrey; Don Pedro de Córdoba, vecino de la Plata y capitán de la compañía de lanceros, rodeado de su guardia personal y seguido por Muñoz de Ávila, vecino de los Reyes y alférez de la compañía que lleva, bajo, el estandarte real con la Virgen y el Niño de un lado y el apóstol Santiago del otro; finalmente, la compañía de lanceros, de dos en dos- todos enlutados y con los instrumentos ronc.

Sale entonces el Cabildo de la ciudad de sus casas en la Plaza Mayor, enlutadas “por de dentro y por de fuera”. Francisco de Ampuero, vecino y Regidor y Melchor de Brizuela, alguacil mayor, llevan los dos estandartes negros con las armas de la ciudad,²⁰ les siguen los alcaldes y regidores por antigüedad. Antecedan al Cabildo dos porteros, muchos vecinos, escribanos públicos y reales, mercaderes y oficiales, de dos en dos, todos de luto, como lo había ordenado el virrey. Se cuentan al menos 250 personas.

Acompañados de muchos caballeros y vecinos de la Ciudad de los Reyes y de otras, y luego de haberse acomodado siguiendo la estricta jerarquía, sale la procesión de la Merced hacia la Catedral. La encabezan los mercaderes, oficiales y otros; les siguen la compañía de arcabuceros y la de lanceros, cuyos estandartes van en medio de los de la ciudad; a continuación desfilan las

¹⁸ La misma, y la carta autógrafa de Hurtado de Mendoza que le antecede, fueron transcritas por José Torre Revello, “La crónica de las exequias de Carlos V en la Ciudad de los Reyes. Año 1559”, en: *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas* (Buenos Aires) Año X, T. XIV, Nos. 51-52 (1932), pp. 60-78. A partir de ahora, “La Crónica...”. El documento original se encuentra en AGI, Contratación, Leg. 5,104, 6 fols.

¹⁹ Cabe preguntarse el porqué de la elección. Habiéndose hallado frailes de las tres órdenes en la fundación de Lima, puede decirse que se encontraban en un plano de igualdad, aunque los dominicos gozaran siempre de cierta preeminencia, dado el papel que jugó Vicente de Valverde en los eventos de Cajamarca. Los mercedarios, por otra parte, “metieron más la mano en la masa” que las otras órdenes en las guerras civiles (Rubén Vargas Ugarte, *Historia de la iglesia en el Perú (1511-1568)*, Lima, Imprenta Santa María, 1953, vol. I, p. 196), lo cual debería de haberlos descalificado para la ocasión. Finalmente, Hurtado de Mendoza parece haberse inclinado por los franciscanos, pues fue en su convento donde pidió ser enterrado. Creemos que la decisión fue tomada por fines prácticos. Es conocida, para el buen desarrollo de una procesión, la necesidad de que cierta distancia separe el lugar de partida y el de llegada: hallándose los conventos de San Francisco y de Santo Domingo muy cercanos a la catedral, la elección habría recaído en la Merced, que se halla, según dice la relación, a 700 pasos de la catedral, es decir, a unos 350 mts., cálculo bastante exacto.

²⁰ Véase nota 10.

insignias imperiales llevadas por seis caballeros,²¹ el guión imperial, portado al hombro por Núñez Vela, alguacil mayor y hombre de la compañía de lanceros, y el virrey, acompañado por la Real Audiencia, flanqueado por los oidores más antiguos (el doctor Bravo de Sarabia y el licenciado Hernando de Santillán), antecedido por dos ballesteros de maza, y seguido por un gentil hombre de su cámara, Julián de Arençano, que le lleva la falda; a su mano derecha y algo más adelante van los miembros del Cabildo con sus estandartes, yendo el contador mayor de cuentas y el fiscal real (acompañados por vecinos) entre los de la Audiencia y los del Cabildo. El cortejo avanza lentamente y demora tres horas en llegar a la Catedral debido a una serie de paradas que hacen, una vez allí, deben nuevamente esperar porque el gran gentío que la desborda debe ser organizado.

La relación, como es habitual, se demora en indicar los lugares que ocupa cada uno dentro de la iglesia: el arzobispo, el deán y el Cabildo eclesiástico se encuentran en el coro; el virrey, del lado donde se lee el Evangelio, entre el túmulo y el arco perpiaño; los oidores en la misma zona; el Cabildo, del lado donde se lee la Epístola; una serie de caballeros, incluidos los que llevan las insignias se sientan, para las vísperas, en la capilla del túmulo, hay, igualmente, “muchas señoras Principales”; afuera, un gran número de gente ocupa la plaza.²² Acabadas las vísperas, el arzobispo con su cohorte baja del coro hacia el túmulo y comienza el responso; dicha la oración por el deán, el arzobispo y el virrey, acompañado por la Audiencia y el Cabildo, regresan a sus respectivas casas.

Al día siguiente, los preladados de los monasterios y los frailes van en procesión a la Catedral, donde cantan misas en altares separados (para evitar querellas entre ellos, señala la relación); a las ocho, acude el virrey acompañado de la Audiencia y del Cabildo y oyen la misa celebrada por el deán, siendo el sermón predicado por Fray “gr. de Villacarrillo frayle menor hombre doto...”²³ Luego del responso, a mediodía, todos regresan a sus casas.

En cuanto al túmulo, éste fue de tipo turriforme y constó de dos cuerpos superpuestos, siendo el inferior considerablemente más alto y de mayor diámetro que el superior. De planta cuadrada (34 pies de lado el primer cuerpo y 26 el segundo) su altura total fue de 70 pies. Colocado a unos 15 pies del arco perpiaño de la capilla mayor de la Catedral, fue construido en madera y recubierto con paño negro. El primer cuerpo se eleva sobre una peania de madera con tres escalones decrecientes (de 10 pies de ancho), sobre la cual se halla un corredor (de 4 pies de ancho) cercado por un antepecho de balaustres, abierto en el centro de cada uno de los lados. Se elevan sobre la peania cuatro columnas áticas (es decir, cuadradas), de madera, erigidas sobre pedestales con basas y rematadas con capiteles, cuyo estilo no se especifica. Sobre ellas descansan cuatro arcos de medio punto que forman una capilla que se deja libre y vacía y a través de la cual

²¹ El ya mencionado Pedro de Córdoba lleva la corona; Don Pedro Puertocarrero, vecino del Cuzco, maese de campo de S.M., el Mundo; Don Nicolás de Ribera, vecino de los Reyes, capitán de la guarda del sello real, el Estoque; el Capitán Vasco de Guevara, vecino de los Reyes, el Cetro; el Capitán Tello de Sotomayor lleva el yelmo; el Capitán Gómez Arias de Ávila, el hacha de armas (*idem*).

²² *Ibid.*, p. 76.

²³ *Ibid.*, p. 77.

podía ver el pueblo el altar mayor y oír las misas. Una escalera en el interior de uno de los pilares permitía ascender al segundo cuerpo. Sobre los arcos del cuerpo inferior se hallaba un entablamento, con cornisa, friso y arquitrabe, y sobre éste, un segundo antepecho de balaustres que cercaba un corredor. Sobre este segundo cuerpo (cuya planta es 8 pies inferior a la del primero por cada lado) se levantan cuatro columnas sobre pedestales, con basas y capiteles y techo probablemente adintelado. En el interior se encuentra el simulacro de tumba, colocado en una plataforma angosta a la cual se llega por seis gradas, cubiertas de brocado verde, encontrándose en la antepenúltima dos subdiáconos incensando. Sobre la plataforma, unas almohadas de brocado sobre las cuales se hallaban las insignias imperiales, frente a éstas, hacia el altar mayor, se levantaba una cruz bizantina. Si bien no se menciona el remate del túmulo, es probable que el mismo fuera piramidal.²⁴

Cubierto de paño negro en su integridad, el túmulo carece de programa iconográfico y su adorno se limita a una serie de estandartes y escudos. En el cuerpo inferior, en las enjutas y fustes inferiores, se colocan escudos con las armas de Castilla y León “que en este reino no acostumbran poner más”; sobre la cornisa, cuatro tarjas “con las señales y corona real en cada una”, a la entrada del primer arco de la capilla, los estandartes de la ciudad, “el uno a la parte diestra y el otro a siniestra”. En el corredor del cuerpo superior, se encuentra el estandarte real de la compañía de los lanceros, a su derecha, el guión imperial y a su izquierda, el estandarte de los arcabuceros. De las cuatro esquinas externas del túmulo, se cuelgan cuatro estandartes negros “con las armas imperiales” y otros cuatro en la capilla del primer cuerpo. Se mencionan, además, unos serafines de medio relieve en las enjutas y, al hablar de los capiteles y fustes de las columnas y de los arquitrabes, la presencia de “moldaduras y tallas”, sin dar más detalle. Finalmente, se apunta que había “en algunas partes del túmulo unas muertes con el blasón imperial como si ellas le dixeran Plus Ultra”, que no hemos podido identificar. Colocados “en los espacios de las cuatro columnas” se hallaban una serie de composiciones poéticas de circunstancia:²⁵ la primera, en latín, seguida de cuatro sonetos y unos octosílabos de 43 versos en castellano. Las composiciones son, ciertamente, uno de los primeros testimonios del ejercicio de la poesía culta en el reino y del proceso de translación de la cultura grecolatina a Indias, sin embargo, la calidad de las mismas es muy magra y habrá que esperar a finales del siglo para poder hablar, en poesía, de círculos de letrados que funcionen en conjunción con los peninsulares, tal el caso de quienes proyectaron la formación de la Academia Antártica.²⁶

Desde el punto de vista arquitectónico, sin embargo, si bien el túmulo de Lima no presenta un proyecto original, su construcción implica la actualización en la ciudad de los modelos arquitectónicos renacentistas, y la coloca, aunque a la zaga de la Nueva España, en la órbita de Sevilla, vanguardia en este campo. Obra de imponente tamaño, descansando durante días a la

²⁴ Ramos Sosa considera que “...el remate piramidal o chapitel es la única solución posible en estos momentos y así se realizó en todos los demás túmulos anteriores y coetáneos excepto el de Sevilla por Hernán Ruiz.” (*op.cit.*, p. 135).

²⁵ “La Crónica...”, pp. 72-75.

²⁶ Véase Alberto Tauro del Pino, *Esquividad y gloria de la Academia Antártica*, Lima, Huascarán, 1948.

vista del público,²⁷ no podemos detenernos a reflexionar sobre la influencia que tal vez tuvo en la construcción de ciertos edificios (o partes de edificios) que habían comenzado a levantarse en la capital.²⁸ Nada sabemos del autor encargado de la edificación del túmulo, pero es probable que la misma estuviera a cargo de los dos alarifes que trabajaban para la ciudad por esa época, Esteban de Amaya y Alonso Beltrán, constructor este último de la Catedral de 1564 y del primer puente sobre el río Rímac.²⁹ En cuanto al modelo arquitectónico, tanto Allo Manero como Ramos Sosa coinciden en señalar la influencia sevillana. Allo la centra en el túmulo que se construyera en Sevilla en 1545 para las exequias de María Manuela de Portugal (que inaugura una nueva tipología tumular), mientras que Ramos Sosa demuestra que el modelo es el que esa ciudad erigiera para las exequias de la reina Juana en 1555, que retoma el de 1545, pero con un programa iconográfico y decorativo más sencillo. Sabemos, gracias a una carta que escribe Hurtado de Mendoza al Emperador desde Sevilla el 9 de mayo de 1555, que se encontraba en dicha ciudad diez días antes de que se celebraran esas exequias, lo cual hace altamente probable que supiera del túmulo o lo viera y se inspirara en él al mandar construir el túmulo limense.³⁰

Como lo hemos visto, las ceremonias siguen, en todos sus aspectos, el patrón usual; la relación que nos ha llegado de ellas, por otra parte, nos permite observar lo que está en juego detrás de una estructura estática y codificada y reflexionar sobre el significado que cobra, en una coyuntura política determinada, la celebración. Conviene recordar que es esa relación la única fuente que poseemos, y ella nos permite movernos en dos planos: por una parte, la relación ofrece la oportunidad al virrey de enviar al monarca un “retrato” ideal de toda una sociedad, tal como ésta queda reflejada (en una imagen planeada hasta en sus últimos detalles) en la celebración y también un retrato de su obra, es decir, de sí mismo; por otra parte, la relación, aunque emane del virrey, permite establecer con cierto grado de seguridad cómo se desarrollaron las ceremonias y percibir la participación en ellas de los distintos estamentos. Examinemos estas cuestiones más de cerca.

Uno de los principales problemas es, según el Marqués, la Audiencia. La muerte de su

²⁷ Lleó Canal resalta el impacto de las ceremonias en el público: “Las ceremonias funerarias organizadas en honor de los miembros de la Casa Real constituyeron a lo largo del siglo XVI y pese a los escasos días que duraban auténticos acontecimientos ciudadanos; el público se extasiaba ante los aparatosos decorados llenos de alambicados discursos alegóricos” (*Nueva Roma: mitología y humanismo en el Renacimiento sevillano*. Sevilla: Universidad, 1979, p. 132).

²⁸ Los edificios conventuales que se ven hoy en día datan de mediados del XVII o del XVIII. El más antiguo es Santo Domingo, cuyo claustro y sala de visitas son probablemente de 1547; San Francisco, destruido totalmente por el terremoto de 1656, terminó de ser reconstruido en 1672; el convento de San Agustín fue destruido casi totalmente en 1681 y 1687; la iglesia de la Merced, comenzada alrededor de 1541 y modificada en 1628, data de 1688, 1704 y del XVIII. Véase Damián Bayón, “L’architecture sud-américaine aux XVIe et XVIIe siècles” en: Damián Bayón; Murillo Marx, *L’Art Colonial Sud-Américain. Domaine espagnol et Brésil*. Trad. fr. de Robert Marrast, Paris, Aurore Éditions d’Art, 1990, pp. 65s.

²⁹ Véase Rubén Vargas Ugarte, *Ensayo de un diccionario de artífices coloniales de la América Meridional*, Lima, Talleres Gráficos A. Baiocco, 1947, pp. 56 y 61-62 y Bernal Ballesteros, *Lima, la ciudad y sus monumentos*. Sevilla: EEHA, 1972, p. 43s.

³⁰ Ramos Sosa, *op.cit.*, p. 135. La carta fue publicada por Manuel de Mendiburu, vol. VI, pp. 283-298.

antecesor Don Antonio de Mendoza en julio de 1552 y su llegada a mediados de 1556, le han dado a ésta un interregno de tres años durante los cuales sus miembros y otras autoridades se han acostumbrado al autogobierno y se han vuelto reacias a aceptar la autoridad real³¹. Otro obstáculo para lograr la pacificación, sostiene, es la presencia de unos 8,000 hombres de armas en el virreinato, la mayoría sin ocupación, muchos sin recompensar y, los que lo habían sido, poco contentos con las recompensas que recibieron. El sosiego, pues, pende de un hilo.

Ante tal situación, la imposición de la autoridad real es una prioridad, y Hurtado de Mendoza intentará hacerla efectiva a través de distintos modos. En una medida que le será muy criticada, ejecuta y deporta a los elementos que considera más peligrosos,³² a la vez que intenta recompensar o mantener ocupados a los demás.³³ De allí que solicite se le permita incentivar expediciones y entradas, inicialmente prohibidas por considerarse iban en perjuicio de los indios.³⁴ Paralelamente, y por las mismas causas, incentiva la fundación de ciudades.

Es este el estado de cosas en 1559, cuando se sabe en Lima de la muerte del Emperador. La noticia oficial, como ya lo mencionáramos, no llega y, finalmente, en octubre, el virrey da la orden de que se lleven a cabo las honras fúnebres: manda dar el pregón, y organiza, probablemente en conjunción con la Audiencia y el Cabildo, como era de uso, la celebración y el presupuesto de la misma; dispone que la ciudad se ponga de luto y ordena la construcción del túmulo (cuyo modelo, como hemos visto, concibe). Sabemos a través de la carta que dirige a Felipe II y que antecede a la relación, que la celebración es una decisión suya que surge, no sólo de motivos oficiales, sino también personales: “A mi me pareció que tenía obligación de hazer las honrras por El enperador nro s.or como su Virrey y por auerme criado en su casa diez y seis años...”³⁵.

Hurtado de Mendoza deja translucir en más de una ocasión la importancia que da al cargo de virrey y a su propia condición de noble, y su conocimiento de las posibilidades que ofrece

³¹ En carta al rey, Hurtado de Mendoza se muestra contrario incluso al arzobispo Jerónimo de Loayza, de quien dice “había intervenido tal vez en demasía en los asuntos pasados y la costumbre de mandar lo había tornado algo insumiso a la autoridad civil.” (Carta del Marqués de Cañete, virrey del Perú, al Emperador, dándole cuenta de varios asuntos de su gobernación (en: *CDIAO*, IV, pp. 84-111). Tal vez eso explique la ausencia del arzobispo en las exequias del Emperador señalada por la relación, que explica se hallaba enfermo.

³² Véase su carta al Duque de Alba del 15 de septiembre de 1665 (en: Colección Levillier, *Gobernantes del Perú*, I, *apud* Vargas Ugarte, *Historia general del Perú*, *op.cit.*, II, p. 65).

³³ La cantidad de hombres que pretendían recompensas superaban ampliamente los mil repartimientos y cargos existentes, situación agravada por la cédula de 24 de diciembre de 1555, que le prohibía dar repartimientos hasta tanto se zanjara la cuestión de la perpetuidad. Véase *CDIAO*, III, p. 561.

³⁴ Despacho del 9 de mayo de 1555 al Rey, desde Sevilla (véase *CDIAO*, III, p. 562). Entre las expediciones que se llevan a cabo se halla la Jornada de Omagua, capitaneada por Pedro de Ursúa; la de pacificación del reino de Chile, encabezada por García Hurtado de Mendoza, hijo del virrey; la de los chiriguanos, emprendida por Andrés Manso.

³⁵ Carta autógrafa del virrey al rey de 30 de noviembre de 1559 (en: Torre Revello, *op.cit.*, p. 65). Hurtado parece seguir el modelo del buen criado expresado por Cervantes de Salazar en su relación de las exequias novohispanas: “...la más clara muestra que el buen criado suele dar de haber con amor, diligencia y fidelidad servido a su señor, es cuando alcanzándolo por días, en su muerte y después della, hecho el sentimiento debido, no se descuida [...] en las cosas que le tocan de honor y autoridad.” (Cervantes de Salazar, *op.cit.*, p. 182).

el despliegue externo, simbólico, de una celebración pública. Su entrada en Lima, acompañado de un séquito de más de 120 personas (entre ellos, de su hijo Don García, futuro virrey del Perú) es una muestra de lo anterior.³⁶ Miembro de familia ilustre y poderosa, criado del rey, considera para restituir la autoridad de la corona debe comenzarse instaurando la autoridad del Virrey, cargo que debe ser rodeado del prestigio que le corresponde.³⁷ La ejecución del virrey Núñez de Vela poco más de una década atrás, un regicidio en este sentido, parece haber estado presente en el ánimo de Hurtado. Alude a ella cuando señala al rey la necesidad de rodearse de una guardia que garantice su seguridad, pero, sobre todo, que tenga el prestigio necesario para imponer respeto por la figura del Virrey en el reino.³⁸ El Virrey representa la persona del rey en los territorios de los cuales éste debe estar ausente, siendo un puesto de alta responsabilidad.³⁹ La creación de ambos virreinos y el nombramiento de virreyes que los gobernarán estuvo alentada no sólo por un deseo de organización administrativa por parte de la Corona, sino por una toma de conciencia de que debía ella misma asumir el gobierno, delegado hasta entonces en conquistadores y gobernadores, si deseaba conservar los territorios ultramarinos. La Real Cédula de Barcelona, a 2 de noviembre de 1542, estipula que los virreyes “...representan nuestra real persona y [se les manda] tengan el gobierno superior, hagan y administren justicia igualmente a todos nuestros súbditos y vasallos y entiendan a todo lo que conviene al sosiego, quietud, ennoblecimiento y pacificación de aquellas provincias”. Los primeros virreyes son, pues, “encarnación suprema del estado español en las Indias”, siendo presentados por los monarcas en sus disposiciones como su alter ego.⁴⁰

Esta función de pacificador y organizador del reino es la que surge de la relación, un informe cuyo remitente es el rey, redactado probablemente por el escribano Pedro de Avendaño, pero que expresa el punto de vista del virrey, a quien debemos lo que se dice y lo que se calla en ella.⁴¹ A pesar del destinatario único, y de que no fue encargada, que sepamos, la redacción de una

³⁶ Vargas Ugarte menciona a varios de los personajes que formaban parte del séquito, entre quienes se hallaba Alonso de Ercilla (en: *Historia general del Perú, op. cit.*, II, p. 62).

³⁷ Don Andrés Hurtado de Mendoza, II Marqués de Cañete, ha nacido en Cuenca en el seno de la familia de los Mendoza. Hijo de Don Diego Hurtado de Mendoza, a su vez hermano del Cardenal Mendoza y virrey de Nápoles, y de Doña Isabel de Bobadilla, casó con la hija del Conde de Osorno, Doña María Manrique. Guarda Mayor de Cuenca y Montero mayor del Rey, había sido criado del Emperador y se había distinguido en las campañas de Flandes y Alemania. En: Manuel de Mendiburu, *Diccionario histórico-biográfico del Perú. Parte primera que corresponde a la época de la dominación española*, Lima, Imprenta de Francisco Solís, 1874-1890, 8 vols.

³⁸ Sólo con ella “...podrá hacer el Visorey del Perú justicia y quitar costumbre del reino, que quieren que no haya nadie que tema a Dios ni a V.M. sino sólo la justicia a ellos. Y esto nació de haber muerto un Visorey y haber hecho a los que le mataron mucha merced...”. En: Carta del Marqués de Cañete [...] al Emperador..., en: *CDIAO, op.cit.*, vol. IV, p. 95. Como se verá más adelante, el virrey creará las compañías de lanceros y arcabuceros.

³⁹ Obligados, por diversas causas, a tomar decisiones sin consultar a la Metrópoli, los virreyes gozaron de un complejo de atribuciones sin antecedentes. Sobre el cargo, véase Ots Capdequí, *Instituciones*, en: Antonio Ballesteros y Beretta (dir.), *Historia de América*, Barcelona, etc., Salvat editores, 1959, tomo XIV, p. 260.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 261.

⁴¹ Torre Revello le atribuye la autoría por la similitud estilística que guarda con el informe sobre la proclamación de Felipe II en los Reyes, del cual sabemos con certitud es el autor (*op.cit.*, p. 61 nota).

relación con vistas a su difusión impresa,⁴² Hurtado expresa en la carta su deseo de que las exequias limenses tengan una cierta difusión: señala así que “Si a Vsms. les paresciere que holgaran en el consejo de Ver Lo que se hace en Tierra Nueva podran mandarselo enbiar...”.⁴³ Así, la relación sirve de medio privilegiado para colocar a Hurtado en una posición favorable ante el nuevo monarca: se pone de relieve el gasto personal en el que ha incurrido el Marqués, al proveer de lutos a toda la gente de su servicio, su capacidad organizativa y su papel de pacificador de ánimos cuando, en dos ocasiones, se presentan problemas de jerarquía entre los cuerpos participantes.⁴⁴

La relación da, igualmente, mucha importancia a la presencia de las compañías de lanceros y de arcabuceros en la procesión y, como ya se ha mencionado, a la colocación central en el segundo cuerpo del túmulo de sus respectivos estandartes. Al referirse a ésta, la relación señala, refiriéndose a las compañías, que “ningún príncipe en el mundo las tiene tales...” y, luego de detallar los salarios de sus miembros, agrega:

Las cuales dos compañías hizo y constituyó su Excelencia cuando vino a este reyno para la guarda de su persona y reino y de aquí los saca para encomiendas [...], corregimientos y otros oficios en que siempre los aprovecha y honra, por que todos los de estas dos compañías son personas beneméritas y que han servido a su magestad.⁴⁵

En efecto, y aunque se inspiran en guardias preexistentes, la formación de dichas compañías de gentileshombres será exclusiva al virreinato del Perú y su creación responde a la voluntad expresa de Hurtado de Mendoza, quien las instituyó el 27 de febrero de 1557. Se trata de compañías de hidalgos que gozaban de privilegios de guardia noble y cuya función principal era la de defender a la persona del virrey y la de participar en acciones militares.⁴⁶ Si bien uno de los objetivos

⁴² De haber sido así, Hurtado de Mendoza lo habría mencionado al rey, tampoco hay rastros de grabados o bocetos del túmulo o de que éstos hubieran sido encargados.

⁴³ Carta autógrafa del virrey al rey de 30 de noviembre de 1559 (en: Torre Revello, *op.cit.*, p. 65).

⁴⁴ “El estandarte Real desta compañía yba en m.o de los estandartes de la çibdad lo cual la çibdad no quisiera y sobreello fueron asu Ex.a mas que vna Vez y su ex.a mando q.e fuese alli Pues era estandarte Real q.e aquel lugar le Conuenia y ansi fue alli”. Un nuevo incidente protocolar se produce entre los miembros del Cabildo y los de la Audiencia al salir de la Merced, el cual es solucionado al ordenar el Virrey que los primeros vayan detrás de él con los caballeros de su casa (“La Crónica...”, p. 68s.) Como ya se ha mencionado, durante el segundo día, el virrey adjudica altares separados a las distintas órdenes dentro de la Catedral para evitar confrontaciones entre ellas.

⁴⁵ “La Crónica...”, p. 71.

⁴⁶ El primer capitán fue un sobrino del virrey, don Pedro de Córdoba Guzmán, caballero del hábito de Santiago; el alférez era Muñoz Dávila. El contador Salazar y el padre Bernabé Cobo nos dan profusas noticias sobre la creación, organización y funcionamiento de las compañías y dejan ver en sus escritos el orgullo de la ciudad por la existencia de las mismas (véase, del primero “Grandezas y excelencias de la ciudad de los Reyes”, en: *CDIAO, op.cit.*, vol. VIII, pp. 377-421, sobre las compañías, pp. 405-421; Cobo, *Historia...*, *op.cit.*, vol. I. Para una historia detallada de su evolución y suerte, véase Guillermo Lohmann Villena, “Las compañías de gentileshombres lanzas y arcabuces de la guarda del virreinato del Perú”, en: *Anuario de estudios americanos* XIII (1956) para la planilla completa de miembros véase pp. 155s.

de su creación fue el de recompensar los servicios de ciertos hombres, dado que se trata de 150 vacantes en total, escasamente se puede decir que cubrieran las necesidades en este sentido. La función práctica, pero también militar de estos cuerpos, queda, pues, rebasada por la de infundir “un sentido reverencial hacia la investidura del magistrado que representaba al Soberano” y la de contribuir a “asentar la respetabilidad del gobierno y de la justicia”.⁴⁷ Su función es la de exaltar la persona del virrey, siendo su existencia “no [...] de las menores excelencias y grandezas que tiene el cargo”.⁴⁸

A pesar de que la relación se centra en la figura del virrey, se da igualmente importancia a la participación de la ciudad, a través de todos sus estamentos. Las detalladas descripciones del cortejo y del túmulo que hemos resumido revelan que no se ahorró en gasto alguno. La relación precisamente se cierra con la relación de los costos que, se dice, ascendieron a por lo menos 50,000 pesos, y más probablemente a 70,000.⁴⁹ A lo largo de la descripción, tanto de la procesión como del túmulo, el autor ha hecho constante referencia a los lutos que se guardaron por nueve días y a la cera que se utilizó. Como es sabido, son los lutos la parte más costosa de las honras fúnebres, su generalización en las honras de Lima pone en evidencia el gran gasto en que incurrió tanto la ciudad como el virrey, puesto que este “dio luto a toda su cassa asi a los oficiales como A los de su guarda”.⁵⁰ A los lutos, sigue en costo la cera: de allí que se ponga énfasis en la proliferación de la misma, tanto en manos de los participantes del cortejo como en el túmulo.⁵¹ Se hace igualmente hincapié en la respuesta de la población de Lima al pregón público que ha mandado dar el virrey y en su masiva participación como espectadores del túmulo y del cortejo, en el cual participaron todos los estamentos, 505 personas por lo menos (120 religiosos, 60 arcabuceros, 75 lanceros, 250 caballeros, son las cifras que da la relación). Las honras fúnebres (y la relación que se hace de ellas) permiten que admiremos la pujanza y riqueza de la ciudad, que veamos brillar a la nobleza local y que la observemos admirarse ante su propio brillo, generándose una impresión, que probablemente compartieran los participantes, de cohesión del cuerpo social. Fastuo y boato, solemnidad y ritualismo que, al hacer de la ciudad una más de la monarquía, permiten olvidar (aunque sólo brevemente) las convulsiones aun no del todo extintas.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 150.

⁴⁸ Salazar, *op.cit.*, p. 405.

⁴⁹ *Idem.* Arzáns de Orsúa y Vela (*op.cit.*, vol. I, p. 111) señala que en Potosí se consumen 1,000 velas de cera blanca y 500 hachas de a 3 Lbs., siendo el costo total de las exequias 120,000 pesos. Para un estudio comparativo de los gastos de las exequias de la casa de Austria, véase Allo Manero, *op.cit.*, pp. 56-60.

⁵⁰ “La Crónica...”, p. 77. La ciudad entera está de luto, hasta las estancias donde duerme el virrey “estauan con sus doseles depaño negro y asi mismo colgadas todas de Lutto entanto extremo que hasta la sobremesas y silla en que su ex.a se sentaua eran negras...” (*idem*).

⁵¹ La baranda de los antepechos de ambos cuerpos están poblados de hacheros de madera en los cuales arden 150 hachas blancas, en el cornisamento superior, además, hay cuatro hacheros de seis hachas cada uno; en el corredor inferior hay, conjuntamente con cruces e incenciaros, candeleros, en el superior deambulan dos personas encargadas de despabilar las hachas y cuidar no haya incendio (*ibid.*, p. 70s.).

CONCLUSIÓN

En las páginas anteriores, hemos intentado emplazar las exequias de Carlos V celebradas por la ciudad de Lima dentro de la coyuntura política local de ese momento. La época de Hurtado de Mendoza ha quedado históricamente como la de la pacificación y la relación que de la celebración de las exequias envió Hurtado al rey plasma esta imagen del reino en paz: como en uno de los grabados de las exequias de Bruselas vemos, fijada en el tiempo, una serpentina de autoridades civiles y eclesiásticas, de notables y caballeros dirigiéndose hacia el túmulo que se erige en la catedral, rodeados por pueblo del que sólo se menciona el luto y el dolor, con una ciudad incipiente y virtual como telón de fondo.

La relación de las honras fúnebres que ha llegado hasta nosotros emana del virrey mismo, siendo su destinatario expreso el rey. No es, pues, de extrañar que muestre una ciudad en paz (pacificada por él) y leal a la Corona. Hurtado se sirve del boato y simbolismo del ceremonial para imponer a la ciudad y al reino la autoridad del monarca y la suya propia, al mismo tiempo que muestra al rey que ha pacificado el reino haciéndolo funcionar como uno más dentro de los muchos que acoge la monarquía.

No es sin embargo sólo la figura de Hurtado de Mendoza la que se destaca: la ciudad, a través del gasto en que incurre, muestra su adhesión y fidelidad, no sólo a la persona del emperador muerto sino sobre todo a la del soberano vivo. El cortejo fúnebre en el cual participan todos los estamentos, el túmulo y sus insignias, escudos, blasones y estandartes, son testimonios de la lealtad del reino hacia un poder monárquico lejano, testimonios de una población local que parecía tener mucho que hacerse perdonar. A través del ritual de las exequias, la ciudad reanuda y reafirma el vínculo con la corona, confirmando la pertenencia del reino a la monarquía universal.



EL CUERPO DE LA POSESA DISCURSO Y PRÁCTICA EN TORNO A LA POSESIÓN DEMONÍACA EN LA NUEVA ESPAÑA

DORIS BIEŃKO DE PERALTA. De origen polaco, naturalizada mexicana. Es profesora de la Escuela Nacional de Antropología e Historia e investigadora del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Es licenciada en Etnohistoria por la ENAH y pasante de Doctorado en Historia (UNAM). Actualmente investiga la historia de la mística novohispana y la escritura autobiográfica en el ámbito conventual femenino. Ha publicado artículos en revistas especializadas y capítulos en libros sobre estos temas. Es miembro del Cuerpo Académico: Construcción de identidades y visiones del mundo en sociedades complejas. Fue colaboradora del Proyecto “Mitología y mitografías” coordinado por el Dr. Roger Bartra.

A finales del siglo XVII los pobladores de la ciudad de Querétaro fueron perturbados por una serie de llamativos acontecimientos: corría el rumor de que varias de las doncellas españolas habían sido poseídas por los demonios, como resultado del hechizo que les había lanzado la bruja local, Josepha de San Joseph, comúnmente llamada La Chuparratones. Las muchachas en cuestión vomitaban objetos extraños, sufrían enfermedades raras, tenían desganas de comer, amanecían con marcas de dientes en sus cuerpos, experimentaban visiones; sus cuerpos se retorcían y sus vientres se inflaban de manera extraña, insinuando una especie de embarazo.¹ Los frailes franciscanos del Colegio de la Propaganda Fide, recién instalados en la ciudad, se empeñaban en exorcizarlas públicamente, para de este modo aumentar sus índices de popularidad entre la población local. Esta perturbación de los pobladores de Querétaro, de manera muy convincente Solange Alberro la ha explicado como un resultado de la competencia entre las órdenes religiosas de la ciudad.²

Este caso de la posesión demoníaca, que hoy nos parece una psicosis colectiva, es el más conocido, pero no el único a lo largo de la historia colonial de México. Tenemos, por ejemplo, menciones en las crónicas de órdenes religiosas, que ensalzan los milagros y el talento exorcista de algunos frailes. Sin embargo, en la documentación inquisitorial las referencias no abundan,

¹ Archivo General de la Nación (en adelante AGN), *Inquisición*, vol. 539, exp. 26 bis y también vol. 523/2, exp. 3.

² Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 508-525. También Flor Trejo Rivera, “El discurso inquisitorial sobre la brujería, lo femenino y el demonio en el siglo XVII novohispano. El caso de La Chuparratones”, en Noemí Quezada *et al.*, *Inquisición novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México - Universidad Autónoma Metropolitana, 2000, vol. 1, pp. 287-299.

porque el hecho de estar poseído no constituía un delito a perseguir. La posesión, aunque con frecuencia estaba relacionada con pecados no confesados, no dependía del todo de la voluntad del individuo. Desde esta lógica la posesión ya era un castigo, o, a veces, incluso una prueba que Dios decidía ejercer. Por esta razón la posesión demoníaca en sí, estaba fuera de la jurisdicción del tribunal inquisitorial. En cambio lo que sí se perseguía era el fingimiento de la posesión, pues en este caso el individuo burlaba el orden establecido, como sucedió en el ya mencionado suceso de Querétaro.³ A pesar de esta relativa escasez documental, se puede suponer que la posesión demoníaca estaba relativamente presente en la vida cotidiana de la sociedad novohispana. Su presencia se confirma también gracias a la notable uniformidad de la posesión demoníaca como categoría cultural. Tanto en la Nueva España, como en la Europa moderna, podemos rastrear algunos elementos comunes con la tradición medieval. Aquella uniformidad no fue resultado de simples coincidencias, sino fruto de un proceso histórico-cultural, que se reflejaba en este caso en el modelo del comportamiento transgresor a nivel individual. El objetivo de este artículo es relacionar esos elementos comunes del imaginario social sobre la posesión demoníaca, específicamente los relacionados con el cuerpo de la posesada, en la tradición europea y en la práctica cotidiana novohispana.

LA NATURALEZA DEL FENÓMENO DE LA POSESIÓN DEMONÍACA

La idea de la posesión –o sea de que algunos seres sobrenaturales o espíritus puedan entrar en el cuerpo humano–, aparece en muchas culturas y ha sido puesta de relieve por muchos antropólogos y etnopsiquiatras.⁴ También podemos ubicar este fenómeno desde la perspectiva histórica. En el caso del cristianismo, el precedente lo constituye la mención del endemoniado gadareno, a quien Jesús liberó de los demonios.⁵ De hecho, los primeros cristianos eran reconocidos en el mundo romano como especialistas que ofrecían sus servicios en el rubro de los exorcismos.⁶

Esta herencia fue transmitida y reelaborada durante los siglos siguientes por diferentes teólogos cristianos. En algunos casos las opiniones entre los mismos en cuanto a la naturaleza de la posesión demoníaca, podían confrontarse. Por ejemplo, la abadesa benedictina Hildegarda von Bingen (1098-1179) expresaba que la posesión en sí no existía, sino que los demonios, como una especie de cortina de humo, ofuscaban el alma. Pero la mayor parte de los teólogos coincidían asumiendo que el demonio podía fácilmente invadir el vulnerable cuerpo humano.⁷

³ Una modalidad distinta fue la posesión como resultado del pacto con demonio. En este caso, probablemente debido a la naturaleza voluntaria del pacto, los inquisidores sí tenían derecho de proceder.

⁴ Ioan M. Lewis, *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Harmondsworth, Penguin Books, 1971. También Mary Douglas, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, London, Routledge, 1996.

⁵ Nuevo Testamento, Lucas 8: 27-35.

⁶ Peter Brown, *El mundo en la Antigüedad Tardía (de Marco Aurelio a Mahoma)*, Madrid, Taurus, 1989, pp. 68 y ss.

⁷ Nancy Caciola, *Discerning Spirits. Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*, Ithaca, Cornell University

En este punto hay que establecer también la distinción entre la posesión, la tentación y el pacto demoníaco. En los dos últimos, se creía que el maligno actuaba desde fuera del sujeto, o sea no se introducía en su cuerpo. En el caso de la tentación el objetivo era que la persona inclinase su voluntad hacia el pecado y cayese en la trampa maquinada por el diablo; mientras que el pacto se establecía de manera voluntaria entre el hombre y el demonio, creándose así un compromiso entre ambos, mediante el cual el maligno ayudaba al individuo en la realización de sus deseos.⁸

En cambio, el objetivo de la posesión consistía en que un demonio, o varios demonios, se instalaran dentro del cuerpo del poseído y se metamorfosearan en uno mismo: usando sus miembros, moviendo su lengua y hablando por él. De esta manera el “yo” individual se transformaba en un “otro”, a veces incluso en múltiples “otros”. Así el ser humano se convertía en un instrumento del demonio: uno o varios espíritus infernales se apoderaban de su cuerpo, y desde entonces la persona perdía su libertad, el ejercicio de su voluntad se anulaba, y en consecuencia quedaba eximida de la responsabilidad de sus actos.⁹ Por eso se consideraba como normal e incluso se esperaba del poseído una conducta eminentemente transgresora y contraria a las normas, debido a que era el mismo demonio quien se expresaba a través de su cuerpo. La persona poseída era vista como un ser liminal y antisocial.

En la opinión de los teólogos, uno era parcialmente responsable de esta intrusión, pues la predisposición a la posesión se hacía factible a partir del desequilibrio provocado por los pecados graves cometidos y no confesados por el individuo, y entonces las fuerzas del mal conseguían el permiso de Dios para instalarse en este saco de inmundicias, que constituía el cuerpo humano. Pero además se aceptaban otras causas posibles de la posesión: el sentimiento exagerado, la desesperación por alguna pérdida de los bienes materiales, la maldición de los padres, e incluso la posesión a causa de la exigencia impuesta por quien tenía familiaridad con el demonio o un pacto establecido con él, pacto por el cual se le podía solicitar la posesión de un tercero.¹⁰

En algunos casos los teólogos afirmaban que la posesión podía ocurrir incluso entre los individuos elegidos por Dios, por supuesto con su expresa licencia, ejercitando de esta manera la paciencia del poseído y exaltándose así su santidad: “algunas veces lo permite así Nuestro Señor para mayor honra y gloria suya, y más merecimiento del hombre”.¹¹ Cabe mencionar que no todos los teólogos compartían esta opinión, por ejemplo el jesuita novohispano Miguel Godínez (ca. 1584-1644) distinguía entre la posesión y la obsesión demoníaca. El primer estado lo relaciona con la vida pecadora que era su causa inmediata; mientras que la modalidad de la

Press, 2003. También Adelina Sarrión, *Beatas y endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición, siglos XVI al XIX*, Madrid, Alianza, 2003.

⁸ Martín del Río, *Disquisitionum magicarum libri sex in tres tomos partiti*, Lovaina, Ex Officina Gerardirivii, 1599: II, 4.

⁹ Hay que subrayar que se creía que el alma del poseído podría resultar atribulada por los demonios, aunque ellos no lograrían controlarla totalmente.

¹⁰ Benito Remigio Noydens, *Práctica de exorcistas, y ministros de la Iglesia. En que con mucha erudición y singular claridad, se trata de la instrucción de exorcismos, para lanzar, y abuyentar los demonios, y curar espiritualmente todo género de maleficios, y hechizos*, Madrid, Imprenta de Matheo Fernández, 1660, p. 8.

¹¹ *Idem*.

obsesión la reserva para las almas santas, que son puestas a prueba cuando son rodeadas por los demonios, los cuales sin embargo no están autorizados para morar permanentemente en sus cuerpos.¹²

Los teólogos coincidían sin embargo en un punto: las mujeres, por su condición natural pusilánime, por ser “flacas” de corazón y de cerebro, así como por su propensión a las pasiones de ira y furia, y su infame asociación con la serpiente del Paraíso, están más expuestas a estas incursiones demoníacas al interior de sus cuerpos.¹³

EL CUADRO CLÍNICO DE LA POSESIÓN

La posesión era considerada como una especie de enfermedad. El hecho de estar poseído estaba relacionado también con una serie de síntomas, indicios y señales socialmente reconocibles y culturalmente codificados. La posesión demoníaca, aunque altamente transgresora, constituía en sí una categoría cultural que era construida en oposición a las normas e ideales vigentes. Incluso existía cierto consenso, como pronto veremos, entre la versión teológica y las nociones populares sobre la posesión, expresadas por las mismas posesas y los testigos de los hechos.

Los teólogos se encargaron de elaborar una especie de paradigma indiciario: una sintomatología peculiar que se manifestaba en esta enfermedad del cuerpo y el alma. La posesión podía iniciar con una repentina enfermedad, que se caracterizaba por ataques de furor, y por expresiones claramente observables: como echarse al suelo, morderse las manos e incluso intentos suicidas de ahogarse o prenderse fuego. El energúmeno presentaba una serie de pautas de comportamiento relacionadas con la ya mencionada oposición y transgresión de las normas, como la reiterada desobediencia, obstinación y rebeldía; aunando a esto el aborrecimiento hacia lo espiritual, que se expresaba en evitar el entrar a la iglesia, rehusarse a tomar agua bendita, no querer mirar ni besar las imágenes de santos; además de sentirse atribulado ante la presencia de crucifijos, reliquias o del mismo exorcista (si es que éste era lo bastante famoso). Frecuentemente el poseído no podía pronunciar oraciones ni palabras santas, al mismo tiempo que se sentía turbado y afligido durante la misa. A veces esta incapacidad le hacía proferir blasfemias, ultrajes y oprobios altisonantes contra Dios y los santos. En algunos casos los teólogos atribuyeron a los posesos una peculiar alteración lingüística: a pesar de ser por lo general hombres o mujeres simples y con escasa o nula educación, llegaban a hablar o entender el latín o alguna otra lengua extraña, y no sólo se contentaban con esta cualidad, sino que se ponían a discutir sobre los misterios de la fe.¹⁴

¹² Doris Bieñko de Peralta, “Juan de Jesús María y Miguel Godínez. Dos propuestas del discernimiento de los espíritus”, en Alicia Mayer (coord.), *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, pp. 139 y ss.

¹³ Martín de Castañega, *Patrocinio de ángeles y combate de demonios*, Real Monasterio de San Juan de la Peña, Ivan Nogves, 1652, p. 71.

¹⁴ Noydens, *Práctica de exorcistas...*, p. 12.

El estado de la posesión se expresaba principalmente a través del cuerpo, el cual se convertía en el receptáculo temporal del demonio: de esta manera la posesión se hacía evidente a través de extrañas contorsiones corporales, gesticulación exagerada, vómitos súbitos, a veces inflamación del vientre. En esta manifestación fue esencial el lenguaje gestual, que consistía en señas, muecas, ademanes, estremecimientos y contorsiones súbitas.¹⁵

LA ANATOMÍA DE LA POSESIÓN. EL CUERPO DE LA POSESA

¿Cómo explicar desde esta lógica el hecho de que un espíritu, incorpóreo e inmaterial, o sea el demonio, lograba alojarse en el cuerpo y controlarlo? Con frecuencia se creía que el diablo tomaba posesión del organismo humano en forma de aire, a veces se transformaba en un ratón o en cualquier otro animalejo. En algunos casos el energúmeno aseguraba al principio sentir que le derramaban por la espalda un vaso de agua fría o que experimentaba una especie del cosquilleo: “desde su cabeza hasta los pies se le ande un ejercito de hormigas”.¹⁶

Si seguimos con estos argumentos e intentamos analizar la idea de la posesión desde la perspectiva fisiológica y anatómica, nos percatamos que el supuesto demonio se adentraba en el cuerpo humano generalmente a través de los orificios naturales, preferentemente por la boca y el aparato digestivo relacionado con ella. A veces la intromisión ocurría a través de las partes pudendas. La virginidad podía presentar cierto obstáculo al demonio que intentaba internarse en el cuerpo, pero aquel con frecuencia, como sucede en casos relatados, lograba esquivarlo.¹⁷ Después de esta travesía, el espíritu maligno se instalaba generalmente en el vientre del poseído.

Esta idea se confirma en el ya mencionado caso de las posesas del Querétaro de 1691. Así, una de las jóvenes endemoniadas, Francisca de Mexía, en la sesión del exorcismo explica –usando como su portavoz al demonio que está siendo entrevistado– que éste “se le entró en el cuerpo en forma de ayre por los cabellos” durante una curación realizada por una hechicera indígena.¹⁸ En cambio el padre de otra endemoniada, llamada Juana de los Reyes, atribuyó el malestar de su hija al hecho de que ésta comió una manzana envenenada que le ofrecieron en la iglesia.¹⁹

Esta última afirmación se relaciona con una serie de asociaciones constantes del demonio con el aparato digestivo. Ambas muchachas expulsan objetos extraños, que supuestamente los demonios, por el maleficio de La Chuparratones, habían introducido en sus cuerpos. Así Francisca de Mexía vomita: “huesos de aguacate y de mamey, y dos pedazos de elote todo revuelto”, “tierra y piedrecitas como a manera de avellanas y otras mayores”.²⁰ Juana de los Reyes

¹⁵ Jean-Claude Schmitt, “The Ethics of Gesture”, en Michel Feher *et al.*, *Fragments for a History of the Human Body*, New York, Zone Books, 1989, vol. 2, pp. 128-147.

¹⁶ Noydens, *Práctica de exorcistas...*, p. 9.

¹⁷ Nancy Caciola, “Mystics, Demoniacs, and the Physiology of Spirit Possession in Medieval Europe”, en *Comparative Studies in Society and History*, núm. 42, 2000, p. 290.

¹⁸ AGN, *Inquisición*, vol. 523/2, exp. 3, f. 308.

¹⁹ *Ibid.*, f. 313.

²⁰ *Ibid.*, f. 305.

tampoco escatima su exhibición de vómitos extravagantes: expulsa vellones de lana, cabellos, agujas y alfileres, y solimán crudo. En este caso incluso la presencia demoníaca no sólo se asocia con el aparato digestivo, sino que además involucra a las partes sexuales: en algunas ocasiones la joven arrojó por sus genitales diversos artefactos, entre ellos un huso de fierro y un malacate de arriero. En otro ejemplo novohispano, del año 1717, la monja del convento de San Lorenzo, llamada Paula Rosa, tosía y vomitaba alfileres, clavos, pedacitos de alambre y cabellos.²¹

Aunque estos tres casos son calificados por las instancias inquisitoriales como fingimiento de posesión, ellos confirman sin duda que el imaginario social novohispano relacionaba la posesión con los objetos extraños expulsados desde el aparato digestivo. Sin embargo esta característica no es una particularidad de la cultura novohispana, está presente también en los tratados europeos, que mencionan diversas enfermedades sobrenaturales causadas por el demonio (incluyendo la locura), y cuyos síntomas pueden ser vómitos extraños, a través de los cuales se expulsan “humores”, pelo, membranas, víboras, piedras, fragmentos de huesos y vidrios.²²

En esta lógica, el origen sobrenatural del padecimiento se expresa a través de la “no naturalidad” de los objetos expulsados por el cuerpo de la posesa, objetos que causan asombro al público que presencia tal evacuación, pues los observadores están conscientes que de manera natural tales objetos no podrían engendrarse en el cuerpo humano. Al mismo tiempo emerge una singular comunicación simbólica, pues a través de ellos, el cuerpo de la endemoniada expresa su estado y su vulnerabilidad ante el asedio demoníaco. La mayoría de los elementos expulsados por el vómito, resultan peligrosos si se introducen en el cuerpo: huesos de animales o de frutas, alfileres y agujas, vidrios, piedras, serpientes, solimán (veneno), e incluso bolas de pelo aparentemente inocuas, pero que son presentadas en los documentos como vehículos de hechizos. De esta manera los espectadores, además de verificar la presencia del demonio en el cuerpo de la persona poseída, también constatan que los supuestos demonios se empeñan en hacer daño a su víctima.

Una vez instalado el demonio en el cuerpo humano, empieza a controlarlo a su antojo. En el imaginario social el maligno frecuentemente elige como su cuartel de operaciones el vientre de su víctima, causando en ocasiones una inflamación abdominal sospechosa. Estos “embarazos” demoníacos están presentes en las dos endemoniadas de Querétaro. Por ejemplo Francisca de Mexía, según uno de los testigos, fue vista hincharse:

[...] por cinco o seis veces se le ponía la barriga a la dicha Mexía, mayor que la de una mujer cuando está en días de parir, y poniéndole algunas reliquias sobre el estómago se le volvía a su ser natural [...]²³

Los *embarazos psicológicos* de Francisca de Mexía eran temporales, el vientre se le hinchaba y desinflaba constantemente. No fue así el caso de la otra joven, Juana de los Reyes, quien también

²¹ AGN, *Inquisición*, vol. 767, exp. 9, fs. 214-235; también Alicia Bazarte, *et al.*, *El convento jerónimo de San Lorenzo (1598-1867)*, México, Instituto Politécnico Nacional, 2001, p. 377 y s.

²² Martín del Río, *Disquisitionum magicarum...*, vol. III: IV, 5.

²³ AGN, *Inquisición*, vol. 523/2, exp. 3, f. 308.

presentaba un inquietante crecimiento en su parte abdominal, mismo que terminó con un parto real. De hecho, cuando llegó el momento de la expulsión, los frailes que presenciaron el acontecimiento, hasta el último minuto creían que se trataba de una evacuación de los demonios. Por un tiempo dieron crédito a las explicaciones de la supuesta doncella, quien usando la voz del demonio Mozambique, afirmaba que había sido preñada por el mismo diablo, quien robó el semen de un hombre y lo depositó en su vientre:

[...] se le mandó [al demonio que] subiese del vientre a la boca, y dijo el demonio llamarse Mozambique, y juró había traído semen de un varón de esta ciudad y lo había introducido en el vientre de la susodicha o vaso de ella y que habrá cinco meses no más [...] ²⁴

Es notable en esta descripción, que el exorcista le ordene al demonio subir desde el vientre hacia la lengua, o sea se confirma la creencia popular en el sentido de que las entrañas son el hábitat preferido del maligno. Finalmente, por la intervención del Santo Oficio, se aclaró que el niño fue fruto de los amores incestuosos de Juana de los Reyes con su propio hermano carnal. ²⁵

Sin embargo los embarazos demoníacos no siempre terminaban con partos reales. En la primera mitad del siglo XVIII una mujer de Michoacán, conocida como “beatita de Pátzcuaro”, que pasó a la historia como un modelo de virtudes cristianas, somatizaba el embarazo demoníaco, sin llegar nunca a un desenlace natural. Su confesor describe de esta manera los síntomas presentados por la beata:

El vientre se le hinchaba que parecía una mujer encinta en vísperas del parto, y de repente se deshacía. Lo causaba un espíritu infernal, tomando un cuerpo aéreo, en figura de una sierpe, se le introducía por la boca, y enrosándosele en el vientre, se lo iba levantando sin retirarse, hasta que unas veces las manos del confesor diciéndole un exorcismo, y otras veces la presencia de algunas imágenes del Señor San Joseph, delante de todos la dejaban sin senseña, y sin tal hinchazón. ²⁶

Estos tres casos de embarazo, por lo menos inicialmente considerados como demoníacos, reproducen la persistente idea presente en los tratados teológicos y en las creencias populares, sobre las relaciones entre el demonio, el aparato digestivo y el embarazo demoníaco. En esta lógica el demonio podía influenciar la parte más imperfecta del cuerpo humano: el área abdominal, que era considerada como la zona eminentemente impura, tanto por su cercanía con los genitales, como debido a que en ella se cocían los alimentos. Así el vientre representaba simultáneamente tanto el pecado de la gula como el de la fornicación. Este hábitat sin duda alguna era considerado como el más idóneo para albergar a los demonios, que utilizaban los humores naturales del cuerpo para controlarlo y manipularlo a su antojo. ²⁷

²⁴ AGN, *Inquisición*, vol. 539, exp. 26 bis, f. 460.

²⁵ Solange Alberro, *Inquisición y sociedad...*, p. 523.

²⁶ José Antonio Eugenio Ponce de León, *La abeja de Michoacán, la venerable señora doña Josepha Antonia de Nuestra Señora de la Salud*, México, Imprenta de Nuevo Rezado de doña María de Rivera, 1752, p. 9.

²⁷ Roger Bartra, *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*, Barcelona, Anagrama, 2001, p. 53 y ss.

El cuerpo de la posesa es entonces un vehículo idóneo para expresar el estado patológico del alma y la tensión social existente. Este cuerpo alienado a su vez incluye el modo de proceder transgresor culturalmente delimitado. Es pues posible plantear, sin intentar recurrir a una explicación biológica determinista, que las mujeres, siendo anatómicamente diseñadas y culturalmente programadas para gestar dentro de sus cuerpos, presentasen una mayor predisposición para ser invadidas o para incorporar y albergar en sus cuerpos a entes imaginarios ajenos.



BARROCO Y CONTRARREFORMA. ENTRE EUROPA Y LAS INDIAS

CARLOS ALBERTO GONZÁLEZ SÁNCHEZ. Nace en Sevilla en 1963. Es Doctor en Historia por la Universidad de Sevilla, donde actualmente ocupa el puesto de Profesor Titular de Historia Moderna. Fue Premio Extraordinario de Doctorado (1993) y Premio de Investigación Ciudad de Sevilla (1995). Su trayectoria investigadora ha girado en torno a la historia de España de los siglos XV al XVIII en su proyección atlántica. Esta inquietud la ha plasmado en una serie de trabajos sobre el impacto de la cultura europea en las Indias de los siglos XVI y XVII, concretamente en sus libros *Dineros de ventura. La varia fortuna de la emigración a Indias (siglos XVI y XVII)* (Sevilla, 1999), *Los mundos del libro. Medios de difusión de la cultura occidental en las Indias de los siglos XVI y XVII* (Sevilla, 1999), *Orbe tipográfico* (Gijón, 2003), *Homo viator, homo scribens. Cultura gráfica, información y gobierno en la expansión atlántica (siglos XV-XVII)* (Madrid, 2007), *Atlantes de papel. Adoctrinamiento, creación y tipografía en la Monarquía Hispánica de los siglos XVI y XVII* (Barcelona, 2008), y compilador de *Grafías del imaginario. Interpretaciones culturales en España y América* (México, 2003). Ha dictado conferencias y seminarios en Harvard University, University of Pennsylvania, City University of New York, Oxford University, Cambridge University, Instituto Universitario Europeo, Universidad de París IV, Universidad de París I y CIESAS-Guadalajara (México), entre otros centros.

PARADÓJICO LABERINTO

A estas alturas, y como llevamos visto, casi nadie duda del protagonismo de la imprenta en la occidentalización de las Indias.¹ Desde un principio, nada más inaugurarse la empresa descubridora, va a ser un instrumento al servicio de la difusión de la civilización europea en los emergentes confines de la esfera terrestre y, decididamente, un indispensable nexo de unión cultural entre el Viejo y el Nuevo Mundo. Gracias, en buena medida, al arte tipográfico, al libro, los movimientos intelectuales de la Europa moderna, del Renacimiento a la Ilustración, cruzan la *mar oceana*, arraigan y fructifican en América; incluso, y así lo he comprobado yo mismo, y otros, lo hicieron con una rapidez sorprendente.² En efecto, las novedades editoriales,

¹ Esta investigación la inicié en mi trabajo: “El impacto de la tipografía europea en el Barroco hispanoamericano”, en *La formación de la cultura virreinal II. El siglo XVII*, K. Kohut y S. Rose eds., Frankfurt, Vertuert, 2004, pp. 151-178.

² Sobre la eclosión de las ideas europeas en Indias son de sumo interés las iniciativas editoriales, derivadas de los encuentros académicos que organizan, llevadas a cabo por Kohut, Karl y Rose, Sonia (eds.): *Pensamiento europeo y cultura colonial*, Madrid, Iberoamericana, 1997; y *La formación de la cultura virreinal. La etapa inicial*. Madrid, Iberoamericana, 2000. También es muy útil otra obra colectiva que compila Hampe, Teodoro: *La tradición clásica*

en función de la demanda y, en consecuencia, de los intereses mercantiles que la satisfacen, llegaban al otro lado del Atlántico al poco tiempo de ponerse en circulación. Este deslumbrante trasiego de ideas y textos, puntales de una apertura y dinamismo del pensamiento injusta y conscientemente negados en muchas ocasiones, animó a I. A. Leonard a manifestar en 1949 que el color negro de la leyenda sobre la colonización española, sin llegar al otro extremo del blanco, debería ser gris pálido.³ Con un criterio parecido, pero en fechas más recientes, J. Lafaye (1990) se atreve a defender que la política cultural española en Indias fue eminentemente creativa, estimulante y, en cierto modo, coherente, rasgos que desprende de acciones oficiales como la fundación de universidades, el fomento de la importación de libros y el establecimiento de la imprenta.⁴

En este capítulo intentaré profundizar en el impacto que determinados géneros literarios característicos del Barroco europeo tuvieron en la cultura virreinal del siglo XVII y que contribuyeron a desarrollar en ella, junto a otros factores autóctonos, la mentalidad barroca original y simbiótica de las posesiones hispanas de ultramar. En la labor, como vengo haciendo desde hace unos años, me serviré de una muestra, de la primera mitad del siglo XVII, de los impresos que mercaderes y pasajeros embarcaban y registraban en los navíos prestos a marchar hacia Indias, a la que agregaré otra de los que, ya fuera para uso comercial o particular, poseían españoles e inmigrantes de Europa residentes en aquellas latitudes.⁵ De este modo podremos apreciar no sólo el, de acuerdo a las trabas de los inventarios *post mortem*, resbaladizo universo del consumo privado sino también el de la oferta mercantil, terreno, este último, más seguro a la hora de extraer conclusiones, por responder los productos tipográficos negociados a los fríos cálculos aritméticos de la demanda o, lo que es lo mismo, de los beneficios a obtener según los gustos y modas en escena. En cualquier caso, los perfiles resultantes no difieren en mucho y corroboran las

en *el Perú virreinal*, Lima, Sociedad Peruana de Estudios Clásicos-Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1999.

³ Leonard, Irving A.: *Los libros del conquistador*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979, p. 12.

⁴ Lafaye, Jack: "Literatura y vida intelectual en la América española colonial", en L. Bethell ed.: *Historia de América Latina*, Barcelona, Crítica, 1990, vol. 4, 229-261; y su libro más reciente *Albores de la imprenta. El libro en España y Portugal y sus posesiones de ultramar (siglos XV y XVI)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

⁵ Esta información la obtuve en dos fuentes especialmente útiles a los fines planteados. Se trata de las ya comentadas series de *Registros de Ida de Navíos* y de *Autos de Bienes de Difuntos* de la sección de Contratación del Archivo General de Indias. Las primeras cubren los legajos 1.080 a 1.450, 1.451 a 1.785 y 2.835 a 2.839; y las segundas, del 197 al 584, 920 a 984 y 5.575 a 5.709. Con la intención de ahorrar espacio, para una descripción y valoración crítica de las dos en el campo de la historia cultural, remito a mi trabajo *Los mundos del libro. Medios de difusión de la cultura occidental en las Indias de los siglos XVI y XVII*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1999. Además de Leonard, también se refieren a dichos repertorios Torre Revello, José: *El libro, la imprenta y el periodismo en América durante la dominación española*, Buenos Aires, Jacobo Peuser, 1940; Leal, Ildefonso: *Libros y bibliotecas en Venezuela colonial (1633-1767)*, Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1987; y Hampe, Teodoro: *Bibliotecas privadas en el mundo colonial*, Madrid, Iberoamericana, 1996. Si bien, el mejor conocedor de la exportación de productos tipográficos al Nuevo Mundo es Rueda Ramírez, Pedro J.: *Negocio e intercambio cultural: el comercio de libros con América en la Carrera de Indias (siglo XVII)*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2005.

tendencias dibujadas en la historiografía de tiempos recientes. Partimos, en definitiva, de un conjunto de libros muy homogéneo, y constante en la cronología delimitada, capaz de ofrecernos una idea aproximada de la cultura gráfica europea en circulación en las Indias del Seiscientos o de la edad barroca.

El término Barroco, conforme a las interpretaciones historiográficas del tercio final del siglo XX, lo empleo para aludir a un concepto de época, a la cultura de un periodo de tiempo definido que se refleja en las múltiples facetas (económicas, políticas, sociales, religiosas, mentales, etc.) de la vida; porque existió un hombre barroco que desplegó una manera peculiar de afrontar y entender la realidad. Hemos superado, pues, una visión del fenómeno, procedente del Setecientos, peyorativa y, como una ruptura radical de los parámetros renacentistas (Wölfflin, 1888), o la expresión estilística de una civilización católica (Weisbach, 1921), exclusivamente aplicada a las artes plásticas.⁶ Si bien, poco después de los tratadistas alemanes B. Croce (1925) hablará de una Edad Barroca con unas características constitutivas que generan una mentalidad propia; y E. d'Ors (1934) de un prototipo decadente y recurrente en la evolución histórica de las sociedades.⁷ No obstante, y hasta la irrupción del modélico estudio de Maravall (1975), no se definirá del todo la noción de época o de una etapa de la historia, entre 1600 y 1680, con su fase más representativa de 1600 a 1650, desplegada en Occidente y en sus áreas de expansión colonial, cuya fisonomía viene dada por la crisis secular que la distingue y, preferentemente, por las soluciones que le ofrecen los grupos sociales activos (el Rey, la aristocracia, la jerarquía eclesiástica, la alta burguesía y los ricos labradores).⁸ Esta cronología, sin embargo, cabría ampliarla entre el último tercio del siglo XVI y la primera mitad del XVIII. En España su fase de plenitud coincide con el reinado de Felipe IV, aunque puede tener desde 1570, cuando se invierte la coyuntura económica y al calor de la Reforma católica, una etapa temprana, y de 1680 a 1750 otra tardía, extremada y de lenta disolución. Al igual, su geografía cultural algunos la restringen a Europa occidental, con resonancias en la oriental, y a las regiones del mundo (América) especialmente conectadas a ella. Es más, y como veremos, Braudel lo vincula directamente a la Contrarreforma y a los países que la lideraron: Italia y España.

Maravall, por tanto, centrará sus inquietudes intelectuales en la identificación de una cultura conservadora, dirigida, masiva y urbana, que, ante los reveses inherentes a los

⁶ Weisbach, Werner: *El Barroco, arte de la Contrarreforma*, Madrid, Espasa-Calpe, 1948. Wölfflin, H.: *Renacimiento y Barroco*, Barcelona, Paidós, 1986.

⁷ Croce, Benedetto: *Storia della Etá barroca in Italia*, Bari, Laterza & Figli, 1929. D'ors, Eugenio: *Lo Barroco*, Madrid, Aguilar, 1934.

⁸ Maravall, José Antonio: *La cultura del Barroco*, Barcelona, Ariel, 1975. Una asequible introducción al Barroco, y a la que remito para una revisión historiográfica más amplia y a estados de la cuestión, es la que hacen Rodríguez San Pedro, Luis E. y Sánchez Lora, José L.: *Historia de España. Los siglos XVI y XVII. Cultura y vida cotidiana*, Madrid, Síntesis, 2000. Otras visiones son las de Díaz-Plaja, Guillermo: *El espíritu del Barroco*, Barcelona, Apollo, 1983; García Cárcel, Ricardo: *Las Culturas del Siglo de Oro*. Madrid, Historia 16, 1999; Rodríguez San Pedro, Luis E.: *Lo Barroco. La cultura de un conflicto*, Salamanca, Plaza Universitaria, 1988; y Valverde, José M^a: *EL Barroco. Una visión de conjunto*, Barcelona, Montesinos, 1980.

contratiempos del siglo, persigue la reafirmación del sistema monárquico-señorial en el que se asientan las prerrogativas de las elites y, a través de actitudes disciplinadas y homogéneas, la sumisión del resto de la comunidad a sus intereses. Ciertamente es, siquiera para la primera mitad del XVII en Europa, que hubo una crisis, real y en las conciencias, o, al menos, una serie de cambios bruscos y reajustes, con sus efectos negativos (demográficos, económicos y sociales en primer lugar), que, como en otras fases históricas similares, provocaron inseguridades, alteraciones gubernamentales y exasperación religiosa; pero, por suceder después de las optimistas expectativas del Renacimiento, se perciben de una manera más virulenta. Ello no impide que, tal vez, el modelo hermenéutico maravalliano se exceda en una concepción del Barroco, demasiado arcaizante y conservadora, en la que sobresale un organigrama atento a la neutralización de las ideas capaces de cuestionar el sistema establecido. Objeciones a esta versión caben varias. De entrada, la primacía de los estamentos privilegiados como promotores culturales no implica que todos los creadores trabajaran a sus órdenes y al amparo de su poder económico; ni que el arte, las fiestas, la literatura y el teatro fueran siempre vehículos de una propaganda interesada en difundir una imagen ideal y mediatizada de las cosas. Evidentemente la crítica y la sátira coexistieron con la manipulación, recurriendo a artífices mercenarios, de las conductas y el imaginario. Por ello, hoy día se tiende a rechazar una civilización gregaria y unitaria y, en cambio, se prefiere otra más diversificada, llena de contrastes en sus manifestaciones y en la que interviene la voluntad de los consumidores. Por su parte, Rodríguez de la Flor aboga por una ampliación y nuevas determinaciones del concepto, parámetros que conjuguen anomalías y desviaciones, acatamientos e infracciones; dice, dentro de un horizonte de racionalización productiva propio de la cultura barroca hispana y de la capacidad de su sistema expresivo “para marchar en la dirección contraria a cualquier fin establecido; en su habilidad para deconstruir y pervertir aquello que podemos pensar son los intereses de clase, que al cabo lo gobiernan y a los que paradójicamente también se sujeta, proclamando una adhesión dúplice”.⁹

El Barroco, sea como fuere y en parte debido a la crisis, transcurre en un mundo hecho de apariencias y lleno de amenazas, incertidumbres, contradicciones, engaños, violencias y paradojas; de hombres que, de tanto convivir con la muerte, con miserias espirituales y materiales, derrochan pesimismo y melancólicos sentimientos de caducidad, cansancio vital y derrota causantes de desesperación, anulación de las cosas mundanas, hedonismo o renuncia estoica.¹⁰ De

⁹ Rodríguez de la Flor, Fernando: *Barroco. Representación e ideología en el mundo hispánico (1580-1680)*, Madrid, Cátedra, 2002, p. 19. Del mismo autor: *Pasiones frías: secreto y disimulación en el Barroco hispano*, Madrid, Marcial Pons, 2005; y *La península metafísica. Arte, Literatura y Pensamiento en la España de la Contrarreforma*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.

¹⁰ El neoestoicismo es uno de los frentes del pensamiento político dominantes en el siglo XVII, que tuvo en Indias una repercusión notoria y poco conocida. Una buena aproximación al tema es la de Schmidt, Peer: “Neoestoicismo y disciplinamiento social en Iberoamérica (siglo XVII)”, en *Pensamiento europeo y cultura colonial*, Kohut, K. y Rose, S. eds., Madrid, Iberoamericana, 1997, pp. 181-204. No dejan de ser valiosos Abellán, José L.: *Historia crítica del pensamiento español*, Madrid, Espasa-Calpe, 1981, vol. 3; y Maravall, José A.: *Estudios de historia del pensamiento español*, Madrid, Cultura Hispánica, 1984, 3 vols.

ahí que impere la huida hacia adelante para superar el desánimo, la desesperanza y el miedo o, dicho de otra manera, la sustitución de la realidad hostil por una pararealidad, menos desagradable y más atractiva, exhibicionista y teatral, organizada en apariencias y, mediante la saturación de los sentidos, gobernada desde la emoción. Había, claro está, que mejorar la imagen que la sociedad tenía de sí misma, ofertándole un modelo realista, distinto al renacentista, en el que se gustara, reconociera y, en última instancia, se convenciera de la bondad de los valores e instituciones que la regían. La finalidad no era otra que, impresionando a los ojos y los oídos, elevar la condición humana y, a la vez, minimizar la disidencia y enaltecer la obediencia y la satisfacción. En este clima barroco, algo apocalíptico y catártico, cualquier cosa, la vida en suma, se teatraliza. El arte, las creencias, el dinero, la muerte, la pobreza y el poder devienen espectáculos cotidianos que, resaltando la inconsistencia y vanidad de lo terreno, aleccionan, conmueven, distraen, evaden de una aparatosa realidad y deleitan.

La religión, el único medio de salvación en una atmósfera asfixiante, va a tener una función compensatoria y didáctica de primer orden. Aliada a las componendas del Trono, se ajustará a los esquemas de la confesionalización —el método, sobrado en violencia, de imposición del credo oficial— y de un premeditado disciplinamiento social que, en beneficio de la Iglesia y del Estado, busca las prácticas religiosas y los comportamientos cívicos ideales de una comunidad homogénea y unitaria. A decir de E. Orozco, si no todo el Barroco, como querían Weisbach y Braudel, es catolicismo militante, tampoco se puede entender sin la Contrarreforma; porque, una parte importante de sus manifestaciones y de su sensibilidad adquieren consistencia en la regeneración que experimenta la Iglesia de Roma debido a las expansivas corrientes ascéticas y devocionales que impregnan la época.¹¹ Cultura barroca y Reforma Católica forman un binomio de difícil disociación. No obstante, y de ahí la respuesta de Orozco a su obra, Maravall considera desmedido el protagonismo dado al fenómeno religioso frente a los factores ideológicos y socio-políticos, a las estructuras de poder que él coloca en la cúspide de los determinantes.

Lo variopinto de las interpretaciones esbozadas no hace más que poner de relieve la complejidad del tema y los múltiples puntos de vista desde los que se puede enfocar. Nadie tiene la razón y todos la tienen en idéntica proporción. Mas siempre, y de acuerdo a mis investigaciones, me ha parecido muy equilibrada la de Orozco, porque, sin negar la opción de su colega “oponente”, no hace otra cosa que llamar la atención sobre la importancia de la religión en el Barroco, y dentro de ella de la espiritualidad contrarreformista, circunstancia de la que, frecuentemente, prescindía Maravall cuando seleccionaba discursos ideológicos representativos y a la hora de brindar explicaciones ideológicas. Ciertamente, y refiriéndome ya a la cuestión que va a centrar mi atención, entre los libros que circulaban en el siglo XVII, en España y en los que deja

¹¹ Orozco, Emilio: *Mística, plástica y barroco*, Madrid, Copsa, 1977. La obra que este autor dedicó al Barroco es extensísima, pero no podemos obviar títulos como *El teatro y la teatralidad del Barroco*, Barcelona, Planeta, 1969; y *Manierismo y Barroco*, Madrid, Cátedra, 1975. De suma utilidad, porque recoge una colección de artículos del autor difícil de consultar en las publicaciones originales, es su *Introducción al Barroco*, 2 vols., Granada, Universidad de Granada, 1988; en uno de sus capítulos está la respuesta a Maravall: “Sobre el Barroco, expresión de una estructura histórica. Los determinantes socio-políticos y religiosos”, vol. 1, pp. 247-268.

ver la documentación disponible, son mayoría (en torno al 60%) los de asuntos religiosos. Los adiestrados en estas lides saben que entonces la lectura era fundamentalmente un ejercicio intensivo y sagrado, pues la vida no tenía otra meta que Dios y la salvación del alma. Algo muy parecido ocurre con el material tipográfico que se enviaba a Indias y en el que allí circulaba, concretamente en los registros de navíos de la primera mitad del Seiscientos aproximadamente el 65% de los impresos anotados corresponden a disciplinas religiosas, porcentaje que se repite (el 60%) en la estructura temática que deparan los 600 inventarios *post mortem* de inmigrantes españoles, residentes en Nueva España y Perú entre 1600 y 1680, que en su momento manejé.¹²

MIEDO Y PIEDAD

La maqueta libraria que obtuve con las fuentes aludidas vuelve a ratificar la proposición de Orozco, sobre todo si despejamos el género más representativo del contenido global de las muestras seleccionadas, es decir, computando no sólo la sección religiosa sino también la de textos laicos. Así ningún capítulo de la clasificación realizada hace sombra a la literatura ascética-espiritual, apartado que acumula el 37% en los registros de naos, el 27% en los inventarios de bienes y, por reafirmar la información con otros vehículos de la oferta comercial, el 28% en el cajón (tienda portátil) limeño de un mercader ambulante de 1619.¹³ Las cifras hablan por sí solas y no requieren más comentarios, únicamente advertir que este liderazgo, en el consumo y en las sugerencias tipográficas, lo encontramos de nuevo en los estudios realizados para España y el resto de países católicos de Europa.¹⁴ Baste decir que uno de los capítulos más suculentos que define Nicolás Antonio en su *Bibliotheca Hispana Nova* (1696) es el que él denomina *Ascetica sive Spiritualia*, que recoge unos 600 autores y unas 750 obras. Estas cifras las confirma M. Andrés (el gran conocedor de la materia en la actualidad) con el repertorio de 1.200 títulos, entre 1485 y

¹² González Sánchez, Carlos A.: *Los mundos del libro. Medios de difusión de la cultura occidental en las Indias de los siglos XVI y XVII*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1999. Muy parecidas son las conclusiones a las que, tras examinar un interesante conjunto de bibliotecas privadas coloniales, llega Hampe, Teodoro: *Bibliotecas privadas del mundo colonial*, Madrid, Iberoamericana, 1996. Una información autorizada procede de *Bibliotheca Hispana Nova* de Nicolás Antonio (1696), en la que el insigne bibliófilo recoge la producción tipográfica española entre 1500 y 1684, periodo de tiempo donde se contabilizan 3.918 autores, de los que 3.407 son clérigos. Manejo la edición facsímil de Visor Libros, Madrid, 1996. Sobrada información también he encontrado en el magnífico libro de Rueda Ramírez, Pedro: *Negocio e intercambio cultural*, *op. cit.*

¹³ Me refiero al negocio de un vendedor de libros y ropas viejas, de nombre Cristóbal Hernández, fallecido en Lima en 1619. Se trata de un mercader que trabaja con libros de una comprobada popularidad y consumo no especializado, algo que resulta del mayor interés frente a la información, normalmente referida a las elites letradas, de la documentación al uso. Todo lo relativo a este personaje puede verse en mi estudio *Los mundos del libro...*, *op. cit.*

¹⁴ Para el caso español, y con objeto de no enumerar una larguísima lista de autores y obras, remito al estado de la cuestión que destacados expertos pusieron al día en un encuentro científico que tuvo lugar en la Casa de Velázquez de Madrid, recogido en el número monográfico del *Bulletin Hispanique*, 99-nº1, 1997, titulado *Les Livres des Espagnols à l'Époque Moderne*.

1750, que elaboró.¹⁵ Por tanto, el conocimiento y estudio de las creaciones culturales del Barroco hispánico no puede esquivar una vertiente intelectual tan difundida y notoria en su tiempo. Pero la cuestión gana en interés cuando comprobamos que la espiritualidad no es una temática —como suele suceder con una significativa proporción de los libros enumerados en los inventarios particulares— estrechamente vinculada a determinados estratos socio-profesionales, o sea, a individuos cuya dedicación laboral la hacía de alguna manera imprescindible. Detengámonos en su distribución sociológica.

Entre las pertenencias de los españoles de Indias estudiados, la mitad de los libros espirituales la encontramos en los inventarios de clérigos; y el 50% restante en aquellos para los que la documentación no especifica dedicación laboral (17,5%), mercaderes (14%), militares (10,7%), funcionarios (4%), profesiones libres (2%) y artesanos (1,8%).¹⁶ El género, obviamente, no es del todo privativo del estamento eclesiástico y también satisface la devoción de una gama social extensa y heterogénea, en la que predomina, al lado de las minorías letradas habituales, el lector, mejor poseedor, medio urbano (mercaderes, militares y artesanos) que notablemente incrementó el establecimiento y desarrollo de la imprenta. Muy llamativa resulta la oscilación hacia los extremos de los porcentajes superiores: por un lado, el del grupo (el clero) que exhibe, en general, la mayor cuantía de libros, y, en teoría, una mejor formación intelectual y una situación económica desahogada; y por el otro, el que (los indeterminados), según los mismos conceptos, ocupa la última posición. Esta polarización nos sitúa frente a distintos usos y funciones, o formas de apropiación, dependiendo de la capacitación, decisión y necesidad de cada cual. Se trata, en resumidas cuentas, de una literatura de elevado consumo (que en el siglo XVII comienza a ser de “masas”) y ofertada a amplias capas de la población, rasgos diferenciales que voluntariamente buscaron sus autores sirviéndose de dos instrumentos imprescindibles para conseguirlos: la lengua vernácula y la tipografía. Ambos posibilitaron la ruptura del monopolio de los religiosos en el género y, lo más importante, el acceso de los laicos, mediante la lectura o la audición, a unos textos que pretenden atajar vicios, consolidar virtudes ideales y ofrecer ejercicios de oración mental, en los que podían encontrar recursos piadosos tanto los principiantes como los experimentados en la materia. Este afán vulgarizador es muy común en las declaraciones de intenciones de los autores; sirva de ejemplo la del afamado jesuita Luis de la Puente en su *Guía*

¹⁵ Andrés, Melquiades: *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994. Del mayor interés también son las encomiables aportaciones de Pérez García, Rafael M.: *Sociología y lectura espiritual en la Castilla del Renacimiento, 1470-1560*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2005; *La imprenta y la literatura espiritual castellana en la España del Renacimiento*, Gijón, Trea, 2006; y “Pensamiento teológico y movimientos espirituales en el siglo XVI”, en *Historia del Cristianismo*, A. L. Cortés coord., Madrid, Trotta, 2004, vol. III, pp. 51-90.

¹⁶ Las gentes sin profesión definida o indeterminada suelen ser inmigrantes aventureros con poco tiempo de estancia en Indias, circunstancia que explica el que no tengan asiento ni trabajo estable. Normalmente, y mientras encontraban acomodo, laboraban en lo que podían y les rendía mejores beneficios; por ello, e iniciando así su ascenso económico o simplemente su supervivencia, es habitual verlos como mercaderes ambulantes o haciendo valer su condición superior en los pueblos de indios. Sus libros podían ser otra de la mercadería con la que negociaban. De otro lado, los militares, la mayoría grados superiores, son todos hidalgos y, muchos, mercaderes y propietarios rurales.

espiritual:

antes es muy provechosa para todos los estados, porque las materias que ay en él, son convenientes para todos, y contienen doctrina que se sienta en los coraçones [...] de suerte que si eres principiante, hallarás aquí el modo como has de estudiar la ciencia del propio conocimiento.¹⁷

Otra prueba contundente de la alta popularidad detectada la tenemos en los inventarios que contienen algún que otro libro suelto, documentos (con frecuencia correspondientes a los estratos económico-sociales inferiores y a los de una alfabetización nula o rudimentaria) en los que casi en exclusiva suelen constar los títulos más representativos de la nómina contabilizada. Hemos de considerar, no obstante, que aquellos impresos podían cumplir otras funciones propias de una sociedad sacralizada y distintas a la de una lectura en situaciones diversas, ya sea silenciosa, en voz alta, colectiva o individual. Entre estas utilidades alternativas primaría la de símbolos u objetos de culto, fetiches o talismanes, cuya naturaleza los convierte en intercesores celestiales; así, la simple posesión podía garantizar protección frente a circunstancias adversas y asegurar un potencial mirífico y salvífico a unos hombres necesitados de esperanzas. No en vano, la reducción del tamaño que desde mediados del siglo XVI van experimentando estos productos tipográficos, hasta formatos, en 8° y 16°, fácilmente transportables (de bolsillo diríamos hoy) y, gracias a su multiplicación mecánica, más baratos, evidencia, además del éxito editorial, una interesante diversidad de usos. Al respecto, todavía recuerdo de mi niñez a las personas que en las iglesias rezaban con un pequeño misal u otro devocionario en las manos, librillos que jamás leían. No olvido tampoco las imágenes que a menudo los ilustran y que pueden ser otro de los móviles fundamentales de la posesión. He aquí el consejo al respecto de un brillante asceta, el del agustino Pedro Maldonado: “y aunque no sea más que el bulto de los libros trae gran provecho, como las armas que los Reyes tienen en sus Atarazanas, aunque no se usen, pero estar allí de respeto, para la ocasión, acobarda al enemigo...”¹⁸

La espiritualidad, pues, que, de acuerdo a mi información, circulaba en las Indias del XVII corresponde a la que la jerarquía eclesiástica española impulsó durante la Contrarreforma, es decir, a una literatura que movilizará vitalmente los valores apostólicos de una Iglesia militante y que, de la mano de los jesuitas, alcanzó su máximo apogeo, en cantidad más que en calidad, en el Barroco. Sus discursos, aunque muchos estudiosos, y debido a la promoción que hacen de la oración interior, suelen encasillarlos genéricamente en la mística, en realidad presentan una marcada impronta ascética que los distancia de la oración mental metódica o de quietud (la mística propiamente dicha), una práctica afectiva y voluntarista, en consonancia con la contemplación abstracta e intelectual neoplatónica del Pseudo-Dionisio, que desde la baja Edad Media y hasta mediados del Quinientos adoptó una excelsa nómina de espirituales españoles entusiasmados con Erasmo y la *devotio moderna* (Francisco de Osuna, Bernardino de Laredo,

¹⁷ Puente, Luis de la: *Guía espiritual*, Valencia, Imprenta del Reino, 1676, p. 5.

¹⁸ Maldonado, Pedro: *Traça y exercicios de un oratorio*, Lisboa, Jorge Rodrigues, 1609, p.66.

Juan de Cazalla, Bernabé de Palma, Francisco de Borja, Luis de Granada, Francisco de Evia, Bartolomé de Carranza, etc.). Mas toda esta corriente fue aniquilada en los tiempos recios del inquisidor Valdés, quien, como los teólogos dominicos tradicionalistas Melchor Cano y Alonso de Montúfar (arzobispo de México en 1554), sentía una visceral aversión hacia el misticismo de masas, estado anímico que le llevó a prohibir cualquier texto en lo más mínimo semejante a los parámetros protestantes. A su Índice de 1559 fueron a parar religiosos de la talla de Luis de Granada, Diego de Estella y Juan de Ávila, autores que en lo sucesivo tuvieron que adaptarse al celo ortodoxo impuesto. A partir de aquí se consolidó la ascética o, en pos de la perfección cristiana, la purificación moral a través de la ejercitación del espíritu y la oración mental imaginativa o realista ignaciana, modalidad esta última que, siguiendo a Ludolfo de Sajonia y Tomás de Kempis, optaba, aislando el arquetipo a imitar, por la meditación de lo concreto en vez de lo abstracto.¹⁹

Lo más representativo del género en la América del Barroco está en los impertérritos y paradigmáticos alemanes bajomedievales Ludolfo de Sajonia (*Vita Christi*), Tomás de Kempis (*Comptentus mundi*) y el parisino Joan Gerson (*De imitatione Christo*). Pero, sobre todo, en una exquisita serie de religiosos escritores españoles de la segunda mitad del XVI, la edad dorada dice M. Andrés, que se van a constituir en la semilla de la literatura devota barroca y a perpetuar en las preferencias de los consumidores hasta finales del XVIII: Juan de Ávila (*Audi filia*), Diego de Estella (*Libro de la vanidad del mundo*), Esteban de Salazar (*Discursos del Credo*), Cristóbal de Fonseca (*Tratado del amor de Dios*), Gaspar de Astete (*El modo de rezar el rosario*), Pedro Malón de Chaide (*La conversión de la Magdalena*), Francisco Ortiz Lucio (*Horas devotísimas*), Antonio Álvarez (*Silva espiritual*), Juan de los Ángeles (*Manual de vida perfecta*), Luis de León (*De los nombres de Cristo*), Juan González de Critana (*El perfecto cristiano*), San Pedro de Alcántara (*Tratado de la oración*), Alonso de Madrid (*Arte de servir a Dios*), Felipe Meneses (*Luz del alma cristiana*), Rodrigo de Solís (*Arte dada del mismo Dios*) o Pedro de Valderrama (*Ejercicios espirituales*). Sin duda destaca esta partida por ser la aportación hispana más brillante y original a la literatura religiosa de la Europa moderna, consecuencia, para Bataillon, del impacto que tuvieron las ideas de Erasmo en España. No obstante, y como puntualiza García Cárcel, haríamos

¹⁹ Sobre este género literario religioso se ha escrito mucho, pero, que no haya mencionado, voy a destacar a Bataillon, Marcel: *Erasmo y España*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983; Andrés, Melquiades: *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1976; e *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América. Antología*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1996. Marcos, Balbino: “Literatura religiosa en el Siglo de Oro español”, en *Historia de la Iglesia en España*, R. García Villoslada ed., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1980, vol. III-2º, pp. 443-552; Cuevas, Cristóbal: “Santa Teresa, San Juan de la Cruz y la literatura espiritual”, e *Historia y crítica de la literatura española*, F. Rico ed., Barcelona, Crítica, 1980, vol. 2, pp. 490-500; Groult, Pierre: *Literatura espiritual española: Edad Media y Renacimiento*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1980; Sainz Rodríguez, Pedro: *Antología de la literatura espiritual española. Siglo XVI*, 2 vols., Madrid: Fundación Universitaria Española, 1983; Caro Baroja, Julio: *Las formas complejas de la vida religiosa (siglos XVI y XVII)*, Madrid, Sarpe, 1985; De Certeau, Michel: *La fábula mística*, México, Universidad Iberoamericana, 1993); y Serés, Guillermo: *La literatura espiritual en los Siglos de Oro*, Madrid, Laberinto, 2003.

mal en considerarla al completo una herencia directa de las propuestas del gran humanista holandés, pues ya en el siglo XV se observan destellos de la *devotio moderna*, ansias de reforma de la Iglesia y críticas a la escolástica.²⁰

Al lado de los anteriores aparece un conjunto diverso en el que van a ir despuntando autores del primer tercio del Seiscientos, algunos de los cuales se publicarán en Indias: Luis de Rebolledo, Juan de Pineda, Héctor Pinto, Ludovico Blosio, Alonso de la Veracruz, Juan de Bonilla, Miguel de Comalada, Pedro Sánchez de Acre, Alonso de Ledesma, Lorenzo Zamora, Pedro de Oña, Antonio Álvarez, Pablo José de Arriaga, Pedro Maldonado, Pedro Calderón de Carranza, Antonio Rojas, Jerónimo de Segorbe, José de Jesús María, Baltasar Pacheco, Alonso de Herrera, José Luquián, Alonso Rodríguez, Luis de la Puente, Martín de Lanaja, Tomás de Jesús, Gaspar de los Reyes, Nicolás de Arnaya, Juan Jiménez, Antonio de Torres, Onofrio Menescal, Diego de Retana, Juan de la Fuente y Diego Pérez. Como ocurría en la relación de arriba, las órdenes religiosas predominantes son las de San Francisco, Santo Domingo y, menos, San Agustín; aunque a medida que avanza el siglo va aumentando el número de jesuitas. Esta riada de nombres, muy superior a la hallada en la documentación del siglo XVI, muestra a las claras la eclosión de la espiritualidad ascética durante el Barroco hispanoamericano; sin embargo, es de advertir que avistamos el momento en el que se produce su inflación y adquiere los distintivos, mediocres, de un género de “masas” o alta difusión y vulgarización, los que, a la vez, caracterizan su decadencia estilística en el último tercio del XVII. Poco tiene que ver la pericia literaria de los maestros del Quinientos, incluso atendiendo a su segmento menos competitivo, con el discurso desmesurado, manierista, hiperbólico y tópico del libro devocional barroco. Ahora bien, en todos son preferentes unos mensajes destinados a condenar cualquier interpretación del mundo desacralizada y a organizar, mediante la posesión y uso del texto, las pautas de conducta cotidianas de los fieles y los gestos que la cúpula eclesiástica veía convenientes y necesarios en la práctica piadosa. El franciscano Diego de Estella (1597, 96) emplea un *topos* repetido hasta la saciedad:

La lección de los santos libros nos enseña el camino derecho de vivir, los exemplos nos provocan a imitación y do ha de ser el ánima recreada, en los quales más has de buscar la consolación espiritual que la sabiduría: no leas por ser tenido por docto, sino por ser devoto.²¹

²⁰ García Cárcel, Ricardo: *op. cit.* Del éxito de los autores y textos enumerados dan una prueba irrefutable el número de ediciones que merecieron en su época. Así, la *Guía de pecadores* de Fray Luis de Granada tuvo 81; el *Libro de la vanidad del mundo* de Diego de Estella, 26; sus *Meditaciones devotísimas*, 19; los *Discursos del credo* de Esteban de Salazar, 8; los *Triunfos del amor de Dios* de Juan de los Ángeles, más de 5. Véase Andrés, Melquiades (1994): *op. cit.*

²¹ Estella, Diego de: *Primera parte del libro de la vanidad del mundo*, Alcalá de Henares, Juan Gracián, 1597, p. 96. A la lectura espiritual ha dedicado dos números monográficos la revista portuguesa *Via spiritus: Leituras e espiritualidade na Península Ibérica na Época Moderna*, 4, 1997; y *Livros e correntes de espiritualidade em Portugal no tempo de Felipe II*, 5, 1998. Sobre la importancia del libro religioso en el Barroco debemos destacar a Álvarez Santaló: L. Carlos: “La religiosidad barroca: la violencia devastadora del modelo ideológico”, en *Gremios, hermandades y*

Mas nadie logró la resonancia del dominico Fray Luis de Granada. Me atrevo a afirmar que, gracias al efecto multiplicador de las prensas tipográficas, fue el escritor, considerando cualquier apartado temático de la muestra, más difundido en las Indias de los siglos XVI y XVII; baste decir que, de 1583 a 1650, hemos podido contar, en registros de navíos e inventarios de bienes de difuntos, una cantidad de ejemplares de su exitoso *Libro de la oración y meditación* que supera ampliamente los 10.000. Incluso nuestro librero ambulante Cristóbal Hernández, un humilde negociante curtido en las plazas de villas y ciudades, cara a la generalidad del público lector, en 1619 depositaba en su efímero local mercantil de Lima 325 unidades; tal vez por ello los expertos lo consideran el libro, con 229 ediciones en castellano, más leído en el mundo hispánico durante la alta Edad Moderna. Este texto, tras ser prohibida por Valdés en 1559 la edición lisboeta de 1554, apareció corregido y revisado en 1566, año a partir del cual se va a convertir en el manual más divulgado de la ascética postridentina. Su prosa sencilla, elegante y colorista, cargada de efectismo emocional, le aseguró un éxito muy prolongado entre eclesiásticos y laicos, una acogida, como sucedió con las demás obras del ilustre dominico (especialmente la *Introducción al Símbolo de la Fe* y el *Memorial de la vida cristiana*), que Sainz Rodríguez (1983) achaca a su excelente estilo retórico, solidez doctrinal y, sobre todo, a la dignificación de la oración vocal y del ritual externo, formas de la religiosidad, aconsejables y asequibles al común de los fieles, promovidas en el Barroco y la Contrarreforma.²² M. Andrés (1994), por su parte, incide en una divulgación teórico-práctica de la oración mental y las virtudes cristianas ejemplares, cardinales y teologales, cuya finalidad consiste en acrecentar la caridad y la gracia y, en última instancia, conducir al cielo almas sin distinción de estados.²³ Las palabras del ilustre dominico son del todo explícitas:

Finalmente, si quieres desarraigar de tu ánimo todos los vicios y plantar en su lugar las plantas de las virtudes, seas hombre de oración. Y demás de esto, si quieres subir a la alteza de la contemplación y gozar de los dulces abrazos del esposo, ejercítate en la oración...y vemos cada día muchas personas simples, las cuales han alcanzado todas estas cosas susodichas y otras mayores mediante el ejercicio de la oración.²⁴

cofradías, San Fernando, Ayuntamiento de San Fernando, 1992, pp. 77-87; “La oferta de pautas de conducta cotidiana y cimentación de valores en el libro devocional del barroco: un ensayo metodológico”, *Archivo Hispalense*, 220, 1989, pp. 127-150; “El texto devoto en el Antiguo Régimen: el laberinto de la consolación” *Chronica Nova*, 18, 1990, pp. 9-35. Y Bouza, Fernando: “Contrarreforma y tipografía. ¿Nada más que rosarios en las manos?”, *Cuadernos de Historia Moderna*, Madrid, 16, 1995, pp. 73-87.

²² Sainz Rodríguez, Pedro: *op. cit.*

²³ Andrés, Melquiades: *Historia de la mística...*

²⁴ Granada, Fray Luis de: *Libro de la oración y meditación*, Salamanca, Andrea Portonariis, 1566, p. 84. Sobre la circulación de su obra en la Península trabajaron Dadson, Trevor: “Las obras de Fray Luis de Granada en las bibliotecas particulares españolas”, en su libro *Libros, lectores y lecturas*, Madrid, Arco/Libros, 1998, pp. 51-70. (1998); y Resina Rodríguez, María I: *Fray Luis de Granada y la literatura de espiritualidad en Portugal (1554-1632)*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1988. En Perú, Miró Quesada, Aurelio: “Fray Luis de Granada en el

Una notoria circulación, dentro de la espiritualidad del Barroco constatada, tuvieron las biografías de Cristo, en tanto que son puntuales las de la Virgen. Estas composiciones narrativas interesadamente enfatizan la Pasión y muerte del Hijo de Dios, momentos decisivos del cristianismo que en la génesis de la Modernidad adquieren una trascendencia singular en el culto religioso. El mensaje evangélico de la humanidad doliente y finita de Cristo será interpretado, especialmente en coyunturas críticas, como un acto de amor desinteresado que el hombre pecador no merece y debe imitar si quiere alcanzar las bondades del más allá; tal fue el cometido del Cartujano, Gerson y Kempis. Sin embargo, el grueso del capítulo, y en número considerable, lo integran religiosos españoles del XVI y principios del XVII, algunos ya mencionados: en primerísimo lugar Cristóbal de Fonseca (*Vida de Cristo Nuestro Señor*), seguido de Francisco Tenorio (*Passio duorum*), Juan de Padilla (*Retablo de la vida de Cristo*), Luis de Tovar (*Triunfos de Nuestro Señor Jesu Christo*), Pedro de Medina (*Historia gloriosa y excelencias de la esclarecida cruz de nuestro señor Jesu Christo*), Francisco Hernández Blasco (*Universal redención, pasión, muerte y resurrección de Jesu Christo*), Francisco Sánchez del Campo (*Tratado de devotísimas e muy lastimosas contemplaciones de la passio del hijo de Dios...*) y Bernardino de Castro (*Triumphus Jesu Christi*). En general este es un capítulo singular dentro de la ascética postridentina que, como todos los tratados enumerados anteriormente, busca conmover y sorprender al lector u oyente para despertarle su compasión y devoción. Esta técnica es una forma más de asegurar una garantía dogmática frente a los peligros de la aventura espiritual de los reformadores, objetivo que facilita el énfasis puesto en la Pasión de Cristo y en los dolores de María. De ahí, y para una comunicación directa con el receptor, la composición de unos relatos cargados de elementos descriptivos, figurativos y realistas, resortes irracionales que favoreció el pesimismo barroco y la Compañía de Jesús durante el siglo XVII. Rotundamente sentenciará Diego de Estella que *Si sabes a Christo harto sabes*.²⁵

Todavía más me llamó la atención la escasa variedad de las *ars moriendi* (o “artes de bien morir”), un apartado que creía diverso de acuerdo a la importancia dada a la muerte en la religiosidad barroca. Aquí, y en lo esencial, se reduce, aunque en buen número, a las *Cincuenta oraciones fúnebres* de Luis de Rebolledo, las *Postrimerías del hombre* de Pedro de Oña, el *Tratado del juicio final* de Nicolás Díaz, la *Victoria de la muerte* de Alonso de Orozco y a la popularísima *Agonía del tránsito de la muerte* de Alejo Venegas, un escritor laico en medio del protagonismo absoluto de religiosos. El texto de Venegas, el de mayor repercusión de la época de Carlos V, y de enorme circulación hasta el siglo XVIII, según Bataillon tuvo un modelo en la *Praeparatio ad mortem* de Erasmo de Rotterdam; no obstante, el del español está impregnado de ascesis y acentúa el ritual externo que debe acompañar la muerte (invocaciones, bendiciones, letanías, plegarias, rogativas y sentencias), prácticas que abominaba el holandés y que explican su alta

Perú”, *Revista de la Universidad Católica*, 11-12, 1982, pp. 13-20.

²⁵ Estella, Diego de: *op. cit.*, p. 42.

acogida en el siglo XVII.²⁶ No abusa, en cambio, del macabrisimo característico del género durante el Barroco, periodo de tiempo en el que la muerte pasa a ser el momento decisivo y en torno al cual debe girar la vida del creyente si quiere salvarse. El discurso eclesiástico, mediante la pedagogía del miedo y conforme la moral católica, convierte el arte de bien morir en arte de bien vivir, pues Trento eliminó el argumento humanista basado en un arrepentimiento final e independientemente de una vida, sin dejar de ser meritoria, no acorde a la fe que se profesa. En la Contrarreforma, por tanto, la muerte educa y canaliza los comportamientos del hombre, al que se pretenderá alejar de las glorias terrenas y, con el fin de anular su cara terrorífica, abocarlo hacia la meditación de un paso tan trascendental. Juan de Ávila, en el Quinientos, lo atestigua con pericia:

Pensad cómo caeréis mala en la cama, y cómo habéis de sudar el sudor de la muerte. Levantarse ha el pecho, quebrantarse han los ojos, perderse ha el color de la cara. Amortajarán después vuestro cuerpo, ¿qué tal estará vuestro cuerpo debajo de la tierra? Considerad y mirad con muy gran atención y despacio vuestro cuerpo tendido en la sepultura.²⁷

MÁS ALLÁ DEL MUNDO

La estética religiosa que difunde la literatura en descripción, como acabamos de apreciar, sobrevalora lo plástico y real, lo emocional y sensible; porque el tipo de meditación imaginativa que fomenta, del que Fray Luis de Granada es el maestro indiscutible, se ajusta a los parámetros de la composición de lugar ignaciana o a la representación mental, dentro de unos cauces estrictamente definidos y en un contexto físico concreto, de la humanidad de Cristo o las postrimerías del hombre, fórmula de la oración interior que se desarrolla a través de motivos sensoriales y visuales. El fin no es otro que golpear los sentidos del creyente para dirigirle su religiosidad, y su vida en general, y provocarle así las conductas y reacciones emotivas deseadas y, a la vez, útiles a los intereses del poder político: arrepentimiento, compasión, humildad, miedo, obediencia, paciencia, piedad, satisfacción... He aquí el consejo de un escritor, San Pedro de Alcántara, diestro en el ejercicio:

avemos de figurar cada cosa destas de la manera que ella es, y hazer cuenta que en el propio lugar donde estamos, passa todo aquello en presencia nuestra. Ir con el pensamiento a Jerusalén a meditar las cosas que allí passaron en sus propios lugares.²⁸

²⁶ Bataillon, Marcel: *op. cit.*, p.565.

²⁷ Ávila, Juan de: *Audi, filia*, Madrid, San Pablo, 1997, p.116. Véase Chartier, Roger: "Normas y conductas: el arte de morir, 1450-1600", en *Sociedad y escritura en la Edad Moderna*, México, Instituto Mora, 1995, pp. 37-71; y Martínez Gil, Fernando: *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Madrid, Siglo XXI, 1991.

²⁸ Alcántara, San Pedro: *Tratado de la oración y meditación*, Sevilla, Lucas Martín de Hermsilla, 1699, p. 85. Sobre este método de oración mental tenemos el ingenioso ensayo de Rodríguez de la Flor, Fernando: *Teatro de la*

Y el de San Ignacio:

composición, viendo el lugar; será aquí con la vista imaginativa ver el camino desde Nazaret a Bethlém, considerando la longura, la anchura, y si llano o si por valles o cuestras sea el tal camino; asimismo mirando el lugar o espelunca del nacimiento, quán grande, quán pequeño, quán baxo...²⁹

Por ello los autores emplean una técnica de comunicación directa e inmediata con lectores o auditores, a los que se invita a participar en una escena meditativa, cual si la tuviesen delante, con llamadas de atención en segunda persona (*oye, toca, mira*). De este modo querían anular los peligros de la lectura íntima y solitaria, sin otro mediador distinto al libro, que predispone el texto y que podría dar rienda suelta a las experiencias de la libre imaginación propias de la mística. Mas el método tampoco excluye una lectura en voz alta y colectiva en un acto público de los habituales en aquel tiempo (autos de fe, homilías, misiones, sermones, etcétera); en definitiva, ahora prima la sujeción a las normas establecidas, la acción sobre la contemplación en unos impresos accesibles al pueblo sencillo y de una utilidad fuera de dudas para los predicadores. Leamos al maestro por antonomasia:

Mira pues al Señor en su agonía y considera no sólo las angustias de su ánima, sino también la figura de este sagrado rostro. Suele el sudor acudir a la frente y a la cara; pues si salía por todo el cuerpo de Jesús la sangre y corría hasta el suelo, ¿qué tal estaría aquella tan clara frente que alumbra la luz, y aquella cara tan reverenciada del cielo, estando como estaba toda goteada y cubierta de sudor de sangre?³⁰

La predicación, claro está, es uno de los objetivos prioritarios que los espirituales conceden a sus tratados, cometido imprescindible como medio de difusión masivo y en función de lo decretado en Trento, donde la pastoral, con todos los instrumentos necesarios a su servicio, se convirtió en una de las obligaciones fundamentales del clero, y en el mejor método, al lado del icónico-visual, para extender y consolidar la ideología eclesial en el conjunto de una sociedad mayoritariamente analfabeta y en la que el discurso hablado era el eslabón entre el libro y las gentes sin la formación necesaria para su lectura. No es de extrañar, pues, que los autores, en pos del disciplinamiento y la buena orientación espiritual de la sociedad, ordenaran sus escritos siendo conscientes de la utilización que los clérigos van a hacer de ellos en sermones, homilías, dominicas, o discursos cuaresmales. Es el fin, entre muchos, del cartujo Esteban de Salazar: “Y así confío en nuestro señor, que será este librito de mucho uso, así para los que en cumplimiento del

memoria. *Siete estudios sobre mnemotecnia española de los siglos XVII y XVIII*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1996.

²⁹ Loyola, Ignacio de: *Libro de los ejercicios espirituales*. Andrés, Melquiades: *op. cit.*, 1996, p. 97.

³⁰ Granada, Fray Luis: *op. cit.*, p. 59.

decreto del Sancto Concilio Tridentino, enseñan al pueblo christiano la doctrina”.³¹ En cualquier caso estamos ante un modo de dirección sociopsicológica, de mentalización y sensibilización, del individuo que entonces era igualmente factible desde el teatro y el púlpito, escenarios habituales en las fiestas religiosas y en los que las clases dominantes activaban toda una artillería didáctica y emotiva encaminada a anular los deseos de rebeldía y justicia social en la población, a la que se le convencía, mediante sermones plásticos (discursos en imágenes), con una devoción espectacular y violenta y el ejemplo de Cristo y los santos, de la utilidad de sus sufrimientos como vehículo para alcanzar el goce eterno.³²

No parece fortuito que en la Contrarreforma, y así lo dispuso Trento y lo propagaron los jesuitas, el templo haga las veces de una escena y tramoya teatral para cumplir, a lo divino dice E. Orozco, la función social que en los asuntos mundanos ejerce el teatro; y el predicador, la de un comediante cuyo éxito y resultados dependerán de sus dotes declamatorias y de los artificios auxiliares que emplee en sus funciones. A esta teatralidad efectista y mecanismos de acción psicológica, ideales en los sermones, responde el derroche decorativo de las iglesias y los recursos retóricos y sensitivos (imágenes, olores, cenizas, calaveras, cenizas...) que utilizan los clérigos para hacer de la predicación un espectáculo atrayente, divertido, aleccionador y conmovedor. Un buen orador, apelando a los pecados y al miedo a la condenación, podía provocar en un auditorio sentimientos de culpa y llevarle a creer, al arrepentimiento y al autocastigo de sus faltas; es más, sobraron ocasiones en las que el sermón terminaba acompañado de emociones fuertes: gritos, llantos, inculpaciones públicas, flagelaciones y otras penitencias. Veamos qué dice un jesuita, cómo no, curtido en estas lides: “El mostrar al auditorio una calavera, hablando con ella el predicador, es espectáculo tan provechoso, que no solamente despierta emoción en los corazones, sino que también ataja abusos y escándalos públicos”.³³ De su correligionario Gerónimo López, afamado predicador, relata:

Era tan grande la emoción que despertaba en el auditorio, que le era preciso parar un rato, dando lugar a que cesase el llanto, y se moderase el fervor, porque con el ruido de las voces, gemidos y bofetadas que se daba el auditorio, no se pudiera percibir palabra del predicador.³⁴

Desde los planteamientos abordados resulta lógico pensar que el género ascético-

³¹ Salazar, Esteban de: *Veinte discursos sobre el credo*, Sevilla, Andrea Pescioni y Juan de León, 1586, p. 3.

³² Al respecto es muy esclarecedor Orozco, Emilio: “Sobre la teatralización del templo y la función religiosa en el Barroco: el predicador y el comediante”, en su *Introducción al Barroco, op. cit.*, vol. 1, pp. 269-294). También Maravall, José A.: *Teatro y literatura en la sociedad barroca*, Barcelona, Crítica, 1990; Sánchez Lora, José L.: “Barroco y simulación: cultura de ojos y apariencias, desengaño de ojos y apariencias”, en *Cultura y culturas en la historia*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1995, pp. 75-86; y Bouza Álvarez, José L.: *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del Barroco*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990.

³³ Lanaja, Martín de: *El misionero perfecto*, Zaragoza, 1678. Cfd. Sánchez Lora, José L.: *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, Madrid, Fundación Universitaria, 1988, p. 290.

³⁴ *Idem*. Recientemente ha aparecido publicada la tesis doctoral de Núñez Beltrán, Miguel A.: *La oratoria sagrada de la época del Barroco*, Sevilla, Fundación Focus, 2000.

espiritual puede tener también como finalidad el entretenimiento, eso sí, cristiano. Esta fue la pretensión del franciscano Antonio Álvarez, que escribió su obra para “sustentar y entretener en ella los siervos de Dios, los mismos ratos que el mundo trae los suyos tan distraídos y mal empleados [...] Pues este es el intento desta sylvezilla, hazer una manera de entretenimiento christiano en la consideración de los divinos misterios”.³⁵ No cabe duda de la posibilidad que se daba a los hombres de distraerse de los problemas vitales, de elevarse a instancias superiores ocupándoles la mente en la meditación de cosas divinas. Si bien, los verdaderos móviles de la evasión radican en el abismo de maravillas y prodigios que, al estilo de los Amadis y Esplandianes, y todas las maléficis ficciones que querían desterrar, colman los textos devocionales del Barroco. Milagros y portentos sirven a las gentes para huir de un complejo y difícil avatar vital cotidiano y acariciar efectos sobrenaturales, los del poder divino, portadores de esperanza o de la confirmación de su pérdida. Pero este continuo anhelo del trasmundo dio lugar a las extravagancias y los esoterismos vistos con recelo y suspicacia por algunos de los defensores de la ortodoxia católica. Apariciones, revelaciones, arrobos, estigmas, alucinaciones, magos, brujas, acciones del demonio y una diversa suerte de intercesores celestiales y sus referentes simbólicos (reliquias, imágenes, rezos, etc.) estuvieron a la orden del día, no sólo en la creencia de los sectores populares sino también en la de las elites, incluso las eclesiásticas que, a menudo, las fomentaban. Sin embargo hubo quienes las negaron y, en mayor medida, quienes, como los inquisidores, quisieron diferenciar lo verdadero de lo falso, las acciones divinas de las demoniacas; porque, normalmente, los que las rechazaban lo hacían no por ser invenciones sino por tratarse de artimañas del maligno. En el Barroco el demonio sale del infierno y se transforma en un ser físico que actúa sobre los hombres y las cosas cotidianas.

Pues bien, y para comprender mejor una opinión común en torno a este entramado mágico, quiero traer a colación unos comentarios del benedictino Leandro de Granada, escritor de un tratado sobre apariciones y visiones de gran aceptación durante el siglo XVII que, en principio, concibió a modo de estudio introductorio para la traducción que hizo de la *Vida y revelaciones de Santa Gertrudis la Magna*. En él, y tras aceptar que la melancolía es madre de muchos engaños, advierte lo siguiente:

Y si alguno dixere que esto de revelaciones y tratos espirituales, apartados del sentido ordinario, no conviene que ande en romance, porque los flacos no tomen ocasión de cayda [...] advierta que aunque no es justo que las revelaciones falsas salgan a la luz, a las verdaderas, como son las que se pretenden declarar en este libro, les es debido el manifestarlas, reverenciarlas y estimarlas [...] porque en los libros de mystica ay muchas cosas que no se pueden enterder, no teniendo noticia desta materia de revelaciones.³⁶

Entre las claves irracionales y mágicas de la religiosidad está la fuga barroca, deseo y experiencia que Sánchez Lora define como el conjunto de prácticas transgresoras de la norma que

³⁵ Álvarez, Antonio: *Primera parte de la sylva espiritual de varias consideraciones*, Zaragoza, Pedro Puig, 1590, p. 5.

³⁶ Granada, Fray Leandro: *Luz de las maravillas que Dios ha obrado*, Valladolid, 1607, p. 6.

sin violentar el sistema de creencias lo desarrollarán de modo diferente al establecido.³⁷ Este piélago de supersticiones, o frontera, en las fechas imperceptible, entre lo natural y lo sobrenatural, en los impresos a los que nos referimos es accesible gracias a la atrición, al castigo eterno y a la represión institucional que transmite la meditación, repulsiva, espeluznante y macabra (la putrefacción de los cuerpos y el acopio de vanidades que, al igual, recrea la pintura del tiempo), de las postrimerías y la muerte, de lo transitorio de la existencia humana y sus glorias terrenales. Mas para quienes cumplieran la norma ortodoxa y sagrada se ofrecía la bondad infinita del más allá, una meta a la que se podía llegar imitando las vidas célebres en piedad y santidad, argumento de otro género literario, la hagiografía, no menos maravilloso y exitoso en el siglo XVII. Fray Luis de Granada de nuevo da la pauta a seguir:

Procuré acompañar esta doctrina con algunas historias, y vidas de Sanctos, traydas a sus propósitos, y estas las más suaves, que yo hallé, y más auténticas: porque como la historia sea cosa apazible, quise recrear, y cevar al Christiano Lector con estos bocados tan suaves.³⁸

Una pedagogía, en definitiva, que, conforme a la visión negativa del hombre, tendrá en el miedo el núcleo generatriz del arrepentimiento de los fieles. Irremediamente la literatura ascética quiso perpetuar en las masas la condición de pecadora y el sentimiento de culpabilidad consecuente, ofertándoles, a cambio y pese a sus miserias, una solución eficaz que, mediante el uso y posesión del libro ascético, justifica, porque es la voluntad de Dios, el sistema político-social y contribuye a lograr la salvación eterna. De la tipografía, por tanto, utilizaron, con unos fines muy precisos (había muchos otros que denostaron), su enorme potencial multiplicador y publicístico, o sea, la posibilidad, con los impedimentos propios de la época, de poner en circulación un número ilimitado de textos en cualquier sitio y de llevarlos a las manos de cualquiera. Teniendo en cuenta estas circunstancias, resulta normal encontrar alegatos en favor del libro, sólo de los buenos, semejantes al que sigue de Esteban de Salazar:

es grande utilidad que se sigue de que muchos autores escrivan muchos libros de un mesmo argumento. Assí porque no todos los libros llegan a todas partes, como porque diversos autores satisfazen mejor a la diversidad de los ingenios: como porque es necesario y conviene, que según las ocasiones y variedad del tiempo, se proponga la doctrina Christiana a los fieles.³⁹

El fin, y como fuere, consiste en formar buenos cristianos de acuerdo a la manera de vivir, sentir y expresar la religión que interesaba a la jerarquía eclesiástica y se transmitía en la predicación, en la confesión auricular y en la literatura piadosa examinada, la que, por cierto, circulaba en unos productos tipográficos cuyos títulos (empleando términos como arte, guía,

³⁷ Sánchez Lora, José L.: *Mujeres, conventos...*, op. cit., p. 145.

³⁸ Granada, Fray Luis de: *Introducción al Símbolo de la Fe*. Salamanca, Herederos de M. Gast., 1585, p. 10.

³⁹ Salazar, Esteban: op. cit., p. 6.

gobierno, norte, ejercicio, escala, práctica, traza...) denotan su condición técnica; de ahí que en ocasiones me haya referido a ella hablando de manuales y tratados.

El estudio del impacto de la literatura española en el Barroco indiano podría haber continuado con el análisis de la exportación y circulación de géneros laicos como la comedia y sus asuntos sacros, históricos, legendarios o de enredos amorosos y de honras, o sea, el teatro que, para muchos estudiosos, defiende los valores de la sociedad monárquico-señorial y que tanto gustó en la América hispana. También del Quijote y la novela picaresca (el *Guzmán de Alfarache* sobre todo) con su crítico y humorístico realismo moralizante; pero el protagonismo certero de los libros ascético-espirituales inclinó mis intenciones hacia una materia que, a diferencia de lo que suele suceder en otros capítulos, no era una mera excepción en manos de unos cuantos clérigos, funcionarios o profesionales. Según acabamos de ver era una sección de textos, de composición sencilla y afán divulgativo, en la que compartían la afición y el deber amplias y variopintas capas de la población, desde un virrey, un obispo o un notario hasta un humilde artesano o un español ambulante y pobre. Idénticas razones, y entre otras y distintas creaciones culturales con una naturaleza similar, hicieron que Maravall viera en el Barroco la primera cultura de masas de la historia. No he abordado, pues, una cuestión atípica, ni ocasional, sino un episodio de la historia del libro y la lectura en los primeros tiempos de la tipografía que nos muestra la influencia decisiva de la imprenta en la consolidación social de unos discursos promovidos desde arriba y con la voluntad de acaparar la atención del mayor número de lectores y oyentes del Viejo y del Nuevo Mundo.

Al final todo ello influiría en la conformación de una época barroca sincrética y original al otro lado del Atlántico, donde, y a pesar de vivir una coyuntura económica, en teoría, opuesta a la de la Península, se va a desarrollar un Barroco con personalidad particular, tanto a causa de la progresiva aculturación occidental como del palpitante dinamismo de una innovadora y multifacética sociedad a la que le afectan un vertiginoso cúmulo de novedades de compleja asimilación. Y es que las Indias también estaban en crisis, entendiéndolo por tal concepto algo más que una oscilación de la economía a la baja o unas connotaciones peyorativas de algunas variables esenciales en el devenir del hombre. Crisis, según el diccionario de la Real Academia, significa cambio (de orden físico, histórico o espiritual) en el desarrollo de un proceso, reconversión de los valores, reajustes, sustitución drástica de unas estructuras por otras. Desde estas perspectivas claro está que a la América del siglo XVII le afectaron los acontecimientos de Occidente; allí transcurrían años fructíferos, los que permitieron amasar las fortunas que financiaron las artes, y se produjeron transformaciones ante las que reaccionaron, en defensa del orden colonial establecido, las autoridades españolas de las dos orillas y los distintos grupos sociales del Nuevo Continente, sobre todo los de las gentes activas y descontentas que ya se sentían americanas (criollos) y querían manifestar una identidad propia, mediante unos símbolos y un lenguaje específicos, frente a la metrópoli y los peninsulares. Sus deseos e inquietudes se van a plasmar en una literatura, sin desechar las raíces comunes con la importada, distinta y de la pluma de escritores y pensadores autóctonos.

Aquel Barroco de las Indias, del mismo modo, ofrecía una extremosidad exuberante, en

colores, imágenes y fantasías, a mestizos, negros y naturales, quienes encontraron en las extravagancias de la religiosidad, en la fuga y el trasmundo de la espiritualidad, cauces para las reminiscencias de sus creencias y ritos ancestrales. La religión, inevitablemente, se convierte en el principal factor de cohesión social, más en unos inabarcables e inmensos territorios donde la cristianización todavía es una empresa en marcha que amplía, sociológicamente hablando, y refuerza la razón de ser de la Contrarreforma, un plan estratégico, para la comunidad en su conjunto, que pretendía la imposición de la ortodoxia y el credo oficial y el disciplinamiento, para dirigirla y gobernarla mejor, de la sociedad. De ahí la urgente necesidad de vidas piadosas ejemplares y santas, y sus referentes simbólicos, pruebas de la presencia de Dios (ciudades, santuarios, reliquias, milagros, fiestas, etc.), que demostraran y propagaran los logros de la misión, la equiparación a la devoción europea y la madurez de una novedosa civilización cristiana. En cualquier caso, el Barroco marcó un hito más, desmesurado, teatral y paradójico, como no podía ser de otra manera, en el extremado ser hispánico, en la historia de nuestros amores y odios o, si quieren, de nuestras pasiones compartidas.⁴⁰



⁴⁰ Para todas estas cuestiones remito a Alberro, Solange: *El águila y la cruz*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999; Brading, David. A.: *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993; Chocano Mena, Magdalena: *La América colonial (1492-1763). Cultura y vida cotidiana*, Madrid, Síntesis, 2000; Leonard, Irving A: *La época barroca en el México colonial*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990; Mazzotti, José A. (ed.): *Agencias criollas. La ambiugüedad "colonial" en las letras hispanoamericanas*, Pittsburgh, Universidad de Pittsburgh, 2000.

BARROCO, NEOBARROCO E OUTRAS RUÍNAS

JOÃO ADOLFO HANSEN. Mestrado e doutorado em Literatura Brasileira pela Universidade de São Paulo. Professor titular de Literatura Brasileira na Universidade de São Paulo. Sua linha de pesquisa concentra-se no estudo das práticas de representação dos séculos XVI, XVII e XVIII. Alguns livros: *Alegoria: Construção e Interpretação da Metáfora* (São Paulo, Atual, 1986; 1987; Campinas-São Paulo, Editora da Unicamp-Hedra, 2006); *A Sátira e o Engenho*. Gregório de Matos e a Bahia do Século XVII (São Paulo, Companhia das Letras, 1989; 2. ed. Campinas-Cotia, Editora da Unicamp-Ateliê, 2004), pelo qual recebeu o Prêmio Jabuti em 1990; *Carlos Bracher: a Mineração da Alma* (São Paulo, Edusp, 1998); *O O. A Ficção da Literatura em Grande Sertão: Veredas* (São Paulo, Hedra, 2000).

—*Esse é o professor que trabalha com o barroco.*
 —*Prazer.*
 —*Muito prazer.*
 —*Ma... é o barroco histórico...*
 —*Ah...*

(Num corredor)

*Qui t'a faite? pensai-je. Tu ne ressembles à rien,
 et pourtant tu n'es pas informe*

(Paul Valéry)

ESTADO DA QUESTÃO

Acredito, como Alan Boase,¹ que é inútil fazer mais uma vez a etimologia do termo “barroco” para buscar definições mais precisas dele na *uerruca* da *História Natural* de Plínio, no silogismo escolástico e na pérola irregular. Fazê-lo lembra o trabalho de colecionar borboletas em gavetas previamente classificadas, como ocorre nos usos dedutivos e a-críticos da noção estilística de “barroco” para classificar e unificar as representações² luso-

¹ Boase, Alan. “Réflexions sur la problématique spécifique du Baroque”, in *Renaissance Maniérisme Baroque*. Paris, Vrin, 1972, pág. 39.

² Na sociedade luso-brasileira do século XVII, a identidade é definida *como* representação —uma forma específica da posição— e *pela* representação —uma ocasião de sua aplicação como aparência decorosa subordinada no corpo místico do Império Português. Por “representação”, no caso, entendo quatro coisas: 1. O uso particular, em situação, de signos no lugar de outra coisa. Nas representações luso-brasileiras do século XVII, os signos são recortados em uma matéria qualquer como imagens de conceitos produzidos na substância espiritual da alma participada pela substância metafísica de Deus. 2. A aparência ou a presença da coisa ausente produzida na substituição. 3. A forma retórico-poética da presença da ausência. 4. A posição hierárquica encenada na forma como tensão e conflito de

brasileiras do século XVII com categorias estético-políticas exteriores a elas.³ O “barroco” nunca existiu historicamente no tempo classificado pelo termo, pois “barroco” é Heinrich Wölfflin e os usos de Wölfflin. Melhor dizendo, a noção só passou a existir formulada *positivamente*, em 1888, na obra admirável de Wölfflin, *Renascimento e Barroco*, como categoria neokantiana apriorística em um esquema ou morfologia de cinco pares de oposições de “clássico” e “barroco” aplicados dedutivamente para apresentar alguns estilos de algumas artes plásticas dos séculos XVI e XVII. Antes de Wölfflin, em 1855, indiciando o crescente interesse pela noção, Jacob Burckhardt havia proposto que o *Barockstyl* era um “dialeto selvagem” da linguagem renascentista. Riegl falou de “tátil” e “visual”. E, na crítica ao filisteísmo alemão, Nietzsche afirmava que falar mal do “barroco” era uma atitude de pedantes. Wölfflin retomou a noção, nos *Princípios fundamentais da história da arte*, de 1915, como categoria de uma *Kunstwissenschaft*, uma ciência da arte. No esquema, “barroco” aplica-se dedutivamente a alguns estilos em que predomina o pictórico ou a massa acumulada da cor confundida, como acontece na pintura de Rubens, que exigiria observação dinamicamente minuciosa de formas misturadas que se subordinam a um único ponto de vista. Por oposição, “clássico” compõe, também dedutivamente, artes em que predomina a linha do desenho nítido que prescreve a observação quase estática de superfícies coordenadas de formas claras e distintas, como na pintura não-penumbrista de Rafael. A morfologia lineariza os estilos artísticos como unidades consecutivas sobre o eixo de um contínuo temporal, “clássico” antes, “barroco” depois,⁴ não admitindo a coexistência historicamente observável de múltiplos estilos, como ocorre nos casos de Michelangelo, Caravaggio, Poussin, Bernini,⁵ nos recortes cronológicos unificados pelas oposições, como formas produzidas por uma emulação que transforma tópicos retóricas e procedimentos técnicos de sedimentos e modelos egípcios, gregos, alexandrinos, latinos, bizantinos, patrísticos, escolásticos, neo-escolásticos e um enorme etc., simultâneos e de duração diversa e diferente; também não admite a existência de composições em que os procedimentos técnicos e os efeitos de significação das artes classificadas pelas oposições aparecem mesclados ou combinados.

representações.

³ Uso a expressão “século XVII” para classificar descritivamente a duração da “política católica” da colonização ibérica anti-maquivélica e anti-luterana, cujos limites podem ser 1580, início da União Ibérica, e 1750, ano da morte de D. João V e início das transformações políticas e culturais do despotismo ilustrado do Marquês de Pombal. As datas são indicativas, podendo-se recuá-las ou avançá-las segundo as várias estruturas de durações e extensões diversas e diferentes que coexistem no recorte. Se algumas aparecem como longuíssimas durações de referências e modelos gregos, latinos, patrísticos, escolásticos e neo-escolásticos, principalmente, que desaparecem por volta do final do século XVIII, outras continuam sendo transformadas fora do limite cronológico desse recorte. É o caso de modelos artísticos italianos e ibéricos quinhentistas e seiscentistas aplicados na arquitetura, na escultura e na pintura do final do século XVIII e início do XIX.

⁴ A partir de 1920, fala-se de “Maneirismo”, unidade estilística posta entre o Renascimento e o Barroco, como classificação, por exemplo, de emuladores da *maniera* de Michelangelo Buonarrotti. Curtius propõe “maneirismo” como invariante transistórica, entendendo “barroco” como uma de suas espécies.

⁵ Cf. Kossovitch, Léon. “O barroco inexistente”. Entrevista com Joaci Pereira Furtado. In *CULT*. Revista Brasileira de Literatura. São Paulo, Lemos Editorial, maio 1998, págs. 60-61.

Desde que Wölfflin usou o termo como categoria estética positiva, a extensão dos cinco esquemas constitutivos de “barroco”—*pictórico, visão em profundidade, forma aberta, unificação das partes a um todo, clareza relativa*— passou a ser ampliada, aplicando-se analogicamente a outras artes do século XVII, como as belas letras, apropriadas como “literatura barroca” em programas modernistas e estudos de tropos e figuras feitos segundo a conceituação romântica de retórica como estilística restrita à elocução psicologicamente subjetivada, para em seguida classificar e unificar as políticas, as economias, as populações, as culturas, as “mentalidades” e, finalmente, sociedades europeias do século XVII, principalmente as ibéricas contra-reformistas, com suas colônias americanas, na forma de essências: “o homem barroco”, “a cultura barroca”, “a sociedade barroca” etc. Dedutivas e exteriores, as apropriações a-críticas de Wölfflin substancializam a categoria, constituindo “barroco” como fato e essência que existem em si, *ante rem*, levando a que rotineiramente se pergunte se tal autor, monumento, quadro, livro ou poema são “barrocos”. Feitos sem crítica documental sobre a produção das letras e artes no século XVII, sem crítica documental dos modos como os resíduos delas foram selecionados, conservados e transmitidos desde o século XVIII e, ainda, sem crítica genealógica da invenção da categoria no final do século XIX e das suas apropriações posteriores, os usos de “barroco” na crítica e na história literária não consideram, geralmente, que a noção não tem existência independente do *corpus* neokantiano aplicado para defini-la⁶ no final do século XIX, nem dos lugares institucionais que a aplicam, nem, ainda, dos condicionamentos históricos dos objetos particulares do século XVII a que se aplica. Para que a definição e o uso do termo fossem pelo menos aceitáveis, seria necessário que características ditas “barrocas” especificassem todas as obras de uma série determinada e apenas a elas; no entanto, as séries classificadas como “barrocas” são bastante diversas e diferentes de lugar para lugar, de autor para autor, e, principalmente, de uma arte para outra e mesmo de obras para obras de um mesmo autor, de modo que características formais propostas como específicas de “barroco”, quando a noção se aplica às representações do século XVII, não passam de generalidades formuladas como deduções e analogias—*informalidade, irracionalismo, pictórico, fusionismo, contraste, desproporção, deformação, acúmulo, excesso, exuberância, dinamismo, incongruência, dualidade, sentido dilemático, gosto pelas oposições, angústia, jogo de palavras, niilismo temático, horror do vácuo*— que explicitam mais as disposições teórico-ideológicas dos lugares institucionais que as aplicam que propriamente a estrutura, a função e o valor históricos dos objetos a que são aplicadas, na medida mesma em que, sendo genéricas, como resultados de esquemas universalizados a-criticamente sem fundamentação empírica, também poderiam ser aplicadas a qualquer outra arte de qualquer outro tempo.

Aqui, porém, não me interessa negar a existência de “barroco” nem propor que não se use o termo. Como dizia Deleuze, é estranho negar a existência de “barroco”, como se negam unicórnios e elefantes rosa. No caso destes, o conceito já está dado, mas não no caso de “barroco”,

⁶ Mignot, Claude. “Un monstre linguistique”. In *L'Âge du Baroque*. Paris, Magazine Littéraire no. 300, juin 1992, pág. 42.

em que seria útil saber se é possível inventar um conceito capaz de lhe conferir existência no século XVII.⁷ Para demonstrar que não, basta propor o conceito que existe, e que é o positivado por Wölfflin, e, depois, pelo historicista catalão Eugénio D’Ors, que em estudos kardecistas desmaterializou de vez a generalidade dedutiva do esquema, afirmando que “O Barroco”, Constante Universal do Espírito Humano, desencarna-se em sua obra quando nela reencarna “Clássico” várias vezes, desde a Pré-História. Certamente, o termo pode ser usado como se usa qualquer outra etiqueta arbitrária para classificar *operatória* e *descritivamente* um *corpus* determinado. São criticáveis seus usos quando implicam a classificação e a unificação dedutivas e transistóricas das representações das letras do século XVII; ou seja, os usos que, generalizando o apriorismo do esquema wölffliano e sua desistoricização definitiva por D’Ors, desqualificam ou valorizam as representações com critérios neoclássicos, românticos e positivistas universalizados como “excesso”, “deformação”, “ruptura”, “angústia”, “acúmulo”, “jogo de palavras”, “hermetismo”, “mau gosto”, “afetação”, considerando as formas passadas como etapas para si mesmos e, por isso, concebendo-as de maneira unilateral.⁸ Por exemplo, nas histórias literárias escritas segundo o pressuposto teleológico de que as mudanças estéticas alinham-se como superações que expressam o nacional, “barroco” é etapa, “O Barroco”, do contínuo sobre o qual as letras, unificadas como estilo de época, vão-se sucedendo umas depois de outras, retornando ao sujeito transcendental kantiano ou ao espírito absoluto hegeliano. Uma teoria que pressupõe a objetivação de si mesma como esquema prévio aplicado aos objetos não pode ser usada em nenhum trabalho de análise histórica. E nenhum trabalho de análise histórica é factível sem uma progressiva sistematização simultânea das informações documentais, que implica um pensamento crítico em contínua (auto)verificação.⁹ A noção apriorística ou dedutiva de “barroco” é descartável, enfim, ainda que muitas de suas reencarnações até possam ser curiosamente folclóricas como o elefante rosa.

USOS DE “BARROCO”

Observou-se nos últimos 20 anos um interesse crescente e polêmico pelo “barroco”, que retornou com alguma insistência em práticas artísticas¹⁰ e críticas¹¹ contemporâneas identificadas muitas

⁷ Deleuze, Gilles. *Le Pli. Leibniz et le Baroque*. Paris, Minuit, 1988, pág. 47.

⁸ No sentido de Marx: “O assim chamado desenvolvimento histórico fundamenta-se em que a última forma considera as formas passadas como etapas para si mesma. E sendo esta forma raramente e apenas em condições determinadas capaz de criticar-se a si mesma- não se trata aqui daqueles períodos históricos que se apresentam a si mesmos como tempos de decadência- ela as concebe sempre de maneira unilateral” (MEW, vol. 13, p. 636).

⁹ Foucault, Michel. “Le sujet et le pouvoir”. In *Dits et écrits 1954-1988*. Ed. établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald. Paris, Gallimard, 1994, 4 v., IV 1980-1988, pág. 223.

¹⁰ Usos poéticos de “barroco” e “neobarroco” são operatórios, como o “neobarroso” na foz do Rio da Prata, de Néstor Perlongher; o “barroco” como “simbiose” ou “mestiçagem” contínuas que engendram “barroquismo”, segundo Alejo Carpentier, para quem as pirâmides de Teotihuacán também são “barrocas”. Um uso muito influente de “barroco” é o do “presente de produção” poética e artística proposto por Haroldo de Campos. No caso, “neobarroco” significa a novidade contemporânea produzida por uma invenção artística que, apropriando-se sincronicamente de

vezes como “neobarrocas”, “pós-modernas” e “pós-utópicas”.¹² O retorno produziu e produz várias unilateralidades.¹³ O termo “neobarroco” significa “novo barroco” e implica a existência de

procedimentos técnicos e efeitos das artes do século XVII, usa-os como matéria de transformações poéticas. O nome “neobarroco” dos objetos estéticos é posto por meio de analogias estabelecidas entre seus efeitos e os efeitos das artes do passado classificadas como “barroco”. Na apropriação poética dos restos, propõe-se, com Jauss, Iser, Paz, Sarduy e outros, a exemplo do que T.S. Eliot fez com a poesia de Donne e Marvell, ou Garcia Lorca com a de Góngora, que o conhecimento da poesia de Mallarmé, por exemplo, permite ao poeta contemporâneo reconhecer o valor estético da poesia de Góngora, que é constituído retrospectivamente como precursor. Não é o asianismo de Góngora, no final do século XVI, que antecipa as divisões prismáticas da Idéia da poesia de Mallarmé, no XIX, mas a leitura de Mallarmé por um poeta do século XXI que permite constituir a poesia de Góngora como uma tradição do novo ou de determinado modo contemporâneo de compor poesia segundo um cânone poético “de invenção”. Da mesma maneira, conhecendo a antropofagia cultural de Oswald de Andrade, o poeta contemporâneo pode classificar poeticamente, com uma metáfora, as mesclas estilísticas da sátira de Quevedo ou da poesia atribuída a Gregório de Matos Guerra como “antropofagia cultural”, quando se apropria delas para produzir mistos estilísticos chamados de “neobarrocos”. Poeticamente, como termo que especifica um programa estético, “neobarroco” indica procedimentos específicos de práticas de apropriação do passado na invenção artística contemporânea. Os usos da noção são discutíveis, contudo, quando as metáforas da ficção ou da prática poética são transferidas para o discurso crítico e historiográfico, afirmando-se por exemplo que Gregório de Matos é um antropófago cultural ou, como se diz hoje na Bahia, um antropólogo-eclético-sincrético-pluriétnico-multicultural. Muitas feridas narcísicas permaneceriam incólumes se as pragmáticas poéticas, críticas e historiográficas, que usam os termos “barroco” e “neobarroco”, fossem definidas. A poesia é sempre histórica, mas o discurso da poesia não é o discurso da história. A identificação de ficção e história tem conseqüências políticas graves e já foi suficientemente questionada. Em usos historiográficos, a aplicação de categorias iluministas e pós-iluministas às representações luso-brasileiras do século XVII é evidentemente anacrônica, supondo-se a irredutibilidade da diferença histórica das práticas substancialistas de uma monarquia católica absolutista aos esquemas teleológicos e ilustrados da *respublica* que todos, suponho, desejamos democrática também quando é república das letras.

¹¹ Críticas às vezes engenhosas. Recentemente, identificando “barroco” com “curva”, um crítico do Rio escreveu que as pernas de Garrincha eram “barrocas”. Apesar disso, podia-se acrescentar, marcaram gols “clássicos”. Outro, poeta e crítico de artes plásticas, já tinha proposto que as montanhas de Minas Gerais são “barrocas”. E por aí vai.

¹² Por exemplo, na expressão “América Barroca, que retoma as conceituações da obra de Richard Morse, como o livro *O Espelho de Próspero*, que trata da especificidade da colonização inglesa da América do Norte, comparando-a com a colonização ibérica, propõe-se a continuidade transistórica do *éthos* corporativista da colonização ibérica. A continuidade explicaria, por exemplo, a natureza de práticas de conciliação política da assim chamada “América Latina”, como é o caso da federação das diferenças tucanas e oligárquicas comandadas pela cabeça real do Banco Mundial. Nos usos em que “barroco” e “neobarroco” significam a continuidade transistórica do *éthos* ibérico, típico da doutrina católica do poder monárquico absolutista, caracterizado pela indistinção de *público/privado*, pelo providencialismo e milenarismo messiânico, pelo corporativismo, pela delegação da autoridade e pelo favor como mediação universal das relações sociais, o “neobarroco”, suposto como característica principal da cultura “neobarroca” contemporânea, significa a fatalidade da natureza colonial do país, segundo um pressuposto indeterminado e metafísico, como o *éon* “barroco” ou o Universal do Espírito Humano de D’Ors.

¹³ Em *Formação da Literatura Brasileira*, Antônio Candido não inclui o assim chamado “barroco”, tendo sido criticado por tê-lo “seqüestrado”, como se lê em *O Seqüestro do Barroco*. O Caso Gregório de Mattos. Salvador, Fundação Casa de Jorge Amado, 1989, de Haroldo de Campos. Acredito que, dando conta de um projeto histórico caudatário da *Bildung* do idealismo alemão, o trabalho histórico de Candido não podia incluir o chamado “barroco”, pois as representações que passaram a ser assim classificadas no século XX eram entendidas pelos agentes históricos do processo de *Bildung*, a partir do final do século XVIII, como representações despóticas, próprias do Antigo

um intervalo temporal entre o presente, que enuncia o “neo”, e algo que seria um passado, “o barroco” entendido nos termos de Wölfflin, também chamado de “barroco histórico”, ou seja, as ruínas do século XVII. Por sua vez, “barroco histórico” parece significar duas coisas: a primeira, que houve algo efetivamente histórico, como “o barroco”, na chave de Wölfflin; a segunda, que há “barrocos” que não são históricos. Assim, por vezes o termo “barroco” de “neobarroco” também significa uma estrutura intemporal, “O Barroco”, entendida segundo a metafísica de D’Ors. Lembrando-se que “barroco” é uma invenção neokantiana e positivista do século XIX e que o século XVII não foi “barroco”, o termo “neobarroco”, como “novo barroco”, também significa —em todos os casos— o futuro de um pretérito que não houve ou pelo menos o futuro do neokantismo de Wölfflin como um neo-neokantismo. Os diversos e diferentes usos da noção parecem indicar que há vários modelos de inteligibilidade aplicados segundo pragmáticas diversas.¹⁴ Em todos, a identidade dedutiva de “barroco” ou “barroco histórico” é operada por meio de analogias estabelecidas entre efeitos descontínuos e críticos da racionalização negativa da forma moderna e da desierarquização “ecléctica” do valor estético da informalidade pós-moderna com os efeitos das agudezas retóricas do conceito engenhoso do século XVII. Os usos dedutivos, a-críticos, analógicos e transistóricos de “barroco” são obviamente históricos, incluindo-se em programas políticos de apropriação do passado colonial objetivamente interessados na produção de tradições nacionalistas¹⁵ e desistoricizações neoliberais.¹⁶

Estado português, ou seja, exteriores ao projeto.

¹⁴ É sabido que em países da América Espanhola, como Cuba, México, Peru, intelectuais e artistas usam o termo “barroco” programaticamente, de modo afirmativo, para conceituar uma cultura *criolla* miscigenada. Lezama Lima falou do “señor barroco”, recusando a transistoricidade da metafísica de D’Ors, para significar a cultura de resistência política do *criollo* como originalidade americana ou “arte da contraconquista”, que enfrentou e enfrenta o imperialismo de culturas hegemônicas. Neste sentido, “barroco” significa a fusão de culturas já nos séculos iniciais da invasão e conquista das novas terras pela Espanha. É útil, contudo, especificar histórica e antropológicamente os modos como foi realizada, problematizando-se o racismo implícito na idéia de “miscigenação”, quando esta é formulada pressupondo “purezas” étnicas e culturais européias e indígenas anteriores à conquista da América.

¹⁵ A interpretação de “barroco” mais generalizada no ensino superior e médio é a da tradição romântica e hegeliana proveniente dos antiquários do século XVIII, que assimilaram idéias de Herder e dos irmãos Schlegel, principalmente do Friedrich Schlegel convertido ao catolicismo, que, a partir de 1812, renegou sua teoria crítica anterior, que definia a poesia como universal progressivo ou revolução permanente da forma, quando fez, em Viena, as conferências sobre as literaturas antigas e modernas, incluindo a crítica das obras literárias no movimento de construção do Estado nacional alemão. A constituição da história literária significa, obviamente, a constituição da Literatura e da sua historicidade. Assim, no programa nacionalista de formação do “povo” e organização da cultura por intelectuais orgânicos, a história literária sistematizada por Schlegel revela o *Geist*, o Espírito, a *Weltanschauung*, a visão de mundo, de vários momentos da história nacional orientados como expressão e progresso. Sempre acompanhado de crítica estética, o gênero pressupõe que as obras artísticas são uma mediação que expressa conteúdos da realidade social em sua evolução, sendo objeto de uma hermenêutica que revela a originalidade do caráter nacional para um público instado a conscientizar-se do mesmo, integrando-se ao processo. O gênero da história literária assim realizado costuma abstrair tanto a materialidade dos suportes e dos meios de transmissão das obras quanto a especificidade histórica das práticas produtivas da forma, que é simples meio para o Conteúdo nacional. Transformado em factualidade positivista ainda no século XIX, o gênero reduz o estético a ilustração documental de um sentido pretotalizado como “caráter nacional” expresso na raça e na psicologia do artista-gênio. A história literária organizada segundo essa matriz faz de cada momento da cultura uma etapa para estágios posteriores

e superiores, mantendo-se atuante, de forma inercial e quase sempre impensada, nas categorias psicologistas que, a partir do século XX, operando dedutivamente com a noção de “barroco” e “neobarroco”, dão continuidade ao pressuposto romântico-nacionalista claramente exposto por Gonçalves de Magalhães no *Discurso Histórico sobre a Literatura Brasileira*, publicado na revista Niterói, em 1836, em Paris. Nesse texto, como se sabe, Magalhães constrói uma alegoria da cultura brasileira, que organizava com outros intelectuais do IHGB, na forma de uma montanha circundada por um caminho ascendente. Conforme Magalhães, ele e os autores do seu tempo ainda se acham na base, mas, subindo, fazem subir, com a missão civilizatória que define a literatura brasileira como “indígena civilizada”. Segundo o autor, os autores coloniais, caracterizados pelo artificialismo retórico da imitação de modelos metropolitanos, não teriam sabido ou querido representar a “realidade brasileira” já caracterizada, em tempos coloniais, pelo caráter nacional cujo *telos*, posto na origem do país no século XVI, integra o local à religião cristã e à civilização européia. A maioria dos autores coloniais ficaram alienados do *éthos* nacional devido ao artificialismo da imitação de modelos metropolitanos, mas houve prenúncios do mesmo em descrições da natureza e críticas esparsas à predação colonialista. O resgate desses prenúncios pela história literária compõe as expressões sucessivas e progressivas dessa natureza, física e humana, fazendo da literatura um instrumento progressista de formação da jovem nação tutelada pelo Imperador Pedro II no seu manto de tucano real. É o *telos* nacionalista que determina, nessa historiografia, os critérios de definição do que seja o evento representável válido, visível e dizível, e a qualidade estética positiva da arte que o representa. No caso da historiografia literária romântica, o *telos* leva a pinçar aqui e ali, nas obras coloniais, exemplos do ideal preformado pelo intérprete em uma retrospectiva que transforma autores coloniais em protonacionalistas, como ainda ocorre agora na folclorização da poesia chamada Gregório de Matos. Como o fim está dado no princípio, as obras são eventos reveladores da necessidade ideal que avança para a sua plena realização futura. Por outras palavras, sendo modelada como retrospectiva de prefigurações de um ideal, a história literária romântica permanece teológica, lembrando o *figural* da interpretação cristã. Nos casos de obras coloniais em que a prefiguração não ocorre, o tempo anterior à Independência é constituído por meio de categorias espaciais como um espaço homogêneo e vazio, que importa e imita artificialmente, sem transformação, as representações metropolitanas. A mesma representação colonial torna-se, por assim dizer, exterior à “realidade brasileira” pressuposta no local como “nacional”. O próprio evento da representação perde sua especificidade de prática datada e situada, pois é absorvido na essência que o explica dedutivamente. A especificidade histórica das práticas locais não é considerada, quando são apropriadas como mediação ou etapas para o estágio superior, que as considera representativas. Quando as representações são transformadas em “barroco”, no século XX, a interpretação nacionalista tende a ser mantida no uso dedutivo e a-crítico da noção. A respeito da historiografia literária Cf. Bosi, Alfredo. “Por um historicismo renovado: reflexo e reflexão na história literária”. In *Teresa*. Revista de Literatura Brasileira. São Paulo, DLCV-FFLCH-USP, 1º semestre de 2000, no. 1, págs. 9-47; Costa Lima, Luiz. “Auerbach e a História Literária”. In *Cadernos do Mestrado 2*. Rio de Janeiro, Depto. de Letras, UERJ, 1992, págs. 3-34; *Limites da Voz*. Montaigne, Schlegel. Rio de Janeiro, Rocco, 1993.

¹⁶ Na chave dos *cultural studies* norte-americanos, afirma-se também que o “barroco” teria sido adaptativo, flexível como uma coluna vertebral, sem doutrina e oposição cultural de espécie alguma. Um exemplo dessa ideologia pode ser lido no texto do catálogo da exposição *Barroco Brasileiro* organizada pelo governo brasileiro no Petit Palais de Paris, em 1999, que traduzo:

Esta vitalidade sem fronteira do barroco, esta ductilidade e esta maleabilidade, que lhe permitem adaptar-se aos mais diversos contextos sócio-culturais, políticos e geográficos e às mais opostas tradições culturais e espirituais se explicam sem dúvida por seu caráter de arte sem doutrina. [...] Os contemporâneos do barroco jamais fizeram a teoria do barroco (diferentemente do que se passou com o Renascimento, o Classicismo, o Neoclassicismo); este vazio doutrinário, que dribla nossos esforços de definição, faz do barroco uma arte que não se opõe a nenhuma outra, mas que se adapta a todas as situações. (Cf. Pommier, E. “Barroco Brasil Barroco”. In *Brasil Barroco*. Entre céu e terra. Paris, Petit Palais, União Latina, 1999/2000, pág. 42).

O texto classifica autores luso-brasileiros de artes e outros do século XVII e XVIII como “barrocos” e afirma que nunca fizeram a doutrina do “barroco”. A afirmação seria justa, se a expressão “vazio doutrinário” se referisse à

É útil lembrar que, na morfologia de Wölfflin, “clássico” é definido como “formal”. Logo, “barroco” implica “informalidade”. A suposta “informalidade”, no sentido dedutivo da categoria, foi programaticamente apropriada na vanguarda expressionista alemã, no começo do século XX, sendo desde então psicologizada neo-romanticamente, positiva e negativamente, como “irracionalismo” expresso, segundo inúmeras interpretações, no “excesso”, no “acúmulo” e na “desproporção” da forma. Muitas vezes, em leituras psico-existencialistas, o suposto “irracionalismo” é “angústia” de suposta psicologia do *Dasein* “barroco” tragicamente dilacerado, por exemplo, pelo mecanicismo reflexológico de Arnold Hauser e pelo sociologismo togado de Lucien Goldmann. Dizendo-o de outro modo, quando as apropriações classificam os resíduos do século XVII como “barrocos”, no sentido wölffliano-neokantiano da categoria, a suposta “informalidade” de “forma aberta” e “dinamismo” e o suposto “irracionalismo” de “pictórico” e “clareza relativa” são sobrepostos à particularidade das práticas produtivas das representações, deslocando e obliterando sua formalidade de prática. Em seu tempo, eram produzidas pela aplicação de técnicas racionais, que prescreviam os processos e os procedimentos da sua invenção, publicação e consumo. O apagamento da mediação técnica faz entender os efeitos calculados das representações ditas “barrocas” por meio do patetismo psicológico da ironia romântica e do realismo de concepções empiricistas, generalizando transistoricamente as categorias do idealismo alemão na base das interpretações. As aplicações do esquema “informalidade” também fazem entender que o suposto “irracionalismo” supostamente expresso em efeitos supostamente “excessivos” resulta da unidade contraditória de suposta superestrutura ideológica do século XVII, “a mentalidade barroca”, e de uma também suposta subjetividade psicológica que se angustiou nela, “o homem barroco”. Segundo as apropriações, que apagam a especificidade política e retórico-poética da produção dos efeitos das representações ditas “barrocas” em seu tempo, a consciência possível do “homem barroco” se retorceu em imagens alambicadas, artificiais, ociosas, fátuas, pedantes, sem relação orgânica com sua realidade, expressando de modo

impossibilidade de homens do século XVII pensarem em Kant, Comte, Wölfflin e Fukuyama. Mas não se trata disso. O texto constitui os autores do século XVII como ignorantes de si mesmos e do que fizeram em seu tempo, ferindo a memória de grandes cabeças, como por exemplo Galileo, Possevino, Gilio, Ripa, Valeriano, De Soto, Bellarmino, Botero, Suárez, Borromeu, Cajetano, Acquaviva, Marino, Accetto, Pallavicino, Otonelli, Peregrini, Tesauo, Góngora, Quevedo, Gracián, Jáuregui, Lope, Saavedra Fajardo, Palafox, Sigüenza y Góngora, Sor Juana Inés de la Cruz, D. Francisco Manuel de Melo, Vieira, Francisco Leitão Ferreira, Grimmelshausen, Gryphius, Athanasius Kircher e um extenso etc., que doutrinaram magnificamente o que praticaram, para afirmar que o “barroco” é “uma arte que não se opõe a nenhuma outra, mas que se adapta a todas as situações”. A produção da ignorância do suposto “barroco” quanto a si mesmo no seu tempo, os séculos XVII e XVIII, produz outra, específica do presente em que a formulação é feita: consiste em propor ao público da exposição do Petit Palais e aos leitores dos textos do catálogo sobre *Brasil Barroco* o caráter adaptativo, integrativo e sem conflitos do assim chamado “barroco” na sociedade colonial “barroca” dos séculos XVII e XVIII e, supondo-se que o Brasil faz parte da “América Barroca”, na sociedade brasileira “neobarroca” e neocolonial-neoliberal do ano 2000. Uma leitura superficial de ordens-régias, regimentos de governadores, atas de Câmaras municipais, sátiras atribuídas a Gregório de Matos, cartas jesuíticas sobre a catequese, documentos que regulam o tráfico e o castigo exemplar de escravos, denúncias à Inquisição, etc. etc. demonstraria que essa “arte que não se opõe a nenhuma outra” sempre põe em cena a hierarquia e os processos de dominação, como integração, subordinação e exclusão forçadas de índios, negros, mulatos, judeus, cristãos-novos, pobres e outros plebeus como membros do corpo místico do Império Português.

complicado, mas não complexo, o real do seu tempo. A determinação desses expressionismos angustiados é explicada no caso luso-brasileiro, geralmente, pelo fato de “o homem barroco” —que já era um Brasileiro vivendo numa colônia do Império Português no século XVII— ter chegado demasiado cedo para a ciência empirista inglesa em sua sociedade atrasada, que desde o século XVI já tinha perdido o bonde da História de mão única com firulas aristotélicas e neo-escolásticas, e demasiado tarde para a fé cristã, em sua sociedade abalada pelo maquiavelismo efetivo das políticas mercantilistas de potências realmente modernas, França, Holanda e Inglaterra. O esquema evolucionista de uma história única feita como supra-história de atrasos e progressos dedutivamente aplicados põe a “angústia” do “homem barroco” depois de “Renascimento”, que sucedeu a “Idade Média”, como expressão da tentativa inútil de conciliar as generalizações românticas dos intérpretes, o Teocentrismo da Idade Média e o Antropocentrismo do Renascimento.

Para os autores e públicos do século XVII, contudo, era básica a fruição de imagens plásticas e visualizantes, de efeitos contrastivos e grande intensidade dramática, tendendo ao sublime, nos gêneros altos, e ao monstruoso e infame, nos mistos dos baixos. Como imagens retóricas, eram extraídas de repertórios ou elencos prefixados, valorizando-se a novidade de sua recombinação em usos inesperados. Hoje, podem parecer mecânicas e frias ou excessivamente elaboradas, com um rebuscamento intelectualista que costuma ser objeto de juízos negativos, uma vez que o romantismo que forma a cultura do país induz a crer que todo trabalho de desproporção e acúmulo é sintoma de alguma espécie de dilaceramento, logo identificado em termos psicológicos e psicologistas, quando não psicopatológicos. A fortuna crítica de Gregório de Matos e Guerra é exemplar desse patetismo retrospectivo que projeta na técnica retórica da maledicência da *persona* satírica a psiquiatria do ressentimento e pessimismo atribuídos ao homem, autor suposto. Se não se considera que as imagens dos discursos seiscentistas estão dispostas como entimemas ou silogismos retóricos, como esquemas figurativos de conceitos de uma invenção analisada segundo leis dialéticas de definição, contradefinição e argumentação, os discursos são reduzidos ao critério expressivo. O que é plausível em termos heurísticos, mas anacrônico, em termos históricos. Pelo critério expressivo, as imagens das representações coloniais serão avaliadas conforme seu maior ou menor afastamento da “naturalidade sem artifício” pressuposta no tratamento romântico de temas, e, ainda, conforme sua maior ou menor clareza, entendida neoclassicamente como transparência da formulação de idéias claras, distintas e sensatas da consciência do autor, que formam a base dos juízos negativos correntes na crítica e na historiografia literárias brasileiras de determinação romântico-iluminista. Não será considerado, então, que a falta de clareza suposta corresponde, no século XVII, à variedade de processos de argumentação disponíveis segundo padrões retóricos coletivizados e objetivados em práticas de representação como prescrições de usos sociais de vários hermetismos e clarezas posicionais, adequados a gêneros específicos. Não dependem, como o nosso anacronismo supõe, da psicologia do autor nem da sua maior ou menor representatividade empírica. Toda imagem, no caso, relaciona-se a um padrão lógico de desenvolvimento da argumentação, que implica o cálculo de seus efeitos ornados; o que se consegue, via de regra, alterando-se regradamente a

isotopia semântica de outras imagens relacionadas, no sentido retoricamente consuetudinário da congruência de *verba e verba*, como adequação de *verba e res*, ou de imagem com imagem, como adequação de imagem e tópica da invenção. O procedimento binário —divisão dialética das tópicas dos argumentos/condensação metafórica dos temas e subtemas divididos— é sempre aplicado, conferindo aos discursos certa rigidez esquemática também na incongruência continuamente produzida, que pode causar desagrado à “liberdade livre”, como dizia Murilo Mendes, da associação de idéias da concepção modernista e moderna de poesia.

É discutível, quando se consideram historicamente as representações desse tempo, que a produção de formas dinâmicas, curvas, serpentinadas, enrugadas, confusas, confundidas, enroladas, quebradas, dobradas, espelhadas, acumuladas, ornamentadas, antitéticas, opostas, contrapostas, hiperbolizadas, labirínticas, deformadas, anamorfóticas, alegóricas, claro-escuras, herméticas etc. seja necessariamente decorrência de qualquer espécie de irracionalismo, dilaceramento e angústia. É discutível que as artes do século XVII, principalmente as formuladas como variantes do estilo asiático, hoje muitas vezes tidas por “afetadas”, como é o caso de Góngora e de seus inúmeros êmulos luso-brasileiros que figuram matérias humildes com estilo sublime quando imitam poetas neotéricos latinos e alexandrinos, sejam expressão de angústia dos indivíduos que as produziram ou que sejam naturalmente fúteis e pedantes. É discutível que, nos casos supostos em que os autores das representações quiseram representar paixões, eles o tenham feito expressivamente, sem a mediação de preceitos técnicos objetivamente partilhados. Discutibilíssimo é que tenham querido representar paixões individuais como idealistas alemães às voltas com a sublime organização burocrática da essência da cultura. As artes do século XVII conhecidas por “barocas”, “informais” e “irracionais” não são “irracionais”, “informais” e “barocas”. Elas são versões neo-escolásticas do *Livro III* da *Retórica* e das novas conceituações de “dialética” e “retórica” feitas no século XVI, em Roma, em Florença, na França, em Castela, quando se atribuiu à dialética a tarefa de definição e contra-definição das tópicas até então exclusivas da retórica, modificando-se esta como doutrina renovada da elocução ou do ornato dos temas e subtemas obtidos pela análise dialética das matérias. Todos os grandes tratados retórico-poéticos do século XVII que chegaram ao Brasil por meio, principalmente, da Companhia de Jesus, como *Artificio y Arte de Ingenio*, de Baltasar Gracián (1644), *Il Cannocchiale Aristotelico*, de Emanuele Tesaurò (1654), *Nova Arte de Conceitos*, de Francisco Leitão Ferreira (1718), recorrem ao *Organon* e ao *De anima*, propondo as dez categorias e as especificações aristotélicas acerca do juízo silogístico como esquemas de definição e ordenação dialéticas dos temas e dos argumentos das representações; ao mesmo tempo, recuperam neo-escolasticamente a doutrina aristotélica da metáfora, feita no *Livro III*, da *Retórica*, e as leituras do mesmo feitas por Cícero e Quintiliano, para tratar da ornamentação das dez espécies de temas obtidos pela aplicação dialética das categorias às matérias das representações. Então, na Espanha, na Nova Espanha, no Peru, no reino de Nápoles, em Roma e em Portugal são correntes os tratados de autores gregos, transmitidos em suas versões bizantinas, como o de Longino, *Sobre o sublime*, e os de Demétrio Falereo, Dionísio de Halicarnasso e Hermógenes, sobre a elocução. Como demonstra uma das maiores especialistas em Quevedo, Luisa López Grigera, no século

XVII os usos desses autores gregos acrescentaram uma grande quantidade de distinções aos três estilos fundamentados em Cícero e Quintiliano correntes no século XVI —alto, médio, baixo—, constituindo os vários estilos das várias artes hoje classificadas e unificadas dedutivamente como “barrocas”.¹⁷ Como artes regradas mimeticamente, aplicam verossímeis e decoros específicos dos gêneros e estilos, adaptando os efeitos às ocasiões da hierarquia como representação de afetos adequados à centralização do poder monárquico, como fica evidente em toda a obra de Vieira, na poesia chamada Gregório de Matos, nos textos históricos luso-brasileiros sobre as guerras holandesas ou na terrível versalhada das academias da primeira metade do século XVIII. Não conhecem a individuação expressiva do romantismo, pois operam com tipos, caracteres, ações e paixões precodificados de uma jurisprudência de imitação das autoridades dos vários gêneros, principalmente os latinos, Marcial, Pérsio, Lucano, Juvenal, Petrónio, Sêneca, que foram somados, no século XVII, aos autores imitados no XVI, Cícero, Horácio, Ovídio, Virgílio. Supondo-se por um momento a validade transistórica da noção romântica de “expressão”, ou seja, supondo-se que os autores desse tempo tivessem querido representar paixões individuais “barrocamente”, coisa vulgaríssima e sem arte sumamente indecorosa na sociedade corporativa luso-brasileira do século XVII, nunca o teriam feito sem aplicar formas do todo social objetivo, como formas coletivas de valor assimetricamente partilhado, à composição de tipos e caracteres sofrendo de paixões modelares. O que é entendido dedutivamente como “irracionalismo”, “informalidade” e “angústia” do “barroco” é, enfim, racionalmente formalizado como efeito de informalidade de uma paixão qualquer, mas paixão qualquer sempre aristotelicamente regrada como o “excesso vicioso para menos”, o “meio-termo virtuoso” e o “excesso vicioso para mais”, da *Ética a Nicômaco*, que ordenam os elencos de tópicos imitadas neo-escolasticamente. As paixões estão na natureza, mas não são informais, quando paixões artisticamente representadas, pois sua codificação é retórica.¹⁸

¹⁷ Cf. Grigera, Luisa López. *Anotaciones de Quevedo a la Retórica de Aristóteles*. Estudio preliminar, edición de las anotaciones de Quevedo a la Retórica de Aristóteles en versión paleográfica y moderna con notas. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1998, pág. 83.

¹⁸ Nos usos dedutivos de “barroco”, a linguagem das representações não é definida como *realidade efetiva de prática contemporânea de outras práticas discursivas e não-discursivas do século XVII*, mas avaliada segundo critérios que doutrinam as artes como representação transparente de conteúdos semânticos, totalização realista de conteúdos pretotalizados como “real” e expressão psicológica de unidades e identidades preformadas como “subjetividade liberal”. Os juízos de gosto sobre as representações do século XVII formulados nesses usos opinam que são caracterizadas por “excesso”, “artificialismo”, “jogo de palavras”, “afetação”, “alambicamento”, “mau-gosto”, “acúmulo”, “nihilismo temático”, compondo com as classificações a alienação delas como formalismo retórico dissociado do real do seu tempo, sem determinar documentalmente se tais classificações são historicamente aplicáveis aos objetos e se têm efetivamente tais funções e valores em seu tempo. Simultaneamente, como juízos de gosto, operam exclusões hierarquizadoras, que constituem a autoridade do lugar institucional de sua enunciação como interesse que prescreve uma noção particular de clareza, um gosto particular e um conceito particular de arte como universais. Quando o idealismo descarta a mediação técnica, o positivismo recalcado retorna, afirmando por exemplo que a pintura de Rubens demonstra - espera-se sempre que favoravelmente - que as mulheres holandesas tinham celulite. Ou que o carnavalesco Joãozinho Trinta e a escola de samba Beija Flor são modelos para explicar historicamente os festejos coloniais. Ou produz o problema, que historicamente é pseudo-problema, de determinar a causa psicossocial de emoções angustiadas, pessimistas, ressentidas, irracionais, informais, artificiais, excessivas,

O entendimento redutor da representação como adequação ao “real” pretotalizado ou expressão da “subjetividade psicológica” oblitera a formalidade de prática das representações coloniais. Tão reais como o tráfico negreiro, elas encontram o real de seu tempo como sistema regrado de prescrições retórico-poéticas e orientações teológico-políticas partilhadas assimetricamente por autores e públicos contemporâneos. Elas põem em cena não só as matérias, os temas e as interpretações deles tidas por verdadeiras e verossímeis em seu tempo, mas também os procedimentos técnicos racionalmente aplicados para produzir os efeitos; com isso, compõem a compatibilidade entre as interpretações feitas pela enunciação e por personagens em ato e os atos de interpretação das recepções diferenciadas que conferem sentido e valor aos discursos.¹⁹

RUÍNAS DO SÉCULO XVII. ALGUMAS REGRAS DE INTERVENÇÃO

O trabalho com as representações luso-brasileiras do século XVII deve tratar a história historicamente e, para isso, evitar as invariantes transistóricas que fazem encontrar o Mesmo de um arquétipo em todos os tempos. É a especificidade histórica das práticas de representação do século XVII que me interessa, ou seja, a especificidade de seus condicionamentos materiais e institucionais, de seus códigos lingüísticos e bibliográficos, de seus padrões retórico-poéticos e de suas doutrinas teológico-políticas. O trabalho de reconstrução arqueológica da particularidade da representação colonial não é uma atividade meramente antiquária, no sentido arcaizante e regressivo do termo “antiquário” usado em algum lugar por Nietzsche para ironizar um tipo de historiador que coleciona velharias perdendo a perspectiva do futuro.²⁰ O passado está felizmente morto e seus restos só interessam no presente como material para um trabalho de destruição de universalismos que descartam sua historicidade. Os mortos só interessam na crítica dos vivos e dos muito vivos.

deformadas, ociosas, vazias e pedantes supostamente expressas. Como no caso, paradigmático, da folclorização da poesia atribuída a Gregório de Matos e Guerra, que faz de conta não saber que não há nenhum exemplar autógrafo do poeta nem nenhum texto editado em vida por ele, quando aplica sistematicamente o método idealista por excelência, o biografismo psicologista, a discursos que chegaram ao presente sem nenhuma determinação de autoria, produzindo os Gregórios de Matos pau-para-toda-obra de programas bairristas, nacionalistas e “pós-utópicos”.

¹⁹ Cf. Chartier, Roger. “George Dandin ou le social en représentation”. In *Annales. Literature et histoire*. Paris, Armand Colin, mar.avr. 1994, pág. 283, (49e Année, no. 2).

²⁰ A reconstituição das representações do século XVII não é “historicista”, como propôs Haroldo de Campos, pois não pressupõe as leis históricas necessárias do etapismo da “factualidade literária”. Mas ela se quer histórica e não “pós-utópica”. Também não é “formalista”, como sentenciam os amigos de Lukács. Mas se quer formal, pois a reconstituição da formalidade das práticas do século XVII evidencia as funções e os valores da representação em seu tempo, permitindo construir uma diferença útil também para evidenciar a particularidade de usos normativos de Lukács em cursos de secretariado e letras. E não é “retoricista”, porque não reduz as formas poéticas ao procedimento técnico. Mas trata de retórica porque historicamente é a instituição que ordena todas as representações do século XVII, demonstrando justamente que, sendo retóricas, não são nem podem ser “barrocas” e “neobarrocas”, ou seja, caudatárias do idealismo alemão e da pós-utopia.

Quando se dissolve a naturalidade das apropriações dedutivas das representações coloniais, elas tornam-se matéria com que se produz, no presente da operação, um resultado verossímil que as identifica como práticas datadas. E, enquanto práticas, como usos regrados, particulares e interessados de transformação de matérias, que naturalizavam os efeitos produzidos em seu tempo reproduzindo a hierarquia. O trabalho com as representações do século XVII é polêmico, definindo-se como um interesse político situado no campo dos estudos literários que pressupõe escolhas parciais e limitadas, condicionadas pelo seu lugar institucional, a Universidade que se conhece,²¹ para *abrir* o campo de sua atividade, deslocando-se *por fora* de toda homogeneização apriorística. Por isso mesmo, o trabalho também implica, *programaticamente*, a perda de várias possibilidades teóricas e institucionais, pois só se sustenta naquilo que faz, ou seja, como prática particular e interessada em produzir novos instrumentos de análise do passado que tenham eficácia crítica como intervenção no presente.²² Não é “mais verdadeira” nem “verdadeira”, mas *outra*. Propondo-se a fazer uma história descritiva das representações coloniais, pressupõe que as apropriações do presente que não consideram a sua formalização normativa inicial têm sua capacidade de explicação histórica reduzida e comprometida pela universalização da sua particularidade.

As representações coloniais constituem seus públicos retoricamente como tipos hierarquizados que devem ser persuadidos acerca do que é figurado nelas. Como só é possível persuadir e ser persuadido a respeito daquilo que se conhece, elas evidenciam-se como discursos que reproduzem padrões do todo social objetivo, encenando os modelos institucionais que regulam uma experiência coletiva partilhada assimetricamente segundo as diversas posições dos autores, dos sujeitos de enunciação, dos destinatários e dos públicos empíricos na hierarquia dos privilégios. Em todos os casos, as representações reproduzem, na situação particular de sua ocorrência, uma jurisprudência dos signos partilhada coletivamente como memória social de “bons usos”. Evidentemente, não são padrões iluministas, românticos, modernos ou pós-modernos, pois não há autonomia autoral, nem autonomia estética, além de “público” não ser a “opinião pública” teoricamente dotada de autonomia política, representatividade democrática e livre-iniciativa crítica, mas um testemunho da representação incluído pela representação como representação.²³ É útil lembrar o que escreve Fernando Novais: “[...] não podemos fazer a história

²¹ É estratégico lembrar o que dizia David Perkins: “Em geral se explica este *revival* (o interesse teórico pela contextualização histórica) por uma razão que em si é contextual: os estudantes dos anos sessenta são os professores dos oitenta, não tendo perdido completamente as motivações políticas da sua juventude. Eles destacam as relações entre as realidades sociais e a literatura, porque a sociedade permanece como objeto privilegiado de investigação. Como *Ideologiekritik*, seus estudos se engajam nas questões políticas contemporâneas, mesmo quando o tema tratado se constitui de discursos produzidos no passado. Negar o envolvimento do conflito social e das relações de poder com os textos críticos e literários tornaria a profissão irrelevante”. Cf. Perkins, David. “História literária; um panorama”. In *Cadernos do Mestrado/Literatura*. Trad. de João Cezar de Castro Rocha. Rio de Janeiro, Depto. de Letras, UERJ, 1993, pág. 9.

²² Um trabalho semelhante a este vem sendo desenvolvido com muita eficácia pelo Prof. Dr. Antônio Alcir Bernárdez Pécora, do Instituto de Estudos da Linguagem da Unicamp.

²³ Cf. Merlin, Hélène. *Public et Littérature en France au XVIIe Siècle*. Paris, Les Belles Lettres, 1994, pág. 30.

desse período como se os protagonistas que a viveram soubessem que a Colônia iria se constituir, no século XIX, em um Estado Nacional”.²⁴

REGRAS DE RECONSTRUÇÃO. LEITURAS E CÓDIGOS LINGÜÍSTICOS

Os estudos brasileiros das representações coloniais costumam aplicar-lhes a legibilidade específica da literatura densamente letrada da modernidade pós-vanguarda. O padrão é modelado pelos esquemas que organizam a percepção do texto impresso e implica critérios de orientação temporal, estética, ideológica, profissional e institucional do sentido, como “racionalização negativa da forma”, “ruptura estética”, “originalidade”, “utopia política”, “progresso”, “subjetividade psicológica”, “crítica”, “autoria”, “plágio”, “analfabetismo”, “mercado”, “direitos autorais” e outros. Eles se demonstram exteriores, quando aplicados retrospectivamente a representações ordenadas por outras categorias de pensamento e prescrições técnicas, veiculadas por outros suportes e meios, visando outros fins e lidas, vistas, oralizadas e ouvidas por outros públicos, conforme outros sentidos históricos, institucionais e informais, dados à experiência do tempo.

Quando se determina historicamente a representação colonial, ficam evidentes nela as técnicas retóricas aplicadas como racionalidade não-psicológica que figura os efeitos de sentido para a recepção segundo orientações pragmáticas diversas. Os estilos das representações formalizam posições hierárquicas a partir das quais os efeitos se tornam adequados aos temas tratados e circunstâncias contemporâneas do seu consumo, podendo-se afirmar que o decoro retórico-poético que as regula também é decoro ético-político que ordena as posições hierárquicas representadas e suas recepções. No seu estudo, as categorias de *prática*, *representação* e *apropriação* têm valor heurístico, pois permitem desnaturalizar as representações, deslocando-as da generalidade dedutiva de “barroco” e transistórica de “neobarroco”. *Prática*, *apropriação* e *representação* são categorias pertinentes pois, permitindo reconstruir materialmente a particularidade das letras coloniais, também permitem criticar interpretações que as (des)qualificam porque (não) se adaptam à teleologia organicista de seu programa estético-político que concebe as formas passadas de maneira unilateral, por considerá-las como etapas para si mesmas. Permitem também a crítica de interpretações “pós-utópicas”, que fazem equivaler indistintamente procedimentos de leitura de poesia, que necessariamente não dependem de nenhum pressuposto historiográfico, procedimentos artísticos de transformação sincrônica dos restos coloniais como “neobarroco” e procedimentos críticos e historiográficos, que aplicam transistoricamente a noção de “barroco”, para, classificando-se a si mesmos como “neobarrocos”, classificar os restos coloniais como “barroco histórico”.

²⁴ Novais, Fernando. “Condições de Privacidade na Colônia”. In: *História da Vida Privada no Brasil: Cotidiano e Vida Privada na América Portuguesa*. São Paulo, Companhia das Letras, 1998, pág. 17.

Uma história descritiva das representações coloniais é uma história de todas as leituras possíveis de um texto colonial determinado, que tenta reconstruir as condições técnicas, materiais e institucionais sob as quais várias significações são geradas por leitores cujas disposições receptivas possuem diferentes mediações históricas e sociais.²⁵ A descrição pressupõe o arbitrário, ou seja, a não-naturalidade dos usos do passado; como descrição, não é “neutra”, pois é obviamente limitada e particular. É útil, para fazê-la, reconstituir a hipotética primeira normatividade das representações, ou seja, a hipotética primeira inteligibilidade normativa dos seus códigos lingüísticos e bibliográficos composta em seu tempo como legibilidade ou oralidade, cujo conhecimento permitiria excluir significações não-previstas na sua invenção, como “barroco”, para também especificar a historicidade das leituras delas feitas segundo os esquemas dedutivos “barroco” e “neobarroco”. É básico, neste sentido, descrever os preceitos técnicos dos códigos lingüísticos ou retórico-poéticos, como gêneros, formas e estilos aplicados às representações, na medida em que, trate-se de um poema ou de uma ata de Câmara, os gêneros são protocolos que classificam e hierarquizam as matérias tratadas segundo usos particulares, oficiais e não-oficiais, tornando-as adequadas a destinatários específicos compostos como “leitores implícitos” na variação estilística da forma. A formalização das regras dos vários gêneros impede, quando se considera sua mediação, que se tome o discurso como transparência dando acesso direto a um “real” pretotalizado. O trabalho define o discurso como prática, propondo que a reconstituição das regras que o formalizam pode impedir, por exemplo, que um discurso deliberativo produzido em circunstância oficial seja lido univocamente, ou que uma desqualificação epidítica formulada em circunstância polêmica seja tomada como informação verdadeira.

É possível recompor as estruturas retórico-poéticas e teológico-políticas das representações a partir de usos, definindo-se “uso” como prática historicamente condicionada de transformação de matérias tradicionais, como os modelos retóricos antigos e os preceitos doutrinários aristotélicos, neoplatônicos, estoicos, patrísticos, escolásticos e neo-escolásticos da teologia-política ibérica, e de matérias locais, um referencial discursivo, como a murmuração informal documentada por vários agentes contemporâneos, e os documentos formais das instituições. Os resíduos coloniais são fragmentos de usos que chegaram ao presente transformados nas apropriações que lhes conferiram as formas e os modos como hoje são editados e lidos. Como toda prática é por definição regrada, os resíduos de usos coloniais permitem especificar as regras de estruturas diversas de que eles mesmos são variações como transformações situadas e posicionadas. Em todos os casos, a reconstituição dos padrões retórico-teológico-políticos do século XVII prevê três procedimentos, à maneira de Bakhtin/Voloshinov. Pelo

²⁵ Gumbrecht, Hans Ulrich. “Consequences of an Aesthetics of Reception”. In *Making Sense in Life and Literature*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1992. Uma história descritiva deve supor, como propõe Gumbrecht, que “[...] uma das primeiras tarefas importantes da crítica literária deveria ser a reconstrução dos propósitos aos quais leitores históricos aplicaram suas ações de entendimento de significações textuais objetivas e subjetivas- por outras palavras, o estudo da história do seu interesse literário. [...] Uma fenomenologia da leitura deveria também explicar a conexão entre o nível de entendimento como ação social e os atos comunicativos (perceptivos) que o constituem.” *Ibid.*, pág. 23.

primeiro deles, não se separa o conteúdo da representação da realidade material do signo. Pelo segundo, não se isola o signo das formas concretas da sua comunicação social. Pelo terceiro, não se isola a comunicação e suas formas das práticas das quais elas são contemporâneas.

Para estabelecer a normatividade das representações em seu tempo, a quantificação, a seriação e o cruzamento de vários regimes discursivos luso-brasileiros, espanhóis, italianos e outros —por exemplo, pragmáticas de trajés, precedências e tratamentos, bandos, ordens-régias, regimentos de governadores, livros de aconselhamento de príncipe, livros de alfândegas, livros de emblemas, atas e cartas de Câmaras, narrativas de festejos públicos comemorativos, decretos conciliares e bulas, tratados de teologia e direito, preceptivas retóricas, documentos da censura inquisitorial, crônicas, correspondência, poemas, sermões, programas de ensino de ordens religiosas, o *Ratio studiorum*, livros, manuscritos, bibliotecas, artes de morrer etc.— permitem estabelecer, na diversidade das situações dos usos particulares, homologias estruturais e formais, cujas unidades especificam prescrições, funções e valores encenados. As homologias permitem formalizar os sistemas retórico-poéticos e teológico-políticos na base da invenção. Especificando-se as homologias pela mediação de documentos, é possível recompor a normatividade de regimes discursivos que, pondo em cena os pressupostos doutrinários da teologia-política ibérica, apropriam-se de modelos retórico-poéticos aristotélicos e latinos para adaptá-los neo-escolasticamente, segundo orientações específicas da “política católica” da Coroa, em formas locais, orais e escritas, manuscritas e impressas de sua invenção, publicação, circulação e consumo. As homologias também permitem evidenciar os condicionamentos sócio-políticos da sua destinação utilitária em várias circunstâncias da hierarquia e, ainda, de seus usos particulares por públicos empíricos contemporâneos.

Relacionando os modelos reconstruídos com os condicionamentos materiais e institucionais contemporâneos, investigáveis diretamente em documentos de práticas discursivas e indiretamente em documentos de práticas não-discursivas, o trabalho propõe a especificidade histórica deles como uma diferença histórica verossímil, ou seja, como uma diferença histórica construída que tem seu alcance explicativo condicionado pela documentação e, obviamente, pela particularidade da pesquisa feita em um lugar institucional devastado, a Universidade neoliberal.

É razoavelmente simples recompor descritivamente as cadeias das apropriações de representações coloniais realizadas a partir dos programas do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, no século XIX, em que coexistiram duas concepções de história, de um lado a antiga concepção ciceroniana da mesma como *mestra da vida*, herdeira da Ilustração católica portuguesa, e, doutro, o projeto romântico, moderno no século XIX, de escrever a gênese da nação,²⁶ para evidenciar a particularidade dos usos delas nos termos da “invenção das tradições”, de Hobsbawm, como invenção de baianidades, mineiridades, pernambucanidades, nacionalidades e mais essências.

Uma história descritiva das apropriações de representações coloniais realizadas por agentes empíricos coloniais é, no entanto, quase sempre imediatamente limitada pelo vazio dos

²⁶ Guimarães, Manoel Luís Salgado, “Nação e civilização nos trópicos: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o projeto de uma história nacional”. In *Estudos Históricos I*. Rio de Janeiro, FGV, 1988, pág. 8.

arquivos, tendo-se que recorrer mediatamente a informações fornecidas pela mediação normativa de letrados coloniais, que indiciam as apropriações normativas e também não-normativas das representações na oralidade e na leitura. Por outras palavras, como a documentação sobre os públicos coloniais empíricos é escassa, é a descrição da normatividade retórica do contrato enunciativo dos vários gêneros, que especifica os modos institucionais como são representados sujeitos de enunciação, temas e destinatários, que é útil, num primeiro momento, para estabelecer a especificidade simbólica de modos históricos de representar. No caso das letras, a consideração da estrutura performativa da enunciação dos discursos permite particularizar as normas do gênero adaptado à circunstância de figuração de determinado tema, constituindo o destinatário como o “leitor implícito” de Iser. O destinatário recebe a representação do tema e, simultaneamente, os critérios avaliativos dos atos de fala representados nela, como um ponto de vista ou perspectiva a partir da qual o efeito é recebido adequadamente. A destinação utilitária das representações evidencia que obedecem a programas específicos das instituições portuguesas, que as condicionam ou efetivamente determinam, caso da censura inquisitorial. A correspondência jesuítica, a oratória sacra, os diálogos, os tratados descritivos, a poesia encomiástica e satírica são alguns desses gêneros tipicamente utilitários. Nesse sentido, tanto os sujeitos de enunciação quanto os destinatários de vários gêneros aparecem formalizados como tipos hierárquicos, que emitem e recebem discursos polêmicos e cerimoniais, visando a produzir efeitos adequados a fins particulares da colonização. Sendo representações de práticas, os resíduos coloniais aparecem ordenados por esquemas culturais cuja estrutura pode ser deduzida a partir dos usos diferenciados de referências comuns encenadas neles, podendo-se, por comparação, também especificar o caráter diferencial das auto-representações dos agentes históricos dos usos como apropriações diferenciadas em situação. Pressupondo-se que em seu tempo os resíduos existiam plenamente através de sistemas de representação, não se pode fazer a história das práticas que os produziram utilizando simplesmente as representações delas nos textos. É preciso também construir uma história das regras retórico-poéticas de sua produção textual e iconográfica,²⁷ como prescrições, técnicas, padrões, esquemas, modelos, além dos modos de sua divulgação, circulação e uso.

REGRAS DE RECONSTRUÇÃO. LEITURAS E CÓDIGOS BIBLIOGRÁFICOS

Além dos códigos lingüísticos ou retórico-poéticos, é básico reconstruir os códigos bibliográficos, lembrando que, na sua forma normativa inicial, grande parte das letras coloniais eram publicadas como manuscritos, sendo realizadas como “obras” somente quando eram oralizadas em circunstâncias oficiais, cerimoniais, polêmicas e informais.²⁸ Veja-se um exemplo. Em 1987,

²⁷ Chartier, Roger. “Historia y prácticas culturales”. Entrevista a Roger Chartier por Noemi Goldman y Leonor Arfuch in *Entrepasados* (Revista de Historia. Buenos Aires, El Libro, Año IV, 7, 1994, pág. 140).

²⁸ A respeito de códigos bibliográficos, é útil lembrar os trabalhos de Chartier, Roger. *Publishing Drama in Early Modern Europe*. The Panizzi Lectures 1998. London, The British Library, 1999; Díaz, José Simon. “El problema de

escrevi uma tese sobre a sátira atribuída a Gregório de Matos Guerra, trabalhando com a edição das obras atribuídas ao poeta feita por James Amado, em 1968,²⁹ que reproduz o Códice Rabelo da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.³⁰ O exame deste códice é importante no que se refere aos códigos bibliográficos, devido principalmente às didascálias escritas no alto das páginas, antes de cada poema, que informam sobre circunstâncias da composição das sátiras, pessoas visadas, maneiras como circulavam e, principalmente, modos contemporâneos de fazer, definir e consumir poesia. Por exemplo, as didascálias informam que, entre 1680 e 1700, os poetas de Salvador se reuniam nas tardes de sábado na Quinta do Tanque, chácara onde os jesuítas aclimatavam plantas da Ásia e da África, entregando-se a concursos de improvisação poética feitos muita vez segundo o modelo medieval do “mote e glosa”. Os poemas que desenvolvem motes propostos para a improvisação oral são compostos com versos redondilhos, geralmente, cujas rimas, impostas por regras de decoro e verossimilhança, eram dadas previamente como esquema para ordenar os temas, como as rimas do gênero cômico “apa, epa, ipa, opa, upa” ou “acha, echa, icha, ocha, ucha”. As agudezas evidenciavam o engenho e a perícia técnica dos autores, sendo aplaudidas como signos de discrição. Os poemas oralizados nessa e em outras circunstâncias formais e informais de Salvador eram, muitas vezes, transcritos em folhas avulsas; outras, memorizados, sendo copiados em novas folhas ou reproduzidos na oralidade, produzindo-se variantes transcritas, por sua vez, em outras folhas avulsas ou novamente reproduzidas por novos agentes na oralidade. Era hábito colecioná-los em cadernos, com o nome “Papéis vários”, cujas folhas às vezes recebiam ilustrações. As didascálias evidenciam os protocolos de leitura aplicados à ordenação dos poemas no códice, segundo a hierarquia então corrente dos gêneros poéticos, permitindo reconstruir as prescrições aplicadas ao contrato enunciativo, ou seja, à representação de sujeitos de enunciação e destinatários nos poemas. Eles são dispostos no códice como grupos classificados por gêneros, ou seja, a própria disposição deles evidencia a aplicação de princípios retórico-poéticos que informam sobre maneiras contemporâneas de definir, hierarquizar, produzir e apreciar as belas letras.

Os quatro volumes do Códice Rabelo e os outros da tradição Gregório de Matos são centrais, por isso, na especificação do estatuto contemporâneo de *autor* e *autoria* dos poemas. Generosamente, Antônio Houaiss propôs que se fizessem cópias de todos os manuscritos contendo poesias atribuídas a Gregório de Matos para distribuí-las a várias instituições de

los impresos literarios perdidos del Siglo de Oro”. *Edad de Oro*, 2. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1983; Madrid, Love, Harold. *The Culture and Commerce of Texts*. Scribal Publication in Seventeenth Century England. University of Massachusetts Press, 1998; McKenzie, D. F. *Bibliography and the Sociology of Texts*. London, The British Library, 1986; Hébrard, Jean. “Des écritures exemplaires: l’art du maître écrivain en France entre XVIIe et XVIIIe siècles”. *Mélanges de l’École Française de Rome*, 107, 2, 1995; McGann, Jerome J. *The Textual Condition*. Princeton University Press, 1991; Zumthor, Paul. “Intertextualité et mouvance”. *Litterature*, 41, 1981; *Essai de poétique médiévale*. Paris, Seuil, 1972; *A Letra e a Voz*. A “Literatura” Medieval. São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

²⁹ Cf. Amado, James e Paranhos, Maria Conceição (org.). *Obras Completas de Gregório de Mattos*. Crônica do Viver Baiano Seiscentista. Salvador, Janaína, 1968, 7 v.

³⁰ Seção de Manuscritos da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Cofre 50.

pesquisa e pesquisadores brasileiros que, organizados em equipes, um dia talvez poderiam vir a estabelecer um “resíduo irredutível” a ser atribuído com certeza ao poeta. A inexistência de autógrafos, contudo, e o fato de Gregório de Matos nada ter editado em vida tornam a proposta inviável. A questão da autoria dos poemas é radicalmente alterada, porém, quando se examina a materialidade mesma dos códices.

No Códice Rabelo, a *dispositio* dos poemas superpõe duas ordenações distintas. A primeira é cronológica, feita segundo etapas da vida do *personagem* Gregório de Matos, tal como é figurado na *Vida do Excelente Poeta Lírico, o Doutor Gregório de Mattos Guerra*, a biografia de gênero prosopográfico composta pelo licenciado Manuel Pereira Rabelo, que utilizou, para escrevê-la, tópicos dos poemas que coletou e atribuiu ao poeta: Portugal (1648-1682[6?]), Bahia (1682[6?]-1694), Angola (1694-1695), Recife (1695-1696). A segunda ordenação, retórico-poética, é mais interessante, no sentido da materialidade referida, pois dispõe os poemas segundo uma hierarquia de gêneros: primeiro a poesia lírica (antes a sacra, depois a amorosa), em seguida a poesia satírica, nas duas variantes aristotélicas do cômico, ridículo e maledicência. Sem negligenciar uma hierarquia das formas: em primeiro lugar, as italianas, como o soneto, ou as que usam da medida nova; em seguida, as formas mais populares ou mais arcaicas, como os romances de medida velha e, entre eles, oitavas, décimas, silvas. Com exceção da edição de James Amado, as antologias dessa poesia geralmente não consideram a ordem dos poemas nos manuscritos; assim, quando são publicados hoje, na forma que conhecemos, a letra impressa que os transforma em textos legíveis, eles também são transformados ou autonomizados como objetos de contemplação estética. Não é o que acontece nos manuscritos, porém, pois é o contexto do códice que lhes dá sentido, em seu tempo, como elementos de um conjunto dialógico, uma espécie de polílogo intertextual, característico de sua improvisação ou declamação oral, que a disposição deles nos manuscritos reproduz. Evidentemente, a fixação e a impressão deles como textos para serem lidos como objetos esteticamente autônomos destrói a mobilidade inicial inerente a eles, que só existe em suas variações. Obviamente, esse é o modo como hoje se lê poesia. Mas uma história literária descritiva não poderia ignorar essa primeira normatividade material dos poemas para evitar juízos transistóricos. Por exemplo, quando eles são publicados hoje, a pontuação moderna, que distribui as funções sintáticas lógica e impessoalmente, põe de lado a pontuação retórica que era específica da representação da *actio* da fala como recitação e declamação dos poemas na oralidade. Por isso, a reconstrução dos códigos bibliográficos pode impedir que os manuscritos coloniais sejam entendidos como simples suportes neutros e invariáveis. Ela também pode evitar a formulação de pseudo-problemas críticos, como o que é posto por leituras que generalizam a concepção romântica de poesia como expressão, psicologizando os poemas, quando perguntam como foi possível que um mesmo homem tenha escrito poemas líricos de tamanha elevação ao lado de tantas obscenidades satíricas.

Quando os códices manuscritos são examinados, evidencia-se que neles a função-autor é o ponto de convergência das diversas versões de poemas que realizam a *auctoritas* do gênero retórico-poético do qual eles eram, para quem os juntou em códices nos séculos XVII e XVIII, outras aplicações. A autoria aparece, nos códices, não como realidade psicológica, mas como

dispositivo discursivo. Ela decorre da aplicação de esquemas táticos, retóricos, pressupostos pela recepção contemporânea, ao menos pela recepção contemporânea letrada, que produzia e lia os manuscritos. No século XVII, ouvintes e leitores discretos também julgavam a arte com que as regras do dispositivo eram aplicadas, ao mesmo tempo que apreciavam a significação dos temas tratados. Desta maneira, no Códice Rabelo, a disposição dos poemas permite fazer do nome do poeta Gregório de Matos um dispositivo de designação de uma *auctoritas* lírica (sacra e profana) e também de uma *auctoritas* satírica (ridícula e maledicente). No caso, a autoria tem função classificatória, antes de funcionar como confirmação da origem dos poemas. Nesta perspectiva, Rabelo pôde coletar textos de fontes diferentes: por exemplo, paródias macarrônicas, que os estudantes de Coimbra faziam da poesia de Camões, que atribuiu a Gregório, ou trechos de poemas espanhóis, provavelmente de Lope de Vega, porque para ele o nome era antes um gênero que um autor individualizado. Reunindo sob a etiqueta Gregório de Matos todos os poemas que afirma ter coletado na oralidade e em folhas volantes, Rabelo constitui uma autoridade lírica e uma autoridade satírica. Já se disse que ele se enganou, em suas escolhas, quanto à origem dos poemas; mas o seu critério não era o de origem. Para Rabelo, a autoria dos poemas decorre da aplicação do conceito latino de *fides*, que se pode achar em Quintiliano, quando trata da elegia erótica de Ovídio, distinguindo-a dos poemas de Galo, Tibulo e Catulo. A diferença entre os estilos deles não é psicológica, pois não decorre de suposta psicologia do homem Publius Ovidius Naso, mas consiste na maneira técnica como o poeta Ovídio regula a aplicação de tropos e figuras a tópicos da elegia erótica imitadas por todos os poetas romanos que se especializam no gênero. Ovídio é lascivo, Galo mais duro e Catulo, erudito. Todos são elegíacos, assemelhando-se na maneira de aplicar os lugares-comuns e utilizar o mesmo verso prescrito para o gênero. A diferença deles reside na variação elocutiva, ou seja, no intervalo de aplicação de tropos e figuras aos lugares-comuns que todos eles aplicam, e seu público sabe disso, podendo dizer *Ovidius lascivus*. Rabelo não ignorava que muitos poemas de seu manuscrito eram de poetas bastante conhecidos no século XVII, como Tomás Pinto Brandão, que viera de Portugal para a Bahia acompanhando Gregório de Matos, ou Francisco Rodrigues Lobo, D. Francisco Manuel de Melo, Lope de Vega etc. Mas ele os enfeixa na sua taxonomia, conservando o nome de Gregório de Matos para nomear o conjunto, uma vez que este representa, para ele, a excelência mesma do gênero que o manuscrito ilustra. Desta maneira, considerar a *auctoritas* tal como composta nos códices manuscritos significa também considerar o público e a obra. O protocolo de leitura do manuscrito obriga que se trate a *dispositio* dos poemas como evidente para aqueles que deviam assegurar sua recepção. No caso, dois tipos de destinatários devem ser lembrados, o *discreto* e o *vulgar*, definidos em Portugal e na Espanha, nos séculos XVII e XVIII, por critérios éticos, teológico-políticos e retórico-poéticos.

O destinatário discreto é figurado como capacidade de ajuizar a aptidão técnica da forma poética, valorizando o artifício aplicado. Ou seja, o discreto é o tipo caracterizado pelo engenho retórico e pela prudência política típicos da racionalidade de Corte divulgada institucionalmente, no Estado do Brasil, no ensino organizado a partir de 1599 pelos modelos do *Ratio studiorum* da

Companhia de Jesus. Segundo Inácio de Loyola, a *discretio* não é diferente da *caritas*, pois é a capacidade de fazer juízos justos e prudentes. O tipo discreto é erudito e domina as artes da memória que lhe permitem conhecer todos os lugares-comuns aplicados aos poemas. Por isso, testemunha a força do sistema de regras, que conhece e reconhece, como um equivalente direto ou um sinônimo da *auctoritas* figurada nos poemas. O Licenciado Rabelo é um discreto, pois coleciona e transcreve poemas para leitores que são como ele. Por oposição, o destinatário vulgar só recebe os efeitos pois, figurado como ignorante do preceito técnico que os produz, é constituído negativamente pelo manuscrito como incapaz de lê-lo, ou seja, de fazer as distinções dos agrupamentos da sua *dispositio*. Isso não significa que, segundo as prescrições do século XVII, os vulgares sejam insensíveis à poesia coletada. Podem ser afetados por ela e reagir a seus efeitos, mas não conhecem ou não compreendem o artifício ou as regras que presidiram sua invenção. Deve-se considerar que a representação dos “melhores” de então, feita sempre segundo esses critérios, era objeto de apropriações que a imitavam, emulavam e deformavam continuamente em várias situações, nas quais a hierarquia era rompida para logo se recompor. O que se evidencia, por exemplo, no ímpeto legisferante do tempo, cujas infundáveis pragmáticas de cortesias, precedências, formas de tratamento e trajes demonstram o empenho de controlar o desempenho adequado das aparências. Propostas como “política perfeição” ou meio para a representação de toda circunstância, as agudezas dos discretos do Códice Rabelo eram objeto de várias apropriações. Elas eram aptas, por exemplo, para produzir discursos aparentemente não-agudos, aparentemente informais, aparentemente sem proporção, como se não necessitassem das prescrições retóricas, para serem fruídos por vulgares. Nas discussões espanholas da tragicomédia, acusada pelos críticos tradicionalistas, os “terenciarcos” e “plautistas”, de misturar gêneros e estilos de modo inverossímil, Lope de Vega responde às críticas:

...e escrevo com a arte que inventaram
os que o vulgar aplauso pretenderam,
porque, como as paga o vulgo, é justo
falar-lhe como néscio para dar-lhe gosto”.³¹

Nas letras luso-brasileiras coloniais, esta também é uma das principais representações do discreto: um tipo capaz de se fazer passar por vulgar, quando se dirige a vulgares, fingindo discreta e agudamente a vulgaridade da falta de discrição e agudeza. Em um mundo pautado pela representação, representa-se sempre o tema da dissimulação: entre vulgares, pergunta-se o personagem de um poema atribuído a Gregório de Matos, o discreto é discreto ou já é vulgar, conforme o julgamento dos vulgares, que é estúpido e nenhum ? Uma das décimas afirma:

Dei por besta em mais valer,
um me serve, outro me presta;

³¹ Lope de Vega. *Arte nuevo de hacer comedias en este tiempo* (1609), vs. 44-48. In Escribano, F. S. e Mayo, A. B. *Preceptiva Dramática Española* (Del Renacimiento y el Barroco). Madrid, Gredos, 1965, pág. 152.

não sou eu de todo besta,
pois tratei de o parecer.³²

Os versos parecem glosar a prudência de Saavedra Fajardo: “Necia sería la ingenuidad que descubriese el corazón, y peligroso el imperio sin recato. Decir siempre la verdad sería peligrosa sencillez, siendo el silencio el principal instrumento de reinar”.³³

Pode-se compreender, assim, porque é possível equivocar-se, quando os poemas inicialmente manuscritos e dispostos na ordem retórica do códice por Rabelo são lidos da mesma maneira como se trata um texto impresso. Quando percebidos por meio dos critérios relacionados à literatura impressa, os poemas satíricos atribuídos a Gregório de Matos parecem mal escritos e grosseiros, como se fossem rascunhos apressados. A crítica brasileira às vezes os considerou um gênero inferior, propondo que a lírica atribuída ao poeta é melhor, pois os poemas sacros e amorosos parecem mais acabados. Voltando ao manuscrito e tratando os poemas satíricos como textos manuscritos, fica evidente que aplicam diretamente o princípio do *ut pictura poesis* horaciano, que prescreve a clareza específica de cada gênero, o número de vezes que a peça deve ser ouvida e lida e o ponto de vista ou a distância adequada da sua observação pelo destinatário, reproduzindo, no caso, a movência ou a circulação das variantes orais. A sátira, como se sabe, é um gênero público e, por isso, uma arte cenográfica, que deve ser oralizada teatralmente em voz alta para vulgares numa praça. Ela deve ser composta rapidamente, sendo para a poesia o que a caricatura é para o desenho: se for trabalhada como um soneto lírico, por exemplo, será obscura para vulgares incapazes de apreciar o estilo alto. Além disso, sendo oralizada, é dita uma só vez, pois perde o impacto agressivo se repetida. Quanto mais “grosseira” ela é, nos vários sentidos do termo, melhor funciona, pois sua grosseria está diretamente adequada ao seu modo público e oral de recepção. Quando a crítica não considera a função prescritiva das didascálias no códice e lê os poemas apenas na sua forma impressa, que obviamente é a nossa forma contemporânea de ler poesia, a sátira é retirada de seu contexto dialógico inicial e aparece imediatamente como mal escrita. O manuscrito, com o dispositivo que aciona, permite saber que ela deve ser ouvida e vista de longe, como em uma assembléia movimentada e ruidosa, uma única vez, com uma clareza absoluta, que é a clareza da obscenidade. Assim, os autores das sátiras que circularam na Bahia no século XVII, entre eles Gregório de Matos, calculavam no estilo a exata posição do destinatário, para que recebesse adequadamente os efeitos. Muito perto ou muito longe, não mais compreende, ou seja, a sátira decorre de um cálculo cenográfico preciso. Sua “grosseira”, em todos os sentidos, resulta de uma técnica retórica racionalmente aplicada, não da expressão de uma psicopatologia qualquer. O destinatário deve receber seu efeito como se não houvesse nenhum artifício em jogo. O vulgar seiscentista a recebe como coisa natural, mas o discreto a percebe como totalmente artificial, ou seja, como efeito de um cálculo preciso da

³² Mattos, Gregório de. *Obras Completas de Gregório de Mattos*. Crônica do Viver Baiano Seiscentista. Ed. James Amado. Salvador, Janaína, 1968, 7 v., II, pág. 449.

³³ Saavedra Fajardo, Diego. “*Ut Sciat Regnare*. Empresa 46” in *Empresas Políticas: Idea de un Principe Politico-Cristiano*. Ed. Quintin Aldea Vaquero. Madrid, Ed. Nacional, 1976, 2 v., v. I, pág. 406.

verossimilhança e do decoro estilísticos que finge a inépcia técnica das paixões grosseiras com total aptidão. Como dizem os preceptistas do século XVII, um pintor que faz um focinho torto não peca contra a arte, se a deformação estiver subordinada ao fim prescrito pelo gênero. Nos manuscritos, a movência dos poemas permite esclarecer essas significações de sua primeira normatividade, que é básico considerar quando se faz uma história descritiva deles.

A oposição *discreto/vulgar*, que formaliza os destinatários e regula as recepções coloniais das representações, não recobre as oposições jurídico-político-econômicas *senhor/homem pobre livre/escravo* ou *fidalgo/plebe*. A vulgaridade não é exclusividade dos “melhores” caracterizados pela propriedade e posição, nem da “população” do terceiro estado, os oficiais mecânicos e a “gente baixa”, mas caracteriza todo e qualquer rústico falho de discernimento. Por oposição, é discreta a representação que se caracteriza pela racionalidade engenhosa e pela prudência ético-política, independentemente da posição estamental. A *auctoritas* e sua posse são um dispositivo de representação, ou seja, um dispositivo de produção da presença de uma posição hierárquica retoricamente regrada segundo a teologia-política do pacto de sujeição que define os privilégios dos súditos. Em inúmeras ocasiões do século XVII, os termos da oposição *discreto/vulgar* são aplicados polemicamente nas representações, para classificar e hierarquizar pessoas, conferindo e negando posição ao sujeito de enunciação, ao destinatário e aos temas representados pelos autores.

Em tese recentemente defendida na área de Literatura Brasileira da USP, *Crítica Textualis in Caelum Revocata? Prolegômenos para uma Edição Crítica do Corpus Poético Colonial Seiscentista e Setecentista atribuído a Gregório de Matos Guerra*, Marcello Moreira define e especifica minuciosamente os códigos bibliográficos dos códices da tradição gregoriana, criticando o uso transistórico das categorias filológicas do século XIX herdadas de Karl Lachmann e Joseph Bédier. Recusando a idéia de um autor fundador da unicidade da obra atribuída a Gregório de Matos como causa primeira dos textos e proposta como garantia da autenticidade e originalidade literária, entendendo-se “originalidade” como inovação estética e univocidade da origem, Moreira demonstra que os manuscritos da tradição gregoriana devem ser tomados como objetos que obrigam a redefinir o campo dos estudos filológicos e suas categorias, para produzir instrumentos mais precisos de análise histórica de textos anteriores ao século XIX romântico. O estudo dos textos torna-se descritivo e não mais normativo. A crítica da categoria filológica “restituição do texto” significa, no caso dos códices gregorianos, a recusa de conceber a possível existência de um “texto original”. A recusa é fundamentada pela reconstrução dos processos coletivizados de produção dos poemas, indiciados nas didascálias dos mesmos como oralidade e cópias avulsas, e da sua transcrição nos manuscritos, demonstrando a inviabilidade histórica da hipótese de que um “texto original” tenha existido no começo da tradição textual gregoriana e que tal texto, verdadeiro ideal edênico, tenha sido deformado por cópias sucessivas que, a cada vez mais, afastaram os leitores da verdade inicial, devendo por isso ser consideradas como não-confiáveis. Essa posição crítica, que incorpora pressupostos e procedimentos da *New Philology* inglesa, da obra de Paul Zumthor sobre a oralidade da poesia medieval e de sociólogos e

historiadores, como Roger Chartier, Jean Hébrard, Armando Petrucci, D. Mckenzie, Harold Love, Jerome McGann, Hélène Merlin, entre outros, permite rediscutir os processos históricos que constituíram o autor e a autoria dos poemas atribuídos a Gregório de Matos desde a primeira metade do século XVIII. Moreira demonstra que o Licenciado Manuel Pereira Rabelo fez a compilação dos poemas muito depois da morte do poeta em Recife, em 1696. Por que teve necessidade de organizar como manuscrito os poemas que circulavam na oralidade e em folhas volantes? E por que o fez na forma de “papéis vários”? Sob essa forma já existiam coletâneas de poemas de poetas nascidos no Brasil, além de portugueses e espanhóis, feitas por letrados de Salvador. Pode-se fazer a hipótese de que tentaria prolongar e consolidar uma tradição poética local com os textos do baiano Gregório. Ou a hipótese, seguindo-se o que afirma o mesmo Rabelo, de que se tratava de defender a memória do poeta contra seus detratores. Esta hipótese seria confirmada pelo fato de que a biografia, que põe no primeiro volume do códice, abrindo a compilação, tem por título *Vida do Excelente Poeta Lírico, o Doutor Gregório de Mattos Guerra*. O próprio título já desloca a compilação do campo baixo da sátira, que representa a maioria dos poemas, na direção do campo da poesia lírica então situada acima da sátira na hierarquia das belas letras.

Criticando as teorias lachmannianas, neolachmannianas e bédieristas de edição crítica, Moreira avança a proposta editorial de considerar a historicidade da tradição material dos códices gregorianos, refratária, segundo ele, ao que chama “teoria da edição que desprezasse seus caracteres históricos”. Sua análise centra-se na unidade dos códigos lingüísticos e bibliográficos como elementos que constituem o artefato bibliográfico colonial, demonstrando que não são passíveis de dissociação em uma interpretação histórica de tradições bibliográfico-textuais que visa à formulação de propostas editoriais. Especificando os códices gregorianos como artefatos bibliográficos produzidos por uma cultura de escrivãos ou escribas, cuja existência na Bahia dos séculos XVII e XVIII demonstra documentalmente, propõe a necessidade de circunscrever o conceito historicamente variável de “publicação”, para torná-lo adequado à análise de tradições bibliográfico-textuais produzidas pela manuscritura luso-brasileira. Na discussão dos códices manuscritos, propõe que os conceitos contemporâneos na base do trinômio sociológico *autor-obra-público* não podem ser generalizados transhistoricamente, devendo-se particularizá-los, quando se trata de artefatos manuscritos de escribas coloniais, que incluem e produzem inúmeras variantes passíveis de ser definidas como a *mouvance* dos discursos medievais tratados por Paul Zumthor. Como afirma:

Expressões comumente empregadas em nosso estudo como “meios letrados da América Portuguesa”, “práticas letradas na América Portuguesa”, “práticas escribais na América Portuguesa” et cetera não são meros rótulos que não podem ser definidos operacionalmente. Elas significam ou implicam agentes e/ou práticas produtoras de discurso/significação, mesmo que os agentes e práticas possam ser apenas inferidos por meio de indícios a nós fornecidos pelos artefatos bibliográficos produzidos pelos agentes e, por conseguinte, consubstanciadores de práticas letradas e escribais que só podem, necessariamente, ser apreendidas por meio dos objetos em que se materializam. As expressões por nós utilizadas

não são, portanto, rótulos verbais, na medida em que se baseiam na análise e interpretação de dados empíricos —códices gregorianos seiscentistas e setecentistas— e não em valorações históricas prévias a qualquer análise de artefatos bibliográficos tangíveis.³⁴

LETRADOS E AUTORIA

Ainda são necessárias mais pesquisas, como a de Marcello Moreira, que determinem as diferenças culturais das integrações produzidas na Colônia pela análise de seus meios materiais e suportes institucionais, de suas correspondências e fluxos internos, das iniciativas grupais e pessoais de letrados e artesãos do século XVII. Esquemáticamente, a representação colonial pode ser descrita como resultado de processos técnicos —lingüísticos, retórico-poéticos, bibliográficos— e doutrinários ou teológico-políticos de integração e subordinação de diversos e diferentes códigos culturais, europeus, orientais, africanos e indígenas, adaptados às circunstâncias locais e deformados como valores-de-uso específicos das adaptações. Pressupondo-se a sincronia do Brasil e das colônias africanas e asiáticas de Portugal e a circulação de modelos retórico-poéticos da Espanha e suas colônias americanas, mas também de Roma e Nápoles, da Savóia, da Bavária, da Áustria, da França e da Europa central, no século XVII, a internacionalização dos esquemas da racionalidade de Corte das monarquias e principados católicos produzida principalmente pelas ordens religiosas, mas também pelo contrabando, circulação, cópia e deformações locais de textos manuscritos, impressos, gravuras, livros de empresas e emblemas etc., faz com que os letrados e os artesãos do Estado do Brasil e do Maranhão e Grão Pará conheçam a mesma referência retórico-teológico-política de base quando transformam poeticamente as matérias formais e informais dessas regiões. O que se evidencia, por exemplo, quando se comparam poemas satíricos de autores contemporâneos da *auctoritas* Gregório de Matos, como Caviedes, no Peru, e Sor Juana, no México, que não chegaram a ter conhecimento uns dos outros.

Os letrados que atuam no Estado Brasil são quase sempre pessoas da burocracia e do clero; geralmente, são formados nos cursos de Direito Civil e Canônico da Universidade de Coimbra.³⁵ Como os artesãos, que realizam encomendas para confrarias, irmandades e ordens religiosas, os letrados dependem diretamente de mecenas ou patrocinadores. Não conhecem, pelo menos imediatamente, a desqualificação das artes mecânicas trabalhadas pelos artesãos que, quase sempre mulatos, são socialmente tatuados pelo estereótipo da “limpeza de sangue”. A partir da

³⁴ Moreira, Marcello. *Critica Textualis in Caelum Revocata? Prolegômenos para uma Edição Crítica do Corpus Poético Colonial Seiscentista e Setecentista atribuído a Gregório de Matos Guerra*. Mimeo. São Paulo, Área de Literatura Brasileira- DLCV-FFLCH-USP, março de 2001, pág. 251.

³⁵ A escolha das letras também é condicionada pela instituição do morgado. Conforme Rodrigues Lobo: “Tem as escolas, além destes, um bem, que favorece esta opinião, e é que de ordinário os que as buscam, ou são filhos segundos e terceiros da nobreza do Reino, que, por instituição dos morgados de seus avós, ficaram sem heranças e procuraram alcançar a sua pelas letras; ou são filhos dos homens honrados e ricos dele, que os podem sustentar com comodidade nos estudos; ou religiosos escolhidos nas suas províncias, por de mais habilidade e confiança para as letras”. Cf. Rodrigues Lobo, Francisco. “Diálogo 16”. In *Corte na Aldeia e Noites de Inverno*, 1619.

Academia dos Esquecidos, em 1724, é típico o patrocínio dispensado aos letrados por Vice-Reis. O letrado colonial não é ainda uma figura social justificadora de um imaginário social associado a ela.³⁶ Assim, não é ainda o “autor” ou o “escritor”, no sentido iluminista e pós-iluminista do termo; mas também não é mais o “escrivão” de uma corporação de ofício medieval. Marcello Moreira demonstra, estudando a Conjuração dos Alfaiates, a permanência na Bahia, desde o século XVII até o final do XVIII, do que chama “cultura escribal” ou a prática da manuscritura exercida não só por padres, advogados, juizes e outros funcionários que receberam instrução que os habilitou nas letras, mas também por escribas engajados em profissões comerciais, como as contábeis, relacionadas à produção açucareira, que demandavam saber ler e escrever, além de conhecimentos de aritmética, como o indica o *Regimento dos Almazens*, redigido por ordem do Marquês de Fronteira, D. João de Mascarenhas, em 1674,³⁷ que especifica as várias espécies de livros e as anotações que diariamente devem ser feitas neles por funcionários da alfândega.

Para esboçar a figura do letrado colonial, é útil determinar o valor ou os valores da sua representação numa sociedade de ordens em que a pessoa e sua posição se definem por pertencerem a um grupo, a uma ordem ou um estamento, *pela representação e como representação*, mais que por seus atributos individuais. A identidade social do letrado colonial não se define especificamente no campo das letras, como campo literariamente autonomizado, mas no de outros serviços.³⁸ Um índice disso é o número muito baixo de documentos iconográficos onde apareçam figuras de escritores; outro indício é a inexistência de qualificações como “autor”, “escritor” ou “homem de letras” na papelada administrativa e jurídica portuguesa. Então, quem escreve é designado por categorias profissionais (Ouvidor Geral; Juiz de Fora; Desembargador; Vigário; Coronel da Milícia; Provedor dos Almazéns etc.); por categorias da posição (fidalgo/não-fidalgo) e, ainda, da própria formação letrada. Nos papéis portugueses, “letrado”

³⁶ Viala, Alain. “Du caractère d’écrivain à l’Âge Classique”. In *Textuel- Images de l’écrivain*. Paris, Université de Paris VII, 1989, no. 22, págs. 51-52.

³⁷ *Regimento dos Almazens*. No qual se dá a forma para o bom governo delles, e a recadação da Fazenda Real, e Regimento particular a cada hum dos Officiaes, para saberem o que lhe toca, e acudirem a sua obrigação. O Marquez de Fronteira Dom Ioam de Mascarenhas. Lisboa, 10 de abril de 1674. (Cópia datilografada do Arquivo Público do Estado da Bahia).

³⁸ A integração na hierarquia, que por definição impunha limites às ambições das iniciativas intelectuais, também produzia uma evidência pública de que a imagem de importância da representação dos letrados correspondia à realidade de uma distinção social. Ainda no final do século XVIII, para ser admitido na burocracia, o letrado tinha de fazer prova de “limpeza de sangue”, com sete testemunhas: “[...] é católico romano, solteiro, e bem regulado nos seus costumes; e que os sobreditos seus ascendentes nunca cometeram crime de lesa majestade divina ou humana, nem tiveram exercício mecânico: pois o pai do habilitando é Desembargador, e sempre teve a honra de empregar-se no Real serviço literário; e o avô paterno foi advogado na referida cidade, aonde se tratou a lei da nobreza. Lisboa, 11 de setembro de 1778”- assim reza o documento do Corregedor do Cível sobre Tomás Antônio Gonzaga (*Tratado de Direito Natural-Carta sobre a Usura. Obras Completas de Tomás Antônio Gonzaga*. Ed. Rodrigues Lapa. Rio, MEC/INL, 1957, pág. 307, vol.II). Ou: “[...] o habilitando pelos ditos seu pai e avós paternos é cristão velho de limpo sangue sem raça alguma de cristão novo, mouro, mulato, nem de outra infecta nação e menos dos novamente convertidos a nossa santa fé católica, porque nunca houve fama nem rumor em contrário”, no caso de Inácio de Alvarenga Peixoto (Cf. Lapa, Rodrigues. *Vida e Obra de Alvarenga Peixoto*. Rio, MEC/INL, 1960, pág. 160).

quase sempre significa “formado em Direito por Coimbra”. Ou seja, a posição letrada é determinada pelas categorias hierárquicas e profissionais da pertença ao “corpo místico” do Estado mais que pelas categorias que hoje definem a autoria.³⁹

Por *autor*, hoje são entendidas várias coisas: o nome de um indivíduo empírico; a classificação que unifica uma obra ou um conjunto de obras; a classificação do regime discursivo em que a obra se inclui; a livre-concorrência; os direitos autorais; a propriedade da obra; a originalidade; o plágio. Muitas obras do século XVII, ao contrário do que ocorre com os apógrafos atribuídos a Gregório de Matos, levam o nome do indivíduo empírico que as inventa —por exemplo, os sermões de Antônio Vieira. Para contemporâneos, o nome indica um tipo que, sendo jesuíta, mestre de retórica, amigo de reis, inimigo da Inquisição, confessor da Capela Real, chefe de missão catequética, diplomata, orador sacro, etc., não é, obviamente, uma subjetividade burguesa entendida como unicidade de sujeito psicológico dotado de direitos liberais, mas um tipo do poder real e tipo de poder local, em que convergem a generalidade dos interesses da Coroa e a particularidade dos interesses locais da Companhia de Jesus, ou seja, um tipo de uma ordem religiosa do padroado subordinado à Coroa, com certo caráter e decoro constantes, como a gravidade e a prudência que controlam seu humor colérico, fazendo-o discreto e especificando sua situação social, *como representação*, e os limites de seus privilégios como posição social exercida *pela representação* em contato, tensão e conflito com outras também exercidas como representações por meio de representações. Ou seja, tipo socialmente hierarquizado e sem a autonomia pressuposta nos direitos da subjetividade concorrencial do indivíduo autor nas sociedades contemporâneas.⁴⁰

³⁹ É útil relacionar a figura do letrado com a concepção de história corrente nos séculos XVII e XVIII. Modelada segundo os esquemas retóricos da crônica, acumula exemplos de ações e de eventos virtuosos, capturados pela enunciação no sentido ético do aconselhamento da “política cristã”. Ou seja: a concepção ciceroniana da história como *magistra vitae* evidencia também a ordem e o sentido dados à experiência como reposição de padrões hierárquicos fundados na memória criteriosa de casos, narrados com grande erudição mitológica e poética extraída de autoridades latinas, patrísticas e escolásticas, segundo a tópica das “armas e letras”. Nessa história, que pressupõe a hierarquia como um dado de natureza, a sociedade se organiza como o “corpo místico” no qual os índios, por exemplo, subordinam-se naturalmente como inferiores, uma vez que, lição da *Política* aristotélica, é próprio do inferior subordinar-se ao superior. Ao mesmo tempo, a apologia da hierarquia se acompanha do tema da difusão da Fé como a conquista espiritual que teria trazido a luz lusíada para o inferno verde. Logo, postos como excelência os critérios da hierarquia, da emulação, da discrição e o da conquista pela Fé e pelas armas, o letrado que os enuncia também se auto-representa com os mesmos, constituindo-se como “melhor” não necessariamente por ser efetivamente um fidalgo ou “melhor”, mas por deter um saber que é uma memória da fidalguia que, permitindo-lhe prever novas aplicações, recicla os casos de sua própria definição como letrado. O que é típico das práticas da subserviência pois, juntamente com os tipos julgados “melhores” que são elevados na adulação, o letrado “sobe para baixo”, quando demonstra sua capacidade de reconhecer a superioridade como um subalterno que presta serviços, como aquele cachorrinho que abana o rabo para o amo, na divertida etimologia latina do *ad + ululari* de que fala Starobinski.

⁴⁰ Como diz Vitorino Magalhães Godinho: “O funcionalismo, que, nos seus escalões superiores pelo menos chegara a constituir uma ordem separada- a dos letrados-, integra-se em boa parte no braço nobiliárquico ou sua ante-câmara: a carreira leva a receber o título de escudeiro, e depois o de cavaleiro, atingindo-se o grau de cavaleiro fidalgo ou mesmo acima. Tal simbiose, parcial embora, introduz necessariamente a ambigüidade na condição e mentalidade do

É fundamental observar, no caso, que Vieira atualiza em sua prática a formação recebida no seminário da Companhia de Jesus, cujo programa de ensino, formalizado no *Ratio studiorum*, implica a educação por assim dizer homogênea de todos os sacerdotes por meio da reciclagem maciça das autoridades canônicas da Igreja e das autoridades lógicas, dialéticas, gramaticais, poéticas, históricas e oratórias antigas. As várias disciplinas do *Ratio studiorum* implicam o treinamento da memória, da vontade e da inteligência do noviço com essas autoridades para formar o padre como total aptidão para desempenhar os interesses da Companhia, da Igreja e da Coroa nas coisas do mundo. A Vieira seria não só impensável como impossível a pregação autonomizada da sua educação e da disciplina de sua Ordem, que formam e conformam sua prática de orador, impondo e delimitando o “dever ser” de sua ação como jesuíta imiscuído nos negócios temporais. Como pregador, Vieira é um *tipo social* totalmente previsto pelas *Constituições e Regras* da Companhia de Jesus: realiza publicamente o vínculo de obediência à sua Ordem⁴¹, executando com mestria inigualável os mesmos padrões retórico-doutrinários recebidos na educação por todos os seus irmãos em Cristo que também fizeram o seminário, Teologia e os votos e, como ele, receberam a mesma instrução que os torna aptos para também pregar. É como tipo social que atualiza na prática oratória uma formação comum rigidamente regrada como autoridades canônicas e retórico-dialéticas que Vieira é um autor.⁴² Seu nome significa a autoridade do exercício de um gênero popular contra-reformista —o sermão sacro— no sentido latino de *auctoritas* ou modelo da excelência de um desempenho emulado por outros oradores sacros. Como *tipo* subordinado de uma ordem religiosa subordinada à Coroa e a Roma, como *tipo* especificado por um caráter e um decoro de padre jesuíta, como *autoridade* de um gênero sacro, Vieira tem a *posse* dos sermões que inventa: são seus, pode mesmo lamentar o mau uso deles e do seu nome, como o faz, acusando a deturpação da *auctoritas*. Não tem, porém, a *propriedade* dos sermões, que correm publicados em cópias manuscritas e editados em letra

funcionalismo”. In Godinho, Vitorino M. *Estrutura da Antiga Sociedade Portuguesa*. 3 ed. Lisboa, Arcádia, 1977, págs. 102-103.

⁴¹ Cf. Loiola, Santo Inácio de. *Constituições da Companhia de Jesus*. Trad. e notas de Joaquim Mendes Abranches, S. J. Lisboa, Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1975. Veja-se, por exemplo, [77]: “Se as pregações e ministérios se exerceram noutras partes distantes do lugar e da casa, deverá trazer um atestado dos sítios onde tiver passado um tempo notável, ou das autoridades públicas (tendo grande conta de todos os Ordinários), que dê plena garantia de que semeou a palavra divina e cumpriu o ofício de Confessor com sã doutrina, bom exemplo de vida, e sem ofensa de ninguém”; [109]: “Para exercer o ofício de sementeiro e ministro da palavra divina e se dedicar à ajuda espiritual do próximo, convém ter suficiente cópia de conhecimentos intelectuais” (pág. 63); [111]: “Para maior humildade e perfeição dos homens de letras, Coadjuutores espirituais e Escolásticos, se houver dúvidas sobre a suficiente aptidão de algum dos candidatos à Companhia para nela ser Professo, Coadjutor espiritual ou Escolástico, deverá ter-se em conta que é muito melhor e mais perfeito para ele deixar-se julgar e governar por ela. Esta saberá, tão bem como ele, o que se requer para viver nela; e o súbdito mostrará maior humildade e perfeição, e dará provas de maior amor e confiança naqueles que o devem governar” (pág. 64). Cf. [404], [405], que prescrevem como formar excelentes pregadores.

⁴² Cf. [814]: “Assim, devem-se cultivar cuidadosamente os meios humanos ou os adquiridos com o próprio esforço, especialmente uma doutrina fundada e sólida, e a maneira de a apresentar ao povo em sermões e lições sacras, e de tratar e conversar com as pessoas”. *Idem*.

impressa como “sermões de Vieira” atribuídos à sua *auctoritas*; seus sermões também não têm *originalidade*, no sentido romântico da mercadoria —originalidade concorrendo com outras originalidades no mercado de bens culturais, porque Vieira aplica e transforma matérias, formas e preceitos objetivos que não são seus, mas propriedade comunitária da Companhia de Jesus e do “bem comum” do Império, como as disciplinas e matérias do ensino ministrado por sua Ordem em sua formação e reproduzidas por ele na pregação que repõe as mesmas *auctoritates* comunitárias da oratória, como Cícero, Crisóstomo, Paravicino; nem são dotados de *autonomia estética*, porque, num tempo orientado providencialmente por Deus, sua *auctoritas* não conhece a divisão do trabalho intelectual e o trabalho intelectual da divisão iluministas e pós-iluministas que tornam os regimes discursivos especializados; sua *auctoritas* também não dissocia sua prática de orador da metafísica neo-escolástica que a motiva como a palavra de Deus difundida como testemunho de um tipo da *devotio moderna* da Companhia de Jesus imediatamente empenhada nos assuntos temporais do Império, como os capitais judaicos, o tráfico negreiro, a escravidão de índios, a competição comercial. Vieira é um letrado, no sentido de fazer parte da “gente de letras” de seu tempo, podendo-se dizer que *letrado* é entendido mais como um *caráter*, ou um *éthos*, que propriamente como uma individuação autoral no sentido contemporâneo de “autor” definido pela livre-concorrência. Em outras palavras, pelo termo *letrado* significa-se então um tipo dotado de certas qualificações técnico-profissionais que o situam na intersecção de uma forma de atividade religiosa ou econômica com outra, simbólica: é alguém que exercita as “letras” —entendidas genericamente, aqui, como as várias *auctoritates* do costume antigo recicladas na imitação, não em termos “literários” de autonomia estética, contemplação desinteressada, originalidade e direitos autorais- recebendo, com isso, certa qualificação produtiva (por exemplo, mestre de retórica) e, por vezes, certa distinção nobilitante (por exemplo, orador da Capela Real). No caso, distinção grande, pois a excelência discreta do seu método escolástico de pregar o torna modelo ou *auctoritas* do método jesuítico e português de pregar. Para definir o letrado colonial, é preciso, enfim, determinar o valor ou os valores de sua *representação* numa sociedade de ordens em que a pessoa e sua posição se definem *como representação e pela representação* da subordinação ao “bem comum” do Império, mais que por seus atributos individuais, como na fórmula portuguesa “gente de representação”. Ou seja, posição determinada pelas categorias da pertença ao corpo místico do Estado, mais que pela autonomia autoral, originalidade estética e invenção literária.

A representação que o letrado colonial produz, principalmente em português, mas também em espanhol, italiano, latim e tupi, é mimética, como disse, feita como aplicação de técnicas retóricas anônimas e coletivizadas que prescrevem a emulação de modelos de autoridades que adapta as referências institucionais e informais do lugar a interesses específicos. As adaptações produzem deformações de vários graus e valores, que repetem sistemicamente as prescrições técnicas dos esquemas imitados e os critérios contemporâneos de julgamento do seu valor. As deformações são diferenças materiais, formais, institucionais e pessoais, como intervenção particular que reproduz o padrão coletivo. A representação colonial não conhece,

evidentemente, a divisão dos regimes discursivos produzida a partir do Iluminismo: não é “literária”, objeto de uma estética que teorize sua contemplação desinteressada. Seu fundamento é o substancialismo da metafísica neo-escolástica, que é útil considerar para definir os pressupostos e fins hierárquicos e últimos dos seus usos retoricamente prescritos.⁴³

TEMPO, HISTÓRIA E METAFÍSICA

Koselleck propõe que a relação de “experiência do passado”, entendida a expressão como o modo ou os modos pelos quais determinada formação histórica formaliza a experiência da ruína da formação que a antecedeu, e “horizonte de expectativa do futuro”, o modo como representa a (im)previsibilidade do que virá, é um critério historiográfico pertinente para se determinar a maneira ou as maneiras como o presente da sua história é figurado nas representações que produz.⁴⁴ Quando se faz a questão acerca dos modos de representar a experiência do passado e a expectativa de futuro para os resíduos do século XVII, algumas especificidades aparecem. Elas excluem imediatamente as categorias da categoria “barroco”. No caso, a metafísica é outra.

A principal dessas especificidades é o modo *qualitativo* pelo qual concebem a temporalidade como emanção ou criação de Deus que inclui a natureza e a história, subordinando-as providencialmente no projeto de salvação. A representação propõe que a natureza e a história são simultaneamente efeitos criados por essa Causa e signos reflexos dessa Coisa, ou seja, que ela mesma, representação de efeitos e signos, é signo e efeito. A história, incluída no tempo como uma de suas figuras proféticas, é concebida providencialmente, pois recebe do tempo, que é criado, sua participação na substância divina, que a aconselha e orienta para um fim superior. A concepção relaciona a experiência do passado e a expectativa do futuro como previsibilidade, pois afirma-se que a Identidade de Deus, Causa Primeira, repete-se em todas as diferenças históricas do tempo, tornando análogos ou semelhantes todos os seus momentos, desde a Criação até o presente dos intérpretes. Articulando essa repetição, Vieira escreveu uma *História do Futuro*, título que ficou paradoxal desde a segunda metade do século XVIII, quando a história se constituiu como a disciplina do que não mais se repete ou do que só se repete como farsa da tragédia que foi na primeira vez. É útil tratar desse modo particular de definição do acontecimento histórico figurado como repetição da Identidade divina, para especificar a natureza metafísica da normatividade teológico-política e retórico-poética das representações coloniais.

Para tanto, é oportuno especificar o que são a linguagem e o corpo na representação do século XVII. Pode-se dizer, de modo sumário, que nela a linguagem é, antes de tudo, uma *jurisprudência* ou usos autorizados dos signos, que prescrevem que todas as imagens, discursivas,

⁴³ Refiro-me às artes luso-brasileiras determinadas teologicamente pela neo-escolástica; evidentemente, no século XVII, existem artes ordenadas por prescrições apenas retórico-poéticas.

⁴⁴ Koselleck, Reinhart. “Le futur passé des Temps modernes”. In *Le Futur Passé*. Contribution à la sémantique des temps historiques. Traduit de l’allemand par Jochen Hoock et Marie-Claire Hoock. Paris, EHESS, 1990.

plásticas, musicais, gestuais, devem ser *boas* imagens reguladas ou controladas em regimes analógicos de adequações verossímeis e decorosas. Aqui, a concepção de signo é outra, não-cartesiana, pois não distingue “conceito” de “imagem”, por isso também é exterior aplicar às representações coloniais o par “significante/significado” da lingüística saussureana e pós-saussureana. A representação é uma estrutura quádrupla, pois também a substância da expressão e a substância do conteúdo, classificações da lingüística contemporânea do que não é distintivo na definição da estruturalidade das línguas, significam, uma vez que a substância sonora das línguas e a substância espiritual da alma são signos e efeitos reflexos da sua Causa. Na substância sonora das línguas então se lêem os índices da língua adâmica e de Babel, o que autoriza enunciados como o da falta de Fé, de Lei e de Rei dos tupis do litoral brasileiro, quando se observa, no século XVI, que sua língua não tem os fonemas /f/, /l/, /r/. Ou as etimologias das *claves universales*, estudadas por Paolo Rossi,⁴⁵ que se tornaram fósseis intelectuais fantasiosos nas interpretações feitas depois da segunda metade do século XVIII. Do mesmo modo, a substância da alma, definida como unidade de memória, vontade e inteligência, é iluminada pela Graça, que a predispõe ao Bem. Aqui, as apropriações neo-escolásticas da *mimesis* aristotélica compõem os efeitos das representações como semelhança e diferença por participação analógica da linguagem na substância metafísica de Deus. Segundo as representações, Deus, Causa Primeira e Final da natureza e da história, ilumina o juízo dos autores no ato da invenção, que estabelece relações simpáticas e antipáticas, agudas e vulgares, prazerosas e desprazerosas, eficazes e afetadas, mas sempre regradas segundo os verossímeis dos gêneros e os decoros específicos das ocasiões da hierarquia. Sendo neo-escolástica e pré-cartesiana, essa jurisprudência não subordina a representação a uma razão suficiente, como *cogito*, mas aos *fantasmas* ou imagens da fantasia. Diferentemente do cartesianismo, não distingue *idéia* de *imagem*, como conceito *inteligível* e imagem *sensível*, pois define a imagem como formulação e visualização simultaneamente intelectuais e sensíveis da idéia. Antes de sua representação exterior, as imagens mentais são *definições ilustradas*, como propõe Cesare Ripa, imitadíssimo, no “Proêmio” do *Iconologia*, em 1593: antes da sua representação exterior, são conceitos intelectualmente visíveis como entimemas ou silogismos retóricos produzidos dialeticamente pelo juízo. A forma-matriz de qualquer imagem é a metáfora, pois a imagem-conceito é inventada associativamente pela fantasia aconselhada do juízo, que aproxima e condensa outras imagens-conceito fornecidas pela memória dos bons usos, estabelecendo novas associações imaginárias com elas por meio das semelhanças e diferenças que as especificam. Definida como presença da Luz divina na consciência, segundo as analogias de atribuição, proporção e proporcionalidade, a imagem faz ver, quando representada exteriormente, a Causa que orienta a operação lógico-dialético-retórica que a inventa. No caso, afirma-se que o atributo do Ser aplica-se a todas as coisas da natureza e eventos da história, fazendo-os convenientes entre si; por isso mesmo, diversos e diferentes. Todos os seres são semelhantes *per ordinem ad unum* ou *ad maximum*, como doutrina santo Tomás de Aquino,

⁴⁵ Cf. Rossi, Paolo. *Clavis Universalis*. Arts de la mémoire, logique combinatoire et langue universelle de Lulle à Leibniz. Traduit de l’italien par Patrick Vighetti. Grenoble, Jerome Millon, 1993.

recuperado pelos preceptistas do século XVII. E em todos os análogos, enquanto são análogos, sempre se põe o Um como definição de todos os outros.⁴⁶ O estilo acumulado das representações decorre não de irracionalismo “barroco”, mas da teatralização da presença divina nos gêneros, espécies, indivíduos e acidentes hierarquizados dos seres criados. A proliferação sensível dos seres, metaforizados, opostos, deformados, espelhados, dobrados, alegorizados, acumulados realiza a presença da Unidade para destinatários incluídos e integrados nos estilos como testemunhos do Fundamento da ordem hierárquica, que difunde, impõe e defende sua Ordem na defesa militar, na exploração econômica e na conquista espiritual do território.

TEOLOGIA-POLÍTICA E PODER

No caso, é útil lembrar, com Kantorowicz, que nos séculos XVI e XVII, sob a autoridade do papa como *princeps e verus imperator*, o aparelho hierárquico da Igreja romana mostrou uma tendência a se tornar o protótipo perfeito de uma monarquia absoluta e racional sobre uma base mística, enquanto que, simultaneamente, o Estado manifestou mais e mais uma tendência a tornar-se uma quase-Igreja e uma monarquia mística sobre uma base racional.⁴⁷ Na teoria do poder dessa “quase-Igreja e monarquia mística sobre uma base racional”, a metáfora do corpo, modelo do corpo político da sociedade doutrinado por Santo Tomás de Aquino como unidade de integração, impõe-se nas instituições e processos do pacto colonial. A imagem das partes pacificadas e integradas do corpo do Estado como “bem comum” do todo difunde-se nas representações em que o ser social dos indivíduos identifica-se à representação que fazem de si para outros. O reconhecimento da posição a partir de signos visíveis de honra e poder fundamenta as representações em práticas cujo modelo distante, presente nas instituições, é a Corte. O consumo ostentatório de signos é fundamental, regulando-se todo dispêndio de acordo com as exigências juridicamente codificadas da posição. A identidade é definida como representação —uma forma específica da posição— e pela representação —uma ocasião de sua aplicação como aparência decorosa. Na vida de relação dramatizada nos discursos, o poder se deduz da aparência e, a posição, da forma da representação.⁴⁸ O que obviamente implica os conflitos das representações e sua identidade instável, uma vez que o favor real pode alterá-las a qualquer momento, pois é o Rei quem detém os privilégios como cabeça do corpo místico.

Na expressão “corpo místico”, corrente nas representações coloniais, fundem-se duas articulações: uma delas é teológica, o “corpo de Cristo”, a hóstia consagrada pela Eucaristia, e, por extensão, a *respublica christiana*, o corpo da Igreja. A outra articulação é jurídica, oriunda da teoria da *corporatio*, a corporação romana, e da noção medieval de *universitas*, e, principalmente, relacionada à doutrina da *persona publica*, nome dado por Santo Tomás de Aquino à noção

⁴⁶ [...] in analogis omnibus, in quantum analogia sunt, semper unum ponitur in definitione aliorum. Sto. Tomás de Aquino, *Summa theol.*, p. I, q. 13, aa. 5, 6, 10.

⁴⁷ Kantorowicz, Ernst. “Mysteries of State”. In *Selected Studies*, pág. 382.

⁴⁸ Chartier, Roger. “Trajectoires et tensions culturelles de l’Ancien Régime”. Mimeo. Paris, EHESS, 1989.

jurídica de *persona ficta* ou *persona repraesentata*. Os juristas contrarreformados juntaram à noção de *respublica* a de *corpus mysticum*, fundando com ambas a de *corpo político*. É a doutrina suareziana do *pactum subjectionis* do todo do reino como “corpo místico”, que fundamenta a sistematização e a centralização do poder monárquico e a conceituação do “bem comum”, que no século XVII define o estatuto jurídico da pessoa em Portugal e no Brasil. Lutero e outros reformados afirmam que o poder decorre diretamente de Deus, que envia os reis para impor ordem à anarquia dos homens corrompidos pelo Pecado original. Por meio dos jesuítas, principalmente, a Igreja católica combate as teses reformadas, afirmando que Deus certamente é origem do poder, como *causa universalis* ou causa universal da natureza e da história, mas não causa direta do mesmo, pois o poder decorre de um pacto de sujeição. Logo, a conceituação da natureza do Direito Natural que estrutura a *forma mentis* e a posição social dos súditos luso-brasileiros no pacto de sujeição é fundamental na definição do estatuto jurídico da “pessoa humana” figurada nas representações.

Antônio Manuel Hespanha e Maria Catarina Santos demonstram que a conceituação corrente em Portugal nos séculos XVI e XVII postulava que, antes de ser uma vontade (*voluntas*), o Direito era uma razão (*ratio, proportio, commensuratio, ordo, ius, juízo, prudência*). Como a teoria fundamentava a legalidade e a legitimidade do Direito ou as leis positivas do reino na luz natural da Graça inata, o dito “direito comum” ou “ordinário” (*ius commune, opinio communis, “praxística”*) tradicionalmente escapava ao arbítrio da razão de Estado absoluta, que era a esfera própria da vontade da *persona ficta* ou pessoa mística real. Conforme os autores citados, era consenso que o direito ordinário existia independentemente, antes da sua volição pelo rei. Também era consensual que seu conhecimento e aplicação dependiam de um saber específico, que devia ser repetido por uma categoria também específica de homens, os letrados, principalmente os formados no curso de Cânones ministrado pelos jesuítas na Universidade de Coimbra. Depois da obra de Maquiavel, que passou a determinar no mundo católico o problema de teorizar o poder mantendo seu antigo fundamento ético, a doutrina da razão de Estado absoluta passou a afirmar, muitas vezes, que o direito ordinário se incluía nela; em Portugal, contudo, como Hespanha e Santos evidenciam, perdurou a noção tradicional de uma jurisprudência paralela à vontade da Coroa, constituindo-se mesmo, como se fosse uma evidência, a noção da legitimidade do controle jurídico do poder central do rei pelos tribunais e, por isso, também a idéia muito difundida de que o rei não poderia governar sem o conselho dos juristas, que era considerado mais básico que o das Cortes. Se o rei o fazia, agia contra a *ratio iuris*. Além disso, quando se tratava da aplicação, da integração e da interpretação do Direito, a presença dos juristas era sempre muito ativa. Deve-se somar a essa importância da jurisprudência e dos juízes a lentidão da máquina judiciária portuguesa, sempre emperrada pelos pleitos, agravos e desagrvos,⁴⁹ juntamente com a larga margem de *arbitrium* nas decisões, facultada pela

⁴⁹ Cf. Schwarz, Stuart B. *Burocracia e Sociedade no Brasil Colonial*. São Paulo, Perspectiva, 1979; *Sugar Plantations in the Formation of Brazilian Society. Bahia 1550-1835*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985 (Trad. brasil.: Segredos internos. São Paulo, Companhia das Letras, 1988).

estrutura doutrinária e burocrática do saber jurídico. Evidencia-se imediatamente a centralidade do lugar social dos juristas na sociedade luso-brasileira⁵⁰ e, em decorrência, também das formas do pensamento jurídico difundidas por todo o corpo político do Estado pela educação jesuítica como modelo de distinção social emulado por todos, dos escravos aos príncipes da Casa Real, como as formas da agudeza, na poesia e na prosa, que reproduzem a técnica dos *distinguos* da filosofia escolástica aprendida pelos letrados nas instituições de ensino. Eloquência, legalismo, casuísmos, providencialismo, sutilezas, exames de casos, tradicionalismo das fontes e muito latim são constitutivos de um modo histórico de ser e agir. Não se trata, como se diz anacronicamente, de fórmulas verbalistas e fúteis dissociadas da realidade. Ao contrário, são absolutamente reais e ativamente constitutivas da realidade do seu tempo.

LUZ DIVINA, ENGENHO E AGUDEZA

Pode ser útil, por isso, lembrar que uma antiga divisão da alma opera nas representações coloniais, formando-a de *razão particular* e *razão universal*. A primeira, também chamada *cogitativa* nos cursos de Teologia do Colégio da Bahia e da Universidade de Coimbra, tradicionalmente é aquela que só entende coisas particulares e corruptíveis. Toda arte aplica-se a amestrá-la, mantendo-a sob controle, uma vez que a falta de discernimento que a caracteriza é rústica, especificando o gosto imprudente e confuso de vulgares. A outra, razão universal, é própria de “entendidos” ou discretos, pois considera sempre as coisas universais despojadas de toda paixão excessiva e acidentada e, por conseguinte, distingue-as incorruptíveis, enquanto lhes aplica o artifício. Divide-se em duas partes, intelecto contemplativo e intelecto ativo. No primeiro, acham-se três hábitos contemplativos: um é propriamente o intelecto, como conhecimento dos Primeiros Princípios; o segundo é a sapiência que, embora compreenda o primeiro e o terceiro, distingue-se deles; o último é ciência. Intelecto, sapiência e ciência concorrem no engenho natural dos autores das letras; seu exercício, feito como freqüentação e emulação de autoridades, segue a lição de Quintiliano, que prescreve a *enarratio auctorum*, o elenco de autores que devem ser memorizados e imitados, e de Cícero, que especifica os modos como se demonstra adequadamente a qualidade das matérias. Na razão inferior, ou intelecto ativo, cujo fim não é propriamente entender, mas operar e fazer, estão outros dois hábitos práticos: o *agível*, em que está contida a prudência, cabeça de todas as virtudes morais, como *recta ratio agibilium*, reta razão das coisas agíveis, e o *factível*, como *recta ratio factibilium*, reta razão das coisas factíveis, que em si contém todas as artes. A arte é um hábito intelectual que faz com certa razão algumas coisas que não são necessárias; ou, melhor dizendo, um hábito factivo que pressupõe a aptidão do artifício que corrige a natureza. Diferentemente da disposição, o hábito factivo ou arte é uma qualidade firme e estável, decorrente da experiência; e, diferentemente da prudência, sua técnica tem seu

⁵⁰ Hespanha, António Manuel e Santos, Maria Catarina. “Os poderes num império oceânico”. In Mattoso, José (dir.) e Hespanha, António Manuel (coord.). *História de Portugal. O Antigo Regime (1620-1807)*. Lisboa, Editorial Estampa, 1982, 4o. v., págs. 395-413.

princípio, aristotelicamente doutrinado, na experiência do costume, que é formalizada numa prática e técnicas ensináveis. No século XVII, tanto mais nobre é a arte quanto mais nobre é seu fim. Segundo Vieira, seus sermões são “choupanas” que visam a persuasão que integra todas as ordens do Império no pacto de sujeição, mas suas obras proféticas são “palácios”, pois visam a realização final dos fins pregados nos sermões, o segundo advento de Cristo. A profecia é superior ao sermão, segundo o juízo do jesuíta, porque seu fim não é deste mundo, embora todos os meios humanos para realizá-la livremente estejam postos no grande teatro do mundo, entre o livre-arbítrio dos súditos e os acasos da Fortuna madrasta.

Propondo a dupla legibilidade de coisas e palavras, uma legibilidade factual e uma legibilidade verbal, a íntima fusão de teologia e política das representações afirma que também a empiria é racional, pois apresenta as marcas da racionalidade eterna que devem ser interpretadas por hermeneutas autorizados, que dominam a verdade dos textos canônicos e da *traditio* confirmados na sessão de 8 de abril de 1548 do Concílio de Trento, ao contrário justamente dos lugares maquiavélicos, erasmistas, luteranos, calvinistas, galicanos ou já hobbesianos, onde a luz natural da Graça inata é hereticamente considerada ausente ou não necessária na fundamentação do poder político. Nenhuma representação colonial luso-brasileira do século XVII, ou seja, representação da “política católica” ibérica, deixa de incluir, como termos que fundamentam sua autoridade, teologemas testamentários que definem sua eficácia, nos variados negócios do tempo, como manifestação da luz da Graça da sua Causa Primeira refletida na legalidade e na legitimidade dos códigos positivos impostos pela Coroa.

Os textos dos tratadistas italianos, espanhóis e portugueses que circularam no Estado do Brasil e no Estado do Maranhão e Grão Pará, e que nos séculos XVI, XVII e XVIII doutrinaram o *desenho interno*, como a forma luminosa do desígnio da Presença divina na consciência, como Gilio, Possevino, Borghini, Ripa, Peregrini, Otonelli, Pallavicino, Tesauro, Gracián e Francisco Leitão Ferreira, afirmam, como versões neo-escolásticas de Aristóteles, que a imaginação inventa as imagens dos objetos ausentes operando sobre os fantasmas da mente iluminada da Luz. Para isso, ela seleciona as tópicos, os tropos e as figuras adequados ao gênero da obra em uma memória de usos autorizados, produzindo uma representação ou uma visualização que torna o objeto intelectualmente conhecido. Em todos os casos, não se trata de *estética*, mas de *retórica* e *poética*. Quando autêntica, a imaginação é sempre acompanhada do juízo, que o intelecto aciona dialeticamente, fazendo *anatomias*, definições, análises e contradefinições dos temas, enquanto faz predicções, produzindo a metáfora do objeto que é conhecido intelectualmente. Aqui se observa imediatamente a abstração intelectualista do aristotelismo característico do processo mimético dessas práticas: nos fantasmas da mente, o intelecto agente, guiado pela luz da Graça, ilumina os aspectos inteligíveis dos objetos materiais, imprimindo as espécies deles no intelecto cognoscitivo na forma de uma imagem que é metáfora. Tesauro a chama de *ornato dialético*; Gracián, de *silogismo retórico* e *entimema*. Outros falam de *conceito engenhoso*. Todos eles, de *agudeza*, nenhum deles de “barroco”, pois a abstração é uma iluminação do engenho que estabelece a relação inesperada de dois conceitos, como diz Aristóteles, quando especifica a *astéia*, ou ainda, como escreve Cajetano, uma iluminação da mente participada que, incidindo sobre o

objeto, também faz com que a iluminação se irradie dele e demonstre relações inesperadas entre seres e conceitos. Os efeitos da Luz, como aspectos inteligíveis dos objetos, fazem com que o destinatário deduza, no estilo das obras, o ato iluminado da abstração aplicada. Ao mesmo tempo, a cognição dos efeitos põe em evidência a sua Causa Primeira, como Presença que faz o mundo ser e desejar o Ser. No caso, o efeito da Luz é duplo, formal e objetivo. Formalmente, é o efeito de apresentar algo irrepresentável na representação, dando-lhe forma, ou seja, tornando luminoso e determinado o invisível e indeterminado do conceito de Deus, quando dá visibilidade ao corpo posto entre os objetos da experiência e a Luz divina e a luz material. Simultaneamente, o corpo das imagens que é tornado visível pelo intelecto em ato é também condição objetiva da visibilidade das operações do próprio intelecto em ato. Por ser iluminado pela Luz invisibilíssima, realiza sua presença fugidia e imaterial. E como se supõe sempre, com o Pseudo-Areopagita, que *supremum inferioris attingit infimum superioris*, que o grau supremo do inferior atinge o grau ínfimo do superior, tem-se, como em Leibniz, o princípio da continuidade do Universo como correspondência analógica dos seres conhecidos nas imagens.

Em algum lugar, Luhman lembrava que não vemos a causa da luz, o Sol, mas coisas na luz. Da mesma maneira, não lemos letras, mas, com o auxílio do alfabeto, palavras; e, se quisermos ler o próprio alfabeto, teremos de ordená-lo alfabeticamente. A coordenação de elementos produz a forma, mas o próprio meio de suporte ou de coordenação da forma geralmente não chama a atenção. Nas representações coloniais luso-brasileiras do século XVII, vêem-se coisas na luz e também se vê a Luz; lêem-se palavras, significantes, mas também a substância das letras e a substância dos sons. Para usar uma expressão de Hans Ulrich Gumbrecht, a representação é um dispositivo de produção de presença, ou seja, um dispositivo teológico-político de produção da Presença divina nas instituições coloniais. Os grandes tópicos seiscentistas do “sonho da vida” e do “teatro do mundo”, correntes nas letras do século XVII, são uma cena alegórica que ficcionaliza a iluminação generalizada do pensamento da ficção pela Luz.

No caso, o corpo místico e glorioso de Cristo é irrepresentável ou só se apresenta em figurações alusivas, que o profetizam e confirmam como substância espiritual participada nos objetos representados sem confundir-se com eles. Como idéia de Deus, está absolutamente fora do tempo e, contudo, no tempo, participando dele com o amor do seu ato diretivo. Uma das principais finalidades das representações coloniais é justamente encenar essa participação de todos os tempos na Presença. Como ocorre na figuração da gestualidade dramática dos santos de Bernini nas igrejas de Roma ou nas igrejas da Bavária, de Tunja, Puebla, Querétaro, Pernambuco, Bahia e Minas Gerais, a representação encena o momento da *conformatio*, a *conformação*, o momento da produção do afeto no destinatário.

Le Brun, em *L'expression des passions*, as conferências que fez em Versailles em 1668, afirma que o fim da representação é figurar os movimentos da alma através das atitudes dos corpos para que, vendo as imagens pintadas e esculpidas, o espectador exercite a imaginação, produzindo em si mesmo a presença de um afeto cuja forma deve ser a mais semelhante possível à forma do afeto representado no corpo esculpido ou pintado do santo.⁵¹ O momento

⁵¹ Le Brun, Charles. *L'expression des passions & autres conférences. Correspondance*. Paris, Dédale Maisonneuve et

representado como *conformação* é justamente o do instante inefável do contato com Cristo ou da recepção da Graça, que os teólogos chamam de *conformação afetiva*, sublinhando seu caráter passional. Na escultura religiosa das igrejas coloniais baianas e mineiras, por exemplo, as torsões do corpo, ordenado dramaticamente como uma *figura serpentinata*, pela qual as personagens representadas dispõem-se como um S em torno de um eixo imaginário que as atravessa da cabeça aos pés, são realizadas segundo o cálculo cenograficamente exato de uma ação aplicada como deformação que representa uma paixão da alma. *Ação, deformação, paixão*: a escultura religiosa figura a *conformatio*, o momento do contato do corpo do santo com o corpo místico de Cristo; as várias posições possíveis de dedos, mãos, pernas, pés, olhos e boca compõem, *no próprio estilo*, tópicos apaixonados e o lugar da sua observação adequada pelo destinatário que recebe o efeito. A escultura prevê a distância exata; no espaço da igreja, o espectador deve ocupar a mesma posição calculada para ser persuadido da presença da luz da Graça e ser edificado com ela, nela e por ela. As letras, poesia e prosa, hoje classificadas como “barroco”, ordenam a forma de maneira equivalente à *conformatio* por meio das agudezas.

No século XVII, “afeto” diferia de “ação” e, como no poema de John Donne, em que o personagem diz a Deus que nunca poderá ser livre e casto a menos que Ele o estupre —*never shall be free/ Nor ever chaste, except you ravish mee*— “estar apaixonado” então significa deixar que outra vontade aja sobre o corpo, produzindo nele a presença deformante de sua força. Aqui, em chave neoplatônico-agostiniana, tanto o discursivo quanto o plástico são figurações da infusão mística da Luz⁵² e, conforme o modelo da Eucaristia, figurações da incorporação da luz natural da Graça pelos corpos operados como dispositivos de produção da Presença. A teologia é política: as representações intensificam a desqualificação da carne insubmissa à hierarquia, enquanto exaltam, em signos de posição discreta, o corpo que se subordina, propondo que o sentido do teatro está além ou que só é autorizado quando se representa politicamente como participação do corpo individual no corpo místico da comunidade. Obviamente, porque nunca pode apresentar um grau zero de si mesmo, o corpo é sempre um objeto semiótico; a representação dele segundo essa metafísica da Luz é homóloga da figura do “*corpo místico*” definido nos tratados dos juristas contra-reformistas difundidos pela Companhia de Jesus em seus colégios e seminários, como *De legibus* e *Defensio fidei*, de Francisco Suárez, ou *Della raggion di Stato*, de Giovanni Botero.

O Direito Canônico português, que regula a legalidade e a legitimidade das práticas da colonização do Brasil e do Maranhão e Grão Pará, prescreve que os corpos individuais se integram na vontade unificada do corpo místico do Estado definido pela doutrina do pacto de sujeição. Doutrinado por Suárez segundo o modelo jurídico da escravidão como *quasi alienatio* da comunidade que, como uma única vontade unificada, transfere o poder para o rei, o pacto de sujeição especifica os modos hierárquicos como as três faculdades escolásticas que então constituem a pessoa —*memória, vontade, intelecto*— devem agir como faculdades súditas ou

Larose, 1994.

⁵² Careri, Giovanni. “El Artista”. In Villari, Rosario y otros. *El Hombre Barroco*. Madrid, Alianza Editorial, 1993, pág. 335.

subordinadas. O corpo individual só é visível e dizível quando sua memória, sua vontade e sua inteligência se integram e subordinam-se nos vários corpos de ordens ou na hierarquia corporativa do “*bem comum*” do Estado. Não há nenhuma noção de subjetividade psicológica, como é normalizada hoje, nas representações dessa subordinação; por isso, a posição do *eu* nessas práticas é imediatamente a de uma subordinação da vontade, da memória e do intelecto em formas do todo social objetivo como livre-arbítrio que parece paradoxal para a experiência iluminista, pois é liberdade definida como subordinação. Subordinação dos apetites individuais à unidade estoica da tranqüilidade da alma dada a ver, ouvir e ler nos signos espetaculares da Luz; subordinação da tranqüilidade da alma à concórdia pessoal em relação ao todo dada a ver no espetáculo; por decorrência, subordinação da vontade, da memória e do intelecto à paz individual e coletiva, decorrente da subordinação das partes e do todo ao Ditado divino da Igreja garantido pela Coroa. Aqui, a intensa sensorialidade das metáforas evidencia justamente a Presença que legitima a representação. A sensorialidade é um diagrama do sentido geral dessa integração fornecido ao destinatário como critério avaliativo do efeito. Em um tempo, em um lugar e em práticas nos quais não há “*opinião pública*”, mas população subordinada e, sempre, plebe que murmura contra os excessos da predação colonialista, é um destinatário composto como representação que testemunha a representação que lhe é oferecida ou imposta.

Buscadas à *Ética a Nicômaco*, as paixões do corpo são aplicadas ou racionalmente construídas mesmo quando são irracionais, tal como sua doutrina aparece em vários textos ibéricos, italianos e franceses do século XVII, como é o caso do tratado que o oratoriano Jean-François Senault dedica a Richelieu, em 1641, *De l'usage des passions*. A mecânica das paixões é aplicada segundo preceitos retóricos e jurídicos e o efeito resultante fixa o átimo em que uma ação deforma um gesto produzindo um afeto, como um instantâneo que congela o movimento selecionado em elencos prefixados de gestos: *Degli effetti nascono gli affetti*, como se dizia em Veneza no século XVII. Sendo construído como várias paixões sucessivas ou simultâneas, a que correspondem caracteres permanentes e transitórios, o corpo aparece diverso a cada momento, conforme o regime do artifício aplicado. Quando há simultaneidade de paixões, imediatamente há subordinação delas e dos caracteres secundários a um caráter ou paixão principais. Interessa referir, aqui, a estase, ou seja, a imagem que congela em um instantâneo a agitação do corpo pela paixão, como nos santos das igrejas, em cujas poses artificiosas Ulrich, o homem sem qualidades de Musil, vê a catatonia. No corpo efetuado se lê ou vê também a representação do processo produtor do efeito, ou seja, a presença de um mecanismo óptico que recicla as tópicos do *ut pictura poesis* horaciano e que faz o destinatário discreto lembrar-se do elenco de ações e da seleção feita pelo juízo do autor da representação quando calculou as distâncias adequadas para a observação da imagem, o número de vezes que deve ser vista e a maior ou menor clareza correspondente ao estilo aplicado. O mesmo mecanismo se acha nas letras como cálculo dos efeitos. As anamorfoses da pintura, por exemplo, correspondem às alegorias enigmáticas da poesia e da prosa. Em todos os casos, a representação teatraliza a memória de usos autorizados que a tornam também autorizada. Em todos os casos, as paixões nunca são expressivas ou psicológicas, mas retóricas, decorrendo de uma racionalidade formalizada numa técnica objetiva e

assimetricamente partilhada de produzir efeitos. Não se trata nunca de exprimir conceitos, mas de teatralizá-los. O artifício mobiliza vários saberes, retórica, dialética, lógica, arte combinatória, ética, teologia, subordinando-os à noção generalizada de *ordo*, ordem, ou *ratio*, razão, figurada nas representações da “política católica” portuguesa como presença da luz natural da Graça inata nos negócios do Brasil e do Maranhão e Grão Pará.

Nas imagens agudas, a semelhança dos seres em relação ao Um divino é efetuada pela analogia de atribuição, que é uma relação lógica e intencional entre coisas; pela analogia de proporção, que é uma relação lógica e metafisicamente determinada dos entes a Deus; e pela analogia de proporcionalidade, que é uma relação lógica e metafisicamente indeterminada. Logicamente, assim como é determinada a relação entre 2 e 4, pois são números pares próximos, um poeta pode escrever que a boca da amada é um *cravo*, pois são vermelhos, estabelecendo relação entre um gênero e suas espécies; é indeterminada a relação entre 2 e 27, por exemplo, assim como é semanticamente indeterminada a metáfora de um soneto em que, emulando Góngora, Manuel Botelho de Oliveira propõe que *serpente é maio*. Embora 2 e 27 sejam convenientes como números, assim como *serpente* e *maio* convêm como nomes, não é imediatamente evidente a proporção lógica que os relaciona. Mas é justamente a proporcionalidade, que afirma uma semelhança indireta e uma distância infinita entre os seres criados e a identidade divina, assegurando aos atributos de Deus significado positivo e verdadeira realidade sempre aludidos na representação como um “*para-além-da-presença-imediata*” ou um sublime que atravessa as imagens, tornando-as alusivamente conformes ao Um, que se lê nas imagens hoje aparentemente incongruentes, afetadas e pedantes de Botelho de Oliveira, que comparam o movimento físico do réptil e o movimento incorporeal do tempo.

Nas letras do século XVII —lembrando cinco dos maiores autores desse tempo, Quevedo, Góngora, Vieira, D. Francisco Manuel de Melo e Sor Juana Inés de la Cruz— a analogia de proporção e, principalmente, a analogia de proporcionalidade são tidas como os procedimentos metafísico-lógico-retóricos mais desejáveis para a invenção e a ordenação da representação, pois evidenciam a superioridade do engenho do intelecto agente dos autores, quando produzem o conceito engenhoso e, com isso, a presença irradiante da Luz que os ilumina no mundo. É também o caso, mais modesto, mas não menos significativo, dos sermões pregados em Salvador em 1699 por Frei Antonio do Rosário, *Frutas do Brasil*, em que o amor de N. S. do Rosário é comparado a 25 frutas tropicais, extraindo-se de cada comparação uma virtude teologal, a figura de um sacramento e um mistério. Pode parecer irrisoriamente afetado hoje, mas encontra a razão histórica também da sua afetação na especificidade de práticas lógica, dialética e metafisicamente fundamentadas. Aqui, como nos outros autores, as imagens são a *circumscripção* definida por santo Tomás de Aquino na *Ética*, 1,7: um esboço exterior do *bonum finale hominis, quod est felicitas*, o bem final do homem, a felicidade. A imagem é notificação de um conceito ou de uma coisa por meio das características que conceito e coisa dividem com outros conceitos e coisas participados na identidade da substância metafísica e não propriamente por seus atributos específicos. A representação é feita *secundum quandam similitudinariam et extrinsecam*

quodammodo descriptionem, segundo certa descrição extrínseca das similitudes, exteriorizando o que *fuit prius figuraliter determinatum*, o que antes foi figuralmente determinado na mente. Como tudo se assemelha ao divino *per ordinem ad unum*, toda representação é saturada da Presença, mesmo aquelas obscenas, tidas hoje como sintomas da tara de homem pessimista e ressentido suposto autor delas, como as da sátira atribuída a Gregório de Matos, em que a virtude da *persona* satírica só pode vituperar vícios porque é participada pela Luz. Os mínimos fragmentos da forma da expressão e da forma do conteúdo —para falar retoricamente, dos *verba* da elocução e das *res* da invenção— são figurações exteriores dessas imagens interiores saturadas com a luz da Presença. E como retoricamente o que importa são os modos da imitação, ou seja, as maneiras como a imitação é feita, não propriamente as matérias em que as formas da imitação são recortadas, há continuidade entre falar, escrever, cantar, dançar, pintar, arquitetar, esculpir, musicar e gesticular como meios equivalentes que repetem, numa imagem exterior, a Presença acesa como a *sindérese* nas imagens mentais. Sendo análogas à identidade divina, as imagens assemelham-se também a todas as outras imagens reais e potenciais, pois também são efeitos e signos participantes da mesma Causa luminosa. Justamente por isso, os conceitos mais distantes podem ser aproximados e condensados como agudezas.

A linguagem das representações coloniais luso-brasileiras do século XVII é um *corpus phantasticum* onde a similitude prolifera. A representação formaliza nos estilos adequados aos vários gêneros a posição ou o ponto fixo do juízo do autor iluminado pela Graça no ato retórico da *inventio*. Numa típica circularidade de código, para poder receber adequadamente o efeito produzido na obra, o destinatário é situado segundo a perspectiva do mesmo ponto fixo da enunciação, aplicando-se à exegese da identidade divina parcialmente figurada ou, melhor dizendo, sublimada como prudência ético-política nos efeitos produzidos. Na aparência disparatada, múltipla e acumulada dos seres e eventos representados, o destinatário deve encontrar o fundamento divino justamente na prudência evidenciada pelo juízo da enunciação, quando ordena aguda e decorosamente os estilos ao fim hierárquico definido pelos gêneros retóricos. Como meio-termo racional que define discretos, a prudência é visível ou presentificada na técnica racionalmente aplicada à composição dos estilos da representação como causa formal da sua invenção. Quanto maior a agudeza, quanto maior a distância, quanto maior a incongruência aparente dos conceitos aproximados, mais se evidencia a Luz que aconselha o artifício técnico, segundo um preceito que Tesouro e outros preceptistas do tempo chamam de *despropósito proposital* e *inconveniência conveniente*.

Os principais tratados retórico-poéticos do século XVII ibérico e italiano e os textos de poetas, oradores e dramaturgos contemporâneos, que teorizam os modos mais adequados de figurar exteriormente a Presença transcendente que brilha como luz da Graça no interior da consciência, doutrinam as artes como *theatrum sacrum*, fórmula posta em circulação pelos jesuítas no século XVI. Não se trata de *representação* no sentido empirista do reflexo realista ou psicológico da expressão romântica encontráveis nos usos dedutivos de “barroco”, “barroco histórico” e “neobarroco”, mas de um *pôr em cena* dos rastros, vestígios e sombras fugidios da

Presença no mundo. Um pôr em cena que dramatiza não só o definido da forma, no sentido do desenho claro e nítido da categoria “clássico”, de Wölfflin, mas principalmente da sua labilidade e porosidade, de seus interstícios, corpúsculos e átomos irradiantes, em que formas tangenciam e atravessam formas, fundindo-se como espaços qualificados pela Presença. O principal princípio operatório das artes assim inventadas acha-se no acordo técnico entre ordem e ornato, ou entre o *docere*, a utilidade da disposição, e o *delectare*, o prazer do ornato. É justamente o engenho, uma “terceira faculdade” dialético-retórica, que produz a forma como agudeza ou efeito silogístico-retórico, que faz o acordo de argumento e imagem. O suposto “barroco” do estilo das representações não se confunde com o ornato, como em estudos estilísticos que reduzem “retórica” a figuras de estilo, generalizando transistoricamente a oposição romântica de “forma/conteúdo”, para classificar as obras como “cultistas”.⁵³ É nuclear nas representações do século XVII o culto da dialética, realizado como decomposição analítica das tópicos da *inventio* e da *dispositio*. A dialética é a base do intelectualismo conceptista que inventa os discursos ora em variantes áticas, ora asiáticas. Mesmo o mais “cultista” dos discursos resulta da operação dialético-retórica. Não se trata de “formalismo”, pois a retórica e a dialética aplicam-se a lugares ou tópicos, não a “formas” ou “conteúdos” generalizados transistoricamente.

Nas letras, depois que efetuam as qualificações dialéticas da matéria do discurso no ato da invenção e acham e definem, também dialeticamente, as principais tópicos adequadas ao gênero que vão produzir, os autores costumam ordená-las de modo paralelístico, espelhando-as como quiasmas, como nos versos atribuídos a Gregório de Matos, “Madrasta dos naturais/e dos estrangeiros Madre”, de modo que a ordem sintática das partes, ab-ba, evidencia, a cada momento, as operações dialéticas aplicadas à definição e divisão das suas qualidades dispostas como argumentos. Genericamente, o discurso é “geométrico”, dispondo-se como o “xadrez de palavras” dos sermões dominicanos que Vieira censura no sermão da Sexagésima, não por serem dialéticos, não por serem artifício, não por serem ornados, não por serem agudos, mas por serem aplicados pela ordem religiosa rival numa pragmática em que a agudeza se torna politicamente indecorosa, porque seu uso sem fundamento teológico não está previsto nas determinações do decreto do Concílio de Trento, *Super lectione et praedicatione*, de 17 de junho de 1546, que regulam o gênero popular próprio do púlpito. Também nas representações de Vieira, a disposição ordena teatralmente os procedimentos da dialética aplicados às matérias como análise e qualificação dos temas. Os enunciados são divididos, por exemplo, como formulações bimembres, trimembres, por vezes quadrimembres. Produzindo-os como anatomia ou análise das tópicos da *inventio* e das partes da *dispositio*, também os procedimentos técnicos da sua análise dos ornatos da elocução são encenados, do que decorre a estruturação especular da forma. Os ornatos, que figuram significações análogas às dos conceitos obtidos pela análise da matéria da *inventio* e da *dispositio*, são-lhes sobrepostos, duplicando-os como sinédoques de efeitos

⁵³ “Culto”, no século XVII, não significa “formal” nem “formalista”. O termo “culto” é usado por Quevedo, por exemplo, para desqualificar a poesia de Góngora, principalmente a *Fábula de Polifemo e Galatéia* e as *Soledades* como arte sem arte, pois Góngora trata assuntos humildes com estilo sublime. Em 1624, aparece na Espanha o termo “culterano”, trocadilho com “luterano”, para classificar a poesia de Góngora como heresia poética.

pictóricos. Não se trata nunca de expressão de conceitos, como disse, mas sempre de dramatização de conceitos por meio de técnicas objetivamente partilhadas. Fazendo a análise e a classificação das imagens da elocução com as dez categorias aristotélicas, os autores efetuam a *maravilha*, pois a aplicação permite aproximar conceitos de coisas distantes e detalhá-los pela enumeração de suas particularidades icásticas e fantásticas como substância, qualidade, quantidade, lugar, relação, tempo, situação, hábito etc.

REPRESENTAÇÃO E PÚBLICO

Mimética e judicativa, a representação dramatiza os temas para o destinatário, aplicando-lhes lugares-comuns da invenção e ornatos da elocução extraídos de elencos tradicionais do costume e de opiniões julgadas verossímeis dos campos discursivos e não-discursivos de práticas contemporâneas. A representação imprime-lhes maior ou menor deformação, que evidencia os modos técnicos de operação do juízo posto entre dois limites, o de uma clareza total, definida como vulgar, e o de uma obscuridade total, também vulgar. Há clarezas e obscuridades relativas e específicas de cada gênero, no plural, pois os conceitos são aplicados tecnicamente e não correspondem à expressão unívoca e imediata de uma idéia clara e distinta, como no cartesianismo, mas à dramatização de várias espécies de idéias, mais ou menos claras, compostas segundo as clarezas e os hermetismos específicos dos gêneros. Compondo o destinatário como avaliador da eficácia do que se representa, o juízo encenado nas agudezas evidencia a *auctoritas* da proporção que constrói o efeito, evidenciando também a sistematicidade da instituição retórica, em que o “bem feito” é relacional, definindo-se posicionalmente ou negativamente como o que não pode ser retirado da forma nem acrescentado a ela. Assim, a representação também figura os critérios hierarquizadores da sua formulação, num modo que hoje se diria “metalingüístico” e que, no contrato enunciativo, constitui o destinatário como um sinônimo da enunciação ou um intelecto também conhecedor, quando discreto, do artifício técnico aplicado. O ponto de vista encenado na enunciação não é uma categoria biográfica, como disse, mesmo quando se trata de carta familiar, mas o de uma enunciação conformada por uma racionalidade não-psicológica, uma racionalidade técnica, como um instrumento, entre outros, de representação de tipos compostos por caracteres retóricos e subordinados como necessidade à hierarquia. A escolha de determinada tópica, caráter, ação e, ainda, de determinada disposição dos argumentos, dentre os vários elencos prescritos pela instituição, é indicativa do modo como o agente do discurso posiciona na hierarquia o tipo que faz a enunciação, quando a situa como uma variante do sistema retórico-poético aplicado e preenche semanticamente suas tópicas com a variedade das significações dos discursos locais. Como a autoridade da instituição retórica é total, o ponto de vista não é autonomizado, pois é o de uma liberdade de aplicação de preceitos técnicos situada no intervalo que vai, em cada gênero, da inépcia à licença poética, segundo elencos de preceitos da elocução, da verossimilhança e dos decoros. A suposta “experiência subjetiva” do autor do discurso é parte do todo social objetivo, enfim; por isso, os modos da sua representação estão imediatamente

relacionados com os meios de avaliação do campo institucional ou do campo semântico geral de seu tempo.

“Público”, no caso, é a totalidade mística do corpo político figurada nas representações como “bem comum” do Estado. Incluído nela, cada destinatário produzido pela representação reconhece e deve reconhecer sua posição subordinada: a representação reproduz aquilo que cada membro do corpo místico *já é*, prescrevendo, ao mesmo tempo, que ele *deve ser*, ou seja, persuadindo-o a *permanecer como o que já é*. O espaço público figurado como totalidade mística de “bem comum” nas representações é como um teatro corporativista, enfim, onde se revela o próprio público para o destinatário particular como totalidade jurídico-mística de destinatários⁵⁴ integrados em estamentos e ordens subordinadas ao Estado. Justamente por isso, impõe-se a normatividade retórica, que pressupõe a repetição. Quando os esquemas retóricos e os temas de discursos contemporâneos encenados no discurso particular são apropriados por públicos de diversas competências —mas sempre incluídos nas normas hierárquicas do “bem comum” desse “corpo místico”— a recepção modela-se prescritivamente. Por outras palavras, os juízos da recepção também são normativos ou reprodutivos de regras: obedecem a padrões institucionais de ordenação e consumo das representações, refazendo, na leitura e na audição, os procedimentos aplicados à sua *inventio*. O campo semântico geral do autor, que recicla a *auctoritas* do gênero, e o do destinatário, que é efetuado como um sinônimo da enunciação, prescreve o uso de imagens extraídas de práticas contemporâneas, letradas e não-letradas, discursivas e não-discursivas, mas já conhecidas. Elas definem a experiência contemporânea como representações visualizantes que fazem variações das tópicas de gêneros segundo a experiência cultural acumulada neles e que eles, por sua vez, reativam como naturalidade da hierarquia.

No sermão da Sexagésima (1655), quando Vieira diz que o sermão dominicano é “negro boçal”, a metáfora do hermetismo é extraída dos discursos do escravismo colonial, que no Estado do Brasil classificam o escravo como “boçal” ou “ladino”, conforme fale ou não fale Português. A metáfora “negro boçal” remete a audição do destinatário do sermão à experiência cultural das imagens e prescrições da codificação jurídica que regula o escravismo e a posição do escravo no sistema colonial. A regulação jurídica, que é a do pacto de sujeição, tem fundamentação teológica e, por isso, a metáfora traça simultaneamente para o destinatário uma perspectiva avaliativa que amplifica pejorativamente a ação dos dominicanos, pois “negro boçal” significa o mais baixo da hierarquia e, ao mesmo tempo, a falta dos valores positivos da luz natural. No caso, a metáfora classifica teologicamente os “estilos cultos” dos dominicanos como falta pecaminosa do Bem jesuítico, estabelecendo semelhança entre a afetação do estilo, a ação tirânica dos dominicanos à frente do Santo Ofício e a “boçalidade” pressuposta coletivamente na idolatria também pressuposta do negro, como desqualificação própria de uma sociedade que acredita na “limpeza de sangue”, na herança do Pecado original, na língua adâmica, na naturalidade da hierarquia e do escravismo, no Céu e no Inferno e, obviamente, na naturalidade do pacto de sujeição e da classificação dos membros subordinados nele ao “bem comum”, como critérios definidores da excelência humana e da sua representação discursiva. A metáfora classifica os “estilos cultos” dos

⁵⁴ Merlin, Hélène. *Public et littérature en France au XVIIe siècle*. Paris, Belles Lettres, 1994, págs. 385-388.

dominicanos como vileza, gentildade, idolatria e heresia, mandando-os, com a maravilhosa audácia típica de Vieira, para o Inferno, enfim. Ao fazê-lo, Vieira também ratifica a direção geral do programa pós-tridentino da oratória da Companhia de Jesus, que era o de uma imitação proporcionada de casos da história sacra oposta frontalmente à afetação das agudezas que se compraziam em evidenciar o seu próprio artifício retórico, tornando-se indecorosas para o púlpito, como ocorria na pregação apostilada dos religiosos de São Domingos. De todo modo, é útil reiterar que, nos efeitos de agudeza, o discurso propõe os critérios pelos quais o destinatário deve relacionar o veículo e o tema, a figuração e a matéria, encenando o ponto de vista para a apreciação adequada. Este é o ponto fixo da prudência, proposta ética e politicamente como feita à imagem e semelhança do Bem na regulação ajuizada da linguagem e do gênero da obra particular. Não seria necessário dizê-lo, a compreensão desses discursos é forçosamente lacunar, pois falta para sempre, felizmente, a experiência avaliativa do campo semântico geral do “bem comum” vivenciados misticamente por Vieira e seu público.

A agudeza típica das representações do século XVII é tanto um processo poético quanto uma concepção da história. Não é um elemento que se possa autonomizar, na poesia ou na prosa, e reduzir a um dado estilístico, como uma aplicação ornamental exterior que deva ser desprezada *a priori* como acessória e afetada. Como um padrão generalizado da analogia metafísica e lógica implicada na relação *finito/infinito* que rege as práticas portuguesas do século XVII, a agudeza especifica uma forma histórica de pensamento, a da racionalidade de sociedades de Corte, modelando as práticas de representação como processo mimético que é simultaneamente avaliativo, evidenciando um juízo prudencial adaptado às ocasiões da hierarquia. Trata-se de um uso da linguagem como forma histórica portadora de um sentido social e de uma força política independentemente dos significados que possa veicular.⁵⁵ Difundida a agudeza como modelo de todo o corpo político, suas aplicações particulares especificam o sujeito da enunciação dos textos como “entendido” nas virtudes político-retóricas, que o definem como capacidade de aplicar um decoro definido como modo imitativo ou mimético e, simultaneamente, judicativo ou avaliativo de sua própria prática e das matérias nela tratadas como protocolo da interpretação do “bem comum” fornecido ao destinatário. O que implica, de imediato, a dupla orientação dos discursos, que na metaforização aguda encenam também os critérios de sua inteligibilidade contemporânea, evidenciando imediatamente a partilha de referenciais comuns que distinguem, separam, classificam e posicionam hierarquicamente. Segundo a prescrição seiscentista, “melhor” é aquele que aparenta a representação adequada à sua posição na hierarquia, demonstrando que sabe seu lugar de membro subordinado ao “bem comum”. Para mantê-la publicamente, ou seja, na esfera de sua subordinação livre ao “bem comum” definida como representação e pela representação de seus privilégios, espelha-se na pessoa mística do rei, cabeça do corpo político e ponto fixo, que reconhece sua representação de “melhor” por meio, justamente, dos privilégios que a fundam e fundamentam. Como a superioridade social do tipo é confirmada pelos signos ostensivos da sua submissão política e simbólica, seu ser social identifica-se à imagem da opinião feita sobre a sua representação, confirmando-se em sua posição com ela, se ela for adequada à posição nas várias

⁵⁵ *Ibid.*, pág. 193.

circunstâncias da vida. A afetação ou a não-afetação das representações é julgada, por isso, segundo critérios retóricos e teológico-políticos específicos da hierarquia dessa formação histórica. E eles não são “barrocos”.

Ou seja: na figuração desses tipos e efeitos, não se encontram, em nenhum momento, as noções iluministas e pós-iluministas de “progresso”, “evolução”, “negatividade”, “ideologia”, “crítica” e “revolução”. Não há “livre-concorrência” e “mercado cultural”. Nem as noções de “estética”, “contemplação desinteressada”, “expressão psicológica”, “originalidade”, “ruptura”, “racionalização negativa da forma”. Nem um novo regime discursivo, a “literatura”, oposto a outros regimes discursivos, como “ciência”, “direito”, “moral”, “religião”, “mitologia”, “filosofia” e “história”. Nem as noções de “autor” e “artista”, como subjetivação psicológica, genialidade, crítica, plágio e propriedade de direitos autorais de obras concorrendo no mercado como originalidade heróico-cínica. Nem “mercado” ou “público”, como “opinião pública” teoricamente dotada da representatividade democrática das várias particularidades de grupos de interesse. Nem as definições contemporâneas de “publicação” como edição de textos impressos dotados de intenção autoral, unicidade, originalidade e autenticidade. Nem a noção de “obra literária” como texto depositário de um sentido invariante, formulado como código lingüístico independente dos códigos bibliográficos.

Quando os modos coloniais de ordenar e figurar a experiência do tempo são reconstruídos, as categorias generalizadas transhistoricamente pela aplicação a-crítica e dedutiva da classificação de “barroco” revelam-se anacrônicas. Também as “neobarrocas”, que mantêm muitas categorias iluministas e românticas de “barroco” em novos usos, como formas esvaziadas de função teleológica.

RUÍNAS, NEOBARROCO, BARROCO

É pertinente considerar essas articulações para determinar o que, nas ruínas coloniais sintomaticamente classificadas como “barroco histórico”, aparece hoje tão vivo a ponto de facultar as identificações do presente com um novo “barroco” ou um neo-romantismo que não mais seria “histórico” ou romântico, mas apenas “neobarroco”, neo-neo-romântico, pós-moderno e “pós-utópico”. É a tópica da metafísica, aparentemente imaterial, que permite determiná-lo. Os efeitos das artes do século XVII resultavam, em seu tempo, do substancialismo metafísico extinto desde a segunda metade do século XVIII. A temporalidade seiscentista é, como se viu, qualificada pela Presença divina, que orienta toda a história do Antigo Regime como alegoria providencialista de seus desígnios. A metafísica seiscentista não conhece, obviamente, o conceito iluminista de história, produzido a partir da segunda metade do século XVIII, que subordina *quantitativamente* o tempo ao processo histórico como o contínuo de superações progressistas rumo à realização final da Razão num futuro utópico em suas várias versões hegelianas e marxistas. O tempo seiscentista pressupõe, ao contrário, o retorno do passado sobre o presente, não como repetição simples do já ocorrido, mas como repetição da identidade do conceito

indeterminado de Deus que torna semelhantes os eventos dos vários tempos, orientando-os, como diferenças de tempos históricos, à redenção final. Decorre disso o pensamento da similitude, que propõe a representação como o jogo da Presença que encena a Identidade nas semelhanças e diferenças dos seres e tempos metaforizados nos estilos.

Hoje, quando as utopias iluministas foram postas de lado, a analogia das produções contemporâneas com a representação seiscentista é determinada pelas novas formas que a experiência do tempo vem assumindo na troca generalizada. Agora o tempo também aparece como estacionário e “frio”, porque o futuro, donde até ontem o moderno irrompia como negação revolucionária do presente, aparece bloqueado. No presente, em que ficou chato ser moderno, a cultura é a eternidade do arquivo que acumula tudo o que foi e é como multiplicidade disparatada de ruínas. A presença do presente não é nem pode ser Deus, que está definitivamente morto, mas a mercadoria, que torna o estético o anestésico alegorizante de um mesmo princípio universal, o capital. Agora, a história é o inverno da desesperança global, pois o futuro desapareceu da nossa competência, para lembrar Oswald de Andrade. A fantasmagoria do “barroco”, que nunca houve, ressuscita, depois de três séculos em que as ruínas assim classificadas estiveram recalçadas e excluídas nos programas iluministas e pós-iluministas, como “neobarroco”. Agora que o nacionalismo vindo do século XIX se dissolveu no fluxo global da mercadoria e suas versões etapistas são ruínas que persistem como a inércia da falta de teoria de si mesmas em regressões fundamentalistas, a noção reafirmada de uma unidade “barroca” transistórica do país decreta a naturalidade da conciliação harmônica de todos os interesses, como se a federação das diferenças correspondesse à de um metafísico corpo místico subordinado como “bem comum”. Nos discursos do “neobarroco”, produzido como acúmulo de estilemas de passados empilhados sem hierarquização do valor, a equivalência geral do valor estético dos simulacros da cultura-mercadoria se oferece à recepção como experiência desmaterializada da repetição do valor-de-troca. Quando se comparam as artes “neobarrocas” e as do século XVII, a experiência da desmaterialização do presente nelas assemelha-se à experiência metafísica da temporalidade seiscentista participante na Luz divina. A semelhança entre as artes do século XVII e as ditas “neobarrocas” e “pós-utópicas” só pode ser produzida pela diferença histórica, evidentemente. Mas os discursos “neobarrocos” positivam e substancializam a semelhança, fixando-a como identidade transistórica ou a-histórica de “barroco”. Logo, enquanto positivam as noções de “barroco” e “neobarroco” como desierarquização da historicidade dos objetos do passado, a mesma desistoricização constitui a cultura contemporânea como positividade da coexistência de todos os tempos, e assim também mimetiza o vazio metafísico da teologia-política das práticas do que vem sendo chamado “barroco histórico”. Enquanto afirmam que a presença do presente é o “barroco” transistórico de uma “América barroca” ou um novo “barroco” não-histórico resultante de identificações analógicas e enfatizam alegremente o fim das assim chamadas meta-narrativas autoritárias do Iluminismo, confundindo marxismo com estalinismo, os discursos “neobarrocos” que recuperam “o barroco” são regressivos. Declaram abolir as unidades e as unificações ideológicas do Iluminismo, mas fazem a unidade recalçada retornar como unidade puramente formal e vazia do descontínuo irrepresentável da realidade contemporânea que, assim

como Deus, encarna-se como coesão nos ectoplasmas sublime-paródicos de simulacros gongórico-heurísticos. Deus está morto, mas agora que o capital determina as políticas do signo e a economia é a metafísica generalizada que produz a miséria também da cultura como falta de reflexão e auto-evidência da generalização da troca, o vazio metafísico da teologia-política das representações seiscentistas torna-se a metáfora dos dispositivos “neobarrocos” do troca-troca geral. Eles são dispositivos efetivamente unificadores e vazios, operando positivamente não com a metáfora do Deus neo-escolástico do século XVII, mas com o outro princípio, que não é metáfora, embora formalmente semelhante a Deus, o princípio universal da equivalência da mercadoria.



REPRESENTACIONES INDÍGENAS DE LA *PASIÓN* EN UN PUEBLO NOVOHISPANO: XOCHITLÁN*

GERMÁN VIVEROS. Es doctor en Letras por la Universidad Nacional Autónoma de México. Investigador emérito de esa institución y miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel III; también es parte del Seminario de Cultura Mexicana (SEP) y de la Asociación Mexicana de Investigación Teatral (A. C.) Entre otros trabajos, ha comentado y traducido al castellano la obra completa de los comediógrafos Plauto y Terencio, así como las Tragedias, de Séneca. De sus recientes publicaciones cabe mencionar: a) *Hipocratismos en México. Siglos XVI a XVIII*; b) *Talía novohispana*; c) *Coloquios de fray Juan de la Anunciación*; d) *Teatro dieciochesco de Nueva España*; e) *Memoria del teatro en México (Tomo IX)*; f) *Manifestaciones teatrales en Nueva España*.

El teatro de época virreinal novohispana se dio de varias maneras o modalidades: el evangelizador, el colegial-conventual y de corte, el de coliseo, el callejero, el infantil y la llamada “máquina” de muñecos. Cada uno de éstos tuvo su propia finalidad, criterios de realización, recursos, participantes, espacio escénico e incluso su censura, sutil o rigurosa, o ausencia de ésta.

El teatro evangelizador fue cultivado principalmente por la orden franciscana, alrededor de unos treinta o treinta y cinco años a partir del 1530; transcurrido ese lapso, dejó de escenificarse con regularidad y sistema, tal vez por desviaciones del propósito original de los frailes, cometidas por los indígenas que hacían las representaciones, en las que algunas veces introducían elementos de su cultura a través de cantos y danzas que los frailes no entendían a cabalidad a causa de su encuentro reciente con una civilización nueva para ellos y de su no plena comprensión de la lengua náhuatl en que estaban escritos los textos representables. Cualquiera que haya sido la causa de suspensión de las escenificaciones organizadas, el hecho fue que desaparecieron de la actividad regular de los franciscanos. No obstante, los indígenas se habían aficionado al espectáculo teatral y lo continuaron por su cuenta en regiones y pueblos algo distantes de las ciudades mayores y sin tanta vigilancia o control de autoridades eclesiásticas. Fue así como las dramatizaciones de temas neotestamentarios comenzaron a difundirse por el virreinato, aunque con propósito algo diferente al original franciscano, pues ya no sólo se trataba de dar a conocer y explicar teatralmente pasajes bíblicos, sino también de promover la fe cristiana desde una perspectiva indígena vistosa y espectacular. En esta modalidad del teatro evangelizador

* El texto que sigue se basa en un documento original manuscrito conservado en el Archivo General de la Nación, de México, contenido en su serie documental *Inquisición*, tomo 1072, folios 229r-243v.

tuvieron su origen, en manos indígenas, las escenificaciones de la *Pasión* de Jesucristo hechas en lengua náhuatl y menos veces en castellano, aunque de estas últimas se han conservado más ejemplares.

Una región en donde se vio proclividad a esta clase de dramaturgia fue el altiplano y el occidente novohispanos, pero comisarios inquisitoriales afirmaban que tales puestas en escena ocurrían en numerosos lugares del reino, no precisados en su totalidad hoy en día, pero de los que se conocen algunos topónimos: Amecameca, Cuautla, Chalco, Chimalhuacán, Huejotzingo, Ozumba, San Martín Texmelucan, Tepoztlán, Yecapixtla, entre muchos más.

Un pueblo de la zona central del virreinato en donde se montaron estas *Pasiones* fue el de Xochitlán, en el actual estado de Puebla. Allí eran organizadas y actuadas desde fines del siglo XVII al menos y hasta poco más de la mitad del setecientos, según la documentación de la época disponible ahora.

Una *Pasión* representada en Xochitlán dio ocasión a un escándalo inquisitorial que derivó en todo un expediente en ese tribunal. Allí se emprendió una larga serie de investigaciones tendientes a erradicar tales escenificaciones de Xochitlán y de todo su vecindario; para el caso, fue designado un dictaminador, a quien se le indicó que sus conclusiones se aplicarían no sólo en Xochitlán, sino también en otros pueblos del reino en donde ocurrieran esas escenificaciones; esta decisión fue comunicada asimismo a los cabildos de poblaciones circunvecinas, de donde procedieron numerosos testigos para el proceso; éste, en el caso de Xochitlán, se dio a partir de una denuncia —hasta hoy anónima— que se fundaba en varios argumentos. En primer lugar se afirmaba que la dramatización de la pasión de Jesucristo constituía una “disposición cómica” que provocaba risa y burla a causa de “visajes” y movimientos exagerados del rostro de los personajes que intervenían. En segundo término se planteaba —con gran escándalo— que el personaje de Jesucristo actuaba desnudo y “con gran indecencia”. Finalmente, el o los denunciantes sostenían que, durante la representación de pasajes neotestamentarios relacionados en alguna medida con la *Pasión*, ocurrían burlas de “sacrosantos misterios”, con lo que —según los acusadores— se daba ocasión a principios de idolatría, uno de los hábitos religiosos indígenas que los evangelizadores franciscanos habían querido eliminar con sus representaciones teatrales del segundo tercio del siglo XVI novohispano. Por añadidura, se argumentaba que tales representaciones eran expresión manifiesta de menosprecio a los edictos inquisitoriales que los prohibían.

Las dramatizaciones de la pasión de Jesucristo en Xochitlán tenían larga tradición en el pueblo, pues alguno de los testigos que declaró durante el proceso sostuvo que desde su niñez ocurrían y que algunos de sus familiares mayores también había actuado en esas *Pasiones*, lo cual habla de que éstas se habían dado, al menos, desde fines del siglo XVII, y continuado su realización, aunque con restricciones e irregularidad, hasta pasada la mitad del setecientos.

Los textos en que se basaban las escenificaciones en Xochitlán no registraban indicación alguna respecto de su autor o autores ni tampoco fecha de composición, sólo de unos cuantos se conoce datación aproximada, por el tiempo en que se dio el proceso inquisitorial a que dieron motivo. Tales textos (en ocasiones auténticos libretos por la manera en que eran redactados) estaban escritos en idioma mexicano, es decir náhuatl, aunque escasas veces en castellano y con

intervención de “gente de razón”, es decir hablantes del idioma de los conquistadores. Es interesante advertir, por otra parte, que de los textos de esas *Pasiones* se conservan algunos de los escritos en castellano, no en idioma vernáculo, hecho que tal vez se deba a la destrucción de que fueron objeto los que estaban en náhuatl, o al ocultamiento y préstamo que de ellos hicieron los indígenas de la región. En marzo de 1770, por ejemplo, en Xochitlán se sabía que una mujer originaria de Huejotzingo había sido propietaria de un volumen manuscrito en náhuatl, en cuarto, del que se extraían los textos para las escenificaciones, pero ella lo perdió por un préstamo para el que le sirvió de garantía. En todo caso, en náhuatl o en castellano, los textos fueron recogidos y sometidos a proceso inquisitorial, gracias al cual se conservan algunos en castellano.

Los manuscritos para estas representaciones no habían surgido en Xochitlán, sino —según testigos— en “la otra parte del monte”, sin precisar nada, aunque parece que ellos se referían a un lugar de la Sierra Madre Oriental, próximo a Amecameca, entre los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl, o bien al propio pueblo de Amecameca, “cerca del volcán”, y que en época virreinal era de filiación nahua y pertenecía al señorío de Chalco, otra población en donde solía escenificarse la pasión de Jesucristo. Hasta ahora nada más es posible decir con certeza en torno a las comunidades indígenas de la región en donde fueron escritos los textos representados en Xochitlán, sólo es de creerse que éstos contaban con la anuencia del cura en turno, si ha de confiarse en el testimonio de un indio cacique del pueblo de Huejotzingo, una más de las comunidades novohispanas en donde se dramatizaba la *Pasión*.

Como se dijo antes, una de las razones en que se fundó la denuncia en contra de las escenificaciones de Xochitlán fue que éstas asumieron matices cómicos y burlescos, pero los indígenas involucrados sostuvieron que ellos lo hacían sólo por continuar con una costumbre y por manifestar de modo dramático su devoción a la pasión de Jesucristo.

Los actores de esas dramatizaciones en náhuatl eran indios de la región, en particular caciques, quienes durante el proceso inquisitorial dijeron que en diversas ocasiones habían hecho el papel de algún apóstol, de san Pedro o de Judas, que incluso había mujeres, también indias cacicas, que sobre la escena actuaban como la Virgen María, Magdalena o Verónica. Otros testigos afirmaron que en algunas dramatizaciones intervenían indios “comunes”, no caciques, e incluso alguna “gente de razón”, aunque esto último fue negado por otros declarantes. Éstos aseguraron que la mayoría de las veces los actores eran indígenas, a quienes un fraile dominico, dictaminador posterior, definió como “lo más bajo de la ínfima plebe”. Todo esto hace ver que la teatralización de las *Pasiones* estaba a cargo de pobladores autóctonos casi en la totalidad de los aspectos correspondientes: textos, organización, actores, ensayos. Estos últimos se iniciaban desde meses antes de la cuaresma y en ocasiones por la noche, circunstancia que quería evitarse por los desmanes que podía propiciar, suposición que los indios negaban, así como también que en los ensayos hubiera expresiones de religiosidad, o que se hincara el público que asistía a los preparativos, esto sólo lo hacían los personajes teatrales.

El espacio donde inicialmente se hacían las representaciones de Xochitlán era el patio parroquial, pero el escaso afecto eclesiástico que en general se tenía en ese ámbito por las dramatizaciones en lugares considerados sagrados tal vez ocasionó que se alejaran un poco, para

aprovechar una parte del cementerio de la misma parroquia; en ese sitio continuaron ofreciéndose las escenificaciones, al menos hasta fines del siglo XVIII, como lo informa documentación de la época.

De los elementos representacionales de estas *Pasiones* de Xochitlán, no es mucho lo que se sabe, sólo que eran anunciadas “a son de caja” —es decir con tambores— por las calles y la plaza del pueblo; ese mismo acompañamiento continuaba durante partes de la escenificación. Uno de los textos conservados en castellano registra acotaciones que incluyen “Música”, pero nada se especifica ni es un personaje, tal como ocurrió en numerosas piezas de teatro profano de los siglos XVII y XVIII. En otro de los textos en castellano se acota que ha de incluirse el canto solemne del *miserere*. Esto permite suponer que los textos escritos en náhuatl pudieron tener elementos representacionales como los mencionados, o algún otro de raigambre indígena.

Las *Pasiones* indígenas de Xochitlán se caracterizaron por su propósito de apego a algunas de las más antiguas costumbres eclesiásticas, como el uso —en lengua náhuatl— de palabras y frases de las escrituras y de los evangelios, o la inclusión de una escenificación de la última cena, o bien la consagración de una hostia. Estos aspectos de la representación daban ocasión a algunos de los espectadores de asumir actitudes propias de un acto realmente religioso, como arrodillarse y pronunciar oraciones, hechos que los denunciantes consideraron profanación y que derivaron en fundamento del proceso y censura inquisitoriales.

La información y los textos recogidos en Xochitlán dieron base al dictamen que redactó y emitió el dominico fray Francisco Larrea, en el convento de Santo Domingo, de México, el 12 de junio de 1768 (muchos años después de los acontecimientos teatrales). El fraile, a partir de toda clase de averiguaciones y entrevistas con los involucrados y con base en su propia experiencia como espectador de una *Pasión* ocurrida en el entonces pueblo de Tepoztlán, concluyó que, independientemente —según él— de que no había ley eclesiástica, natural ni divina ni humana que prohibiera esas representaciones, eran lícitas, tanto en castellano como en náhuatl, porque eran útiles para “doctrinar, para la fe y para las buenas costumbres”, además de que el fraile sostenía que tales piezas teatrales eran honestas y piadosas en “varias partes del reino”. Fray Francisco Larrea, sin embargo, opinaba que había que imponer algunas restricciones a las escenificaciones de la *Pasión*, como eran el que durante ellas no se cantaran himnos ni que actores o espectadores se hincaran ni adoraran a nadie ni a nada ni que dijeran palabras relativas a la eucaristía. En otro sentido, el mismo fraile dictaminó que durante las representaciones y ensayos no ocurrieran “impropiedades” y que curas y vicarios estuvieran siempre presentes, para, con su asistencia, impedir desórdenes e “impiedades”, o que la malicia humana viciara lo esencial de esas *Pasiones*.

La trascendencia del dictamen de fray Francisco Larrea radicó en que su texto fue aprobado por el tribunal inquisitorial y, por sus excelentes y amplias razones y “bellísimos fundamentos”, se recomendó que a él se atuvieran posteriores escenificaciones en cualquier lugar de Nueva España.



TEATRO EVANGELIZADOR Y PODER COLONIAL EN MÉXICO¹

BEATRIZ ARACIL VARÓN. Doctora en Filología Hispánica. Profesora de Literatura Hispanoamericana en la Universidad de Alicante (España). Especialista en teatro hispanoamericano colonial, se ha dedicado asimismo en los últimos años al estudio de la Crónica de Indias, así como a su recuperación en la novela y el teatro latinoamericanos del siglo XX. Entre sus publicaciones cabe destacar *El teatro evangelizador. Sociedad, cultura e ideología en la Nueva España del siglo XVI* (Roma, Bulzoni, 1999), *Abel Posse: de la crónica al mito de América* (Universidad de Alicante, 2004), la coedición de *Fiesta y teatralidad de la pastorela mexicana* (México, UNAM, 2004) y los siguientes monográficos de la revista *América sin nombre: Fiesta religiosa y teatralidad popular en México* (coedición; 2006) y *En torno al personaje histórico* (edición; 2007). Actualmente es responsable académica del área de América Latina en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

El presente trabajo no pretende ser un estudio exhaustivo, sino más bien una propuesta de reflexión en torno a algunos aspectos significativos de una manifestación dramática cuya importancia para la historia teatral de México no sólo radica en el hecho de ser el primer teatro de la colonia, sino también en su papel de “testigo”, e incluso de sujeto activo, en el complejo proceso cultural, social y político que llevó a la conformación de la primera sociedad novohispana. Me refiero al “teatro evangelizador”, un teatro concebido por los misioneros como método especial de edificación de la población indígena cuya reconstrucción global, en relación con el contexto religioso, político y cultural que lo determinó, ha sido objeto de buena parte de mis investigaciones en los últimos años.²

La evangelización de la población indígena por parte de las órdenes mendicantes excedió con mucho su propósito religioso: la creación de centros de enseñanza superior para la población indígena, la fundación de pueblos de indios, la denuncia de los abusos cometidos por los encomenderos o los conflictos protagonizados por los franciscanos en la etapa que precedió a la instauración del virreinato, primero por su intervención en los disturbios que tuvieron lugar a raíz de la marcha de Hernán Cortés a las Hibueras (1524-1526) y, más tarde, por su abierto enfrentamiento con la Primera Audiencia de la Nueva España (1528-1530), son ejemplos de una activa participación

¹ El presente artículo reproduce (con algunas actualizaciones bibliográficas) el ya publicado “Líneas de una investigación sobre teatro evangelizador y poder colonial en México”, en Daniel Meyran, Alejandro Ortiz y Francis Sureda (eds.), *Teatro y poder*, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, 2002, pp. 273-284.

² Véase fundamentalmente M^a Beatriz Aracil, *El teatro evangelizador. Sociedad, cultura e ideología en la Nueva España del siglo XVI*, Roma, Bulzoni, 1999.

en la vida social, política y cultural de la colonia fundamental para entender una actividad dramática que se convirtió en el mejor exponente de los objetivos y los logros de la empresa evangelizadora. Aquel teatro representado por los indígenas en su propia lengua bajo la tutela de los frailes asumió y sintetizó los conocimientos adquiridos por los misioneros sobre la lengua y la cultura indígenas, las tradiciones dramáticas española y prehispánica y los más amplios recursos de la predicación con el fin de lograr la conversión y la educación doctrinal y moral de los naturales, pero también, al menos en el ámbito de la orden franciscana que le dio origen, de transmitir determinados planteamientos ideológico-políticos relacionados sobre todo con el problema de la conquista y su influencia en la posterior organización del poder colonial.

Las diversas batallas entre los ejércitos cristianos e infieles que fueron llevadas a escena en el teatro evangelizador, y que reproducían o tenían como referente la propia conquista de México, no sólo sirvieron a los religiosos para convencer a los indios de la superioridad del Dios cristiano sobre sus antiguos dioses. Este tipo de obras, relacionadas en mayor o menor medida con las tradicionales representaciones de “moros y cristianos” introducidas en tierras mexicanas por los conquistadores,³ obedecieron además a dos objetivos básicos: *justificar la conquista* como medio para difundir la religión cristiana e inculcar en la mente de la población conquistada la *obediencia al imperio español* como Imperio de la Cristiandad.

Ahora bien, las noticias aportadas por los propios misioneros en sus crónicas sobre la actividad dramática desarrollada entre la población indígena a lo largo del XVI permiten suponer que ambos objetivos, vinculados en definitiva a la propia tradición de “moros y cristianos”, fueron en ocasiones ampliados, matizados o incluso subvertidos en algunas de estas representaciones, aspecto sobre el cual intentaré centrar mi exposición a partir de tres ejemplos concretos:

- a) la representación de *La conquista de Jerusalén* que tuvo lugar en Tlaxcala en 1539 con motivo de la paz firmada unos meses antes entre Carlos I y el rey de Francia, ampliamente descrita por fray Toribio Motolinía en su *Historia de los Indios de la Nueva España*;
- b) el asalto al castillo y posterior recibimiento que, según el testimonio del franciscano Alonso Ponce, fueron organizados por los tlaxcaltecas en 1585 en honor del nuevo virrey Álvaro Manrique de Zúñiga, marqués de Villamanrique; y
- c) ciertas “danzas de chichimecas” presenciadas por el mismo Ponce en diferentes pueblos de indios pertenecientes a fundaciones franciscanas en la zona de Nueva Galicia entre 1586 y 1588.

LA CONQUISTA DE JERUSALÉN Y LOS INICIOS DEL VIRREINATO

La espectacular puesta en escena de *La conquista de Jerusalén* que tuvo lugar en Tlaxcala en 1539 es sin duda uno de los ejemplos más interesantes del teatro evangelizador novohispano. Según la minuciosa descripción realizada por Motolinía,⁴ el espacio donde habría de construirse la plaza de la

³ Cf. Arturo Warman, *La danza de moros y cristianos*, México, SEP-Setentas, 1972, pp. 66-77.

⁴ Fray Toribio de Benavente Motolinía, *Historia de los indios de Nueva España*, ed. de G. Baudot, Madrid, Castalia, 1985,

ciudad sirvió de escenario a una hipotética toma de Tierra Santa dirigida por Carlos V, quien reunió bajo su mando tanto al ejército español (capitanado por don Antonio Pimentel, conde de Benavente) como al náhuatl (dirigido por el virrey don Antonio de Mendoza).

En un anterior trabajo⁵ planteé ya la complejidad ideológica de esta obra en la que se retoma el espíritu medieval de cruzada para convertir a los indios en protagonistas de la misma⁶ y en la que, además, el propio desarrollo escénico parece determinado por lo que José Antonio Maravall ha denominado como la “utopía político-religiosa” de los franciscanos en Nueva España.⁷ Explicaba entonces que la separación de los ejércitos español y náhuatl, igualmente valerosos en la batalla, sugería la necesidad de separar a los españoles de unos indios que en todo debían ser tratados, según expresó unos años más tarde el propio Motolinía, “como vasallos de Vuestra Majestad, libres como lo son los de España”;⁸ pero, además, la elección del virrey don Antonio de Mendoza como capitán de los “nahuales” aludía al deseo manifestado por los franciscanos de que, para evitar los abusos cometidos contra los indios, el gobierno sobre ellos estuviera en manos del virrey. Que el poder de éste sólo podía quedar superado por la figura del Emperador se manifestó en la obra en el hecho de que sólo su presencia, como máxima autoridad del Imperio, permitió la reunión de los dos ejércitos en la triunfante ofensiva final dirigida por él mismo.

Si consideramos, además, la referencia realizada en la obra a la colaboración tlaxcalteca en la propia conquista de México, sobre la que volveré más adelante, resulta evidente que esta particular propuesta ofrece ya una matización importante a la idea de la conquista y a la vinculación de la población indígena al Imperio español. Desearía, sin embargo, destacar ahora otro aspecto de aquella puesta en escena que ha centrado la atención de la crítica tal vez más que ningún otro: la aparición en la misma de Hernán Cortés y de Pedro de Alvarado (interpretados, como el resto de los personajes, por nobles indígenas) al mando del ejército moro, y, en este sentido, la posible vinculación entre la elección de dichos personajes y la realidad socio-política más inmediata. A este respecto, si bien existen visiones positivas como la de Georges Baudot, quien explica el hecho como “maliciosa cuchufleta que la probada amistad de fray Toribio para los conquistadores autorizaba ampliamente”,⁹ y, sobre todo, la de Carmen Corona, según la cual los franciscanos quisieron rendir un velado homenaje a Cortés asignándole “el único papel que está en posición de equivalencia al del emperador cristiano”,¹⁰ la postura que ha tenido hasta ahora más peso entre la crítica ha sido la

I, cap. 15, pp. 202-213.

⁵ Beatriz Aracil Varón, “Teatro e ideología en el siglo XVI novohispano: *La conquista de Jerusalén*”, en Daniel Meyran y Alejandro Ortiz (eds.), *El teatro mexicano visto desde Europa* (Actes des Premières Journées Internationales sur le Théâtre Mexican en France), Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, 1994, pp. 37-54 (véanse en especial pp. 45-50).

⁶ Cf. Othón Arróniz, *Teatro de evangelización en Nueva España*, México, UNAM, 1979, pp. 66-67.

⁷ Véase José Antonio Maravall, “La utopía político-religiosa de los franciscanos en Nueva España”, en *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*, Madrid, Siglo XXI, 1982, pp. 79-110.

⁸ *Carta de fray Toribio Motolinía a Carlos V*. México, 15 de mayo de 1550, en Georges Baudot, *Utopía e Historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*, Madrid, Espasa Calpe, 1983, apéndice 2, p. 322.

⁹ Baudot, introd. a su ed. de la *Historia* de Motolinía, p. 43.

¹⁰ Carmen Corona, “El auto *La conquista de Jerusalén*: Hernán Cortés y la trasgresión de la figura”, en Ysla Campbell (ed.), *El escritor y la escena III*, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 1995, p. 84.

hipótesis defendida por Fernando Horcasitas y Othón Arróniz de que el autor de la obra pudo ser un indígena que mostrara así su rencor hacia los conquistadores, ahora derrotados por un ejército nativo.¹¹ Dicha hipótesis resulta, sin embargo, difícilmente sostenible aun ciñéndonos sólo a la elección misma de los personajes: un autor indígena no habría podido incluir en la obra a don Antonio de Pimentel (el protector de la orden franciscana a quien Motolinía dedicó la *Historia de los indios de la Nueva España*) o a los reyes de Francia y Hungría (presentes en la representación como aliados de Carlos V), ya que eran ajenos por completo a la realidad novohispana y desconocidos, por tanto, para los tlaxcaltecas. Me parece, por ello, oportuno señalar otra línea de interpretación, iniciada por Alfonso Reyes y apoyada recientemente por Roland Baumann y Adam Versényi, que resulta sin duda más sugerente y útil a nuestro propósito: la posibilidad de que la presentación de Cortés y Alvarado como infieles tuviera relación con “una intención política de desacreditarlos, por parte de la nueva administración virreinal”.¹² En efecto, la afirmación del dominio propio sobre el del Marqués del Valle fue sin duda un objetivo primordial del virrey Mendoza¹³ que provocó pequeñas rencillas desde su llegada en 1535¹⁴ y que acabó originando una franca hostilidad entre ambos precisamente por el tiempo en que se representó *La conquista de Jerusalén*. El motivo concreto de ésta fue la decisión de Mendoza de tomar parte en las exploraciones de la nueva tierra descubierta hacia el Mar de Sur, cuya exploración, en principio, había sido concedida por la Corona a Hernán Cortés.¹⁵ El interés de Mendoza por el Mar del Sur comenzó en 1536 con la llegada a

¹¹ Véase Fernando Horcasitas, *El teatro náhuatl. Epocas novohispana y moderna*, México, UNAM, 1974, pp. 507-508 y Arróniz, *Teatro de evangelización...*, *op. cit.*, p. 83. Cf., además, en este mismo sentido la opinión de Helia Gloria Betancourt (*Teatro franciscano de evangelización en Nueva España*, University of Pennsylvania, 1990, pp. 117-119), que, dada la amistad entre Cortés y los franciscanos, propone “una suerte de escritura a dos manos” en la que la caracterización de Cortés sería obra de un indígena que habría mostrado así el rencor de los vencidos, y la de Max Richard Harris (*Theater, Colonization, and “The Conquest of Mexico”: Performing the Other’s Text as a model of Cross-Cultural Dialogue*, University of Virginia, 1989, pp. 67-101), quien relaciona la obra con el problema teológico de la “guerra justa” afirmando que en ella los indígenas, apoyados por los misioneros, apelaron en esta representación a su recién adquirida condición cristiana para cuestionar el derecho de los españoles sobre México.

¹² Alfonso Reyes, “Los autos sacramentales en España y América”, en *Capítulos de literatura española* (2ª serie), El Colegio de México, 1945, p. 124. Cf. Roland Baumann, “Tlaxcalan Expression of Autonomy and Religious Drama in the Sixteenth Century”, *Journal of Latin American Lore*, Los Angeles, 13:2 (invierno 1987), p. 143 y Adam Versényi, “Getting under the Aztec Skin: Evangelical Theatre in the New World”, *New Theatre Quarterly* (Ashford, England), 5:19 (agosto 1989), p. 225.

¹³ Cf. Peggy K. Liss, *Orígenes de la nacionalidad mexicana. 1521-1556*, México, FCE, 1986, pp. 110-111.

¹⁴ Cf. el testimonio de Juan Suárez de Peralta, *Tratado del descubrimiento de las Indias*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990, cap. 20, pp. 138-139.

¹⁵ Véase a este respecto la Cédula de Carlos V fechada el 20 de junio de 1523, en Alberto M^a Carreño, *Carlos V y México*, Madrid, Instituto de Cultura Hispánica, 1958, p. 12, así como la *Capitulación con el Marqués del Valle sobre el descubrir en la mar del Sur*. La Reina. 1528, en Vasco de Puga, *Provisiones, cédulas, Instrucciones de su Majestad...*, Madrid, Cultura Hispánica, 1945, fols. 36v-37r, y las cartas recogidas por José Luis Martínez en *Documentos cortesianos*, México, FCE, 1992, vol. 4, pp. 14-17, 42-49, 61, 97-103, 110-119 y 133. Sobre el enfrentamiento entre Cortés y Mendoza, cf. Ciriaco Pérez Bustamante, *Los orígenes del gobierno virreinal en las Indias españolas. Don Antonio de Mendoza, primer virrey de la Nueva España (1535-1550)*, Santiago, El Eco Franciscano, 1928, pp. 53-59 y Miguel León-Portilla, *Hernán Cortés y la*

Nueva España de Cabeza de Vaca y otros náufragos que le informaron sobre la existencia de nuevas ciudades llenas de riquezas. Seguramente debido a que el territorio del que hablaban entraba en los límites otorgados a Cortés para sus exploraciones, al principio el virrey aparentó querer cooperar con el Conquistador en los descubrimientos,¹⁶ de manera que hacia 1538 el Marqués todavía no sospechaba los verdaderos propósitos de Mendoza.¹⁷ Sin embargo, don Antonio aprovechó bien pronto la facultad que le había dado el rey para limitar los poderes de Cortés¹⁸ con el fin de hacer valer sus derechos sobre nuevas exploraciones en aquella zona: el envío de fray Marcos de Niza¹⁹ a la tierra de Cibola en marzo de 1539, con instrucciones precisas sobre la exploración que debía realizar, marcaba el comienzo de una rivalidad que hubiera surgido de cualquier modo entre dos figuras tan destacadas de la sociedad novohispana. De hecho, los festejos celebrados en la ciudad de México por aquellas mismas fechas dejaron entrever cierta competencia entre ambos, no tanto en la puesta en escena de *La conquista de Rodas* (obra que serviría de modelo a nuestra representación tlaxcalteca), en la que el Marqués del Valle apareció como “gran maestro” de la isla, como en los banquetes que ofrecieron tanto Cortés como Mendoza con aquel motivo, donde los dos anfitriones intentaron destacar en lujo y abundancia.²⁰

Para la representación de *La conquista de Jerusalén*, a comienzos de junio de ese año, fray Marcos de Niza todavía no había vuelto de su exploración y, por tanto, no se habían desencadenado los más duros enfrentamientos entre el marqués y el virrey,²¹ pero la aparición de Antonio de

Mar del Sur, Madrid, Eds. Cultura Hispánica Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1985, pp. 121-129.

¹⁶ Véase su carta a Cortés escrita en México a 14 de febrero de 1538 en Martínez, *Documentos cortesianos*, op. cit., vol. 4, pp. 181-182.

¹⁷ En su carta al Consejo de Indias del 20 de septiembre de 1538, explica que don Antonio de Mendoza “está tenido por muy mi Señor y mi amigo” (*Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía*, Madrid, Imprenta de Manuel Quirós, 1864-1883, tomo III, p. 538).

¹⁸ Véase la *Cédula de Su Majestad limitando los poderes de Hernán Cortés*. Barcelona, 17 de abril de 1535, en Pérez Bustamante, *Los orígenes...*, op. cit., doc. 3, p. 145.

¹⁹ A quien había conocido a mediados de 1537, recién llegado del Perú (véase León-Portilla, *Hernán Cortés y la Mar del Sur*, op. cit., p. 124).

²⁰ Véase Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Madrid, Alianza, 1989, cap. 201, pp. 824-826.

²¹ Fray Marcos presentó su informe ante el virrey sobre lo que había visto en Cibola el 2 de septiembre de 1539 (doc. en *Colección de documentos inéditos relativos...*, tomo III, pp. 325-351), pero, al menos desde fines de junio de ese mismo año, en que llegó a Compostela, circularon por Nueva España sus noticias en torno a la existencia de siete ciudades muy ricas en oro, las cuales provocaron la definitiva rivalidad entre Cortés y Mendoza por el envío de barcos a aquellas tierras, de manera que, cuando, en julio de 1539, Cortés encargó a Ulloa la expedición que recorrería el Golfo de California, Mendoza se apresuró a ponerle grandes dificultades (véase Pérez Bustamante, *Los orígenes...*, op. cit., pp. 56-57 y León-Portilla, *Hernán Cortés y la Mar del Sur*, op. cit., p. 127). Ese mismo año de 1539, Cortés dirigió un memorial a Carlos V en el que, aunque no nombraba al virrey, solicitaba que no se le estorbara en sus descubrimientos en la Mar del Sur (véase Martínez, *Documentos cortesianos*, op. cit., vol. 4, p. 199); en otro documento, probablemente fechado a finales del mismo año, se refirió ya explícitamente a Mendoza: “el virrey, sin esperar mandado ni licencia de Su Majestad, comienza a hacer gente y a enviar a las dichas tierras por adquirir derecho, no mirando a que como virrey no solamente no ha de hacer agravios, pero no permitir que nadie los haga” (*ibid.*, vol. 4, pp. 202), y el 25 de junio de 1540, presentó a Carlos V su

Mendoza en la representación luchando contra Cortés bajo la protección de Carlos V debió remitir a los presentes a ese enfrentamiento que se entreveía ya por aquel tiempo.

¿Significa esto que en la representación de *La conquista de Jerusalén* se reflejara una toma de postura favorable a Mendoza y, por tanto, contraria a Cortés por parte de los franciscanos? Creo que no. Las esperanzas depositadas en la figura del virrey no estaban reñidas con la lealtad que mostró siempre la orden franciscana hacia el Marqués del Valle: fray Toribio Motolinía, a quien incluso podría atribuirse la autoría de la representación, alabó en numerosas ocasiones a aquel hombre de “proezas y ánimo invencible”;²² fray Pedro de Gante y fray Juan de Torquemada, entre otros, lo elogiaron al referirse a su papel en la evangelización²³ y Gerónimo de Mendieta lo consideró un instrumento de la Providencia para lograr la conversión de los indios, llegando incluso a equipararlo con Moisés.²⁴ Tan sólo el arzobispo Zumárraga utilizó un tono crítico al hablar del Conquistador, llegando a afirmar en una carta fechada en 1529 que, en el repartimiento de indios realizado tras la conquista de México,

...don Hernando Cortés tomó para sí mucha parte de lo mejor, y a sus amigos aprovechó todo cuanto pudo, así en este repartimiento como durante su gobernación;²⁵

sin embargo, en esa misma carta recordaba al rey que el Conquistador merecía ser respetado tanto por haber ganado México para la Corona como por “haberse ido a postrar delante [de] su rey y señor, y abrazarse con sus reales pies, en tiempo que tan airado decían que estaba contra él”,²⁶ un acto de obediencia protagonizado por Cortés durante su viaje a España en 1528 que debió ser un factor fundamental a la hora de elegir su papel en la representación de *La conquista de Jerusalén*.

Cabe señalar, por otro lado, que el hecho de encabezar a los infieles en unos festejos de moros y cristianos, lejos de considerarse una deshonra, era en la tradición europea un honor

Memorial acerca de los agravios que le hizo el virrey de la Nueva España, impidiéndole la continuación de los descubrimientos en la Mar del Sur (véase *ibid.*, vol. 4, pp. 210-215, así como las referencias al virrey en el “Proceso del Marqués del Valle...”, *op. cit.*, pp. 316-319 y 386-388). El rey se pronunció en este pleito a favor de Cortés.

²² Motolinía, *Historia*, III, cap. 8, p. 328. Cf. además la *Carta de fray Toribio de Motolinía al Emperador Carlos V*. 2 de enero de 1555, en Joaquín García Icazbalceta (ed.), *Colección de documentos para la historia de México*, México, Porrúa, 1980², I, pp. 274-277.

²³ Véase la *Carta de fray Pedro de Gante al rey don Felipe II*, en Joaquín García Icazbalceta, *Nueva Colección de documentos para la historia de México*, México, Salvador Chávez Hayhoe, 1941, II, p. 204 y fray Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, México, UNAM, 1979, XV, cap. 10, vol. 5, pp. 43-47. Este misionero hace, sin embargo, una dura crítica a Alvarado a propósito de la conquista de Guatemala, sobre la cual insiste en los numerosos “robos, crueldades, muertes y tiranías” cometidos por Alvarado y los suyos (en *ibid.*, XX, cap. 68, vol. 6, p. 350).

²⁴ Véase fray Gerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, México, Porrúa, 1980, I, cap. 1, p. 15 y III, cap. 1, pp. 173-177.

²⁵ *Carta a Su Majestad, del electo Obispo de México don fray Juan de Zumárraga*. 27 de agosto de 1529, en Joaquín García Icazbalceta, *Don fray Juan de Zumárraga, Primer Obispo y Arzobispo de México*, México, Porrúa, 1947, II, doc. 4, p. 172.

²⁶ *Ibid.*, p. 214. La cursiva es nuestra.

reservado a caballeros importantes²⁷ y sabemos, además, que dicha costumbre pasó a Nueva España, donde continuó al menos hasta finales del XVIII.²⁸

Aunque Cortés y Alvarado no encarnaran en persona su papel al frente de los moros, creo importante tener en cuenta este dato a la hora de valorar su función en la obra. Desde luego no me atrevo a afirmar, como hace Carmen Corona, que el propósito franciscano fuera ensalzar la figura de Hernán Cortés, pero sí que la elección de los papeles de Cortés y Alvarado para la representación se debió en buena medida a que ambos eran todavía personalidades destacadas de la vida novohispana²⁹ y que, muy probablemente, los franciscanos quisieron valorar, a través del acto de obediencia de Cortés al Emperador en la obra, el gesto que había llevado a cabo en la vida real, independientemente de que ello supusiera, a su vez, la aprobación por parte de los misioneros del nuevo orden político que se había establecido en Nueva España.

LOS FESTEJOS DE 1585 Y LA DEFENSA DE LOS PRIVILEGIOS TLAXCALTECAS

La presencia en *La conquista de Jerusalén* de la conflictiva realidad sociopolítica vivida por la élite española durante los primeros años del virreinato fue, a pesar de su importancia, un elemento secundario respecto al verdadero propósito de una representación que sirvió a los franciscanos para exponer su concepción del Imperio español y su propuesta de inserción del indígena en la sociedad colonial como vasallo de la Corona. Que todos los que participaron en el auto fueran, según explicaba Motolinía, “señores y principales”³⁰ y que en los decisivos momentos que precedían a la batalla final se hiciera referencia a la conquista de México anunciando al ejército náhuatl la intervención de San Hipólito, “en cuyo día los Españoles con vosotros los Tlaxcaltecas ganásteis a

²⁷ Así, por ejemplo, en los festejos celebrados en la corte del Condestable Miguel Lucas de Iranzo en Jaén en 1463, participaron 200 caballeros, la mitad “en hábito morisco, de barbas postizas, y los otros cristianos”, y al final de la representación, el caballero que encarnaba al rey de Marruecos debió reconocer también la superioridad de la ley cristiana (veáse Teresa Ferrer, *La práctica escénica cortesana: de la época del Emperador a la de Felipe III*, Londres/Valencia, Tamesis Books Limited/Institució Valenciana d'Estudis i Investigació, 1991, pp. 20-21); por otro lado, el torneo ofrecido por la reina María de Hungría a Carlos V en 1549 incluyó el asalto a un castillo en el que el capitán general que dirigía la ofensiva era el príncipe de Piamonte y el defensor del castillo era el conde de Hoochstrat (veáse doc. en Teresa Ferrer, *Nobleza y espectáculo teatral (1535-1622)*, Colección Textos Teatrales Hispánicos del siglo XVI, UNED, Universidad de Sevilla y Universidad de Valencia, 1993, pp. 172-173).

²⁸ En un documento recogido por Ariza Acevedo sobre los festejos de moros y cristianos que tuvieron lugar en Chilapa (Guerrero) en 1791 con motivo de la coronación de Carlos IV se explica que “El capitán don Juan Navarro que hizo de maestre de campo y el subteniente don Manuel Castrejón de gran turco, ambos de estas milicias, desempeñaron a toda satisfacción el paseo” (en Maclovio Ariza Acevedo, *El teatro de evangelización en Chilapa, Guerrero*, Chilpancingo, Universidad Autónoma de Guerrero, 1990, pp. 29-30).

²⁹ En un trabajo reciente, Araceli Campos y Louis Cardaillac apoyan esta última hipótesis sugiriendo además que debió ser el propio Cortés el que interviniera en la representación como “parte de sus obligaciones sociales” (véase Araceli Campos y Louis Cardaillac, *Indios y cristianos. Cómo en México el Santiago español se hizo indio*, México, UNAM-El Colegio de Jalisco-Editorial Itaca, 2007, pp. 55-56).

³⁰ Motolinía, *Historia*, I, cap. 15, p. 204.

México”³¹ son circunstancias que indican, además, una adhesión por parte de los indígenas, y más concretamente de la nobleza tlaxcalteca, a esa imagen de “conquistador cristiano” y “fiel vasallo” que se les atribuía en la obra, una imagen que los propios tlaxcaltecas, apoyados por los frailes franciscanos, difundieron a lo largo de todo el siglo XVI como forma de reclamar determinados privilegios sociales a la Corona española y que tendría su manifestación más explícita en la escenificación de 1585 ante el virrey Villamanrique.

Desde los primeros años de la colonia, Tlaxcala hizo valer ante la Corona su condición de aliada de los españoles e incluso, como ha destacado Charles Gibson, “elaboró, deformándola un tanto, su propia historia”,³² es decir, ocultó las batallas de 1519 contra Cortés para insistir, en cambio, en la política de alianza posterior con los conquistadores.³³ Esta historia “deformada” del papel desempeñado por los tlaxcaltecas durante la conquista de México se fue elaborando de manera cada vez más sistemática conforme avanzaba el siglo,³⁴ aunque debió circular ya de manera general entre la población indígena desde mediados de la década de 1530, influyendo a su vez en diversos festejos, organizados por los franciscanos o por el cabildo indígena con la colaboración de los misioneros, en los que se evocó, de manera más o menos explícita, el tema de la conquista. Así, según el testimonio de Motolinía, el día del Corpus de 1538

...fue el primero, que estos tlaxcaltecas sacaron su escudo de armas, que el Emperador les dió cuando a este pueblo hizo ciudad [en 1535]; la cual merced aún no se ha hecho con otro ninguno de indios, sino con éste, que lo merece bien porque ayudaron mucho cuando se ganó toda la tierra, a don Hernando Cortés, por su Majestad;³⁵

y ese mismo año tuvo lugar la solemne celebración de la fiesta de la Asunción de María (15 de agosto) que fue ampliamente descrita por el padre Bartolomé de Las Casas en su *Apologética historia de las Indias*,³⁶ una fiesta cuya significación para los tlaxcaltecas excedía con mucho la propia de una fecha señalada del calendario litúrgico cristiano, ya que, como explica Andrea Martínez,

El 15 de agosto [de 1521], día de la Asunción de María, la población de Tlaxcala celebró la victoria final sobre los mexica-culhúa, su alianza con Cortés, y la introducción del Santo Evangelio en Tlaxcala, eligiendo a la Asunción de María por patrona tutelar de su ciudad y

³¹ *Ibid.*, p. 210.

³² Charles Gibson, “Significación de la historia tlaxcalteca en el siglo XVI”, *Historia mexicana*, III:4 (abril-junio 1954), p. 594.

³³ Véanse a este respecto los trabajos de Gibson *Tlaxcala en el siglo XVI*, México, FCE-Gobierno del Estado de Tlaxcala, 1991, pp. 154-164 y “Significación...”, *op. cit.*, pp. 592-599.

³⁴ Cf. las versiones de los mestizos Muñoz Camargo (*Historia de Tlaxcala. Crónica del siglo XVI*, ed. de Alfredo Chavero, México, Innovación, 1978, II, cap. 3, pp. 183-188) y Alva Ixtlilxóchitl, quien afirma seguir en este punto a Tadeo de Niza (recogido en Carlos Sempat y Andrea Martínez Baracs, eds., *Tlaxcala. Textos de su historia. Siglo XVI*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Gobierno del Estado de Tlaxcala, 1991, pp. 53-59).

³⁵ Motolinía, *Historia*, I, cap. 15, p. 195.

³⁶ Véase fray Bartolomé de Las Casas, *Apologética historia de las Indias*, Madrid, BAE, 1958, I, pp. 213-214.

provincia.³⁷

A pesar de las implicaciones políticas de ambos festejos, las piezas dramáticas representadas con motivo de los mismos abordaron una temática estrictamente religiosa,³⁸ de manera que no fue sino al año siguiente, en la fiesta del Corpus de 1539, cuando los nobles tlaxcaltecas pudieron demostrar su fidelidad a la Corona española a través de una representación teatral, la ya citada de *La conquista de Jerusalén*, que comenzó, además, con un alarde en el que los tlaxcaltecas mostraron no sólo “lo mejor que todos tenían de plumajes ricos, divisas y rodelas”, sino también “el estandarte de las armas reales” concedido por Carlos V, símbolo a un tiempo de la sumisión al Imperio y de los privilegios conseguidos por ello.

La concesión de exenciones y privilegios a la ciudad de Tlaxcala por parte de la Corona continuó asimismo durante el reinado de Felipe II, en el que destacan los privilegios otorgados en 1563 y 1585.³⁹ Este último fue además el año en que México recibió a un nuevo virrey, Álvaro Manrique de Zúñiga, marqués de Villamanrique, que visitó Tlaxcala a los pocos días de su llegada.

Según el testimonio del franciscano Alonso Ponce, presente en aquel acontecimiento, aunque el espectacular asalto al castillo que habían preparado para la ocasión finalmente no pudo realizarse,⁴⁰ los tlaxcaltecas ofrecieron al virrey un solemne recibimiento en el que “le entregaron las llaves [de la ciudad], y en unos sonetos en lengua castellana le pidieron que les guardase sus fueros, exenciones y libertades”. Con ese motivo, explica Ponce,

Estaban allí a la puerta cuatro indios viejos, vestidos a lo antiguo, con coronas de reyes en las cabezas, los cuales representaban a los cuatro reyes o cuatro cabeceras de aquella provincia de Tlaxcala que ayudaron al marqués del Valle tan valerosamente en la conquista de México, y se hicieron vasallos del invictísimo emperador Carlos V y de los demás reyes de España sus sucesores, y estos cuatro viejos eran los que hablaban en los sonetos sobredichos.⁴¹

Aunque la responsabilidad del acto corrió a cargo del cabildo de la ciudad, el hecho de que éste continuara con una procesión hasta el convento de San Francisco y una oración pronunciada

³⁷ Andrea Martínez y Carlos Sempat, *Tlaxcala. Una historia compartida. Siglo XVI*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Gobierno del Estado de Tlaxcala, 1991, pp. 37-38.

³⁸ El día del Corpus se escenificaron los cuadros de *Adán y Eva*, *La tentación del Señor*, *San Jerónimo* y *San Francisco*, mientras que el 15 de agosto tuvo lugar la puesta en escena de la *Asunción de la Nuestra Señora*.

³⁹ Cf. Gibson, *Tlaxcala en el siglo XVI, op. cit.*, pp. 219-223, donde se incluye una relación completa de los privilegios reales concedidos a esta provincia en el XVI.

⁴⁰ El castillo se quemó accidentalmente antes de la hora prevista, impidiendo que la representación se llevara a cabo (véase fray Antonio de Ciudad Real, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España. Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al Padre fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España siendo comisario general de aquellas partes*, ed. de Josefina Quintana y Víctor M. Castillo Ferreras, México, Instituto de Investigaciones Históricas UNAM, 1993, I, cap. 13, pp. 102-103; la atribución del texto a fray Antonio de Ciudad Real es una hipótesis de Josefina Quintana y Víctor M. Castillo).

⁴¹ *Ibid.*, p. 103.

por el presidente de dicho convento⁴² implicaba la aprobación e incluso la influencia franciscana en un acontecimiento que, como ha señalado Roland Baumann, sirvió a los nobles tlaxcaltecas para “expresar su orgullo étnico y su «visión de la conquista»”.⁴³

Parece poco probable que, tal como propone el mismo Baumann, esta defensa de los intereses indígenas guiara asimismo al autor de una pieza teatral escrita unas décadas más tarde en aquella misma provincia en la que también aparecían los señores de las cuatro cabeceras tlaxcaltecas: el *Coloquio de la nueva conversión y bautismo de los cuatro últimos reyes de Tlaxcala en la Nueva España*.⁴⁴ Dicho coloquio, escrito probablemente por el mexicano Cristóbal Gutiérrez de Luna en 1619,⁴⁵ es una obra “criolla” compuesta en honor al Santísimo Sacramento e inspirada parcialmente, según ha demostrado Winston A. Reynolds, en una pieza de Lope de Vega que había sido publicada apenas unos años antes, *El nuevo mundo descubierto por Cristóbal Colón*.⁴⁶ Resulta, sin embargo, interesante observar cómo esta pieza teatral evidencia la difusión de una leyenda, la del bautismo de los reyes tlaxcaltecas a instancias de Hernán Cortés, que, fuera o no auténtica, narra “una conversión política”⁴⁷ y que debió ser sin duda un referente básico para la presentación de esos cuatro “reyes” que protagonizaron la escenificación de 1585; un referente que insistía, en definitiva, en el mensaje de obediencia político-religiosa que caracterizó las propuestas tlaxcaltecas a lo largo del primer siglo de la colonia.

LA PRESENCIA DE LA REALIDAD AMERICANA EN LAS “DANZAS DE CHICHIMECAS”

Apenas un año después de que tuviera lugar la escenificación tlaxcalteca, fray Alonso Ponce se encontraba continuando su visita en otra zona de la provincia franciscana, Nueva Galicia, donde presencié, entre 1586 y 1588, numerosas danzas que, basadas en el tradicional modelo de las representaciones de moros y cristianos, reproducían la lucha entre españoles e indios rebeldes (“chichimecas”) en aquella zona.

El origen de las “danzas de chichimecas” debió estar vinculado, según se deduce de la crónica de fray Antonio Tello, a ciertos acontecimientos milagrosos que tuvieron lugar durante la guerra del

⁴² Véase *ibid.*, pp. 103-104.

⁴³ Baumann, “Tlaxcalan Expression of Autonomy...”, *op. cit.*, p. 150.

⁴⁴ Véase *ibid.*, pp. 144-149; cf. asimismo Richard Trexler, “We Think, They Act: Clerical Readings of the Missionary Theatre in 16th Century New Spain”, en David Hall, *Understanding Popular Culture: Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century*, Berlin, Mouton, 1984, pp. 203-205.

⁴⁵ Sobre dicha autoría véase Winston A. Reynolds, “El demonio y Lope de Vega en el manuscrito mexicano *Coloquio de la nueva conversión y bautismo de los cuatro últimos reyes de Tlaxcala en la Nueva España*”, *Cuadernos Americanos*, 163 (1969) pp. 172-184, pp. 174-175. Cf., además, José Rojas Garcidueñas y José Juan Arrom, *Tres piezas teatrales del virreinato*, México, UNAM, 1976, pp. 179-181 y Elsa Cecilia Frost, *Teatro profesional jesuita del siglo XVII*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992, p. 33.

⁴⁶ Véase Reynolds, “El demonio y Lope de Vega...”, *op. cit.*, pp. 178-183.

⁴⁷ Christian Duverger, *La conversión de los indios de Nueva España*, México, FCE, 1993, p. 21.

Mixtón, hacia 1541, cuando españoles e indígenas convertidos sofocaron la rebelión de los indios infieles del norte.⁴⁸ Desde el comienzo, pues, estas danzas sirvieron para establecer una clara dicotomía entre el *indígena cristiano*, defensor del poder establecido, y el *indígena chichimeca*, enemigo de la Cristiandad al que era necesario combatir.

Favorecido por la propia situación de guerra de frontera que se mantuvo a lo largo del siglo XVI en la zona norte del virreinato (y que hizo de esas sencillas escenificaciones un reflejo fiel del momento histórico que se estaba viviendo), el desarrollo de estas danzas se debió en buena medida al interés de los franciscanos por difundir este tipo de escenificaciones que reafirmaban la adhesión de la comunidad indígena a la religión cristiana y al dominio español. Ahora bien, ¿hasta qué punto este mensaje implícito de obediencia al Imperio español llegó a olvidarse o incluso a subvertirse en estas sencillas pantomimas o escenificaciones? Veamos el caso de dos danzas presenciadas por el padre Ponce que recrearon las derrotas sufridas por los españoles frente a los valerosos chichimecas: en Charapa (Michoacán), en noviembre de 1586, salieron “indios de a pie y de a caballo” a recibir al comisario franciscano e

...iban los de a pie en traje de chichimecas con sus arcos y flechas; entre los de a caballo iban dos, asimismo en aquel traje, los cuales corrían sus caballos sin tomar las riendas [...]; dábanles grita los de a pie y todos daban grandes risadas, de la manera que lo suelen hacer los chichimecas verdaderos cuando cogen algunos caballos a los españoles, que van así haciendo burla y escarnio dellos;⁴⁹

y unos meses más tarde, en marzo de 1587, en el pueblo de Atoyaque (en la provincia de Xalisco),

Salieron como una docena de indios de a pie, en traje de chichimecas de guerra, y uno solo a caballo, con lanza y adarga, vestido de librea, al cual los de a pie daban grita y hacían visajes y meneos con sus arcos y flechas, y aunque él trabajaba y hacía su poder por entrarlos con su caballo, no aprovechaba nada porque el caballo se espantaba de verlos y oírlos la grita que daban, y daba saltos y brincos y volvíase atrás; y así dicen que acontece muchas veces en las guerras que

⁴⁸ En un fragmento fundamental de su crónica, hasta ahora no considerado por los investigadores teatrales, el padre Tello explica que

...el bachiller Estrada les predicó [a los españoles] un sermón en que trató de la victoria que los ángeles tuvieron en el cielo contra Lucifer, cuyos ministros eran aquellos indios: que se esforzasen, porque San Miguel les ayudaría y el Señor Santiago, patrón de España y de los españoles, y que de parte de Dios les aseguraba la victoria (...). Duró la batalla tres horas, y murieron más de quince mil indios (...). [Los indios que encontraron escondidos dijeron que] cuando quemaron la iglesia salió de en medio de ella un hombre en un caballo blanco con una capa colorada y cruz en la mano izquierda, y en los pechos otra cruz, y con una espada desenvainada en la mano derecha echando fuego (...). *Este milagro representan cada año los indios en los pueblos de la Galicia*. Siempre se entendió ser obra del cielo, según la gente que allí se venció y mató, porque fuera imposible vencer tantos enemigos, si no fuera con la ayuda de Dios, de Santiago y de los ángeles (fray Antonio Tello, *Historia de la Nueva Galicia*, en García Icazbalceta, *Colección de documentos...*, op. cit., II, pp. 408-410; la cursiva es nuestra).

⁴⁹ Fray Antonio de Ciudad Real, *Tratado*, II, cap. 73, pp. 81-82.

tienen los españoles con los chichimecas verdaderos, que no los pueden entrar por espantárseles los caballos de verlos y oír la grito y algazara que levantan.⁵⁰

La constatación de la realidad, una simple funcionalidad lúdica o incluso una posible identificación oculta con el chichimeca, todavía no sometido al poder español, pudieron ser razones para presentar en escena a unos españoles indefensos ante los “infieles” chichimecas. Habrá que reconocer, sin embargo, que cualquier afirmación al respecto no puede ser más que una hipótesis y que la interpretación que dieron sus propios protagonistas a estas “heterodoxas” versiones de la tradición de “moros y cristianos” resulta todavía una interrogante para el investigador.

CONCLUSIONES

El teatro evangelizador franciscano superó la temática religiosa para abordar también, en ocasiones, aspectos relacionados con el contexto sociopolítico novohispano y, en especial, con el problema de la conquista. Las obras teatrales reflejaron la conformidad con una “cruzada” militar que daría paso a la conquista espiritual de América y con la necesaria obediencia del indígena al Imperio español, planteamientos que implicaron a su vez la defensa de la igualdad entre indios y españoles como vasallos de la Corona española. Pero, además, esta propuesta franciscana de obediencia político-religiosa del indígena al Imperio se entremezcló en ocasiones con la realidad novohispana más inmediata: la forma en que *La conquista de Jerusalén* reflejó los conflictos que estaban teniendo lugar por aquel tiempo en la organización del poder colonial; la utilización de una escenificación por parte de los tlaxcaltecas para recordar al virrey los privilegios adquiridos en 1585 o la recreación, a través de las “danzas de chichimecas”, de las guerras de frontera que ponían en peligro la estabilidad del poder español en la zona de Nueva Galicia han sido tres ejemplos de esa presencia de la realidad socio-política en las representaciones dramáticas y de la compleja funcionalidad del teatro evangelizador en esa conflictiva etapa que dio lugar a la conformación de la primera sociedad colonial.



BIBLIOGRAFÍA

Aracil Varón, M^a Beatriz, “Teatro e ideología en el siglo XVI novohispano: *La conquista de Jerusalén*”, en Daniel Meyran y Alejandro Ortiz (eds.), *El teatro mexicano visto desde Europa*, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, 1994, pp. 37-54 (disponible en <http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=3183>).

_____, *El teatro evangelizador. Sociedad, cultura e ideología en la Nueva España del siglo XVI*,

⁵⁰ *Ibid.*, II, cap. 91, pp. 150-151.

- Roma, Bulzoni, 1999.
- Ariza Acevedo, Maclovio, *El teatro de evangelización en Chilapa, Guerrero*, Chilpancingo, Universidad Autónoma de Guerrero, 1990, pp. 29-30).
- Arróniz, Othón, *Teatro de evangelización en Nueva España*, México, UNAM, 1979.
- Baudot, Georges, *Utopía e Historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*, Madrid, Espasa Calpe, 1983, apéndice 2, p. 322.
- Baumann, Roland, "Tlaxcalan Expression of Autonomy and Religious Drama in the Sixteenth Century", *Journal of Latin American Lore*, Los Angeles, 13:2 (invierno 1987), pp. 139-153; reeditado en castellano en Sten, *El teatro franciscano...*, op. cit., pp. 195-207.
- Betancourt, Helia Gloria, *Teatro franciscano de evangelización en Nueva España*, University of Pennsylvania, 1990.
- Campos, Araceli y Louis Cardaillac, *Indios y cristianos. Cómo en México el Santiago español se hizo indio*, México, UNAM-El Colegio de Jalisco-Editorial Itaca, 2007.
- Carreño, Alberto M^a, *Carlos V y México*, Madrid, Instituto de Cultura Hispánica, 1958.
- Casas, fray Bartolomé de las, *Apologética historia de las Indias*, Madrid, BAE, 1958.
- Ciudad Real, fray Antonio de, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España. Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al Padre fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España siendo comisario general de aquellas partes*, ed. de Josefina Quintana y Víctor M. Castillo Ferreras, 2 vols., México, Instituto de Investigaciones Históricas UNAM, 1993.
- Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía*, Madrid, Imprenta de Manuel Quirós, 1864-1883.
- Corona, Carmen, "El auto *La conquista de Jerusalén*: Hernán Cortés y la trasgresión de la figura", en Ysla Campbell (ed.), *El escritor y la escena III*, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 1995, pp. 79-87.
- Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Madrid, Alianza, 1989.
- Duverger, Christian, *La conversión de los indios de Nueva España*, México, FCE, 1993.
- Ferrer, Teresa, *La práctica escénica cortesana: de la época del Emperador a la de Felipe III*, Londres/Valencia, Tamesis Books Limited/Institutió Valenciana d'Estudis i Investigació, 1991.
- _____, *Nobleza y espectáculo teatral (1535-1622)*, Colección Textos Teatrales Hispánicos del siglo XVI, UNED, Universidad de Sevilla y Universidad de Valencia, 1993.
- Frost, Elsa Cecilia, *Teatro profesional jesuita del siglo XVII*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.
- García Icazbalceta, Joaquín (ed.), *Colección de documentos para la historia de México*, 2 vols., México, Porrúa, 1980 (ed. México, Librería de J.M. Andrade, 1858 disponible en <http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=4147>).

- _____, *Don fray Juan de Zumárraga, Primer Obispo y Arzobispo de México*, 4 vols., México, Porrúa, 1947.
- _____, (ed.), *Nueva Colección de documentos para la historia de México*, 3 vols., México, Salvador Chávez Hayhoe, 1941.
- Garcidueñas, José Rojas y José Juan Arrom, *Tres piezas teatrales del virreinato*, México, UNAM, 1976.
- Gibson, Charles, "Significación de la historia tlaxcalteca en el siglo XVI", *Historia mexicana*, III:4 (abril-junio 1954), pp. 592-599.
- _____, *Tlaxcala en el siglo XVI*, México, FCE-Gobierno del Estado de Tlaxcala, 1991.
- Harris, Max Richard, *Theater, Colonization, and "The Conquest of Mexico": Performing the Other's Text as a model of Cross-Cultural Dialogue*, University of Virginia, 1989.
- Horcasitas, Fernando, *El teatro náhuatl. Epocas novohispana y moderna*, México, UNAM, 1974 (reed. México, UNAM, 2004).
- León-Portilla, Miguel, *Hernán Cortés y la Mar del Sur*, Madrid, Eds. Cultura Hispánica Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1985.
- Liss, Peggy K., *Orígenes de la nacionalidad mexicana. 1521-1556*, México, FCE, 1986.
- Maravall, José Antonio, "La utopía político-religiosa de los franciscanos en Nueva España", en *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*, Madrid, Siglo XXI, 1982, pp. 79-110.
- Martínez, Andrea y Carlos Sempat, *Tlaxcala. Una historia compartida. Siglo XVI*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Gobierno del Estado de Tlaxcala, 1991, pp. 37-38.
- Martínez, José Luis, *Documentos cortesanos*, 4 vols., México, FCE, 1992.
- Mendieta, fray Gerónimo de, *Historia Eclesiástica Indiana*, 2 vols., México, Porrúa, 1980.
- Meyran, Daniel, Alejandro Ortiz y Francis Sureda (eds.), *Teatro y poder*, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, 2002.
- Motolinía, Fray Toribio de Benavente, *Historia de los indios de Nueva España*, ed. de G. Baudot, Madrid, Castalia, 1985.
- Muñoz Camargo, Diego, *Historia de Tlaxcala. Crónica del siglo XVI*, ed. de Alfredo Chavero, México, Innovación, 1978.
- Pérez Bustamante, Ciriaco, *Los orígenes del gobierno virreinal en las Indias españolas. Don Antonio de Mendoza, primer virrey de la Nueva España (1535-1550)*, Santiago, El Eco Franciscano, 1928.
- Puga, Vasco de, *Provisiones, cédulas, Instrucciones de su Majestad...*, Madrid, Cultura Hispánica, 1945.
- Reyes, Alfonso, "Los autos sacramentales en España y América", en *Capítulos de literatura española* (2ª serie), México, El Colegio de México, 1945, pp. 105-128.
- Reynolds, Winston A., "El demonio y Lope de Vega en el manuscrito mexicano *Coloquio de la nueva conversión y bautismo de los cuatro últimos reyes de Tlaxcala en la Nueva España*", *Cuadernos Americanos*, 163 (1969), pp. 172-184.

- Sempat, Carlos y Andrea Martínez Baracs, eds., *Tlaxcala. Textos de su historia. Siglo XVI*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Gobierno del Estado de Tlaxcala, 1991.
- Sten, María (ed.), *El teatro franciscano en la Nueva España. Fuentes y ensayos para el estudio del teatro de evangelización en el siglo XVI*, México, UNAM/FONCA, 2000.
- Suárez de Peralta, Juan, *Tratado del descubrimiento de las Indias*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990.
- Torquemada, fray Juan de, *Monarquía Indiana*, México, UNAM, 1979.
- Trexler, Richard, "We Think, They Act: Clerical Readings of the Missionary Theatre in 16th Century New Spain", en David Hall, *Understanding Popular Culture: Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century*, Berlin, Mouton, 1984; reeditado en castellano en Sten, *El teatro franciscano...*, *op. cit.*, pp. 165-193.
- Versényi, Adam, "Getting under the Aztec Skin: Evangelical Theatre in the New World", *New Theatre Quarterly* (Ashford, England), 5:19 (agosto 1989), pp. 217-226; reeditado en castellano en Sten, *El teatro franciscano...*, *op. cit.*, pp. 227-240.
- Warman, Arturo, *La danza de moros y cristianos*, México, SEP-Setentas, 1972.



EL TOCONTÍN COMO FUENTE DE DATOS HISTÓRICOS

EDITH PADILLA ZIMBRÓN. Es licenciada en Letras Hispánicas por la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa. Maestra en Letras Mexicanas por la Universidad Nacional Autónoma de México. Es profesora Titular “A” de tiempo completo en el Colegio de Ciencias y Humanidades, plantel Oriente, de la UNAM. Entre sus trabajos se encuentran “El espacio simbólico en *La ilustre fregona*”, publicado por la Universidad de Chapingo y “La investigación en fuentes primarias. Trascendencia de los archivos históricos en el tercer milenio”, publicado por la Coordinación de Humanidades de la UNAM. Ha participado como ponente en diversos eventos académicos del ámbito nacional e internacional.

Con motivo de la llegada a nuestro país del arzobispo Francisco Manso y Zúñiga, en octubre de 1627, se organizaron fiestas que eran de rigor cuando una autoridad nueva aparecía en la escena novohispana.

Como se sabe, entre las actividades que se realizaban estaba la costumbre de ofrecer representaciones teatrales. Los colegios jesuitas se preparaban desde meses antes del acontecimiento para “echar la casa por la ventana” cuando fuera el momento.

En ocasión de festejar al arzobispo Manso y Zúñiga, se tenían preparadas dos comedias: *Vida de San Ignacio. Comedia Primera y Comedia Segunda*, sin embargo, es casi seguro que no se representaron debido a que la celebración de bienvenida se postergó en varias ocasiones por acontecimientos políticos y sociales que afectaron económica y moralmente a la sociedad de la capital novohispana.¹

Por fortuna, los textos dramáticos se han preservado en la sección de manuscritos de la Biblioteca Nacional de México.²

Ambas comedias son muestra clara de la poesía barroca mexicana escrita por miembros de la Compañía de Jesús durante el siglo XVII, porque responden al esquema predominante de la

¹ “Aunque el arzobispo llegó en la fecha señalada, fue hasta el primero de septiembre de 1628 cuando tomó posesión del nombramiento con bulas. El cabildo eclesiástico solicitó al cabildo civil recorrer hasta noviembre las fiestas. Efectivamente, el 19 de ese mes se consagró en la iglesia de Tacuba, pero las autoridades no se organizaron para realizar la celebración. Se postergó para el 22 y 23 de diciembre. Sin embargo no se realizaron porque hubo una pérdida naval muy fuerte y no se tenía el ánimo ni el dinero para hacerlas. A esto hay que agregar que iniciaba la gran inundación conocida como la inundación de 1629 y que duraría por lo menos cuatro años más. Para estas fechas, el agua ya afectaba el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo”. Edith Padilla Zimbrón. *Teatro jesuita novohispano. Vida de San Ignacio. Comedia segunda* (pp. 118-120).

² He realizado la paleografía de la primera comedia y he preparado una edición crítica de la segunda comedia, investigación con la que obtuve el grado de maestría por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

época: profusión y riqueza de imágenes, y, aunque a veces un tanto rígida y acartonada, en otros momentos se advierte una poesía fluida, ornamentada y agradable al oído.

El tocontín que aparece al final de la *Primera Comedia*, y que forma parte de la “Despedida” de la misma, es un buen ejemplo del estilo poético, no sólo en el plano formal, sino también por su contenido. Dicho texto ha sido estudiado por Ignacio Osorio (“Un tocontín inédito del siglo XII”) y Thomas Hanrahan (“El tocontín expresión de identidad”) hace ya más de treinta años. Ambos artículos abordan el tema de manera muy general y no profundizan en su especificidad. Por eso, el objetivo de estas líneas es analizar los versos del tocontín como claro ejemplo en el proceso de búsqueda de identidad nacional en la clase letrada novohispana, específicamente los jesuitas de la primera mitad del siglo XVII. Cabe mencionar que también se harán algunas menciones al tocontín escrito por el bachiller Francisco Bramón y se dejan de lado los escritos por Sor Juana Inés de la Cruz.

El tocontín indígena era una danza festiva con la que “los antiguos mexicanos celebraban a su Emperador Moctezuma y en que también cantaban los más graves caciques sus historias, para que de esta suerte pasasen de padres a hijos los sucesos más notables de sus antiguas tradiciones”. (Osorio 11). La danza y los cantos, acompañados de diversos instrumentos musicales eran los elementos que lo conformaban, sin dejar de lado el vestuario, accesorios como collares, brazaletes, sonajillas, flores y otros objetos con que se ataviaban los participantes. El nombre de la danza se debe probablemente, como lo indican Andrés Pérez de Ribas (*Trinfnos de Nvestra Samta Fee entre gentes las más bárbaras del Nuesto. Orbe*, p. 298) y Alfonso Méndez Plancarte, (*Sor Juana Inés de la Cruz. Obras Completas*, t. II, p. 364) al sonido que produce el teponaztli.

Poco tiempo después de que llegó la religión católica a tierras mexicanas, esta expresión indígena, al igual que otras manifestaciones rituales o artísticas prehispánicas, se incorporó sin problemas a la incipiente cultura mestiza, porque existía una tradición medieval de danzar dentro de las iglesias. Dice Weckmann, “cuando los primeros misioneros predicaban el cristianismo en la Nueva España, todavía se danzaba ante el Santísimo Sacramento en las iglesias de Sevilla, Toledo, Jerez y Valencia” (199). De ahí que, Fray Pedro de Gante, “el primer gran artífice de las operaciones sincréticas más importantes del México naciente”, (Alberro 43) utilizó la danza y los cantos en el proceso de evangelización, mismos que resultaron un medio eficaz de comunicación entre indígenas y misioneros. Con el paso del tiempo, esta manifestación artística no sólo se utilizó en las fiestas de índole religioso, sino que, en algunas ocasiones, también se realizaron en celebraciones civiles. Esto se sabe gracias a que los cronistas dejaron descripciones—algunas muy detalladas— de la danza, desde los primeros años posteriores a la caída de Tenochtitlan hasta avanzado el siglo XIX.³

Es pertinente aclarar que los términos “tocontín”, y “mitote”, han sido utilizados como sinónimos por diversos cronistas e incluso por los mismos poetas y dramaturgos que escribieron

³ Francisco de Salazar, Fray Bartolomé de las Casas, Fray Bernardino de Sahagún, Fray Diego Durán, Fray Jerónimo de Mendieta, Don Francisco Antonio de Lorenzana, Andrés Pérez de Ribas, Calos de Sigüenza y Góngora, José Francisco de Isla y Guillermo Prieto, son algunos de los autores que hacen alguna descripción de los tocontines.

uno. Por ejemplo, en el *Auto de la Virgen y gozo mexicano*, que está insertado en la novela *Los Sirgueros de la virgen sin original pecado* escrita por el bachiller Francisco Bramón en 1620, se dice:

Concertados éstos y otros instrumentos, dieron los siete [danzantes] principio a una vistosa danza, que llaman, los mexicanos, netotiliztle, y en nuestro vulgar, mitote o tocotín (109).

Matías de Bocanegra, por su parte, escribe una nota al final de la *Comedia de San Francisco de Borja*, representada en 1640, que entre otras cosas menciona: “Rematóse toda la fiesta con un mitote o tocotín” (78).

La estructura formal de los versos del tocontín es la siguiente: cuartetos de hexasílabos escritos, ya sea en alguna lengua indígena como el náhuatl o en español, con rima asonante en los versos pares. De hecho, es la forma métrica popular náhuatl (Manrique 439). La extensión de cada uno de ellos es variable. En ocasiones se introducen modismos en el lenguaje y formas coloquiales del habla popular.

Andrés Pérez de Ribas es uno de los autores que hace una minuciosa descripción de la danza del tocontín en el Libro XII, capítulo XI de su obra *Historia de los triunfos de nuestra santa fee entre gentes las más bárbaras y fieras del nuevo Orbe*; en sus líneas dice que existe un esquema de versos fijos que pueden fungir como estribillo:

Al tiempo de salir el sarao del palacio interior, lo llaman la música y canto, que al modo español y ya cristiano suena así: *Salid, mexicanos, bailad tocontín, que al rey de la gloria, tenemos aquí* (p. 298).⁴

Si se comparan algunos tocontines que se conocen, efectivamente, guardan cierta similitud con el esquema mencionado por Pérez de Ribas aunque de manera flexible: La primera estrofa del texto escrito por Francisco Bramón dice: *Bailad, mexicanos;/ suene el tocotín/ pues triunfa María/ con dicha feliz*, donde los dos últimos versos fungen como estribillo.

En el tocontín que aparece al final de *La Comedia de San Francisco de Borja* se dice: *Salí, mexicanos,/ bailá el tocotín,/ que al sol de Villena/tenéis en zenit* (p. 78). Estas líneas se repiten al final de la tirada de versos; cabe señalar que únicamente en los dos primeros versos el autor utiliza el modo del habla “negrito”.

Pero en el caso del tocontín de la comedia *Vida de San Ignacio*, el texto comienza: *Gemid mexicanos/ caciques gemid/ debajo las cargas/ que mansos sufrís*. Estrofas más adelante se leen los versos que serán el estribillo: *Tocontín caciques/ hijos tocontín/ que al sol hecho padre/ tenemos aquí*.

El contenido de estas danzas giraban en torno a dos temas principalmente: exaltar la

⁴ Las cursivas son mías.

figura de Jesús, de la Virgen a de algún santo y el de elogiar a las autoridades civiles y/o eclesiásticas que presenciaban el espectáculo. En muchas ocasiones ambos temas se fundían. Lo que nunca faltaba era la mención de elementos de la naturaleza como flores, aves, cielo, estrellas y sobre todo la alusión frecuente al mes de abril y al sol, porque de esta manera se perpetuaba la tradición y origen de la danza. Para los indígenas cada elemento del tocontín tenía un significado, así que no era casual la mención a los animales ni el color de los plumajes utilizados, los vestuarios y los ritmos que se utilizaban para la ocasión. Todo armonizaba con lo que se quería proyectar porque todo estaba codificado (Alberro 41). Algunos religiosos del siglo XVI se percataron de ello y buscaron el desaparecer estas danzas sin conseguirlo, de hecho “el virrey Luis de Velasco I estimó necesario promulgar las ordenanzas de Cuauhtinchán, en 1559, para prohibir que en el atuendo de los danzantes quedara algo diabólico «como antiguamente se utilizaba»” (Weckmann 179). En cambio los jesuitas, aprovecharon los símbolos antiguos partiendo de su significado idólatrico y los adoptaron y adaptaron a sus propias necesidades (Alberro 90).

El tocontín que nos ocupa cumple con las generalidades que comparte con los otros dos mencionados, pero tiene su propia especificidad.

Si comparamos la extensión de los textos de Bramón o Bocanegra con el de *Vida de San Ignacio*, nos damos cuenta que el tocontín del bachiller universitario y el del jesuita equivaldrían a la cuarta parte y a poco menos de la mitad del nuestro respectivamente. Esto quiere decir que el de Bramón lo constituyen ocho estrofas; catorce el de Bocanegra y el que nos ocupa treinta y tres.

El tocontín se encuentra en la parte final de la *Primera Comedia* y antecede a la *Segunda*. La danza se hace en dos momentos: al término de la *Primera Comedia*, el personaje Ángel recita la “Despedida”, luego se introduce la danza del tocontín; cuando ésta termina, el personaje continúa con los versos de despedida y por último se ejecuta la segunda parte, con lo que finaliza propiamente el texto dramático. La primera tirada de versos de la danza la conforman ocho estrofas, y la segunda veinticinco.

Antes de que comience la danza, en los versos de “Despedida” el personaje Ángel anuncia el baile de los naturales de esta forma:

Yo como se lo que en el cielo
estima pobres, humildes,
y que del mundo las tildes
son los indios de este suelo,
quiero inclinar mi alto vuelo
a su humilde tocontín,
que por los indios al fin,
puestas las alas en Cruz,
eclipsó su hermosa luz
el divino Serafín.

(vv. 5253-5262)

Se distinguen dos ideas, por un lado se dice que el cielo ve con buenos ojos a los pobres, a los humildes, a los indios, que finalmente son “las tildes del mundo”, entiéndase por *tilde*, según el *Diccionario de Autoridades*, “poca cosa.” La otra idea es el sacrificio de Jesús por salvar a los indios. Los versos intermedios son los que engarzan ambas ideas de manera forzada, mencionando la danza y adjetivándola como los indios: humilde. Cabe hacer notar que el Ángel se humilla ante el tocontín.

Se aprecia un discurso dirigido propiamente a los indígenas para enaltecerlos precisamente por ser pobres, humildes y que tienen que agradecer a Dios el sacrificio que realizó por ellos. Así, de manera velada se torna al motivo del sacrificio que en las primeras décadas de la evangelización sirvió para conjuntar el mundo indígena con el cristiano (Alberro 91).

En seguida, el mismo personaje pronuncia las siguientes estrofas a manera de invitación:

Tocontín, caciques,
hijos, tocontín
que el sol, vuestro Padre,
os espera aquí;

Manso le tenéis,
y está bien así,
que es baile de mansos
vuestro tocontín.

(vv. 5263-5270)

Destaca la forma en que el yo lírico invita a que se ejecute la danza, pues se nombra a los integrantes como “caciques”, esto ya los sitúa en un rango social elevado. Si bien es cierto que en las danzas prehispánicas, efectivamente, las interpretaban señores principales. Además, esa palabra es de origen náhuatl, (*D.A*) con lo cual también se advierte un intento de acercarse a ellos. Existe, además una alteración en la sintaxis de ese verso. También se introduce un elemento retórico de los *huehuetlaltolli*,⁵ que es resaltar o mencionar de manera reiterada a la persona a quien va dirigido el mensaje, (joven, padre, hija, esposa, etc.) en este caso, la palabra es “hijos”.

Hay una alusión al sol, que inevitablemente remite al mito mexica de la creación del quinto sol. Pero en este caso, el astro es el arzobispo que es el invitado de honor, aunque, cabe mencionar, que el virrey don Rodrigo Pacheco Osorio, marqués de Cerralbo, también debió de haber estado ahí. Nótese el juego de palabras con el apellido del prelado y el carácter del baile: ambos son mansos.

Se hace la danza y a mitad de ella, recita el Ángel:

Gemid mexicanos,

⁵ “La antigua palabra”. Son discursos cuya finalidad era aconsejar, educar. Se transmitían de generación en generación en la cultura mexica. Contenían las normas de conducta, la visión moral y las creencias de ese pueblo.

caciques gemid,
debajo las cargas
que mansos sufrís;

Que el cielo cejado
abre sin dormir
pestañas de estrellas
a veros gemir.

Ángeles tenéis
que miran sin fin
la cara del Padre
quitado el viril;

Como a sus pupilas,
pupilos al fin,
estos lindos ojos
os traen sobre sí;

Si dormís, os velan,
lloran, si gemís.
¿Oh, qué ojos quiebra?
¿Quién os carga así?

Si lo que cargáis,
por Dios lo sufrís,
bailad vuestras cargas,
bailad y reíd

que el Ángel envidia
vuestro tocontín,
y el sol, vuestro Padre,
os espera aquí.

Manso le tenemos,
y está bien así,
que es baile de mansos
vuestro tocontín.

(vv. 5271-5302)

El protagonista de estas coplas no es un personaje religioso ni es el arzobispo motivo de la representación, (aunque hay alusiones) sino es el indígena, en relación con Jesús. Es una llamada de atención para que tome conciencia del lugar que le corresponde ante los ojos de Dios.

La interpretación que doy es la siguiente: indios, sabemos que sufren, que abusan de

ustedes, pero Dios no los abandona, pues siempre está atento y mirándolos. Además, si su sufrimiento se lo ofrecen a Dios, entonces, él lo tomará en cuenta y los recompensará, por lo cual no deben de estar tristes, al contrario, hay que estar alegres: Dios los ve con buenos ojos y no los desampara.

Como se sabe, una particularidad de la Compañía de Jesús era persuadir “al otro” a través del manejo de los sentidos. No es gratuito que Alberro mencione que eran los grandes propagandistas de la época —comunicadores diríamos hoy— (92) que a través del manejo de las emociones incidían en la conducta de aquel que los oyera y/o los viera. De tal suerte que si los indios a los que se alude en el tocontín sufren, bueno es parte del proceso para obtener su recompensa. De hecho todavía es común en México la frase “para gozar hay que sufrir”.

Tampoco es casual que el personaje Ángel sea quien ofrezca la Despedida y pronuncie las coplas del tocontín, pues son “seres intermediarios entre Dios y el mundo”, “signos advertidores de lo sagrado”(Chevalier 98) y además “el ángel en tanto que mensajero es siempre es portador de una buena nueva para el alma” (Chevalier 100). Lo que destaca aquí es que él, a pesar de que tenga un lugar allegado al cielo, sea cercano a Dios, envidia a los danzantes del tocontín. Por lo tanto hay una sublimación por lo prehispánico.

En el plano metafórico, es interesante resaltar la imagen del cielo como la cara de Jesús donde las nubes son cejas, las estrellas pestañas y la mención de los ojos que miran a los indios sufrir. En estas estrofas se aprecia el recurso utilizado desde Loyola en los *Ejercicios Espirituales* para impactar en el lector-espectador y que es el manejo de los sentidos: proyectar a través de los sentidos imágenes que impresionaran al espectador. Si en la Edad Media, dice Barthes es el oído el sentido perceptivo por excelencia, el que establece el contacto más próximo con el mundo exterior, en el Barroco, con Loyola y la Contrarreforma, se le dará preponderancia a la imagen visual (81).

Cuando termina la danza se supone que los ejecutantes salen del escenario y el Ángel prosigue la “Despedida”.

La segunda parte del tocontín consta de veinticinco estrofas y no hay alguna acotación que indique la entrada de los danzantes. Hasta este momento, la forma en que Ángel se dirige al público es desde el punto de vista gramatical de la segunda persona del plural, desde un *ustedes*, sin embargo, en la segunda parte la cambia por la tercera persona del plural: *nosotros*. Así, el yo lírico participa de manera activa en el canto de las coplas, forma parte de lo que se dice, es un incluirse, por lo tanto hay un sentido de pertenencia al mundo que va a describir. Ahora la voz (el yo lírico) es un indio, no el Ángel.

Esta parte del tocontín está constituido por tres grandes fragmentos que son separadas por el estribillo ya mencionado. Las tres comparten a su vez una misma estructura; en las primeras estrofas se exalta el pasado indígena, en las estrofas centrales se habla de un presente a veces no muy halagador, y en las últimas se promueve la esperanza de un futuro mejor.

A continuación se reproduce la primera parte del tocontín:

Tocontín, caciques,

hijos, tocontín,
que al sol hecho padre
tenemos aquí.

Manso le tenemos,
querémoslo así,
que es baile de mansos
nuestro tocontín.

Nuestros bailes daban,
cuando yo nací,
más plumas al aire
que flores de abril.

Todas se volvieron
plumas de neblí
sobre indios pelados
gavilanes mil.

Vínonos por padre
un sol que al reír
dio al águila plumas
y al nopal carmín.

De hoy más sacaremos
en el tocontín
en traje de reyes
alas de delfín.

Teñiremos mantas
en escarlatín
y en nuestros quetzales
brillará el rubí.

Ya nuestra laguna
por la juncia vil
plumas le coronan
de pavones mil.

Pavonean las olas
cuando ven salir
garzas de la espuma
cisnes del salitre.

(vv. 5388-5422)

Esta parte comienza con el estribillo el cual nos recuerda que el arzobispo está viendo el espectáculo y que es un personaje importante.

El tema de los versos es el propio tocontín. Él será el eje para visualizar el pasado, el presente y el futuro del yo lírico. Hay una clara exaltación a los tocontines pasados, donde había abundancia, vida; recordemos que “la pluma está asociada a un simbolismo lunar y representa el crecimiento de la vegetación” (Chevalier 845). Está pues, asociada a la fertilidad. Las plumas que se mencionan son azules por la mención del neblí, color atribuido a Huitzilopochtli. Estas plumas descansaron, cayeron sobre los indios pelados, pelones, sin plumas. La función biológica de las plumas es proteger el cuerpo del ave por lo que el adjetivo *pelados* lo interpreto como “la falta de dirección religiosa católica.” Así, los indios estaban desprotegidos. Esa abundancia de plumas azules de poca calidad porque son de gavilanes representa la falsa protección, la de la idolatría.

Pero llegó a estas tierras un sol, que es Cristo, que con sólo sonreír dotó de plumas al águila, ave que puede asociarse con México y que, como sabemos, ya era un símbolo tenochca. Ésta se reúne a otro elemento simbólico identitario de estas tierras: el nopal, que entre los indígenas “era asimilado al árbol de los sacrificios y las tunas que lo cubrían no eran sino los corazones de los sacrificados” (Alberro 90). Aprovechando la connotación de este símbolo prehispánico, el yo lírico yuxtapone el sacrificio idólatrico al sacrificio de Jesucristo.

Los siguientes versos dicen *de hoy más sacaremos*, es decir, de aquí en adelante, ya no utilizaremos el color azul en nuestras danzas, símbolo de la idolatría, ahora teñiremos todo de rojo, símbolo de la religión católica, y se hace mención a objetos valiosos del mundo prehispánico, algunos de ese color como *quetzales, plumas de pavones, garzas*, y del mundo ibero como *traje de reyes, alas de delfín, rubí*.

Con esto se observa como los jesuitas modificaron los símbolos mexica incorporan otros de tradición hispánica y de esa combinación surgen imágenes nuevas que ofrecen una interpretación propia con un nuevo valor social.

Hay una mención a la laguna, pero no es cualquier laguna, es *nuestra laguna*, nótese el sentido de pertenencia al terruño y, que, aunque haya espuma y salitre en ella, siempre saldrán sin mancha las garzas y los cisnes que habitan ahí. Nótese la reiterada mención de las aves: gavilanes, neblí, águila, quetzales, pavones, garzas y cisnes.

Con los elementos mencionados, podemos decir que existe una relación entre el pasado prehispánico que ha sido favorable con un presente que es mejor mismo que se proyectará hacia un futuro aún más prometedor.

Los versos de la siguiente parte del tocontín dicen:

Tocontín, caciques,
hijos, tocontín,
que al sol hecho padre
tenemos aquí.

Cuarenta mil indios
solían salir
en México al baile
hoy no hay cuatro mil.

De hoy en cien años
oirán decir,
¿cómo eran los indios?
no sé, no los vi.

Bailemos, caciques,
que no será así,
pues del sol colgada
nuestra águila vi.

Su calor vital
hará revivir
una hermosa fénix
de un gusano vil.

Si cesan la cuenta
del medio partir
multiplicaremos
como el tule y el juil.

Serán los tiangués
ferias de París
y andará sobrado
el chile y maíz.

(vv. 5423-5450)

Nuevamente se exalta el pasado de la danza del tocontín, pero ya no se toca el tema de la religión prehispánica. Ya está claro que Jesucristo venció a la idolatría. Ahora hay una preocupación social: la cantidad de indios ha disminuido en forma terrible. Antes muchos indios bailaban el tocontín, ahora quedan pocos de ellos. La mención de la cantidad cuatro mil y cuatrocientos, probablemente se debe a que “el número 400 es un número hiperbólico” (Robelo 73) utilizado mucho entre los mexicas. Otra vez hay una mención al presente, que es el parte aguas de la condición de los indios: *De hoy en cien años / oirán decir...* sin embargo, el yo lírico afirma que no debe existir preocupación alguna, pues el sol sostiene a *nuestra* águila que está “colgada”. Esto lo interpreto como que el sol es Jesús y el águila es México.

El calor vital del sol (Jesús) hará revivir al ave fénix del gusano vil de la idolatría y que, seguramente, todo estará mejor de aquí en adelante en todos los aspectos. La imagen de esa ave

fue utilizada constantemente en la literatura novohispana del siglo XVII y XVIII, en algunas ocasiones como metáfora de que “La Nueva España brota de las cenizas de la vieja” (Paz 14), en otras ocasiones con connotaciones religiosas como en este caso y como lo señala Sigüenza y Góngora que “Llama a Santo Tomás/ Quetzálcoatl: el fénix de occidente, es decir, el Fénix americano. El apóstol nace de la pira en que se incendia el dios indio” (Paz 14).

Se hace mención al “medio partir”, es decir el *repartimiento* del trabajo como un elemento que impedía el avance económico. Dice el yo lírico que si se quitara esa forma de organización para el trabajo, los indios se *multiplicarían como el tule y el juil*, y entonces habría prosperidad, tanta, que sobraría el chile y el maíz y nuestros tianguiz serían *ferias de París*.

Nótese la alusión a algunos elementos de la laguna como el tule y juil, el primero sirve para elaborar objetos y el otro como alimento; también se mencionan al chile y al maíz, base de la alimentación mexicana.

El yo lírico proyecta una preocupación en el aspecto socioeconómico y es que no es para menos, pues en esos años, se vivió en la ciudad de México una de las peores sequías de la historia novohispana, seguida por las inundaciones que comenzaron en 1627 y que no acabarían algunos años después; empezaba también una de las epidemias más largas y desastrosas del siglo XVII; la población indígena disminuía cada vez más y el sistema de repartimientos evolucionaba hacia la hacienda afectando cada vez más a esta población. Aunado a estos conflictos, estaban los problemas de índole externa, por ejemplo las pugnas con Holanda (Hanrahan 54 e Israel 35-67).

Esta tirada de versos considero que es la más importante de la danza porque el yo lírico pone ante los ojos y oídos de las autoridades que presenciaban el espectáculo, la problemática por la que pasaba la ciudad de México en esos momentos —por si la desconocían—, y lo más importante es que sutilmente les hace una petición para que arreglaran la situación a la vez que se aprecia que se albergaba toda la esperanza en arzobispo y en el virrey.

El hecho de que se esperara que asistieran al espectáculo las dos autoridades tanto civiles como eclesiásticas era de suma importancia en ese momento porque desde el motín de 1624, las desavenencias entre ambas cabezas de la Nueva España eran mayúsculas. Con la llegada de Manso y Zúñiga a México la sociedad letrada anhelaba que hubiera una reconciliación con la autoridad civil.

Por el tono con que el yo lírico se dirige en estos versos a las autoridades podemos darnos cuenta el peso político y social que los jesuitas ya tenían en esos momentos.

Los últimos versos dicen:

Tocontín, caciques,
hijos, tocontín,
que al sol hecho padre
tenemos aquí.

En tiempo pasados,
siglos de oro al fin,
no íbamos al baile
cargados así.

No había muchas cargas,
muchos indios sí,
pocas entre muchos
se podían sufrir.

Ya el indio es camello,
carga hasta morir
y muere bailando
como el matachín.

No lloréis, caciques,
bailad y reid
que un buen rey tenemos
aunque está en Madrid.

Quizá que nos oiga,
nos envía aquí,
una sombra suya
Como suya, al fin.

Vívanos mil años
el rey de Madrid
que nos cría a los pechos
de una emperatriz.

Y hoy nos da por padre
a un sol de abril
que abre en el tunal
la rosa y jazmín.

Tocontín, caciques,
hijos, tocontín,
que al sol hecho padre
tenemos aquí.

(vv. 5451- 5485)

Esta parte aborda dos temas: el primero es nuevamente la comparación del presente con el pasado, cuyo eje es otra vez, el baile del tocontín; el segundo es una exaltación al rey de España y al virrey de estas tierras americanas.

El yo lírico adjetiviza al tiempo pasado como “siglos de oro”, porque *no había muchas cargas, / muchos indios sí*. Se reitera la disminución de la población indígena y aborda el tema de la explotación hacia este sector. Y es una protesta clara hacia esa situación. De ahí los versos en los

que compara al indio con el camello. Osorio (16) cita al jesuita Francisco Antonio de Navarrete que en su texto *Relación peregrina de el agua corriente que para beber y vivir goza la muy noble, leal y florida ciudad de Santiago de Querétaro* escrita en 1739 también expresa su inconformidad por el abuso que se hace a los naturales:

Los indios siembran los campos,
 los indios cogen los trigos,
 los indios hacen el pan,
 y todo lo hacen los indios.

Y es cierto que si faltaran
 indios en estos dominios,
 faltara todo, porque ellos
 son el elemento quinto.

En los versos en los que se alude a la danza de los matachines resalta la nobleza de los indígenas, pues no importa cuánto carguen, ellos siguen bailando, sufriendo, hasta morir. Se resalta la sumisión y a la vez la fortaleza de los indios. Es interesante resaltar que si los danzantes eran o representaban a los caciques, (personas principales) en la realidad ya no eran “un sector efectivo de la sociedad y eran más un recuerdo nostálgico y a veces patético de las glorias pasadas” (Hanrahan 59).

A partir de la estrofa que comienza *no lloréis, caciques* cambia el tema de las coplas, pues aquí hay una invitación a bailar y reír, porque tenemos un rey en Madrid, y aunque tal vez no oiga nuestras peticiones, están los virreyes, que escuchan y resuelven los problemas de la población. Aquí existe una alusión directa al virrey, situación que no se había dado pues no se le había mencionado, aunque, como ya se dijo, se supone que asistiría al espectáculo. Acaba el tocontín con una alusión al arzobispo el cual tendrá la tarea de conjuntar la pureza (jazmín) y la pasión (rosa) de Cristo y transmitirla a sus feligreses.

El presente tocontín es un ejemplo de la literatura criolla novohispana porque, entre otras características hay una exaltación al pasado indígena. Existe una yuxtaposición de símbolos prehispánicos y españoles con lo cual se pueden establecer nuevas interpretaciones de ellos. La preocupación del yo lírico por problemas sociales, políticos y económicos que atañen a su entorno expresa un sentido de pertenencia al terruño. Esas líneas sólo las pudo haber escrito alguna persona instruida interesada por el quehacer sociopolítico de México y que además tenía ciertos lazos con el poder eclesiástico y civil de la ciudad, es decir, un criollo letrado.

CONCLUSIONES

El tocontín era una danza festiva prehispánica en las que se cantaban historias de los señores principales con la finalidad de preservar los sucesos y tradiciones más notables a través de las

generaciones. Con la llegada de los franciscanos, esta manifestación se incorporó rápidamente en la labor evangelizadora y posteriormente fue un medio eficaz de comunicación y entretenimiento en la sociedad novohispana.

El tocontín que aparece entre el final de la primera y segunda comedia de *Vida de San Ignacio* cumple con las características generales que tiene un tocontín, sin embargo, tiene sus propias especificidades como la extensión y la organización dentro del texto dramático, pues se realiza en dos momentos.

La primera parte del tocontín tiene una estructura, extensión y tema “tradicional”: la exaltación a personajes religiosos y autoridades civiles y eclesiásticas.

La segunda parte tiene una extensión de más de veinte estrofas. El tema eje es precisamente la danza del tocontín. A través de algunos elementos de la danza como las plumas o los participantes, el yo lírico exalta el pasado indígena y lo confronta con el presente y el futuro. Fue un medio para expresar la preocupación que el autor tenía por los problemas sociales, políticos y económicos por los que pasaba la capital en el primer tercio del siglo XVII, así que fue un llamado a las autoridades para que resolvieran los problemas de la ciudad. Y esto es precisamente lo que hace importante e interesante a este escrito pues se percibe un sentido de pertenencia no sólo a la tierra americana sino a todo lo que puede ser propio de ella. Más allá de las formas poéticas y los símbolos utilizados a través de los versos, está esa apropiación y defensa de lo mexicano.

BIBLIOGRAFÍA

- Alberro, Solange. *El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla. México, siglos XVI y XVII*, México: Colegio de México-FCE, 1999.
- Barthes, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*. Trad. Alicia Martorell. Teorema. Madrid: Cátedra, 1997.
- Bocanegra, Matías de. *Comedia de San Francisco de Borja a la feliz venida del excelentísimo señor marqués de Villena, virrey de esta Nueva España. Teatro profesional jesuita del siglo XVII*. Estudio introductorio de Elsa Cecilia Frost. Teatro Mexicano. Historia y dramaturgia V. México: CONACULTA, 1992.
- Bramón, Francisco. *Los sirgueros de la Virgen*, Pról. y selección de Agustín Yáñez, Biblioteca del Estudiante Universitario 45. México: Imprenta Universitaria, 1944.
- Chevalier, Jean y Alain Gheerbrant. *Diccionario de los Símbolos*. Versión castellana de Manuel Silvar y Arturo Rodríguez. 5ª. ed. Barcelona: Herder, 1995.
- Cruz, Juana de (Sor). *Obras completas. Tomo II*. Edición, prólogo y notas de Alfonso Méndez Plancarte. 4ª reimp., México: Instituto Mexiquense-FCE, 2001.
- Hanrahan, Thomas, S. J. “El Tocoín Expresión de Identidad”. *Revista Iberoamericana* 70 (1970): 51-60.
- Israel, Jonathan I. *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial 1610-1670*. Tr. de

- Roberto Gómez Ciriza. 3ª reimp. Sección de Obras de Historia. México: FCE, 1999.
- Manrique, Jorge Alberto. “Del Barroco a la Ilustración”. *Historia general de México*. México: El Colegio de México, 2ª reimp., 2001.
- Osorio Romero, Ignacio. “Un tocotín inédito del siglo XVII”. *Revista de Bellas Artes* 21(1975): 9-16.
- Padilla Zimbrón, Edith. *Vida de San Ignacio de Loyola. Comedia Primera*, tesis para obtener el título de Lic. en Letras Hispánicas, México: UAM-Iztapalapa, 1993.
- Paz, Octavio. “Prefacio”, en J. Lafaye. *Quetzalcóatl y Guadalupe*. tr. de Ida Vitale y Fulgencio López Vidarte. 3ª reimpr., México: FCE, 1991.
- Pérez de Ribas, Andrés. *Triunfos de N. S. Fe entre Gentes las más bárbaras del N. Orbe*. México: Siglo XXI-Difocur, 1992.
- Robelo, Cecilio. *Diccionario de mitología nahoá*. Biblioteca Porrúa 79. México: Porrúa, 1982.
- Weckmann, Luis. *La herencia medieval de México*. 2ª. ed. México: COLMEX-FCE, 1994.



FIESTAS POR LOS AUSTRIAS EN LA CIUDAD DE MÉXICO, SIGLO XVI

OCTAVIO RIVERA. Profesor de Tiempo Completo de la Facultad de Teatro de la Universidad Veracruzana, México. Ha sido profesor en la Universidad Nacional Autónoma de México, la Universidad Iberoamericana (Santa Fe), la Universidad de Perpignan, Francia, la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, la Universidad de las Américas-Puebla e Investigador Titular en el Centro Nacional de Investigación Teatral “Rodolfo Usigli” del Instituto Nacional de Bellas Artes. Ha escrito sobre teatro novohispano y teatro mexicano contemporáneo para diversas publicaciones mexicanas y extranjeras, y ha dictado conferencias y cursos sobre estos temas a nivel nacional e internacional. Investigador Nacional por el Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT, miembro de la Asociación Mexicana de Investigación Teatral (AMIT), de la Asociación Internacional de Teatro Español y Novohispano de los Siglos de Oro (AITENSO) y de la Asociación Internacional de Hispanistas (AIH).

UNO

Como sabemos, la Casa de los Austria o Habsburgo gobernó el imperio español, con sus vastas y variantes posesiones territoriales, a partir de 1516, con el nombramiento de Carlos I—el famoso Carlos V—, como Rey de Castilla, entre otros reinos,¹ y concluyó su poder en el trono hispánico, al morir, sin descendencia, Carlos II, su tataranieto, en 1700. El primer siglo del gobierno de los Austrias, el siglo XVI, transcurrió, pues, durante el reinado de Carlos V (1516-1556) a quien siguió su primogénito Felipe II (1556-1598), cuya muerte, en 1598, dejó que los años finales de la centuria marcaran el inicio del gobierno de Felipe III, el cuarto de sus hijos varones nacidos de su unión con Anna de Austria, la última de sus cuatro esposas.

¹ Al lado de su madre Juana de Castilla, Rey de Castilla, de León, de Aragón, de las dos Sicilias, de Jerusalén, de Navarra, de Granada, de Toledo, de Valencia, de Galicia, de Mallorca, de Sevilla, de Cerdeña, de Córdoba, de Córcega, de Murcia, de Jaén, de los Algarbes, de Algecira, de Gibraltar, de las islas de Canaria, de las Islas, Indias y Tierra Firme del mar Océano, conde de Barcelona, señor de Vizcaya y de Molina, duque de Atenas y Neopatria, conde de Ruisellón y de Cardaña, marqués de Oristán y de Gociano, archiduque de Austria, duque de Borgoña y de Brabante, conde de Flandes y de Tirol, etc. (Sandoval, 1955: I, 82). Jurado Rey de España en las Cortes de Valladolid el 7 de febrero de 1518, inicio oficial del reinado de la casa de Austria en España (Sandoval, 1955: I, 126-127). Coronación de Carlos V como emperador del Sacro Imperio Romano Germánico en 1519, coronación en Aquisgrán, 23 de octubre de 1520 (Sandoval, 1955: I, 453). Coronación en Bolonia, como Emperador de los romanos, el 24 de febrero de 1530 por el Papa Clemente VII Medicis.

Varios de los acontecimientos de la vida de la familia real, que por supuesto se festejaban en la península, fueron motivo de fiestas en la capital del virreinato de Nueva España: enlaces matrimoniales, nacimientos, defunciones. Estos asuntos, más allá de ser sucesos personales de la vida privada, implicaban intereses significativos para el imperio y la casa real: alianzas entre naciones, y la sucesión al trono, entre las cuestiones de mayor importancia. Junto a ellos, se celebraron, también en ambos lados del océano, acontecimientos que, como los anteriores, eran fundamentales en la vida política: juras reales, coronaciones y triunfos guerreros, particularmente contra Francia y el Turco, lo que incidía en el control sobre las posesiones del imperio y su conservación, el orden social, la expansión territorial, la sumisión y la lealtad de los reinos de la corona y las provincias de ultramar.

La fiesta tenía, pues, esencialmente un propósito político: subrayar la autoridad y el poder real, promover la identidad nacional y, en el virreinato, enfatizar el poder del Estado y la Iglesia cuyos más altos representantes, organizadores de las festividades, dependían y eran representantes de la voluntad del rey. El festejo, además, permitía a la aristocracia novohispana mostrar públicamente su altura social, las virtudes cortesanas peninsulares y, por qué no, ofrecer a la masa criolla y de naturales, además de los símbolos de la autoridad, la ocasión para el regocijo popular.

De entre todos los motivos mencionados para estas celebraciones y ceremonias por los Austrias y el imperio, las fiestas que implicaron mayor aparato fueron, en el aspecto bélico, el triunfo contra Francia, en 1538, conocido como la Tregua de Niza, y la Victoria de Lepanto, en 1571 y, lo que quizá sería evidente, las Juras Reales por Felipe II, en 1557, y por Felipe III, en 1599. A estas cuatro fiestas podríamos agregar las honras fúnebres por Carlos V, celebradas en México en 1559.

Dos

Las actividades festivas del siglo XVI, en Nueva España, prolongan y mantienen elementos de la tradición medieval española y desarrollan los del mundo renacentista que eran comunes en la península y cuya presencia y características básicas todavía estarán presentes en el mundo hispánico de América y Europa en las fiestas del XVII. En el caso de las fiestas novohispanas del XVI, parece que no se cuenta con, o no han sido localizados, registros puntuales de la mayor parte de estos acontecimientos, mediante crónicas, por ejemplo, elaboradas específicamente con el propósito de describir y, normalmente, encarecer la fiesta. Las referencias son aisladas, a veces casi casuales, por curiosas, y, por lo común, forman parte de otro tipo de documentos. En ellos, no obstante, es posible identificar los elementos del fasto usuales en las fiestas oficiales públicas del mundo hispano.²

² Entre estos documentos están las Actas de Cabildo de la Ciudad de México, pasajes de la obra de Bernal Díaz del Castillo (1976), Las Casas (1967), Juan Suárez de Peralta (1990), o Torquemada (1969), entre otros. Algunas crónicas no han sido localizadas como las que refiere el propio Díaz del Castillo a propósito de las fiestas en la Ciudad de México (1539) por la tregua de Niza: “[...] y porque de estas grandes fiestas hubo dos coronistas que lo

Entre las festividades públicas en Nueva España puede ser útil establecer una división, a veces, sin embargo, resbalosa, entre la fiesta religiosa y la civil. El elemento que podría, en principio, señalar la diferencia, sería el motivo del festejo. En el caso de las fiestas que ahora nos ocupan, estaríamos, básicamente, dentro del ámbito de la fiesta civil, aun cuando dentro de las actividades de la celebración se incluyeran ceremonias religiosas. En la revisión del aparato festivo del Estado y la élite de Nueva España en el siglo XVI, y de su desarrollo, conviene no perder de vista que estamos frente a una primera etapa de asentamiento, adaptación y conformación de nuevos órdenes sociales, modelos económicos, desarrollos urbanos y adaptación de instituciones, entre otros aspectos que marcarían su impronta en la naciente sociedad novohispana y su evolución.

Aún sin entrar en detalles, de momento, conviene observar, en este sentido, por ejemplo, que la primera gran fiesta, de las cinco que arriba he mencionado, la que se organizó por la Tregua de Niza, a principios de 1539, tuvo lugar durante el gobierno del primer virrey de Nueva España, Antonio de Mendoza, a cuatro años de su llegada y de haber iniciado su gobierno y en el seno de los graves conflictos con Cortés, por un lado, y, por otro, con las comunidades indígenas del norte del territorio en el que avanzaba la colonización española y que culminó en los terribles exterminios indígenas de las guerras del Mixtón. La celebración, por consiguiente, implicó el despliegue de una serie de elementos festivos nunca antes vistos en Nueva España, que dieran ocasión para la exaltación del imperio de los Austrias, y el poder del virrey. La fiesta motivó las descripciones de Díaz del Castillo y Las Casas, y avivó, entre los tlaxcaltecas, y la misión franciscana en la región, el deseo de superar, en su propio territorio, los festejos realizados en la Ciudad de México.

En ese momento, la nueva urbe “a la española” apenas empezaba a tomar forma a quince años de haberse iniciado la traza sobre la ciudad indígena. En el diseño se delimitaban los espacios de vida cotidiana y pública propios de indígenas y españoles y, en ellos, los sitios físicos para las fiestas oficiales según su relevancia y su propósito. Antes de esta fecha (1539), en la Ciudad de México ya se había dado inicio a las festividades anuales regulares de orden religioso o civil —en especial la de Corpus Christi y la de San Hipólito, respectivamente—, y a las extraordinarias,

escribieron según y de la manera que pasó, quienes fueron los capitanes y gran maestre de Rodas, y aun lo enviaron a Castilla para que en el Real Consejo de Indias se viese, porque Su Majestad en aquella sazón estaba en Flandes” (Díaz del Castillo, 1976: 548). En Acta de Cabildo del 2 de marzo de 1600 (LAC, XIV, 72) el Cabildo plantea solicitar a Arias de Villalobos que relate las fiestas por la jura real y el matrimonio de Felipe III con Margarita de Austria., que tuvieron lugar en México en 1599. Parece que en las actas del resto del año 1600 no se vuelve a mencionar a Arias de Villalobos, ni la relación que se le pidió, que por otra arte urgía al Cabildo que se realizara para que fuera enviada a España. Ni García Icazbalceta (1954) ni Medina (1989) mencionan la obra, posiblemente escrita en 1600. Por otra parte, la obra de Villalobos (1907) a la que se le ha dado el nombre de “México en 1623” fue publicada a iniciativa del propio autor, en 1623, y la primera parte cuyo título inicia “Obediencia que México, cabeza de la Nueva España, dio a la Majestad Católica del Rey D. Felipe de Austria N. S. [...]” se refiere a la jura real por Felipe IV, realizada en México en 1621. En cuanto a las honras fúnebres por Carlos V, se conserva la descripción detallada de Francisco Cervantes de Salazar, “Túmulo Imperial de la gran ciudad de México” (1982) publicada en la capital de virreinato en 1560.

ligadas directamente con el imperio: el triunfo español sobre Francia en el asedio Fuenterrabía que concluyó con la anexión del reino de Navarra (1524); el nacimiento de dos de los hijos varones de Carlos V: Felipe II (1528) y Fernando (1530); la jura, de rasgos domésticos, por el emperador, su esposa y el primogénito (1531) y el regreso, sano y salvo, de Carlos V a la península, después de un largo viaje por sus dominios europeos (1533).

TRES

Antes de referir, con cierto detalle, las fiestas por los Austrias en la Ciudad de México, en el siglo XVI, quizá sea útil revisar, de manera general, cuales eran las actividades del fasto propias de la fiesta civil, de cuyo repertorio recogen elementos, pero que incluyen actos que las distinguen.

Uno de los aspectos básicos consistía en el adorno y limpieza de las calles y edificios por donde circulaba la procesión, si es que la había. La tarea era deber de los habitantes cuyas casas estaban situadas sobre las calles del recorrido, lo cual además implicaba un privilegio ya que, evidentemente, se escogían las calles más importantes de la ciudad: San Francisco y Tacuba. El ornato se hacía con telas y tapices que colgaban de ventanas y balcones y, si el festejo era nocturno, se habían de colocar luminarias. De la calle se debían eliminar el lodo y las piedras, entre otras suciedades y obstáculos, y hubo quien, además, por decisión propia podía colocar toldos frente a su casa, que resguardaran del sol y el calor a la columna de la procesión.

La actividad festiva que podría considerarse emblemática de una fiesta civil eran los juegos ecuestres, a cargo de los varones de la aristocracia del lugar: juegos de cañas, el más común en Nueva España, sortija y estafermo, entre los más habituales.³ Otra actividad festiva sobre caballos eran las encamisadas. En ellas, cuadrillas, en ocasiones muy numerosas, de caballeros, cabalgaban de noche por las calles de la ciudad, llevando en las manos hachas encendidas. Ligadas con los juegos ecuestres estaban las suertes con los toros, a los cuales los jinetes alanceaban. Para los juegos de cañas y con toros se levantaban empalizadas efímeras, lo mismo que tablados para ofrecer asientos exclusivos para las autoridades y sus familias.⁴ En ocasiones, el espectáculo con

³ Estafermo: “Es una figura de un hombre armado, que tiene embrazado un escudo en la mano izquierda y en la derecha una correa con unas bolas pendientes o unas vejigas hinchadas; está espetado en un mástil, de manera que se anda y vuelve a la redonda. Pónenle en medio de una carrera, y vienen a encontrarle con la lanza en el ristre, y dándole en el escudo le hacen volver y sacude al que pasa un golpe con lo que tiene en la mano derecha, con que da que reír a los que lo miran. Algunas veces suele ser hombre que se alquila para aquello. El juego se inventó en Italia, y así es su nombre italiano, STÀ FERMO, que vale está firme y derecho” (Covarrubias, 1995: 514); cañas: “En España es muy usado el jugar las *cañas*, que es un género de pelea de hombres a caballo. Éste llaman juego troyano, y se entiende haberle traído a Italia Julio Ascanio. [...] Primero desembarazan la plaza de gente, hace la entrada con sus cuadrillas distintas, acometen, dan vuelta, salen a ellos los contrarios [...]” (Covarrubias, 1995: 258).

⁴ El espectáculo con los toros consistía en que el jinete alanceara al toro. Los pormenores de ésta y otras suertes del toreo y su desarrollo en el XVI y el XVII pueden verse en “Renacimiento y Barroco” en Cossío, 2000: 49-68. El biógrafo de Carlos V, Sandoval alude a los juegos de cañas que se celebraron en Valladolid en 1527, con motivo del nacimiento de Felipe II, y en donde participó el Emperador. La actividad del “juego de cañas”, según se desprende del relato de Sandoval, constaría de dos partes: una primera en donde el jinete se enfrenta al toro y la segunda en donde

los toros consistía simplemente en colocar, en los cuernos de los animales, materias de fácil combustión o cohetes, y soltarlos, con los cuernos encendidos. Los toros corrían entre la multitud con el consiguiente espanto y regocijo popular.

Las luces y el fuego, en el espectáculo nocturno, eran indispensables. Las luminarias se colocaban en balcones, ventanas, azoteas, puertas. La ilusión era la de iluminar la noche para crear fantasía y despertar el pasmo. A estas luces se podían sumar las que resultaban de prender el fuego a los muros y torres de falsos castillos, o a figuras o navíos “contrahechos” que ardían con fuegos de artificio.

Uno de los elementos distintivos de la fiesta civil imperial por la victoria en la guerra eran los simulacros bélicos en falsos castillos y/o las naumaquias. Los castillos de madera y tela o petates se empleaban, antes de arder, para las batallas fingidas. Los simulacros bélicos, la mayor parte de las veces eran jugados entre bandos de moros y cristianos que se lanzaban flechas que no hacían daño y alcancías llenas de almagre, entre otros objetos, y en donde el triunfo final era necesariamente cristiano. Mayor espectacularidad podía ofrecer al simulacro bélico, la batalla naval o naumaquia, en donde navíos teatrales sobre ruedas, movidos por hombres, avanzaban sobre plazas cubiertas de agua.

En España hay noticia de combates entre animales: toros, leones, osos y tigres introducidos en empalizadas y que, normalmente, no abandonaban sino muertos. En Nueva España parece que no hay registro de este tipo de combates, pero sí de cacerías, en las fiestas imperiales, para las cuales se construían falsos bosques en donde se colocaban gran cantidad de animales de varias clases,⁵ algunos de ellos, los más fieros, enjaulados, los cuales, llegado el

propiamente se “juega a las cañas”. “Juego de cañas” y “toros”, sin embargo, podría entenderse, en algunos casos, como el mismo espectáculo. El texto de Sandoval, en donde hay una atención particular a la indumentaria de los caballeros que participaron en los juegos, lo cual —en general— no he incluido, dice: “El jueves siguiente, en la tarde, hubo juego de cañas en la plaza Mayor; [...]. Jugó el Emperador, y los primeros que entraron en la plaza fueron los caballeros de Valladolid. Traían los vestidos y librea del Emperador, que quiso Su Majestad honrar esta ciudad, como vecino y natural de ella, y siempre lo hizo, y más asentó en ella que en otro lugar de España; y por eso sus privados edificaron suntuosos edificios en ella, entendiendo el gusto que daban a su príncipe. [...]/ Entró el marqués de los Vélez [...]. / Entró otra cuadrilla de caballeros [...]. / Entró el prior de San Juan y el comendador mayor de León, con muchos caballeros de la casa de Alba. [...]. / Entraron con Su Majestad muchos caballeros, entre los cuales era el duque de Béjar, que llevaba una marlota de terciopelo blanco y damasco blanco y un albornoz de damasco amarillo. [...] / Entrados en la plaza dieron por ella dos vueltas, y alancearon y mataron un toro. / Luego entró el conde de Benavente y el duque de Nájara con cincuenta caballeros de librea. [...]. Entraron luego el conde de Aguilar y sus hermanos, y otros caballeros, que fueron los postreros, con marlotas de terciopelo pardo. De manera que hubo ciento y sesenta caballeros en todo. / Y porque no podían, siendo tantos, salir los toros, mandó el Emperador que todos se pusiesen en ala, y que ninguno se menease si el toro no viniese a embestir con él. Y así se repartieron en dos partes en hilera, hombro con hombro, y el que quería dar lanzada salíase un poco de los otros. / El Emperador dió una buena lanzada; otros también se quisieron señalar. / Después de muertos los toros, Su Majestad ordenó los caballeros, de manera que pudiesen correr y jugar las cañas” (Sandoval, 1955: II, 249-250).

⁵ Sobre las representaciones de la naturaleza vegetal en las entradas reales Strong señala: “Las representaciones de calle mostraban al príncipe los beneficios que recibirían sus súbditos si el poseía y practicaba tales virtudes [las virtudes del monarca cristiano ideal según la tradición del «espejo de príncipes»], frutos expresados en forma de árboles cubiertos de hojas, jardines y arbustos llenos de flores y fuentes que manaban agua” (1988: 23). Díaz del

momento, eran liberados y se procedía a su persecución a cargo de cazadores o “salvajes”, figura del espectáculo de algunas festividades peninsulares.⁶

Ya que se trataba de una fiesta, el traje de jugadores y espectadores debía corresponder, por un lado, al lujo de la ocasión y, por otro, al modo de participación en la festividad según la dignidad social, civil o eclesiástica. Las autoridades civiles, por ejemplo, cambiaban su traje personal, el más elegante que hubieran escogido, para vestir una librea que los uniformaba para intervenir en los juegos ecuestres, en los que llevaban marlotas, capellares y caperuzas de distintas combinaciones de colores —muchas veces simbólicos—, y telas, según la cuadrilla de la que formarían parte. El público, particularmente la aristocracia, encontraba la ocasión idónea para llevar sus más finos vestidos y joyas. En ocasiones, como parte de la ilusión del festejo y de la circunstancia del juego, se convocaban y permitían las máscaras.

Las fiestas podían incluir colaciones de confituras y frutas que se ofrecían durante los espectáculos y concluir con nutridos y largos banquetes con variedad de invenciones en los platillos, buenas cantidades de vinos de Castilla y otras bebidas con recetas de origen peninsular. Estas comidas, como gran parte de las actividades antes señaladas, usualmente, estaban acompañadas de música, para cuyos intérpretes era común que se levantaran tabladillos especiales.

En la fiesta civil se colocaban profusión de banderas y estandartes con bordados de los escudos reales y los propios de la ciudad que daban colorido al paisaje urbano. En España, la fiesta civil, podía incluir algún tipo de representación teatral. En la capital del virreinato, y en el grupo de fiestas del que ahora hablo, no he localizado menciones específicas a esta actividad, aunque encontremos, por otra parte, acontecimientos que, en conjunto, en sus partes, en su protocolo, estén cargados de elementos teatrales.

Castillo también refiere decoración vegetal en los corredores de las casa reales (1976: 546).

⁶ La mención de “salvajes” en las festividades novohispanas se debe a Díaz del Castillo. Conviene apuntar que en Bernal no hay identificación entre el “salvaje” de la fiesta europea y el indio, aunque los “salvajes” de Bernal llevan arcos y flechas, instrumentos con los que documentos y literatura novohispanos del siglo XVI identifican a los chichimecas, y aspecto que no es común en las fiestas peninsulares. Dice Díaz del Castillo: “Y había otras arboledas muy espesas algo apartadas del bosque, y en cada una de ellas un escuadrón de salvajes con sus garrotes añudados y retuertos, y otros salvajes con arcos y flecha, y vanse a la caza; porque en aquel instante las soltaron de los corrales y corren tras de ellas por el bosque, y salen a la plaza mayor, y, sobre matarlos, los unos salvajes con los otros revuelven una cuestión soberbia entre ellos, que fue harto de ver cómo batallaban a pie; y después que hubieron peleado un rato se volvieron a su arboleda. Dejemos esto, que no fue nada para la invención que hubo de jinetes y de negros y negras con su rey y reina, y todos a caballo, que eran más de cincuenta, y de las grandes riquezas que traían sobre sí de oro y piedras ricas y aljófar y argentería; y luego van contra los salvajes, y tienen otra cuestión sobre la caza; que cosa era de ver la diversidad de rostros que llevaban las máscaras que traían, y cómo las negras daban de mamar a sus negritos, y cómo hacían fiestas a la reina. (Díaz del Castillo, 1976: 545). Covarrubias da una definición del aspecto del salvaje que coincide con la imagen que de él ofrecen crónicas europeas de festividades. “[...] los pintores que tienen licencia poética, pintan unos hombres todos cubiertos de vello de pies a cabeza, con cabellos largos y larga barba. Éstos llamaron los escritores de libros de caballerías salvajes.” (1995: 880). Strong cita un texto de 1584 que menciona a los salvajes en una imagen que recuerda la de Covarrubias: “Algunos de los servidores iban disfrazados de salvaje o de irlandeses, con el pelo colgando hasta la cintura como las mujeres, [...]” (1988: 63). Véase Livermore (1950) para el caso de España y las diferencias entre “salvaje” y “caballero salvaje”.

CUATRO

Como he señalado más arriba, el empleo de los espacios físicos de la ciudad para las festividades públicas dependió de la evolución en la conformación y definición de los espacios de acuerdo con las necesidades de la vida cotidiana y sus asuntos cívicos, religiosos, mercantiles, de orden social, estamental y de seguridad pública, entre otros. Plazas, edificios y calles obedecían de alguna manera a esas demandas y adquirirían un significado particular en la vida citadina. Desde este punto de vista no es extraño observar que el primer espacio conformado de la ciudad “a la española”, la Plaza del Marqués —ubicada entre la fachada principal de la antigua catedral y las casas viejas de Cortés— se destinara durante la primera mitad del siglo XVI, aproximadamente, para las fiestas anuales más importantes: la de Corpus Christi y la de San Hipólito. A partir de 1564, en muy pocas ocasiones la Plaza del Marqués fue empleada para fiestas civiles. En el tema que revisamos ahora, sólo fue sitio para los juegos de cañas que conmemoraron, en 1600, el primer aniversario, en el virreinato, de la ascensión al trono y la boda de Felipe III.

La vieja catedral de México, demolida en 1626,⁷ a pesar de ser el corazón de la vida espiritual del virreinato, al parecer no fue empleada en muchas de las fiestas que venimos mencionando. Para el túmulo que se levantó en memoria de Carlos V, por ejemplo, se prefirió la Capilla de San José del monasterio de los franciscanos. Entre las razones que obligaron a esta decisión estaban el deplorable estado de la catedral, ya desde 1544, a pesar de las remodelaciones de que fue objeto durante el siglo XVI, y lo reducido de su superficie y altura.⁸

La Plaza Mayor, por su extensión y por su significado político, fue el sitio de algunos de los espectáculos más complejos, costosos y deslumbrantes del virreinato, aquellos que involucraban a Nueva España, pero que tenían que ver, sobre todo, con el imperio. A la Plaza Mayor, en las celebraciones virreinales de las victorias guerreras españolas, las bodas y juras reales —sobre todo la fastuosa de 1599 por Felipe III—, habría que agregar que, como ampliación del espacio festivo, se añadió la primera cuadra de la calle de San Francisco junto a la Plaza Mayor; y en las fiestas por la bodas de Felipe II con Anna de Austria, y de Felipe III con Margarita de Austria también en 1599, se ocupó además la Plaza del Marqués.

CINCO

El desarrollo de las actividades festivas, antes de la fastuosa celebración de 1539, apenas ponen en práctica parte del aparato de la fiesta. Aún así, sin embargo, el Estado cumple con su

⁷ Zavala, 1995: 5, n. 1.

⁸ Cédula de 1544, “e que así la que de presente [la iglesia mayor] está hecha es muy pequeña e no cabe en ella la gente que ocurre a ella e que así unas veces se necesita echar a los indios fuera pa. [sic] poder entrar los españoles e caber en ella pa. [sic] oír los divinos oficios e que otras veces por no caber los españoles se van a otras partes y es casi indecente e no conveniente qe dicha iglesia de pueblo tan insigne esté de la dicha manera [...]” (Sandoval, 1938: 176).

responsabilidad y recibe los beneficios: una librea nueva para quien había traído la noticia de la victoria española en 1524, acompañada del juego de la sortija y una cena;⁹ vino castellano, por supuesto, confituras y fanfarrias de trompetas por el nacimiento del infante Felipe II; y, por primera vez en las fiestas civiles —con motivo de la llegada al mundo del infausto Fernando, muerto antes de cumplir un año—, los emblemáticos juegos de cañas y las suertes con toros —que en aquellos años estaba prohibido matar—, y que formarían parte indispensable de los festejos civiles el resto de la centuria. Quizá sea oportuno mencionar que, además de los dos nacimientos reales a que hecho referencia, el Cabildo de la Ciudad de México, sólo celebró uno más, en 1572, el de Fernando, primogénito de Felipe II y Anna de Austria, único hijo varón vivo de Felipe en ese momento y, por lo tanto, posible heredero de la Corona. Fernando murió, sin embargo en 1578, por lo cual las esperanzas de la sucesión se depositaron en Diego Félix y con su muerte, a los doce años de edad, en Felipe III, quien efectivamente subió al trono al morir su padre. Como en el caso de las fiestas virreinales por otros infantes, la de Fernando consistió en un acto más bien de carácter íntimo, a cargo de las damas de la familia de las autoridades civiles en el cual se ofrecieron colaciones en los corredores de las Casas del Cabildo.

1539 fue también el año en que en Nueva España se inauguraron las honras fúnebres por algunos miembros de la familia real: Isabel de Portugal (1539); María Manuela (1545); Carlos V (1559); el infante Don Carlos e Isabel de Valois (1569); Anna de Austria (1581); y las últimas del siglo, como hemos dicho, por Felipe II en 1599. En este listado, que registra las honras fúnebres por las figuras más relevantes de la Casa de los Austria en España, los emperadores, sus esposas y el príncipe heredero, Don Carlos, puede extrañar, la ausencia de María Tudor, segunda esposa de Felipe II, reina de Inglaterra, tía de Carlos V, infanta española, heredera por lo tanto, además, de la Casa de los Trastámara, muerta en Londres en 1558. Quizá el hecho se debió a la cercanía de fechas entre la muerte de la emperatriz (17 de noviembre) y la de Carlos V (21 de septiembre). Felipe se enteró de la muerte de su esposa días después de saber de la muerte de su padre,¹⁰ lo que causó conflictos de protocolo funerario en España y quizá contribuyó para suspender las ceremonias por la muerte de la reina en el virreinato. Recordemos, además, que las celebraciones por sucesos ocurridos en la península, tenían lugar en Nueva España, normalmente, entre aproximadamente seis meses y un año después de ocurridas, dependiendo de la fecha del suceso y de su cercanía con la travesía de la flota española hacia América, viaje que normalmente, en el siglo XVI, se hacía una vez al año.¹¹

⁹ Sortija: “Un juego de gente militar, que corriendo a caballo apuntan con la lanza a una sortija que está puesta a cierta distancia de la carrera.” (Covarrubias, 1995: 903).

¹⁰ Kamen, 1998: 72.

¹¹ “La necesidad de formar estos convoyes y las experiencias adquiridas respecto a las épocas más propicias para la navegación determinaron que se fijaran fechas para la salida y el regreso. Las ordenanzas del 18 de octubre de 1564 disponían que se formarían sólo dos flotas anuales de salida. La primera, con rumbo a la Nueva España, Honduras y las islas mayores antillanas, zarparía entre fines de abril y mayo; la otra, con destino a Nombre de Dios, en Panamá, Cartagena, Santa Marta y otros puertos del norte de la América del Sur, partiría en agosto. Ambas flotas debían invernar en las Indias; la de Veracruz y las Antillas regresaría en febrero, y la de Panamá en enero, para reunirse en La Habana, de donde debían volver juntas antes del 10 de marzo. Pronto comenzaron a consentirse excepciones y

A excepción de los espectaculares fastos y tómulos en las exequias de los emperadores, el modo de rendir homenaje luctuoso normalmente en la capital de Nueva España consistía en que las autoridades civiles llevaran ropa de luto, compuesta de loba y capirote o caperuza. El luto en la vestimenta se distinguía, pues, por el tipo de prenda y el color. El capirote era una cobertura de la cabeza, usada en los lutos medievales, que terminaba en punta, y la loba, una especie de sotana —de amplio ruedo y falda— que cubría el cuerpo del cuello a los pies. Algunas veces, ambas piezas podían formar una sola prenda.¹² El color de este traje debía ser oscuro, de preferencia negro, color para la ropa del duelo funerario que empieza a ser empleado en Europa a fines del siglo XV.¹³ El luto se debía usar el tiempo determinado por el Cabildo. Las honras fúnebres incluían misas y, como he señalado, en el caso de los reyes, fastuosas ceremonias, como las descritas por Cervantes de Salazar en su “Túmulo Imperial” por la muerte de Carlos V.

Las guerras entre Francia y España durante el siglo XVI, y las victorias españolas, que arrancaron en 1512 con las luchas por la posesión de Navarra y triunfalmente con la batalla de Pavía, y la prisión de Francisco I (1525), fueron el origen de importantes fiestas en el virreinato: la ya mencionada de Fuenterrabía (1524); la de la Paz de Cambray o de las Damas (1530); la de la Tregua de Niza y la entrevista en Aguas Muertas (1539); la de la Paz de Crépy (1545); la de la Tregua de Vaucelles (1556); y la del Tratado de Cateâu-Cambresis (1560). En las luchas con otros vecinos europeos, en México se celebró la victoria en las Azores, en contra don Antonio, prior de Crato, pretendiente a la corona portuguesa (1541), y se hicieron rogativas previas al combate, con procesiones, inútiles, por cierto, que pedían el favor divino por el triunfo de la finalmente derrotada Armada Invencible en contra de Inglaterra (1588). En cuanto al gran enemigo, “El Turco”, antecedente de la gran Victoria de Lepanto (1572), fue la batalla de Alborán (1541). Como arriba he dicho, la Tregua de Niza y la Victoria de Lepanto fueron dos de las fiestas más espectaculares en el virreinato por los Austrias y en ellas se desplegaron, en la Plaza Mayor vibrante de banderas y estandartes, los recursos más sorprendentes de la fiesta por el imperio: naumaquias de galeras y navíos movidos por ruedas sobre el suelo cubierto de agua de la plaza, cacerías en bosques fingidos, y falsas batallas entre moros y cristianos en castillos construidos con madera, tela y petates, que ardían finalmente en llamas y fuegos artificiales, entre salvas de artillería y música de atabales y trompetas para cerrar el festejo.

Juras reales (1557: Felipe II; 1599: Felipe III), por su parte, eran festejos más solemnes, en donde el acto principal consistía en declarar en voz alta, y ante toda la ciudadanía el reconocimiento al rey y la obediencia y el sometimiento de la comunidad a la voluntad del imperio, mediante la frase: “Castilla, Castilla, Nueva España, Nueva España por el Rey Felipe Nuestro Señor”, con alguna variante en el orden de las palabras y número de veces de la enunciación en las dos ocasiones en que se realizó pero, como sabemos, por dos reyes con el mismo nombre. La jura incluía ceremonias religiosas, tablados con enorme riqueza en los adornos lo mismo que los edificios de la plaza, lujo de trajes de las autoridades apropiados para la ocasión,

variantes, sobre todo por las urgencias de la Corona en recibir los tesoros americanos” (Martínez, 1983: 87).

¹² Sobre el capirote dice Covarrubias, “[...] otros se traen por luto con lobs” 1995: 263.

¹³ Ferrer, 2000: 325.

salvas de artillería, juramentos sobre la Biblia, con sofisticadas codificaciones de ademanes y movimientos corporales, luminarias por la noche, días enteros dedicados a los juegos de cañas y las suertes con toros, ante una comunidad que incluía a todos los estratos sociales ubicados en distintos sitios de la plaza y sus construcciones, según su jerarquía, y vestidos para la fiesta de acuerdo con su rango social y sus posibilidades económicas.

1599 implicó para los responsables de la organización de las fiestas y para la ciudadanía una acumulación de festejos excepcional. Además de la Jura por Felipe III, el regocijo por su coronación y las pompas fúnebres por Felipe II, el Cabildo de la Ciudad enfrentó las fiestas por la boda del nuevo rey con Margarita de Austria, su primera y única esposa. Por este motivo, la Ciudad de México sólo había celebrado en 1571, las bodas de Felipe II con Anna de Austria. Como en aquella fecha, se recurrió, entonces, a los tradicionales juegos de cañas y toros. A un año de la Jura Real por Felipe III, en 1600, el Virrey Conde de Monterrey decidió conmemorar, caso de excepción, el primer aniversario de la ascensión al trono y las bodas de Felipe III. Las fiestas se llevaron a cabo, como he dicho, en la Plazuela del Marqués de Valle, con dificultades por parte del Cabildo quien argumentaba, entre otros asuntos, no disponer de fondos para las celebraciones. Las fiestas incluyeron juego de cañas, vestuario para los competidores, mascarada. Para el torneo, se introdujo una especie de concurso por el cual se otorgaron siete premios: 1. para el mejor combatiente de pica; 2. para el mejor espada; 3. para la mejor invención; 4. para la mejor letra; 5. para el más galán y 6 y 7 para los mejores combatientes de pica y espada en la folla.¹⁴

La historia de las fiestas públicas en México, en particular las que se refieren al siglo XVI, resulta de particular importancia para acercarnos a esa parcela de “nuestra historia patria —la *novohispana*—”, como diría Héctor Azar,¹⁵ en lo que concierne no sólo a los modos y el sentido de la celebración de una fiesta pública, sino además porque, en el terreno del conocimiento de la actividad teatral novohispana del siglo XVI es indispensable si tenemos en cuenta que el teatro sólo en ocasiones verdaderamente excepcionales se llevó a cabo fuera de un entorno festivo.

La historia del teatro y su entendimiento, y estoy seguro de no estar diciendo con esto nada nuevo, podría acercarse con más detalle a la reconstrucción e interpretación de una serie de elementos ligados unos con otros, cuya comprensión requeriría, por un lado de enfoques particulares y, por otro, de perspectivas que permitieran verlos en conjunto y revisar sus relaciones con el fin de poder mirar, de modo más preciso, lo que fue nuestro teatro y la actividad espectacular, y el modo en que su historia lo hace ser lo que es hoy. Descubrir y redescubrir, construir y reconstruir una historia de fiestas, espectáculos y teatro que no está tan lejana y ajena.



¹⁴ Folla: “Es propio de los torneos, que después de haber torneado cada uno por sí con el mantenedor, se dividen en dos cuadrillas; y unos contra otros se hieren tirando tajos y reverses sin orden ni concierto, que verdaderamente parece los unos y los otros estar fuera de sí. Y por esto se llamó folla [...] locura” Covarrubias, 1995: 555.

¹⁵ Azar, 1993: 10.

BIBLIOGRAFÍA

- Azar 1993: Héctor Azar, “Del espacio vital como espacio teatral”, en Giovanna Recchia, *Espacio teatral en la Ciudad de México, siglos XVI - XVIII*, Centro Nacional de Investigación Teatral Rodolfo Usigli-Instituto Nacional de Bellas Artes, México, 1993, pp. 9-10.
- Casas 1967: Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1967.
- Cervantes de Salazar 1982: Francisco Cervantes de Salazar, “México en 1554” y “Túmulo imperial”, Porrúa, México, 1982 (Sepan cuantos, 25) (1ª. ed. Porrúa, 1963).
- Cossío 2000: José María de Cossío, *El Cossío. 7. La fiesta I*, Espasa Calpe, Madrid, 2000.
- Covarrubias 1995: Sebastián de Covarrubias Orozco, *Tesoro de la lengua castellana o española*, ed. de Felipe C.R. Maldonado y Manuel Camero, Castalia, Madrid, 1995 (1ª. ed. Madrid, 1611).
- Díaz del Castillo 1976. Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, 11ª. ed., Porrúa, México, 1976 (Sepan cuantos, 5).
- Ferrer 2000: Eulalio Ferrer, *Los lenguajes del color*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000 (1a. ed. 1999).
- Ferrer Valls 2003: Teresa Ferrer Valls, “La fiesta en el Siglo de Oro: en los márgenes de la ilusión teatral”, José María Díez Borque (ed.) *Teatro y fiesta del Siglo de Oro en tierras europeas de los Austrias*, SEACEX, Madrid, 2003, pp. 27-37.
- García Icazbalceta 1954: Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, ed. de Agustín Millares Carlo, Fondo de Cultura Económica, México, 1954 (1ª. ed. 1886).
- Kamen 1998. Henry Kamen, *Felipe de España*, Siglo XXI de España Editores, Madrid, 1998 (1ª. ed. 1997).
- Livermore 1950: Harold V. Livermore, “El caballero salvaje. Ensayo de identificación de un juglar”, *Revista de Filología Española*, 34 (1950) pp. 166-183.
- Martínez 1983: José Luis Martínez, *Pasajeros de Indias*, Alianza Editorial, Madrid, 1983.
- Medina 1989: José Toribio Medina, *La imprenta en México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1989, t. I. (Ed. facs. de la edición de 1912).
- Sandoval 1938: Pablo de Jesús Sandoval, *La Catedral Metropolitana de México*, (noticias comenzadas por..., continuadas y terminadas por el Prebendado en la misma catedral, José Ordóñez, con una introducción del Académico Alberto María Carreño), Victoria, México, 1938.
- Sandoval 1955: Prudencio de Sandoval, *Historia de la vida y hechos del Emperador Carlos V Máximo, fortísimo, Rey Católico de España y de las Indias, Islas, y Tierra firme del mar Océano*, ed. de Carlos Seco Serrano, Ediciones Atlas, Madrid, 1955, 3 vols.

- Strong 1988: Roy Strong, *Arte y poder*, Alianza Editorial, Madrid, 1988.
- Suárez de Peralta 1990: Juan Suárez de Peralta, *Tratado del descubrimiento de las Indias*, estudio preliminar y notas de Teresa Silva Tena, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1990.
- Torquemada 1969: Fray Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, intr. de Miguel León Portilla, Porrúa, México, 1969, 3 vols.
- Toussaint 1962: “Una casa de México en el siglo XVI”, *Paseos coloniales*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1962 pp. 6-8. (1a. ed. 1939).
- Villalobos 1907: Arias de Villalobos, “México en 1623”, Genaro García (ed.) *Autógrafos inéditos de Morelos y causa que se le instruyó. México en 1623*, Librería de la Vda. de Ch. Bouret, México, 1907. (Documentos inéditos o muy raros para la historia de México, tomo XII), pp. 123-281. (Incluye “Canto intitulado Mercurio”). También en Genaro García, *Historia de Nuevo León, con noticias sobre Coahuila, Tejas y Nuevo México. Autógrafos inéditos de Morelos y causa que se le instruyó. México en 1623 por el Dr. Arias de Villalobos. El clero de México y la guerra de independencia. Papeles inéditos del Dr. Mora. Alumnos distinguidos del Colegio de San Pedro, San Pablo y San Ildefonso de México por F. de Osores. Noticias bio-bibliográficas de alumnos distinguidos, 2a parte. Historia de todos los Colegios de la Ciudad de México*, Porrúa, México, 1975 (Documentos Inéditos o Muy Raros para la Historia de México. Biblioteca Porrúa, 60).
- Silvio Zavala, *Una etapa de la construcción de la catedral de México alrededor de 1585*, 2a. ed., El Colegio de México-El Colegio Nacional, 1995.



PEDAGOGÍA DE VIRREYES Y ARCOS DE TRIUNFO EN LA NUEVA ESPAÑA A FINALES DEL SIGLO XVII¹

JUDITH FARRÉ. Doctora en Filología Hispánica (Universitat de Lleida, 2000). Profesora en el campus Monterrey del Tecnológico de Monterrey desde 2003 y miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel 1, desde 2004. Sus líneas de investigación giran en torno al teatro de los Siglos de Oro (*Dramaturgia y espectáculo del elogio. Loas completas de Agustín de Salazar y Torres, estudio y edición crítica*, Kassel, Reichenberger, 2002) y la edición crítica de Agustín Moreto, Lope de Vega y Calderón de la Barca. Actualmente coordina el proyecto “La imagen del poder en la corte virreinal (1665-1700)”, subvencionado con una beca de investigación otorgada por CONACYT (Convocatoria de Investigación Básica 2004).

La fiesta, como manifestación colectiva, introduce una cesura en la vida cotidiana. Dentro de este corte lúdico que se impone en la celebración de una circunstancia asociada al poder civil o religioso, pueden distinguirse dos motivos básicos en su agenda festiva: las conmemoraciones religiosas del calendario litúrgico —Semana Santa, Corpus Christi, Santos titulares, etc.— o las fiestas públicas o extraordinarias, las “grandes alegrías” o “días grandes”² que, además de las circunstancias relativas a la monarquía, contemplan entradas de preladados en sus diócesis, beatificaciones y canonizaciones, victorias militares y grandes conmemoraciones, entre otros asuntos. Por lo que respecta a los “días grandes” en Nueva España,³ deben contemplarse, además, otras fiestas de corte propiamente novohispano, como san Hipólito y el paseo del pendón, la celebración de la Virgen de los Remedios, bodas y bautizos de la familia virreinal y, sobre todo, la entrada en el cargo de un nuevo virrey. En todos los casos son fiestas emanadas del

¹ Este trabajo forma parte de una investigación más amplia que se enmarca en el proyecto “La imagen del poder en la corte virreinal (1665-1700)”, subvencionado con una beca de investigación otorgada por CONACYT en la Convocatoria de Investigación Básica 2004 (Número de referencia: 47731). En esta ocasión nos centraremos en las entradas de dos virreyes: la del marqués de La Laguna (1680), por ser una ocasión única en la que los encargos de los programas iconográficos de la Iglesia Metropolitana de la Ciudad de México y el Cabildo recayeron, respectivamente, en Sor Juana Inés de la Cruz y Sigüenza y Góngora, dos de las figuras más representativas de la cultura virreinal, y la del conde de Moctezuma (1697), por ser éste el último virrey que llegó a Nueva España durante el reinado de Carlos II. Una versión ampliada de este trabajo aparecerá en Farré (2009, en prensa).

² Bonet Correa, 1986, p. 43.

³ Véase Gonzalbo Aizpuru, 1993, pp. 27 y ss.

poder, civil o religioso, dirigidas hacia la consolidación del orden social, en las que coinciden en el espacio urbano, de manera extraordinaria y según una estricta ritualidad, todas las jerarquías que lo conforman. La fiesta es expresión de las necesidades lúdicas del ser humano pero, en el marco de una sociedad políticamente organizada, se relaciona estrechamente con una visión que, como ya pusiera de relieve Maravall,⁴ cifra en parte su conservación en la imagen que es capaz de generar de sí mismo. De ahí que podamos hablar de una ritualidad compartida en la que entran en juego tanto los mecanismos de ostentación de un ideal de gobierno por parte de quienes lo representan, como la adhesión afectiva y efectiva por parte de quienes conforman las distintas jerarquías de dicho orden político. En palabras de Teresa Ferrer,

El gusto por lo asombroso, por lo maravilloso, por el artificio, encuentra en la fiesta un lugar privilegiado de expresión, que se manifiesta en espectáculos que buscan ‘suspender’ al público, utilizando un término de la época, dejarlo absorto con lo nunca visto [...] Los decorados urbanos de la fiesta, por su carácter efímero, invitan a desatar la imaginación, y contribuyen a crear la ilusión de una realidad mejorada, de una ciudad transformada ante los ojos de los ciudadanos, de un espacio que, durante unos días, pretende dejar de ser lugar de fatigas cotidianas para convertirse en el espacio de la diversión y del espectáculo.⁵

La ciudad se transforma así, ocasionalmente, en una “realidad mejorada” que adquiere sentido a partir de este “tiempo de excepción con valor ritual y colectivo en el que durante el tiempo de la celebración se suspende el ritmo de la vida cotidiana”.⁶ El primer elemento que contribuye a esta transformación urbana como *realidad mejorada* es su embellecimiento gracias a la limpieza⁷ de calles y el adorno de fachadas. En este sentido son habituales los pasajes de las relaciones de fiesta en los que se describen los adornos con telas finas, como, por ejemplo, en la entrada del marqués de La Laguna en la ciudad de México (1680):

Las ventanas adornadas
a las dos mil maravillas
se vieron y de admiradas
se pusieron amarillas

⁴ Maravall, 1986, pp. 71-95.

⁵ Ferrer, 2003, p. 27.

⁶ Bravo, 2005, p. 435. Cruz de Amenábar se refiere a este ámbito espacio-temporal como una “metamorfosis estética y simbólica del mundo” (Cruz de Amenábar, 1995, p. 13).

⁷ De acuerdo a los estudios de Dávalos sobre la limpieza y la salubridad de la ciudad de México en el siglo XVIII, un bando publicado por el virrey el 31 de agosto de 1790, fijaba los horarios y sitios para la recogida de basuras e inmundicias y se seguía prohibiendo “arrojar la menor cosa a las calles y el sacudir desde los balcones ropas, petates y otros efectos”, y se instaba a los vecinos a barrer “diariamente el frente de sus casas a las siete de la mañana” (Dávalos, s.a., p. 55). Sus investigaciones demuestran cómo, todavía a finales del XVIII, seguía resultando difícil la aceptación de este tipo de disposiciones oficiales, puesto que, además, se trataba de una ciudad en la que era habitual que “los muchachos de la pulquería en petates sacaban los escombros y inmundicias de los corrales, los hechaban en la targea y con los pies los apretaban” (Dávalos, s. a., p. 68).

unas y otras coloradas.
 [...]

 mas las azules lucían

 lindas entre éstas y esotas.⁸

En la misma Relación, tras una detallada descripción de la arquitectura del Palacio virreinal,⁹ Ramírez Santibáñez señala las decoraciones extraordinarias dispuestas para la entrada del nuevo virrey en dicho palacio:

Toda la casa adornada

 tuvo con riqueza intensa

 de telas bien matizada,

 tanto que al verla colgada

 la fama estuvo suspensa.

 De brocado de riquezas

 todas las salas se hallaron

 llenas con iguales proezas,

 que a las pobres las colgaron

 porque eran muy lindas piezas.

 En fin, las salas lucían

 vistosamente colgadas,

 en las cuales cómo veían

 las telas amilanadas,

 los colores se encendían.¹⁰

Otro de los elementos que contribuye a la transformación de la fisonomía urbana es la iluminación artificial, que, de acuerdo con el lucimiento que marcaba el protocolo festivo, permitía que se abandonase la iluminación precaria y defectuosa de los días comunes.¹¹ El mismo relator de 1680, Ramírez Santibáñez, describe cómo tanto las calles

Por las calles barallaban

 las luminarias lucidas

 y cuando más se quemaban,

 parecían más queridas

 porque entonces se abrasaban.

 Con emulación lucían

 llegándose a competir

⁸ El fragmento procede de la relación de Ramírez Santibáñez de la entrada en la ciudad de México al conde de Paredes en 1680 (Ramírez Santibáñez, *Pierica narración...*, A4r).

⁹ Para más detalles, véase Farré, 2006.

¹⁰ Ramírez Santibáñez, *Pierica narración...*, A2v.

¹¹ Sobre la pirotecnia en Nueva España, véase Gonzalbo Aizpuru, 1993, p. 39 y Martínez Marín (1983).

y así fogosas reñían
 porque todas por lucir
 unas con otras se ardían.¹²

como el mismo Palacio virreinal, se iluminaron especialmente para la ocasión:

Los balcones adornados
 de cera a la noche ardieron
 en Palacio y estremados
 todos lucidos se vieron
 con aseos de encerados.¹³

Estas nuevas formas de alumbramiento propias de los días festivos, junto con el resto de decoraciones, permitían una integración física de todo el espacio urbano, ya que estos signos de ornamentación unificaban y delimitaban el espacio festivo, sin distinciones entre las casas particulares y los espacios de gobierno. Otro de los recursos característicos para recrear la *realidad mejorada* que propone la fiesta tiene que ver con la música:

Los clarineros sin pena
 ocupaban los confines,
 y el amor los enajena
 pues los sonoros clarines
 tocaban a boca llena.
 [...]
 Los atabales iguales
 iban y con modo diestro
 todos sus dueños, los cuales
 iban a los atabales
 dando a diestro y siniestro.¹⁴

Tras el embellecimiento ocasional del espacio urbano, el proceso de transformación festiva de la ciudad se completa por medio de la construcción de arquitecturas efímeras.¹⁵ Para las

¹² Ramírez Santibañez, *Pierica narración...*, A1v.

¹³ Ramírez Santibañez, *Pierica narración...*, A1v.

¹⁴ Ramírez Santibañez, *Pierica narración...*, A4v. Como señala Gonzalbo Aizpuru, “la música de trompetas y chirimías era acompañamiento obligado de procesiones y desfiles, mientras que las campanas cumplían la doble función de convocar a la población y de excitar los ánimos para lograr una participación más entusiasta”, para lo cual reproduce las palabras del jesuita Martínez de la Parra en su *Luz de verdades*: “Las músicas hacen rebosar de gozo nuestros corazones, las campanas, los clarines y chirimías contribuyen al regocijado alborozo, a la alegre pompa, al festivo aplauso” (Gonzalbo Aizpuru, 1993, p. 39).

¹⁵ Las primeras noticias sobre decorados efímeros y escenarios teatrales tienen en Nueva España un sustrato prehispánico y son frecuentes las alusiones en las crónicas que tratan sobre el México prehispánico a la “afición del

entradas de virreyes, las más notorias son, necesariamente, los arcos triunfales que se erigen para plasmar la idea o la fábrica del asunto con que se encomia la llegada del nuevo gobernante. La descripción de este tipo de arquitecturas sigue una retórica bien establecida en la que, antes de la explicación detallada de todos los cuerpos, tableros, intercolumnios y basas, se establecen las medidas generales y un elogio panorámico del conjunto. Como muestra de este tipo de descripciones en las que se pretende trascender la magnificencia efímera propia del festejo, el siguiente fragmento de Ramírez de Vargas para la entrada en la ciudad de México del conde de Moctezuma en 1696:

En la puerta del Templo que mira al Ocaso se levantó en treinta varas a la eminencia y dieciséis a la anchura, rematando en punta diagonal la magnífica y lucida fábrica con que esta Metropolitana Iglesia daba festivas muestras de sus bien logrados deseos en el triunfal aparato del Arco, admiración primorosa de la arquitectura, que dividido en tres cuerpos era embarazo hermoso del aire y padrón gallardo a tan plausible asunto, campo suficiente a tres calles que en ellos se formaron.¹⁶

El juego de ostentaciones que conllevaba esta ruptura del ritmo ordinario no implicaba un relajamiento en la disciplina del orden social, ya que “lo festivo, lo solemne y lo espectacular pertenecían a un orden paralelo que servía de contrapunto y complemento”.¹⁷ La doble faz de la fiesta, liberadora pero al mismo tiempo represiva, la convierte en un importante factor para contribuir al equilibrio social.¹⁸ La eficacia, en este sentido, se logra por medio no sólo de una rígida reglamentación, sino también de los mecanismos de ostentación que la rodean y que buscan “suspender” al público.

Además, debe considerarse que, precisamente, la eficacia del aparato festivo reside en que el gasto no es sólo improductivo, entendido en términos de producción y pragmática económica, ni es tampoco puro despilfarro, en el sentido de que conlleve la liberación de todos los excedentes

indígena por elementos tomados de la naturaleza para sus ritos y espectáculos: ramas, árboles, hojas, semillas, frutos, pastos, plumas, flores, animales muertos y vivos [...] Todo este lujo de vegetación en curiosas combinaciones con plumería y orfebrería lo parece haber heredado el teatro cristiano en náhuatl, por lo menos en su primera época” (Horcasitas, 1974, p. 105). Para una descripción detallada de este tipo de escenarios de bosque, véase la reproducción del fragmento de Motolinía para el auto de *La caída de nuestros primeros padres* en Horcasitas, 1974, pp. 177-178. También Rangel, 1924, pp. 5-102, ofrece distintas noticias sobre este tipo de decoraciones festivas para los siglos XVI y XVII.

¹⁶ Ramírez de Vargas, *Zodiaco ilustre...*, 12r.

¹⁷ Gonzalbo Aizpuru, 1993, p. 24. En este sentido, debe tenerse en cuenta que en las sociedades tradicionales la cotidianidad no se vivía solamente con fiestas sino entre fiestas, es decir, todo estaba perfectamente fijado desde sus preparativos hasta su puesta en escena: “Una celebración de ritos especiales marcaba el tránsito de una etapa a otra e instauraba las fiestas, fijadas en días determinados, que se repetían a lo largo de los meses y de los años. Era una manera de crear el tiempo, afincándose en él. Al repetirse, las fiestas hacían retornar cíclicamente el pasado, y retrotraían a un tiempo imaginario, del cual se hallaba recuerdo en el mito” (Cruz de Amenábar, 1995, p. 27).

¹⁸ “La fiesta es la creación de un ámbito espacio-temporal extraordinario que trasciende lo cotidiano y permite así la regeneración de la habitualidad del trabajo y la renovación de los deberes y obligaciones de todos los días” (Cruz de Amenábar, 1995, p. 13).

acumulados sin ningún reintegro. Al contrario, el gasto festivo es un acto de consumo puro o consumación que implica “llevar a cabo el gasto en todas sus consecuencias y en toda su plenitud, el cual a la vez conduce a la gratuidad y a la generosidad; a la entrega, y al don”.¹⁹ Se trata de un consumo ostentoso, término que bajo el concepto de “conspicuous consumption” acuñara el sociólogo Thorstein Veblen, y que, para la Fiesta Barroca hispana, presupone como ideal la identidad sustancial entre ostentación y realidad, tal y como Gracián constata en su *Oráculo Manual*:

[...] llena mucho el ostentar, suple mucho y da un segundo ser a todo, y más cuando la realidad se afianza; el cielo, que da la perfección, previene la ostentación: que cualquiera a solas fuera violenta.²⁰

Resulta evidente que el esplendor de la fiesta depende en gran parte de los presupuestos invertidos y, en este sentido, resulta interesante destacar cómo las Actas del Cabildo de la ciudad de México, del mismo modo que asumía la mayoría de los gastos, también imponía multas a quienes se negaban su participar en ellas. Esta forma de coacción es una muestra más de la trascendencia pública de la fiesta. Por ejemplo, ya en 1545, el Cabildo se comprometía a la limpieza de las calzadas, pero también exigía a los particulares el adorno de las fachadas: “que tengan entapizadas las dichas sus pertenencias, cada uno con lo que pudiere... so pena de 5 pesos”.²¹ Del mismo modo,

Las cofradías que no participaban en los desfiles y procesiones que exigían su presencia, debían de pagar treinta pesos de oro de minas; y la recaudación podía ser más sustanciosa cuando la cofradía se presentaba pero faltaban algunos de sus miembros; en tales casos, cada artesano faltante pagaba diez pesos individualmente.²²

En esta metamorfosis del espacio cotidiano que permite la fiesta, la toma de posesión en el cargo de un nuevo virrey era uno de los acontecimientos extraordinarios más importantes en el calendario festivo de Nueva España, no sólo por todo el ceremonial simbólico y de ostentación que implicaban tanto el recibimiento del representante directo de la Corona en América a partir del elogio de todos sus méritos nobiliarios y bajo la preceptiva que dictaba el modelo ideal de gobernante,²³ sino también porque se trataba de una ocasión única en la que, de acuerdo a la excelencia del personaje homenajead, se trazaban igualmente los méritos del espacio de acogida, es decir, de la ciudad de México como metrópoli de esa Nueva España. La exhibición y la ostentación se producen, por tanto, en una doble dirección, puesto que al mismo tiempo que se encomian los méritos del nuevo virrey, se configuran los ejes simbólicos que dignifican el nuevo

¹⁹ Cruz de Amenábar, 1995, p. 33.

²⁰ Cfr. Neumeister, 1991, pp. 171-172.

²¹ Gonzalbo Aizpuru, 1993, p. 20.

²² Gonzalbo Aizpuru, 1993, p. 30.

²³ Véase, entre otros, Mínguez (1995).

espacio de gobierno. Es, en definitiva, un momento doblemente sugerente, en el que coinciden tanto la legitimación del futuro gobernante frente las élites de la capital novohispana, como la propia autenticación de esos mismos grupos de poder, no sólo frente al recién llegado que va a constituirse como nuevo virrey, sino también frente al resto de los habitantes de la ya por entonces populosa y heterogénea ciudad. Bajo la óptica que dictan tanto el panegírico al nuevo virrey, como representante de un modelo de gobierno, así como la de promoción de esa misma comunidad que da la bienvenida, entra en juego otra justificación sobre la que puede asentarse el ceremonial de bienvenida en el cargo a un nuevo virrey: la pedagógica. Tal y como ya pusiera de manifiesto Sanz Ayán a propósito del teatro palaciego de la época de Carlos II, podría decirse que

En semejante ambiente era comprensible que, desde fuera, se llegara a la conclusión de que en aquel “laberinto cortesano” se hablaba en lenguaje de comedias. Que éstas pudieran convertirse en privilegiada lengua franca de incertidumbres, anhelos e intenciones sustentadas en los pilares de tres justificaciones: una explícita, la pedagógica, y dos sobreentendidas, las de representación y promoción.²⁴

De ahí que, siguiendo de nuevo las pautas ofrecidas por Sanz Ayán, pueda decirse que las élites de poder novohispanas “probaron a servirse del escenario en el que desfilaban los personajes de ese paraíso irreal de tramoya plagado de héroes y dioses de la mitología, para adaptarlo hasta poner en escena a través de alegorías fácilmente identificables, los problemas del mundo real”.²⁵ El ejemplo paradigmático es Sor Juana Inés de la Cruz y la erudición que despliega en su *Neptuno alegórico*, el arco ideado para la entrada del marqués de La Laguna en la ciudad de México (1680). La fábula de Neptuno, un dios de los principales de la mitología clásica, resulta el perfecto simulacro, no sólo para elogiar al nuevo gobernante, sino para recordarle las virtudes que desde Nueva España se esperan de su gobierno: ser piadoso, sabio, prudente, liberal, cortés, gentil y, en definitiva, un buen gobernante, pues una buena administración del poder implica un mayor bienestar para Nueva España. Como concluye Pascual Buxó:

el *Neptuno alegórico* no se limitó a ser una “triumfal máquina” política, por más que mediante ella se repitiesen los ritos cortesanos y tautológicos de vasallaje al nuevo representante de la monarquía española; sin abandonar la ortodoxia ceremonial, es también -y quizá primordialmente- la manifestación de una esperanza de mejor gobierno para los mexicanos. No en balde la propia Sor Juana calificó su arco emblemática como un “Dédalo de dibujos” y un “Cicerón sin lengua” no sólo atento a publicar “con voces de colores” los “triumfos” del príncipe, sino a insinuar con sutileza cortesana las verdaderas expectativas políticas de sus nuevos vasallos, que esperaban -al fin- poder “gozar estables felicidades sin que turben su sosiego inquietas ondas de alteraciones ni borrascosos vientos de calamidades”.²⁶

²⁴ Sanz Ayán, 2006, p. 59.

²⁵ Sanz Ayán, 2006, p. 59.

²⁶ Buxó, 1998, pp. 254-255.

Bajo esta óptica pedagógica, en la que los mitos no son meros reflejos o simulacros para el panegírico de los nuevos gobernantes, sino que se conciben, dentro de esos “ritos cortesanos y tautológicos de vasallaje al nuevo representante de la monarquía española” –Buxó, 1998, p. 255 -, en una especie de *lengua franca*, siguiendo de nuevo a Sanz Ayán, con la que mostrar las verdaderas expectativas políticas con las que se recibe al nuevo Virrey, puede interpretarse el *Zodiaco Ilustre* de Ramírez de Vargas para la entrada del conde de Moctezuma en 1696. A lo largo de toda la Relación sobre el festivo aparato del arco triunfal encargado por la iglesia metropolitana de México queda clara la relación de vasallaje respecto a la llegada del conde Moctezuma como directo representante del poder de Carlos II. Por ejemplo,

Combinado galardón a los grandes merecimientos que en su Exa. atendió su Majestad (que Dios guarde) bien satisfecho de que asegura el descanso en su mayor cuidado fiando a tamaños hombros la máquina del gobierno. Elección dignísima y reiterada felicidad la que este nuevo mundo reconoce en los prudentes y celosos Príncipes que le han gobernado.

[...]

A los pasos del Sol le viene el día
 en los vuestros (Señor) al nuevo Mundo
 cuando a tanto valor grato le fia
 el Atlante español CARLOS Segundo.
 Méritos propios con igual porfía
 carga, y honor os dan, pero el profundo
 celo de iluminar este Hemispherio
 hacer sabrá de la fatiga Imperio.²⁷

Resulta evidente que la “máquina del gobierno” de la Nueva España es una designación directa por parte del monarca, ya que el virrey será su directo representante en el virreinato del “nuevo Mundo”. Dicha “dignísima” elección se funda por los “grandes merecimientos” del elegido y la retórica del encomio dicta que el nuevo Virrey sea reconocido por sus logros anteriores. Uno de los méritos que se le reconocen a José Sarmiento de Valladares, conde de Moctezuma, es su anterior gestión en Granada:

Nuestro Exmo. Héroe ha atendido la Monarquía en la guarda y ejecución de sus leyes y soberanos Rescriptos, regios oráculos por donde los llamó Justiniano *Divinos assatus*: la de sus reales tesoros en la general privativa administración cometida a su Ex. En Granada, digna compensación a su grande desvelo la augusta benevolencia para los honores, y la real confianza para mayores encargos.²⁸

Asentada la retórica panegírica del ceremonial de bienvenida, Ramírez de Vargas pasa a

²⁷ Ramírez de Vargas, *Zodiaco ilustre*..., 28v (sigo la numeración impresa de la Relación, en lugar de la numeración posterior a mano).

²⁸ Ramírez de Vargas, *Zodiaco ilustre*..., 29v.

tratar en el segundo intercolumnio “los males que acarrear los vicios a las Repúblicas”.²⁹ La descripción inicia con la pintura de un príncipe magnánimo y prudente según el modelo presente en Pexenfelder (*Ethica symbolica e fabularum umbris in veritatis lucem varaia eruditione, noviter evoluta*), quien asienta que dicho Príncipe “o con la fuerza de las armas, que es el hierro, o con el consejo y sabiduría, que es el fuego, debe la doma de los rebeldes que se quieren sacudir del yugo de sus órdenes”.³⁰ Dicho modelo es el que le permite a Ramírez de Vargas el primer consejo de gobierno, que debe ser el de velar por las obras de canalización de la ciudad:

Necesaria acción y gloria de un Príncipe desarraigar los comunes males de que se vicia un Reino para ser bien visto y amado (como lo denota la influencia, llegando Hércules al signo de Capricornio). Ya le goza en el suyo esta Nueva España, que a su prudente consejo y gran política, no sólo se extirparán los vicios de la República, sino que también se verá segura de inundaciones esta Ciudad, amensada siempre de la Hidra undosa que en la Laguna Mexicana la circumbala, de tantas gargantas cuantas son las vertientes que la hacen caudalosa para el perjuicio, quedando a su ejecución celosa la tierra libre y del todo seca para su mayor fertilidad.³¹

El siguiente consejo práctico tiene que ver con la burocracia y el hecho de no posponer las obras de políticas públicas necesarias para el bienestar de la comunidad:

No permita el desvelo ingenioso distancias entre el conocimiento y la ejecución, poniendo (como en el Diálogo de su república dice Platón) la mira en los buenos efectos que de las Leyes pudieran seguirse.

[...]

Breve despacho el bien común espera
cuando ya la experiencia lo publica³²

Es decir, que Ramírez de Vargas insta al nuevo virrey a que desempeñe las funciones propias de su cargo y que se dedique, en definitiva, a “ejecutarlo” en medidas específicas.³³ Finalmente, ese “recíproco amor entre Príncipe y súbditos”³⁴ se pinta en la segunda basa

²⁹ Ramírez de Vargas, *Zodiaco ilustre....*, 30r.

³⁰ Ramírez de Vargas, *Zodiaco ilustre....*, 30r.

³¹ Ramírez de Vargas, *Zodiaco ilustre....*, 30v.

³² Ramírez de Vargas, *Zodiaco ilustre....*, 31v-32r.

³³ Éste seguirá siendo el asunto de los motivos alegóricos de la tercera basa, en la que se simboliza la “firmeza en el ánimo de un Príncipe, que inmóvil a las preocupaciones de su cargo, las abraza como medios para sostener y conservar la República, donde el peso que le agrava es la firmeza que le asegura” (Ramírez de Vargas, *Zodiaco ilustre....*, 33v).

³⁴ A propósito de las transformaciones de Periclemene, Ramírez de Vargas glosa que éstas “en la Ética se enderezan a atraer los ánimos a fines útiles y honestos para el buen régimen de una República, que con el recíproco amor del Príncipe y súbditos resulta una correspondiente armonía para su conservación” (Ramírez de Vargas, *Zodiaco ilustre....*, 32r).

mediante la pintura de un Sol, tradicional emblema de poder de los Austrias, y el Águila de México: “que haya sido la Águila de México el suave atractivo de su Ex. bien lo manifiesta la feliz venida y la simpatía que esta Real Ave y sus legítimos polluelos tienen con el Sol”.³⁵ De nuevo se pone de manifiesto la lealtad de Nueva España hacia Carlos II, es decir, del Águila Mexicana y sus polluelos respecto al Sol, aunque al mismo tiempo se reclama la preponderancia simbólica de la Real Ave que es capaz de beber los rayos de luz y mandarlos de nuevo hacia el Sol:

Darse por vencida esta Imperial Águila de México en la lid generosa del amor, que grata reconoce en Señor tan amable, fuera desacreditarse de fina, sin aspirar tampoco a la victoria osada, pues se le acusara exceso presumir desmayos en tan soberano Antagonista, que está hecho en esta línea a triunfar discreto [...]

Significose esta batalla pintando el Sol con los rayos en forma de arpones que le tiraba, y el águila de México, fuera ya del tunal, que bebiéndoselos se los volvía como vivas especies de uno y otro objeto alternancias, siendo éste su propio fausto.³⁶

Aunque queda claro que el Águila “no aspira a la victoria osada”, la indicación resulta a todas luces redundante, y no menos significativa ya que el águila, con su asociación al tunal, es un símbolo sincrético con el que Ramírez de Vargas o Sor Juana,³⁷ por citar sólo algunos ejemplos anteriores, ya evocaron la “carga mitológica del cristianismo y de la gentilidad grecorromana, más una carga mitológica de las civilizaciones mesoamericanas”.³⁸ La función pedagógica que se instaure en este tipo de Arcos no es, pues, tan sólo una cuestión de medidas y consejos prácticos para instruir al virrey de cara a ejercer su gobierno. Más allá de la *realidad mejorada* y de los efectos de suspensión que se recrean en este tipo de festejos tan ritualizados, subyace un sustrato de *realidad cotidiana* que irá adentrándose progresivamente en el diseño de los programas iconográficos. Estas fisuras de realidad conducirán hacia un nuevo modelo representacional en el que, fruto de un nuevo imaginario colectivo, surgirá la progresiva necesidad de incorporar nuevos signos de identidad. Las conclusiones de Dolores Bravo en este punto son, siguiendo a O’Gorman, paradigmáticas, ya que “en los excesos de la expresión barroca, el intelectual y el artista novohispanos encuentran el equilibrio entre su mundo interior y la realidad circundante. Arquitectura, pintura, escultura y literatura se manifiestan por medio de formas excesivas que idealizan lo que se quiere plasmar. Tanto se adapta el estilo al criollo, que el barroco novohispano alcanza grados de originalidad que lo diferencian plenamente de otros barrocos, incluso del peninsular. En formas expresivas, alusivas y elusivas a la vez, el criollo crea ese imaginario colectivo que delinea una conciencia en la creación (e invención) de sus propios rasgos de identidad”.³⁹ Es por ello que, a finales del siglo XVII, la novedad reside en que a medida que

³⁵ Ramírez de Vargas, *Zodiaco ilustre*..., 32v-33r.

³⁶ Ramírez de Vargas, *Zodiaco ilustre*..., 32v.

³⁷ Véase, entre otros, Partida Tayzan (2006).

³⁸ Berendová, 2000, pp. 56-57).

³⁹ Bravo, 1992, p. 24.

avance el nuevo siglo y la realidad vaya adentrándose progresivamente en este modelo representacional, la fractura entre el referente real y el simbólico dará paso a una progresiva y emergente conciencia criolla con la que se compaginarán no sólo el sentido de rendida pleitesía hacia el poder emanado de la metrópoli, sino también una sutil y orgullosa reivindicación del espacio americano.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Berendová, A. T., “La identidad nacional y la conciencia criolla en los autores del Barroco Hispanoamericano”, *Signos Literarios y Lingüísticos*, II.1, junio 2000, pp. 47-64.
- Bonet Correa, A., “Arquitecturas efímeras, Ornatos y Máscaras. El lugar y la teatralidad de la fiesta barroca”, en *Teatro y fiesta en el Barroco*, ed. J. M. Díez Borque, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1986, pp. 41-70.
- Bravo, M^a D. (ed.), *Teatro mexicano. Historia y dramaturgia, VII: sor Juana Inés de la Cruz*. Antología, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.
- Bravo, M^a D., “La fiesta pública: su tiempo y su espacio”, en *Historia de la vida cotidiana en México, Vol. II: La ciudad barroca*, México, FCE-El Colegio de México, 2005, pp. 435-460.
- Cruz de Amenábar, I., *La fiesta, metamorfosis de lo cotidiano*, Santiago de Chile, Pontificia Universidad Católica, 1995.
- Dávalos, M., *De basuras inmundicias y movimiento o de como se limpiaba la Ciudad de México a finales del siglo XVIII*, México, Cien Fuegos, s. a.
- Farré Vidal, J., “Espectáculos parateatrales en las entradas de virreyes en la Nueva España. El caso del Conde de Paredes (1680)”, *Bulletin of the Comediantes*, 58.1 (2006), pp. 73-87.
- Farré Vidal, J. (ed.), *Dramaturgia y espectáculo teatral en la época de los Austrias. España y América*, Madrid- Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2009 (en prensa).
- Ferrer, T., “La fiesta en el Siglo de Oro: en los márgenes de la ilusión teatral” en *Teatro y fiesta del Siglo de Oro en tierras europeas de los Austrias*, [catálogo de exposición] Real Alcázar, Sevilla 11 abril - 22 de junio, Castillo Real de Varsovia, Polonia 30 julio - 6 de octubre. Organiza la Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior de España, Madrid, Seacex, 2003, pp. 27-37.
- Gonzalbo Aizpuru, P., “Las fiestas novohispanas: espectáculo y ejemplo”, *Mexican Studies*, 9, 1, 1993, pp. 19-45.
- Horcasitas, F., *El teatro náhuatl. Épocas novohispana y moderna*, México, UNAM, 1974.
- Maravall, J. A., “Teatro, fiesta e ideología en el Barroco”, en *Teatro y fiesta en el Barroco*, ed. J. M.

- Díez Borque, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1986, pp. 71-95.
- Martínez Marín, C. “La pirotecnia”, en *El arte efímero en el mundo hispánico*, México, UNAM, 1983, pp. 201-226.
- Mínguez, V., *Los reyes distantes. Imágenes del poder en el México virreinal*, Castelló de la Plana, Publicacions de la Universitat Jaume I, 1995.
- Neumeister, S., “La fiesta de corte como anticomedia”, en *Espacios teatrales del Barroco español*, Kassel, Reichenberger, 1991, pp. 167-184.
- Partida Tayzan, A., “El Tocatín en la loa para el auto *El Divino Narciso* ¿Criollismo sorjuanino?”, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2006.
- Pascual Buxó, J., “Función política de los emblemas en el *Neptuno Alegórico* de Sor Juana Inés de la Cruz”, en *Sor Juana Inés de la Cruz y sus contemporáneos*, ed. M. Glantz, México, UNAM-Centro de Estudios de Historia de México, Condumex, 1998, pp. 245-255.
- Rangel, N., *Historia del toreo en México. Época colonial (1529-1821)*, México, Imprenta Manuel León Sánchez, 1924.
- Ramírez de Vargas, A., *Zodiaco ilustre de blasones heroicos, girado del sol político, imagen de príncipes que ocultó en su Hércules Tebano la Sabiduría mitológica descifrado en poeticas ideas y expresado en colores de la pintura, que encargó la Iglesia metropolitana de México para la entrada de José Sarmiento de Valladares, conde de Moctezuma*, México, Juan Joseph Guillena Carrascoso, 1696.
- Ramírez Santibáñez, J. A., *Pierica narración de la plausible pompa con que entró en esta Imperial y No-bilísima Ciudad de México el Exmo. Señor Conde de Paredes, Marqués de la Laguna, Virrey Gobernador y Capitán General de esta Nueva España, y Presidente de su real Audiencia y Cancillería, que en ella reside. El día 30 de noviembre de este año de 1680. Que consagra obsequioso al Señor Don Luis Carrillo de Medina y Guzmán, hijo segundo de los Señores Con-des de la Rivera, Capitán de la Armada Real, Gobernador que fue de los bajeles que condujeron el socorro a los estados de Flandes el año de 1666 y Capitán de la Guarda de Su Excelencia, habiéndolo sido de los dos Señores Excelentísimos sus antecesores*, México, Francisco Rodríguez Lupercio, 1680.
- Robles, A. de, *Diario de sucesos notables. (1665-1703)*, México, Porrúa, 1972 (3 vols.)
- Sanz Ayán, C., *Pedagogía de reyes: el teatro palaciego en el reinado de Carlos II*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2006.



FESTEJOS JESUITAS Y HEGEMONÍA SOCIOCULTURAL EN MÉXICO (1578)¹

BEATRIZ ARACIL VARÓN. Doctora en Filología Hispánica. Profesora de Literatura Hispanoamericana en la Universidad de Alicante (España). Especialista en teatro hispanoamericano colonial, se ha dedicado asimismo en los últimos años al estudio de la Crónica de Indias, así como a su recuperación en la novela y el teatro latinoamericanos del siglo XX. Entre sus publicaciones cabe destacar *El teatro evangelizador. Sociedad, cultura e ideología en la Nueva España del siglo XVI* (Roma, Bulzoni, 1999), *Abel Posse: de la crónica al mito de América* (Universidad de Alicante, 2004), la coedición de *Fiesta y teatralidad de la pastorela mexicana* (México, UNAM, 2004) y los siguientes monográficos de la revista *América sin nombre: Fiesta religiosa y teatralidad popular en México* (coedición; 2006) y *En torno al personaje histórico* (edición; 2007). Actualmente es responsable académica del área de América Latina en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

Durante varios días del mes de noviembre de 1578, la ciudad de México se convirtió en escenario de los extraordinarios festejos organizados por la Compañía de Jesús con motivo de la llegada desde Roma de unas reliquias enviadas por el papa Gregorio XIII. El padre Juan Sánchez Baquero, presente en aquella celebración, explicó en su crónica sobre la *Fundación de la Compañía de Jesús en la Nueva España* que la colocación de las reliquias se celebró “con la mayor fiesta, majestad y pompa que en esta ciudad se había visto jamás en recibimiento de Virreyes, ni en fiestas, ni regocijos públicos suyos”.² Arcos triunfales, danzas, cantos, un certamen literario y la representación de diversas piezas teatrales, entre las que destacó la tragedia del *Triunfo de los Santos*, formaron parte de esta celebración que consolidó sin duda la posición que los jesuitas habían alcanzado en la sociedad novohispana en pocos años; de hecho, el propio Sánchez Baquero señaló que

...fue tal el aparato, que viéndolo el Virrey Don Martín Enríquez, dijo que todo el poder real en

¹ El presente artículo reproduce con ligeras modificaciones el trabajo ya publicado con el mismo título en Daniel Meyran, Alejandro Ortiz y Francis Sureda (eds.), *Teatro, Público, Sociedad*, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, 1998, pp. 276-286.

² Juan Sánchez Baquero (S. J.), *Fundación de la Compañía de Jesús en la Nueva España, 1571-1580*, México, Patria, 1945, I, cap. 24, p. 116.

las Indias, no se aventajara en el aparato que la Compañía había dispuesto en esta celebridad.³

Aunque los diversos cronistas de la orden jesuita hasta el siglo XVIII hacen referencia a dichos festejos, todos ellos remiten a un pequeño libro publicado en México apenas un año después de aquellos acontecimientos, en 1579, en el que el padre Pedro de Morales daba noticia por extenso del desarrollo de los mismos e incluía el texto completo de la tragedia del *Triunfo de los Santos*.⁴

A pesar del gran valor de la *Carta del padre Pedro de Morales* para el estudio de la vida cultural novohispana del último cuarto del siglo XVI, y en concreto de la actividad teatral durante aquel período, ésta apenas recibió la atención de los investigadores hasta la década de 1940: en 1941, el investigador estadounidense Harvey Leroy Johnson presentó una edición de *El Triunfo de los Santos* precedida de importantes consideraciones en torno al género, las fuentes, la posible autoría y otros aspectos destacados de la pieza, así como de un amplio estudio sobre el teatro jesuita en Nueva España anterior a 1650;⁵ al año siguiente, José Rojas Garcidueñas dedicó un artículo a los que él mismo definió como “los festejos más notables de la Nueva España en el siglo XVI”, en el que daba a conocer, a modo de resumen, el contenido de la *Carta* del padre Morales.⁶

Desde entonces, la mayoría de los trabajos en torno a esta obra han consistido en ediciones de la tragedia del *Triunfo de los Santos* que se limitan a relatar brevemente cómo se desarrollaron aquellos festejos,⁷ sin embargo, es posible encontrar también una interpretación global de la Carta de Morales desde un punto de vista social, apuntada ya por Othón Arróniz⁸ y propuesta posteriormente por Beatriz Mariscal, responsable a su vez de la necesaria edición modernizada del texto completo de la misma:⁹ según esta autora, “el desarrollo del teatro jesuita a fines del siglo XVI y

³ *Ibid.*, p. 117.

⁴ *Carta del padre Pedro de Morales de la Compañía de Jesús para el muy reverendo padre Everardo Mercuriano, General de la misma Compañía en que se da relación de la festividad que en esta insigne Ciudad de México se hizo este año de setenta y ocho, en la colocación de las Santas Reliquias que nuestro muy Santo Padre Gregorio XIII les envió*, con licencia en México, por Antonio Ricardo, año 1579.

⁵ Harvey Leroy Johnson, *An Edition of “Triunfo de los Santos” with a Consideration of Jesuit Plays in Mexico Before 1650*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1941. Aunque superado en algunos puntos, el trabajo de Johnson continúa siendo hoy el estudio más completo sobre esta pieza fundamental del teatro novohispano.

⁶ José Rojas Garcidueñas, “Fiestas en México en 1578”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 9 (1942), pp. 33-57. El trabajo de Rojas Garcidueñas resulta de gran utilidad dada la escasez de ejemplares conservados de esta obra (sobre la localización de los mismos véase Johnson, *op. cit.*, nota 13, p. 12; para el presente trabajo se ha utilizado la copia microfilmada de este libro que se encuentra actualmente en la Biblioteca del Colegio de México).

⁷ Además de la edición del propio José Rojas Garcidueñas y José Juan Arrom en *Tres piezas teatrales del virreinato*, México, UNAM, 1976, debemos citar la de Jaime Cortés, *Anónimo. Tragedia del triunfo de los santos*, México, Secretaría de Educación Pública, 1989, y la incluida en *Teatro escolar jesuita del siglo XVI* (Colección Teatro mexicano, historia y dramaturgia, vol. 4), estudio introductorio de José Quiñones Melgonza, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.

⁸ Quien califica dichos actos como “un festejo ambiciosísimo capaz de mostrar a la Colonia la importancia adquirida por la Orden en los pocos años de su presencia en México” (Othón Arróniz, *Teatro de evangelización en Nueva España*, México, UNAM, 1979, p. 158).

⁹ *Carta del padre Pedro de Morales*, ed. de Beatriz Mariscal, México, El Colegio de México, 2000; Yo misma señalé la

principios del siglo XVII obedece a imperativos sociales precisos”; por tanto,

...para entender este tipo de producción dramática [...] es esencial comprender tanto el contexto histórico (político y literario) en el que surge una obra determinada, como el contexto inmediato de su representación.¹⁰

Siguiendo hasta cierto punto las ideas apuntadas por Mariscal, intentaré en este trabajo situar brevemente los festejos de 1578 en el contexto socio-cultural y teatral que los determina, para destacar a continuación aquellos aspectos recogidos en la carta del padre Morales que permiten determinar de qué forma los jesuitas lograron ofrecer en aquellos días una determinada imagen de la sociedad novohispana, al tiempo que ensalzar el papel de la orden jesuita en esa nueva sociedad que se estaba conformando.

LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN EL CONTEXTO SOCIOCULTURAL NOVOHISPANO: FORMAS TEATRALES

La llegada de los jesuitas a Nueva España en 1572 coincide con una pérdida del poder de las órdenes mendicantes, encargadas durante medio siglo de la evangelización de los naturales, y, por tanto, con una decadencia de la vida cultural indígena, cuya recuperación, tras el desastre de la conquista, había sido favorecida especialmente por la orden franciscana.¹¹ Los enfrentamientos internos y con el clero secular, así como los cambios en la política de la Corona introducidos por Felipe II, quien defendió, por un lado, una Iglesia secular y fuertemente jerarquizada y, por otro, propuso la integración del indígena en los modos de vida europeos, fueron algunos de los principales factores que provocaron el debilitamiento de la labor misionera y la progresiva falta de atención al indígena.¹² Todo ello se

importancia de esta edición en una reseña a esta obra (“Pedro de Morales. Carta del padre Pedro de Morales de la Compañía de Jesús...”, *Nueva Revista de Filología Hispánica* (México), XLIX:2 (2001), pp. 521-523); en el presente artículo, sin embargo, con el fin de alterar lo mínimo posible el texto impreso, mantendré mis citas originales de la ya comentada copia microfilmada que se localiza en la Biblioteca del Colegio de México.

¹⁰ Beatriz Mariscal, “El espectáculo teatral novohispano: los jesuitas”, en José Amezcuea y Serafín González (eds.), *Espectáculo, texto y fiesta*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 1990, pp. 95-102; p. 96.

¹¹ Para Robert Ricard es precisamente la llegada de la Compañía de Jesús, con el nuevo espíritu y las preocupaciones propias que ésta aporta, la que marca el fin de la “conquista espiritual” llevada a cabo por las órdenes mendicantes en Nueva España (véase Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, México, FCE, 1986, p. 34).

¹² Sobre este asunto pueden consultarse, entre otros, el trabajo citado de Ricard (*ibid.*, pp. 359-421); Francisco de Solano, “Los cambios socio-políticos en la Nueva España (1575-1600) a través del criticismo de Jerónimo de Mendieta”, en *Los procesos de cambio*, XV Mesa redonda, Antropología Mexicana, Guanajuato, 1977; John L. Phelan, *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, UNAM, México, 1972, pp. 117-155 (este autor plantea, como el anterior, la decadencia de la actividad misionera a partir del testimonio de fray Gerónimo de Mendieta) y José María Kobayashi, *La educación como conquista. Empresa franciscana en México*, México, El Colegio de México, 1974, pp. 391-407 (en dicha obra se enfoca esta decadencia desde la situación que sufre por estos años el centro de educación indígena más importante de la Nueva España, el colegio Santa Cruz de Tlatelolco).

vinculaba a la conformación de esa “sociedad nueva, citadina”, como la define Gruzinski,¹³ una sociedad determinada por la pluriétnia, pero en la que la clase criolla se afianzaba cada vez más como centro del poder político y económico, y también como ostentadora de un modelo cultural creado a imitación de la metrópoli.

Las celebraciones religiosas, y el teatro como parte fundamental de las mismas, reflejaban a su vez este contexto socio-cultural: el teatro iniciado por la orden franciscana como medio eficaz de evangelización, representado por indígenas en su propia lengua, continuaba representándose tanto en la capital como en la periferia, pero había perdido la relevancia social que tuvo en las primeras décadas, cuando representaciones multitudinarias eran presenciadas por los máximos exponentes del poder civil y eclesiástico de la Colonia; en cambio, el último cuarto del siglo XVI iba a caracterizarse por el auge del teatro popular criollo, que se desarrolló fundamentalmente en torno a la festividad del Corpus, pero que se incluyó también en otros tipos de festejos religiosos, entre los que habría que destacar los organizados en 1574 con motivo de la imposición del palio arzobispal a don Pedro Moya de Contreras, durante los cuales se pusieron en escena el *Desposorio espiritual entre el Pastor Pedro y la Iglesia Mexicana*, del presbítero Juan Pérez Ramírez, y el coloquio *A la consagración del Señor don Pedro Moya de Contreras*, de Fernán González de Eslava.¹⁴

Ante este panorama sociocultural que determinaba la realidad novohispana, los jesuitas decidieron dedicarse, como lo estaban haciendo en Europa, a la clase dominante, y más concretamente a la formación de la juventud criolla;¹⁵ sin embargo, como ha señalado Pilar Gonzalbo Aizpuru,

...desde el primer momento buscaron atraerse a las capas inferiores de la población, quienes carecían de cualquier influencia económica o política, pero cuya asistencia justificaba la labor pastoral de la Compañía y ayudaba a consolidar su posición.¹⁶

¹³ Cf. Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario*, México, FCE, 1993, pp. 195-196.

¹⁴ Véase José Rojas Garcidueñas, *Teatro de Nueva España en el siglo XVI*, México, Imprenta de Jesús Alvarez, 1935, pp.75-95.

¹⁵ Cf. Jerome V. Jacobsen, *Educational Foundations of the Jesuits in the Sixteenth Century in New Spain*, Univ. de California en Berkeley, 1938, Delfina López Sarrelangue, *Los colegios jesuitas de la Nueva España*, México, 1941 y Xavier Gómez Robledo, *Humanismo en México en el siglo XVI: el sistema en el colegio de San Pedro y San Pablo*, México, Jus, 1954.

¹⁶ Pilar Gonzalbo Aizpuru, “La influencia de la Compañía de Jesús en la sociedad novohispana del siglo XVI”, *Historia mexicana*, XXXII:1 (julio-septiembre 1982), pp. 262-281. A este respecto cabe señalar que los propios miembros de la Compañía reconocieron una falta de atención inicial a los indígenas en favor de la población de origen español, intentando justificar ésta con diversos argumentos. Según el padre Sánchez Baquero, cuando llegaron los jesuitas, tanto los religiosos como los clérigos seglares se dedicaban exclusivamente a los indios, “de donde nacía quedar el partido de los españoles casi desamparado”, por otro lado, se hacía necesario formar en colegios adecuados a los sacerdotes que más tarde se encargarían de la labor evangelizadora y, además, “la Compañía halló cerrada de todo punto la puerta” a los indígenas: los que quedaban por evangelizar eran los bárbaros que estaban en guerra con los españoles en el norte, y, para los ya cristianos, los religiosos y seglares “no admitían a otros religiosos en sus partidos”(Sánchez Baquero, *Fundación...*, I, cap. 29, pp. 149-151. Cf. Francisco Javier Alegre, *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de la Nueva España*, 4

La diversidad de tareas que suponía este proyecto religioso global, capaz de abarcar por primera vez la totalidad de la sociedad novohispana, influyó a su vez en el desarrollo de diversos tipos de teatro por parte de la Orden: a) en primer lugar, el trabajo misional con los naturales en zonas alejadas de la capital requirió una continuidad en los métodos utilizados por otras órdenes religiosas (en especial los franciscanos), entre los que se encontraba, además del canto o la difusión de imágenes, el ya citado teatro evangelizador en lengua indígena;¹⁷ b) en segundo lugar, la Compañía trasladó a los colegios fundados en la Colonia un tipo de teatro culto (a menudo en latín y castellano), de claro propósito moral, que, al menos desde 1556, estaba sirviendo en la península a un tiempo de divertimento y de ejercicio literario a sus escolares;¹⁸ c) por último, y también de manera paralela a lo ocurrido en la península, este teatro de colegio se exhibiría además ante el conjunto de la población con motivo de festividades como el Corpus y de acontecimientos destacados tales como la llegada de virreyes y otras personalidades.¹⁹

PARTICIPACIÓN E INTEGRACIÓN SOCIAL EN LOS FESTEJOS DE 1578

Los festejos desarrollados en 1578, y, por tanto, las representaciones teatrales que tuvieron lugar con este motivo, se sitúan de manera clara en esta última vertiente de la actividad jesuita. Los miembros de la Orden eran conscientes de que la participación activa en la vida social (y teatral) de la Colonia, sobre todo por lo que respecta a la capital mexicana, contribuía en gran medida a aumentar su prestigio, no sólo ante la clase dominante sino ante la totalidad de la sociedad novohispana. Así, aunque ya desde 1574 los jesuitas se estaban ofreciendo a colaborar en diversos actos religiosos,²⁰ el

vols, ed. de Ernest J. Burrus y Félix Zubillaga, Roma, Institutum Historicum, 1956-58).

No debemos olvidar, sin embargo, que los jesuitas realizaron una importante labor misional en las regiones de Sonora, Sinaloa, Nayarit y la Baja California (Cf. Delfina López Sarrelangue, "Las misiones jesuitas de Sonora y Sinaloa, base de la colonización de la Baja California", *Estudios de Historia Novohispana*, II (1967), pp. 149-201, e Ignacio del Río, *Conquista y Aculturación en la California Jesuítica. 1697-1768*, México, UNAM, 1984) y que, además, algunos miembros de la Orden impulsaron el desarrollo de los estudios superiores entre la población indígena (cuyo máximo exponente fue el colegio de Tepotzotlán), aunque en este punto encontraron obstáculos similares a los que habían sufrido anteriormente las órdenes mendicantes (Cf. Jacques Lafaye, "Une lettre inédite du XVI siècle relative au Collège d'Indiens de la Compagnie de Jésus en Nouvelle Espagne", *Anales de la Facultad de letras de Aix*, Provenza, XXXVIII, 1964, pp. 9-21).

¹⁷ Ejemplo de este tipo de teatro es el coloquio en lengua náhuatl representado en Sinaloa para celebrar la Pascua de Navidad de 1595 (cf. los datos sobre esta obra en Fernando Horcasitas, *El teatro náhuatl. Épocas novohispana y moderna*, I, México, UNAM, 1974, pp. 247-248).

¹⁸ Véanse, entre otros, Justo García Soriano, *El teatro universitario y humanístico en España*, Toledo, ed. del autor, 1945 (esta obra continúa siendo uno de los trabajos más completos sobre el teatro jesuita en la península).

¹⁹ Debemos señalar, sin embargo, que, como ha destacado Elsa Cecilia Frost, estos tres tipos de teatro, "el espectáculo público, la representación escolar y la misional", se mezclaron, a su vez, en ocasiones "sea usando el metro castellano en una composición en náhuatl, sea intercalando danzas indígenas en obras en latín o en castellano" (Elsa Cecilia Frost, *Teatro profesional jesuita del siglo XVII*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992, pp. 30-31).

²⁰ En ese año, la Orden tenía prevista su participación en los ya citados festejos con motivo de la toma de palio del

recibimiento de las reliquias solicitadas a Roma supuso la oportunidad para la organización de unos festejos propios.

Según el padre Morales, la pretensión de la Compañía de Jesús en aquella ocasión fue

...hacer una muy extraordinaria solemnidad para edificación de los fieles, y confusión de los herejes, y para instrucción y enseñanza espiritual de estas planticas tiernas de los naturales (que tanto por lo exterior se mueven).²¹

Dicho propósito reflejaba el espíritu contrarreformista propio de la Orden y afín, por otro lado, al de la festividad del Corpus Christi, sobre la cual el Cabildo de la Ciudad, de acuerdo a las disposiciones del Concilio de Trento, recordaba en 1564

...lo mucho que importa y conviene al servicio de Dios Nuestro Señor y para confusión de los dichos herejes luteranos que la procesión que se ha de hacer en esta ciudad los días de Corpus Christi de cada un año se haga con grande majestad y autoridad y con todo regocijo y alegría,²²

insistiendo en que los españoles participaran dignamente “para que los naturales de esta tierra se animen a lo mismo”.²³

Pero más allá de esta motivación religiosa, que justificaba plenamente tanto la solicitud de las reliquias como la idea misma de organizar los festejos con las que se recibieron, me interesa destacar ahora cómo la celebración jesuita logró integrar a los diversos grupos sociales que conformaban la sociedad colonial.

Dicha integración podría compararse en cierto modo a la que se pretendía con la propia fiesta del Corpus, ya que, como ha explicado Octavio Rivera,

La fiesta y la procesión del Corpus en la que participaba pueblo y autoridades se convertía en una réplica en miniatura de la organización social y en imagen de los distintos niveles que en la jerarquía ocupaba cada estamento;²⁴

sin embargo, mientras en la fiesta del Santísimo Sacramento existía una destacada participación por parte de los diversos “gremios” que formaban las capas medias de la sociedad (plateros, sastres,

arzobispo Moya de Contreras; finalmente, dicha participación fue cancelada por motivos ajenos a la Compañía (véase la introducción de Quiñones a *Teatro escolar, op. cit.*, p. 12), pero, a partir de esa fecha, las actas del Cabildo de la ciudad de México y las Cartas anuas de la Compañía recogen datos sobre representaciones jesuitas en diversas fiestas del Corpus y San Hipólito; cf. *Actas del Cabildo de la ciudad de México*, México, Ignacio Bejarano, 1889-1916, IX, p. 143 (28 de julio de 1586) y XII, pp. 60, 62 y 72 (1 y 8 de julio y 19 de agosto de 1594), así como Francisco Zambrano, *Diccionario bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, México, Jus, 1961-72, II, pp. 603-604 (Carta anua de 1594).

²¹ *Carta del padre Pedro de Morales*, fols. 2r-3v.

²² *Actas del Cabildo...*, VII, p. 189 (17 de abril de 1564).

²³ *Ibid.*, VII, p. 194 (5 de mayo de 1564).

²⁴ Octavio Rivera, “Fiesta y representaciones teatrales del Corpus Christi en la Ciudad de México según las Actas del Cabildo del Ayuntamiento (1524-1580)”, *Repertorio* (Universidad Autónoma de Querétaro), 21 (marzo 1992), p. 17.

armeros, etc.),²⁵ los jesuitas, fieles a su propia estrategia de actuación en la Colonia, tuvieron como centro principal de atención dos grupos sociales: las clases dominantes y la población indígena, a la cual se pretendió atraer de manera especial en estos festejos.

Resulta significativo que tanto la iconografía que rodeó las celebraciones como las piezas teatrales representadas en aquellos días insistieran en esta presencia del indígena y en la difusión de una imagen idealizada de Nueva España como fruto del mestizaje cultural de aquellas tierras. Así, por ejemplo, el interés por difundir el culto a imágenes y reliquias como forma de contrarrestar el problema de la falta de conocimiento de las lenguas indígenas, planteado entre otros por el padre Sánchez Baquero²⁶, se reflejó en una de las hieroglíficas que adornaba el patio del Colegio San Pedro y San Pablo, en la que aparecía pintado “un púlpito, y en lugar del predicador, unos Huesos con mucho resplandor, que descendían a los Indios, que estaban oyendo”, a los cuales acompañaba la siguiente sentencia:

Con la lengua no pudimos
hacer lo que deseamos;
con los huesos predicamos.²⁷

Otra hieroglífica del colegio, por su parte, retomaba la idea difundida por las órdenes mendicantes del indígena como perfecto cristiano para contraponerla a la herejía luterana que amenazaba Europa en una pintura que mostraba “un Alemán, como que da de mano y desprecia las reliquias, y un Indio, que de rodillas las está cogiendo con mucha reverencia”, acompañados ambos de las siguientes palabras:

Pues con ánimo obstinado
nos menosprecia Alemania:
honremos la Nueva España.²⁸

Por lo que respecta a las piezas teatrales, me parece curioso señalar un comentario del propio padre Morales al coloquio representado el sexto día de la octava por los estudiantes de este mismo colegio de San Pedro y San Pablo: tras describir este coloquio que tuvo como finalidad recordar una vez más el motivo de las celebraciones²⁹, Morales llamó la atención al padre provincial sobre un detalle de la puesta en escena:

²⁵ Cf. la relación de gremios que participaron ya en el Corpus de 1533 en *Actas del Cabildo...*, III, p. 42 (10 de junio de 1533).

²⁶ Véase Sánchez Baquero, *Fundación...*, I, cap. 24, p. 113.

²⁷ *Carta del padre Pedro de Morales*, fols. 95r-96v (en el original erróneamente numerada 88).

²⁸ *Ibid.*, fols. 97v-97r.

²⁹ En esta obra, México, arrepentido de la vida descuidada que había llevado hasta entonces, solicitaba a Roma algunas de sus reliquias; la obra finalizaba con la recepción de dichas reliquias y con la intervención de unos ángeles que, según el padre Morales, “salieron trayendo consigo a la Paz” (*ibid.*, fol. 192r).

El vestido y aparato con que salió México (por ser particular de esta tierra) creo dará contento a V. P., porque sacó en su acompañamiento algunos al traje indiano con sus tilmas (que acá llaman) [...] y México con un vestido de Español y de Indio (denotando la variedad y mezcla de gentes que en sí tiene).³⁰

Ahora bien, esta imagen determinada de la sociedad novohispana, sobre la que se insistió a lo largo de las celebraciones, no implicaba que todos los elementos que formaron parte de las mismas fueran destinados por igual a la población de origen español y a la indígena. De hecho, si bien los arcos triunfales, los relicarios o las propias representaciones dramáticas fascinaron por su lujo y suntuosidad al conjunto de la población mexicana, parece evidente que estas representaciones, como el certamen literario o las hieroglíficas citadas (la mayoría de las cuales incluían sus sentencias en latín), buscaron tanto la participación como la aprobación de una élite culta.

Un acercamiento siquiera superficial a la obra del *Triunfo de los Santos* permite corroborar la idea propuesta: obra de carácter culto y moralizante, compuesta sin duda para aquel acontecimiento, esta tragicomedia se asemeja en gran medida a las piezas representadas por aquellas mismas fechas en los colegios de la metrópoli.³¹

Su anónimo autor tomó como base argumental para la misma un episodio destacado de la historia de la Iglesia: la persecución de que fue objeto el cristianismo durante la época del emperador Diocleciano y la posterior restauración de las instituciones eclesiásticas por parte de Constantino, quien, convertido a la fe de Cristo, es bautizado por San Silvestre y, a instancias de dicho papa, permite además la exhibición de las reliquias de los santos mártires para su veneración; la pieza finaliza con una exhortación al “pueblo mexicano” en la que se le pide que venera las valiosas reliquias que ha recibido.

Según el testimonio del padre Pedro de Morales, la obra cumplió ampliamente con su propósito moralizador, de manera que

...no parecía ser sola representación como se vio claramente en el efecto, que obró el Señor, de un nunca visto sentimiento, y lágrimas y *conversión* de muchas almas a su divino servicio, publicando que lo que no habían hecho muchos sermones, les había Dios comunicado con esta obra, y que bastara a convertir Turcos, que se hallaran presentes.³²

El término “conversión”, tantas veces utilizado por los misioneros para referirse a su labor

³⁰ *Id.*

³¹ Entre dichas piezas cabe destacar la *Tragedia de San Hermenegildo*, representada con motivo de la inauguración del colegio de la Compañía en Sevilla en septiembre de 1580; sobre esta obra, véase García Soriano, *op. cit.*, pp. 84-114 y sobre todo Cayo González Gutiérrez, *op. cit.* (trabajo que es a su vez edición del texto).

³² *Carta del padre Pedro de Morales*, fols. 107v-107r. Este propósito docente y moral de las representaciones jesuitas aparece destacado asimismo respecto a otras muchas obras en la península, como muestran las siguientes palabras de Ribadeneira sobre el padre Pablo de Acevedo: “Trocó los teatros en púlpitos, y salían los hombres mucho más recogidos y llorosos de sus representaciones, que de los sermones de algunos excelentes predicadores” (cit. en García Soriano, *op. cit.*, pp. 42-43).

con los naturales, no debe, sin embargo, confundirnos sobre el público al que fue destinada la representación: el padre Sánchez Baquero explica que ésta provocó el “afecto y emoción del auditorio” logrando “conversiones de pecadores notables”³³ y Francisco de Florencia, recogiendo el testimonio de sus predecesores, comenta que de esta obra, como

...de unos sermones muy persuasivos, se siguieron confesiones y conversiones notables de pecadores y hombres perdidos, con mucho crédito de la Compañía, pues decían los de México que, si fueran como ésta las representaciones de las tablas, se pudiera ir a ellas, no a entretener el tiempo, sino a aprovechar el espíritu.³⁴

Los “pecadores y hombres perdidos” conmovidos por la representación del *Triunfo de los Santos* debieron ser personas de posición lo suficientemente destacada en la Colonia como para que su conversión pudiera contribuir a dar tanto crédito a la orden jesuita. Por otro lado, si aquella obra hubiera impresionado a los naturales, el cronista indígena Francisco Chimalpahin, que dio cuenta de aquellos festejos en su *Séptima Relación*,³⁵ habría hecho algún tipo de referencia a la misma; Chimalpahin, en cambio, se refiere a otro acto fundamental de los festejos, la procesión que tuvo lugar el día de Todos los Santos, y señala sobre aquel acontecimiento:

Esta procesión que se hizo fue cosa de maravilla por su hermosura y nosotros los nativos pusimos adornos y composturas a las calles por donde pasaría la procesión.³⁶

En efecto, de manera similar a como se hacía para la procesión del Corpus, el virrey mandó en aquella ocasión

...que todos los Indios músicos de trompetas, chirimías, clarines y otros géneros que hubiese seis leguas alrededor de México viniesen para aquel día con sus instrumentos;³⁷

sin embargo, según el padre Morales, los indígenas, “no se contentaron con cumplir lo mandado sino que voluntariamente se ofrecieron a hacer a su costa arcos, y fiestas de más arte y traza que acostumbran”.³⁸ Así, tres grandes arcos de flores y plumería en los que se encontraban “encubiertos muchos Indios principales”,³⁹ “más de doscientas andas de indios doradas, con diferentes santos de sus parroquias y advocaciones, llevando delante sus cruces, pendones, gallardetes y adorno de

³³ Sánchez Baquero, *Fundación...*, I, cap. 24, p. 125.

³⁴ Francisco de Florencia, *Historia de la provincia...*, VI, cap. 6, p. 349.

³⁵ Cf. Francisco de San Antón Muñoz Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, México, FCE, 1965, *Séptima Relación*, pp. 283-284.

³⁶ *Ibid.*, p. 284.

³⁷ *Carta del padre Pedro de Morales*, fol. 19v.

³⁸ *Ibid.*, fols. 19v-19r.

³⁹ Véase la descripción que hace Morales de los mismos en *ibid.*, fols. 31v-32v.

plumería”⁴⁰ y un “baile de naturales Indios niños, muy bien aderezados a su modo y hábito” acompañado de música y “canto de órgano concertado, con cuatro voces diferentes, que hacían consonancia al modo español”⁴¹ sirvieron para dar a los indígenas mayor protagonismo del que habían tenido en anteriores celebraciones de la ciudad.⁴² Los jesuitas tenían incluso prevista la predicación a los naturales en su propia lengua durante la misa principal que siguió a dicha procesión, aunque, según explica el padre Morales,

...se acabó la solemnidad de este mediodía con tan nunca visto concurso de Españoles e Indios, que estando dos padres nuestros apercebidos para predicar en dos puestos de las calles de la procesión a los Indios Mexicanos y Otomíes, no fue posible por el mucho aprieto, y multitud de gente.⁴³

En definitiva, los dos acontecimientos más destacados de la celebración jesuita, la representación del *Triunfo de los Santos* (cuyo éxito llevó a realizar una segunda puesta en escena durante aquellos días)⁴⁴ y la procesión con la que se abrieron dichos festejos, reflejaron las diferentes maneras en que la Compañía de Jesús ejerció su influencia en la sociedad novohispana: mientras la representación se dirigió sobre todo a las capas más elevadas de la sociedad mexicana, la procesión fue una manifestación religiosa global cargada de teatralidad en la que la marginada población indígena encontró un ámbito amplio de expresión.

En cualquier caso, el propósito de los jesuitas al organizar aquellos actos quedó cumplido: la capital mexicana debió guardar en su memoria durante largo tiempo la imagen que presidió la portería del colegio de San Pedro y San Pablo durante toda la octava. Dicha imagen, que fue “la más sentida historia de toda la fiesta, y que más la entretuvo y hizo reparar, sobre todo a los naturales”,⁴⁵ representaba al papa Gregorio XIII: junto a él, a un lado, se encontraba “la ciudad de México con su laguna” y, al otro, el padre provincial de la Orden Jesuita, de rodillas, recibiendo de manos del propio papa “un cofre, y en él las Santas Reliquias”⁴⁶. En adelante, los mexicanos sabrían agradecer a la Compañía de Jesús haber logrado que Roma mirara con complacencia a la Nueva España.

⁴⁰ *Ibid.*, fol. 20r.

⁴¹ *Ibid.*, fol. 26r.

⁴² Cf., por ejemplo, *Actas del Cabildo...*, VII, p. 189 (17 de abril de 1564), X, p. 55 (8 de febrero de 1591) y XII, pp. 286-287 (28 de junio de 1596). A propósito de este protagonismo de los naturales en los festejos jesuitas, explica Solange Alberro que habrá que esperar a las celebraciones de 1610 (por la beatificación de Ignacio de Loyola) para que incluso la simbología jeroglífica sea totalmente indígena. En esa fecha, los festejos “muestran a los indígenas como únicos sujetos activos”, lo que significa a su vez la plena sustitución de los franciscanos por la Compañía de Jesús en el dominio sobre este grupo social (véase Solange Alberro, *El águila y la cruz*, México, El Colegio de México-FCE, 1999, pp. 105-109).

⁴³ *Carta del padre Pedro de Morales*, fol. 93v.

⁴⁴ Cf. Sánchez Baquero, *Fundación...*, I, cap. 24, p. 125.

⁴⁵ *Ibid.*, fol. 76r.

⁴⁶ *Ibid.*, fol. 77v.



BIBLIOGRAFÍA

- Actas del Cabildo de la ciudad de México*, México, Ignacio Bejarano, 1889-1916.
- Alberro, Solange, *El águila y la cruz*, México, El Colegio de México-FCE, 1999.
- Alegre, Francisco Javier, *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de la Nueva España*, 4 vols, ed. de Ernest J. Burrus y Félix Zubillaga, Roma, Institutum Historicum, 1956-58.
- Anónimo. *Tragedia del triunfo de los santos*, ed. de Jaime Cortés, México, Secretaría de Educación Pública, 1989.
- Arróniz, Othón, *Teatro de evangelización en Nueva España*, México, UNAM, 1979.
- Carta del padre Pedro de Morales de la Compañía de Jesús para el muy reverendo padre Everardo Mercuriano, General de la misma Compañía en que se da relación de la festividad que en esta insigne Ciudad de México se hizo este año de setenta y ocho, en la colocación de las Santas Reliquias que nuestro muy Santo Padre Gregorio XIII les envió*, con licencia en México, por Antonio Ricardo, año 1579; reedición actual: *Carta del padre Pedro de Morales*, ed. de Beatriz Mariscal, México, El Colegio de México, 2000.
- Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Francisco de San Antón Muñoz, *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, México, FCE, 1965.
- García Soriano, Justo, *El teatro universitario y humanístico en España*, Toledo, ed. del autor, 1945.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar, "La influencia de la Compañía de Jesús en la sociedad novohispana del siglo XVI", *Historia mexicana*, XXXII:1 (julio-septiembre 1982), pp. 262-281.
- González Gutiérrez, Cayo, *El Teatro escolar de los jesuitas (1555-1640). Su influencia en el Teatro del Siglo de Oro (Edición de la Tragedia de San Hermenegildo)*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1997.
- Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario*, México, FCE, 1993, pp. 195-196.
- Horcasitas, Fernando, *El teatro náhuatl. Épocas novohispana y moderna*, México, UNAM, 1974 (reed. México, UNAM, 2004).
- Jacobsen, Jerome V., *Educational Foundations of the Jesuits in the Sixteenth Century in New Spain*, Univ. de California en Berkeley, 1938.
- Johnson, Harvey Leroy, *An Edition of "Triunfo de los Santos" with a Consideration of Jesuit Plays in Mexico Before 1650*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1941.
- Kobayashi, José María, *La educación como conquista. Empresa franciscana en México*, México, El Colegio de México, 1974.
- Lafaye, Jacques, "Une lettre inédite du XVI siècle relative au Collège d'Indiens de la Compagnie de Jésus en Nouvelle Espagne", *Anales de la Facultad de letras de Aix*, Provenza, XXXVIII (1964), pp. 9-21.

- López Sarrelangue, Delfina, “Las misiones jesuitas de Sonora y Sinaloa, base de la colonización de la Baja California”, *Estudios de Historia Novohispana*, II (1967), pp. 149-201.
- López Sarrelangue, Delfina, *Los colegios jesuitas de la Nueva España*, México, 1941 y Xavier Gómez Robledo, *Humanismo en México en el siglo XVI: el sistema en el colegio de San Pedro y San Pablo*, México, Jus, 1954.
- Mariscal, Beatriz, “El espectáculo teatral novohispano: los jesuitas”, en José Amezcua y Serafín González (eds.), *Espectáculo, texto y fiesta*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 1990, pp. 95-102.
- Meyran, Daniel, Alejandro Ortiz y Francis Sureda (eds.), *Teatro, Público, Sociedad*, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, 1998.
- Phelan, John L., *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, UNAM, México, 1972.
- Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México*, México, FCE, 1986.
- Río, Ignacio del, *Conquista y Aculturación en la California Jesuítica. 1697-1768*, México, UNAM, 1984.
- Rivera, Octavio, “Fiesta y representaciones teatrales del Corpus Christi en la Ciudad de México según las Actas del Cabildo del Ayuntamiento (1524-1580)”, *Repertorio* (Universidad Autónoma de Querétaro), 21 (marzo 1992), pp. 16-20.
- Rojas Garcidueñas, José y José Juan Arrom (eds.), *Tres piezas teatrales del virreinato*, México, UNAM, 1976.
- _____, “Fiestas en México en 1578”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 9 (1942), pp. 33-57.
- _____, *Teatro de Nueva España en el siglo XVI*, México, Imprenta de Jesús Álvarez, 1935.
- Sánchez Baquero, Juan (S.J.), *Fundación de la Compañía de Jesús en la Nueva España, 1571-1580*, México, Ed. Patria, 1945.
- Solano, Francisco de, “Los cambios socio-políticos en la Nueva España (1575-1600) a través del criticismo de Jerónimo de Mendieta”, en *Los procesos de cambio*, XV Mesa redonda, Antropología Mexicana, Guanajuato, 1977.
- Teatro escolar jesuita del siglo XVI* (Colección Teatro mexicano, historia y dramaturgia, vol. 4), estudio introductorio de José Quiñones Melgonza, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.
- Teatro profesional jesuita del siglo XVII*, ed. de Elsa Cecilia Frost, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.
- Zambrano, Francisco, *Diccionario bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, México, Jus, 1961-1972.



EL MONTAJE DE *EL MÁRTIR DEL SACRAMENTO*: SOR JUANA Y SAN HERMENEGILDO, ENTRE JESUITAS Y SEVILLANOS¹

SUSANA HERNÁNDEZ ARAICO. Es profesora emérita en California State Polytechnic University, Pomona. Miembro de los Comités Editoriales de revistas y colecciones editoriales como *Bulletin of the Comediantes* (Journal on Sixteenth and Seventeenth Century Spanish Drama), *Gestos* (Journal of Hispanic Theater, UC Irvine), *Notas, Reseñas iberoamericanas, Prolija memoria, Enciclopedia Calderoniana; Ibérica, y Nuestra Voz.* Ha sido profesora visitante en UCLA, UCSB, University of Southern California, Middlebury College, UC Irvine y Simon Fraser University. Publicó el libro *Ironía y tragedia en Calderón*; realizó la edición crítica de *Los empeños de una casa*, de sor Juana (2007), y tiene en su haber más de 70 artículos académicos. Fue editora invitada de *Pacific Coast Philology* (27.1-2, 1992; 25.1-2, 1990 y 26.1-2, 1991).

Homenaje a Alfredo Hermenegildo

El propósito de este trabajo es ofrecer sugerencias que nos permitan vislumbrar cómo dónde, para quién, cuándo y por qué se habrá producido el auto de Sor Juana que se titula *El mártir del sacramento*. Se propone como contexto estético histórico un tupido enjambre de relaciones entre jesuitas y sevillanos que den sentido a la selección del tema hagiográfico-histórico por parte de Sor Juana. Y se destaca la representación visual de los misterios de fe como técnica particularmente jesuítica que influye en el desarrollo no sólo de los autos sacramentales sino del teatro comercial y cortesano con su afán progresivamente acendrado de visualizar tridimensionalmente lo narrado en el texto poético, con fin de impactar y sobrecoger a los espectadores con el poder sobre la realidad, es decir, el manejo de las apariencias.

Muy aparte de su contenido teológico, los autos sacramentales gozaron de un apogeo popular sobre todo en el siglo XVII e interesan sobremanera hoy día seguramente no como sermones que, apoyados en la alegoría, extienden la proyección catequésica del púlpito. Perfeccionados retóricamente y teatralmente por Calderón, constituyen el centro sonoro-espectacular de una fiesta cívica de alcance masivo donde impera el derroche de la villa de Madrid y

¹ López-Portillo, Carmen Beatriz (coord.), *Sor Juana y su mundo: una mirada actual*. Memorias del congreso internacional (1995), Fondo de Cultura Económica y Universidad del Claustro, México, 1998, pp. 254-262.

anteriormente el de Sevilla.² En esa celebración primaveral-estival en alabanza de la Eucaristía — implícita o explícitamente del estado monárquico, representante de la religión católica—, el rey, su corte, sus consejos, demás nobles y hasta los más ínfimos súbditos gozan de un maravilloso, espectáculo desbordante de sonoridad, sobre todo música y canto,³ además de recursos carnavalescos como gigantes y la tarasca.⁴ Al leer los textos de los autos de Sor Juana, incumbe entonces recordar su destino al montaje festivo en celebración de Corpus Christi. Aunque no conozcamos documentos que constaten la producción de los autos sacramentales de Sor Juana en la Nueva España, lógicamente como textos teatrales estaban destinados en primer lugar para un montaje próximo o inmediato en un ambiente —dentro de sus proporciones virreinales— comparable al de Sevilla o de Madrid. La impresión de estos textos en España, bajo el patrocinio de la Condesa de Paredes, si bien prevista por la mecenas y su protegida, no puede haber abarcado la intencionalidad primaria de los textos teatrales de Sor Juana y menos de sus composiciones llamadas “poesías cómicas” o “cómico sacras”—es decir, comedias y autos sacramentales.⁵ Pues en el siglo XVII ningún dramaturgo, salvo Cervantes, publica su teatro sin que se haya montado antes.⁶

² N. D. Shergold, *A History of the Spanish Stage from Medieval Times until the End of the Seventeenth Century*, Clarendon Press, Oxford, 1967, p. 451, explica que, mientras que en el siglo XVI Sevilla era el sitio más sobresaliente en cuanto a la celebración de autos sacramentales para Corpus Christi, para 1645 la preeminencia de Madrid ya estaba bien establecida. Para la evolución de la práctica teatral en Sevilla, consúltese el capítulo “La décadence et la ruine de Seville au XVIIe siècle: la première décadence (1599-1649)” de Jean Sentaurens, en *Séville et le théâtre de la fin du Moyen Age a la fin du XVIIe siècle*, Atelier National de Reproduction de Theses, Lille, 1984, pp. 930-935.

³ Calderón mismo afirma en su “Prólogo” al *Primer tomo* de sus *Autos sacramentales, alegóricos y historiales* (ed. P. Pando y Mier, Manuel Ruiz de Murga, Madrid, 1717, n. p.): “Pareceràn tibios algunos trozos, respeto de que el papel no puede dar de sí, ni lo sonoro de la Musica, ni lo aparatoso de las Tramoyas” [*sic*]. Para el canto en los autos calderonianos, véanse los estudios de J. M. Díez Borque, “El auto sacramental y su público: funciones del texto cantado,” *Calderón and the Baroque Tradition*, eds. K. Levy, J. Ara y G. Hughes, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, Ont., Canadá, 1985, 49-67; y “El oír: texto cantado, función y público”, en su introducción a *Una fiesta barroca: “Loa” para el auto “Entremés de los instrumentos”, Auto sacramental “La segunda esposa y triunfar muriendo”, y “Mojiganga de las visiones de la muerte”*, Taurus, Madrid, 1983, 39-70.

⁴ Para estos elementos carnavalescos, véanse Shergold, *op. cit.*, pp. 495-497, y Sentaurens, *op. cit.*, pp. 744-758, “La Tarasque et son cortége” y “La danse des Géants”.

⁵ En mi estudio “Coros y coreografías en sor Juana” (finalmente en Ballón Aguirre, E. y O. Rivera Rodas, eds., *De palabras, imágenes y símbolos. Homenaje a José Pascual Buxó*, UNAM, México, 2002, pp. 599-613) sostengo que la poesía de sor Juana es esencialmente teatral por destinarse a una presentación ceremonial y que sus villancicos, como Darío Puccini afirmó años atrás (“Los villancicos de sor Juana Inés de la Cruz,” *Cuadernos americanos*, 142 [1965], 223-252), también lo son por su representación visual coreográfica. La descripción de las comedias y autos como poesías cómicas se toma de la edición sevillana de 1693.

⁶ Sobre el teatro de Cervantes y su publicación sin haberse montado, véase el estudio de Nicholas Spadaccini, “Cervantes and the Spanish Comedia”, *Plays and Playhouses in Imperial Decadence*, ed. A. Zahareas, *Ideology and Literature* vol. 2:1 (1986), pp. 53-67; además mis estudios “Estreno de *La gran sultana*: amor, humor, y lo otro”, *CERVANTES* (1994), 155-63, y “Despolarización posmoderna de valores opuestos en *La gran sultana*”, *III Congreso de la Asociación Internacional de Siglo de Oro* (Toulouse, France, July 6-10, 1993).

El mártir del sacramento que Paz supone escrito entre 1680 y 1688,⁷ es entre los tres autos, las dos comedias y todas las loas de Sor Juana, el texto teatral con acotaciones más abundantes. Ya en la *Loa* se presenta la dramaturga misma bajo disfraz del “tercer estudiante” como escenógrafa de efectos visuales–sonoros, al parecer mágicos.

Pues ahora,
ya sabéis que mis desvelos
a Naturaleza apuran
los más ocultos secretos
de la Magia natural,
y que con mis ciencias puedo
fingir, ya en la perspectivas
de la luna de un espejo,
o ya condensando el aire
con los vapores más térreos;
o ya turbando los ojos,
mostrar aparentes cuerpos.
Y cuando aquesto no pueda,
demos que el entendimiento
con alegóricos entes
hace visibles objetos.⁸

Hasta aquí la voz de Sor Juana por medio del tercer estudiante hablando sobre trucos escenográficos y el recurso de la alegoría.

Las acotaciones dentro del auto demuestran que está concebido para un montaje comparable a los madrileños de cuatro carros de dos niveles. Estos se colocaban alrededor de una plataforma rectangular frente a las localidades reservadas para los espectadores. Dos atrás y dos a cada lado de la tarima, los carros embonaban al nivel inferior con la superficie de ésta. El escenario llega a consistir entonces en la plataforma construida para la representación generalmente al aire libre en alguna plaza pública o espacio particular y ocho espacios de “descubrimiento” —dos en cada nivel de los cuatro carros— donde aparecen o de donde salen o descienden hacia la tarima personajes alegóricos o concretos, con frecuencia en alguna tramoya de simple mecanismo como cuerdas, poleas y escalerillas.⁹

En la primera escena de *El mártir del sacramento* “ábrese el primer carro y aparece la Fe en un trono” (p. 115). En la segunda escena, se dice que “aparecen en el segundo carro” (p. 117) las cuatro virtudes que se oponen entre sí dentro del pecho o la mente de Hermenegildo: la Verdad,

⁷ Sor Juana Inés de la Cruz o *Las trampas de la fe*, Seix Barral, Barcelona, 1982, 2a. reimpr., 1985, p. 452.

⁸ Alfonso Méndez Plancarte, *Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz*, Fondo de Cultura Económica, México, III, [1955] 1976, p. 103, *Loa*, vv. 171-186. Todas las citas de *El mártir del sacramento* provienen de esta edición; a partir de ésta, se identifican dentro del texto, por versos (si no se trata de acotaciones), y/o página.

⁹ Shergold, *op. cit.*, pp. 452-453, 476-477, 483.

la Misericordia, la Paz y la Justicia, cada una con su propio signo emblemático —respectivamente, un espejo, una rama de olivo, una bandera blanca y una balanza. Aparece “cada una en una nube” (p. 117) —o sea lo que en textos calderonianos todavía se designa con el arcaico vocablo “araceli” o más simplemente “nubarrón” —tramoya de antiguo abolengo desde representaciones medievales dentro de iglesias.¹⁰

Cantan primero la Fe y luego las otras cuatro virtudes, saliendo una y las demás de sus respectivos carros —entiéndase— no contiguos a pesar de su numeración (primero y segundo) sino a lados opuestos de la plataforma para el efecto simétrico del contrapunteo visual —sonoro entre entes alegóricos atemporales.¹¹ Mientras cantan las cuatro virtudes, “Ábrese el tercer carro y aparece una tienda de campaña y en ella Hermenegildo dormido” (p. 122). En este carro atrás de la plataforma en el centro se ha de representar la acción de los personajes concretos de la fábula histórica. Lo que Hermenegildo siente, sueña o imagina en términos morales es el conflicto entre las cuatro virtudes que cantan sobre nubes por un lado del escenario, emergiendo de su respectivo carro, opuesto al de la Fe, al otro lado de la plataforma. Por lo tanto, cuando del tercer carro que se abre con Hermenegildo —el carro del espacio y tiempo histórico presente— “sale un paje, [...] encúbrese las virtudes”, dice la acotación (p. 127). Se sobrentiende que entran de nuevo y desaparecen en su propio carro; pues el paje no las ve y Hermenegildo deja de contemplarlas al avisarle aquél que llega un embajador con carta de su padre, el rey Leovigildo.

El repaso que este delegado real le presenta a Hermenegildo del origen y desarrollo de los reyes godos provenientes desde Escandinavia pasa del mero nivel retórico al visual. Pues dos veces su parlamento especifica: “si te pusiere delante” y “el que te ponga delante de tu Real Progenie ilustre todas las antigüedades” (vv. 364, 372-374, pp. 128-129). Todo este extenso parlamento narrativo no podría, pues, permanecer meramente oral en un género concebido principalmente para visualizar los conceptos. Se representaría saliendo a la plataforma los personajes desde el cuarto carro del espacio y tiempo dedicado al mito nacional, ubicado también atrás de la tarima escénica, como el tercer carro del tiempo histórico presente y a un lado de él. Ahí mismo más adelante explayará igualmente el personaje Fantasía ante los ojos del rey Leovigildo —ambos en el tercer carro— la siguiente visión mítica de la monarquía visigoda que el rey apunta retóricamente para los espectadores, y la acotación objetiviza así: “Descúbrese un trono, y en él España armada, con cetro y manto imperial, como se ha dicho; a un lado la Fama, y a otro un aparador rico con coronas y cetros” (p. 145). Por este cuarto carro del mito político desfilan todos los reyes godos

¹⁰ *Ibid.*, pp.109,168, 208,234, 235 (n.2), 425, 450, 470, y 472. Para el uso calderoniano del araceli en comedias, véanse *Apolo y Climene* y *La aurora en Copacabana*. Para visualizar cómo saldrían de sus respectivos carros al tablado las virtudes de Sor Juana, considérense las citas que Shergold (pp. 468-470) proporciona de autos o memorias de apariencias de Calderón indicando el descenso de figuras alegóricas en tronos o nubes por medio de “rastrillos” o canales; sobre esta tramoya en el teatro español, véase el estudio minucioso de Agustín de la Granja, “El actor en las alturas: de la nube angelical a la nube de Juan Rana”, *La puesta en escena del teatro clásico*, ed. J. M. Ruano de la Haza, *Cuadernos de teatro clásico*, 8 (1995), 37-67.

¹¹ Sobre el efecto de la simetría escénica entre el primer carro y el cuarto y entre el segundo y tercero, véase Shergold, *op. cit.*, p. 466.

españoles mientras la Fama canta y España le entrega a cada uno corona y cetro con una advertencia sobre su fin.

En el tercer carro del presente histórico, aparte de Hermenegildo y Leovigildo, Ingunda (la esposa del mártir), San Leandro (obispo de Sevilla), Recaredo (hermano del mártir) y los mensajeros, salen también dos personajes alegóricos con nombres, Fantasía y Apostasía. Aquél, artífice abstracto de magia visual, encarna la facultad mental del rey Leovigildo, semejante al tercer estudiante concreto de la *Loa*. Apostasía, por otro lado, no tiene nada de alegórico más que el nombre; pues representa de “la Arriana Religión [...] principal prelado” (vv. 1571-1573, p. 170), es decir, el obispo visigodo más poderoso y cercano al rey que terminará dando la orden para que se ejecute a Hermenegildo. Este se descubre “con cadenas” (p. 174) a manera de Segismundo.¹²

Con la acotación “Hace que le da una herida y ciérrase el carro” (el tercero; p. 181), Sor Juana recoge la tradición icónica del martirio de San Hermenegildo, según se puede observar en una de cinco tablas del siglo XVI atribuidas a Juan Ramírez, procedentes de la desaparecida Ermita de los Mártires de Granada, hoy en su Museo Provincial de Bellas Artes.¹³ Con el martirio del príncipe godo que se niega a recibir la comunión del obispo arriano, se da la apoteosis eucarística cuando, dice la acotación, “ábrese el segundo [carro] en que está un altar con Hostia y Cáliz, y abajo, dos coros de música, y la Fe y demás virtudes cantando” (p. 181). Realmente debería de ser el cuarto carro —la numeración confunde pero lógicamente el carro del mito histórico— en el centro del escenario donde se exhibe el Sacramento. Aquella virtud tendría que aparecer en el primer carro que le corresponde desde un principio como árbitro y directriz de las otras cuatro en el carro opuesto y, de hecho, escenografía de todo el espectáculo. Irónicamente, la virtud que se propala como ciega (vv. 70-115),¹⁴ explaya toda la visualización tridimensional de la contienda alegórica-histórica —entre las virtudes que se oponen dentro del alma de Hermenegildo, entre este príncipe y el rey su padre, así como entre la arriana monarquía visigoda y la Eucaristía. Igualmente, en todos los autos de Calderón se desvaloriza verbalmente el sentido de la vista y se ensalza el oído como el más propicio para la fe, a la vez que se monta todo el

¹² Félix G. Olmedo, *Las fuentes de “La vida es sueño”. La idea, el cuento, el drama*. Editorial Voluntad, Madrid, 1928, pp. 142-147.

¹³ Juan Antonio Gaya Nuño, *Historia y guía de los museos de España*, 2ª ed., Espasa Calpe, Madrid, 1968, p. 298.

¹⁴ Llámanme ciega Virtud,
no porque vista me falta,
sino antes porque la mía
tiene tanta perspicacia,
que es ceguedad la del cuerpo
respecto de la del alma;
o porque la vista en mí
es tan inútil alhaja,
que no creo lo que veo,
sino aquello que me mandan.
(vv. 70-79, p. 118)

espectáculo del auto para promover visualmente el misterio sacramental.

Para la simetría apoteósica del final, en el tercer carro al fondo del escenario, el martirio del santo debería seguir con alguna estampa de su apoteosis gloriosa, conocida en varias pinturas de la época.¹⁵ Entre éstas destacan dos: 1) la de Francisco de Herrera “el viejo”, conocida como el “Tránsito”, “Glorificación” o “Triunfo de San Hermenegildo”, comisionada en 1620 explícitamente para la iglesia del colegio jesuita de San Hermenegildo en Sevilla (que hoy día se halla en el Museo de Bellas Artes de ésta)¹⁶ y 2) la de su hijo Francisco Herrera “el mozo” (hoy día en el Prado) pintada, al llegar éste de Sevilla a Madrid en 1660, para el altar mayor del convento de carmelitas descalzos.¹⁷ Para apreciar la importancia de esta pintura de San Hermenegildo, considérese que por ella Herrera “el mozo” asciende en la corte.¹⁸ Valdés Leal también repetirá el tema del Triunfo de San Hermenegildo.¹⁹ De manera que la iconografía en torno al mártir visigodo era bien conocida para bosquejarla por lo menos en el tercer carro de *El mártir del sacramento* después del martirio, antes de la apoteosis eucarística en el cuarto carro. Las “memorias de apariencias” que Sor Juana pudo haber compuesto, siguiendo la práctica calderoniana de detallar específicamente los detalles escénicos de su texto,²⁰ aclararía la visualidad del montaje ahora sólo vislumbrada.

Sobre el auto *El mártir del sacramento* se ha venido repitiendo que así como Sor Juana envió *El divino Narciso* a la Condesa de Paredes para que se montara en Madrid, también fue escrito con esa misma intención. Se ofrece como prueba el final de la *Loa* donde se saluda a los reyes y a su corte (vv. 463-480, pp. 113-114) sin reflexionar sobre el carácter camaleónico del

¹⁵ Antonio Martínez Ripoll, *Francisco de Herrera “el viejo”*, Excma. Diputación de Sevilla, Sevilla, 1978, p.74; Maurice Sérullaz, *Evolución de la pintura española desde los orígenes hasta hoy*, Fomento de la Cultura, Valencia, 1947, p. 212, alude a pinturas de Francisco Herrera “el mozo” y de Valdés Leal; Armando Garzón Blanco (“La Tragedia de San Hermenegildo en el teatro y en el arte”, *Estudios sobre literatura y arte dedicados al profesor Emilio Orozco Díaz*, eds. A. Gallego Morell, A. Soria y N. Marín, vol. II, Univ. de Granada, Granada, 1979, pp. 92-93) relaciona la *Tragedia de San Hermenegildo* con una pintura de la escuela sevillana, obra colaborativa de Alonso Vázquez y de Juan de Uceda y Castroverde, contemporáneos de la composición jesuítica de 1690.

¹⁶ Martínez Ripoll, *op. cit.*, pp. 70-80, 144-45; J. A. Gaya Nuño, *La pintura española en los museos provinciales*, Aguilar, Madrid, 1964, 164-167.

¹⁷ Gaya Nuño, *Historia y guía de los museos de España*, pp. 410-411; Gabriel Rouchès, *La peinture espagnole des origines au XXe siècle*, Albin Michel, Paris, 1958, p. 223.

¹⁸ Maurice Sérullaz, *op. cit.*, p. 214, señala que Herrera “el mozo” logra inmediatas comisiones prestigiosas de Felipe IV; después obtiene el puesto de profesor de dibujo de Carlos II, luego de pintor del rey en 1672 y por fin de maestro-jefe de los trabajos del palacio real en 1677.

¹⁹ *Ibid.*, p. 212; para más sobre Valdés Leal (aunque no sobre su pintura de San Hermenegildo que no he podido localizar), véase Enrique Valdivieso, *Valdés Leal*, Museo del Prado, Ministerio de Cultura, Consejería de Cultura y Medio Ambiente, Junta de Andalucía, Madrid, 1991; Sérullaz, *op. cit.*, pp. 234-239 y J. A. Gaya Nuño, *La pintura española en los museos provinciales, op. cit.*, pp. 217-222.

²⁰ Sobre la “memorias de apariencias” de Calderón, véase Shergold, *op. cit.*, pp. 454-478; además, Cristóbal Pérez Pastor, *Documentos para la biografía de d. Pedro Calderón de la Barca*, Establecimiento tipográfico Fortanet, Madrid, 1905, pp. 293-371.

género que promueve su adaptación a la ocasión adecuada.²¹ Es decir que, la conclusión de la *Loa* tal como aparece en la primera edición conocida, en el *Segundo volumen* de 1692, sin relación alguna al diálogo anterior, no comprueba la intención original de la composición o primer montaje. Sólo hace constar la intención para la versión impresa que había de circular en ese volumen peculiarmente sevillano (el más importante de Sor Juana) fijando el texto del auto a pesar de cualquier futura adaptación.

Impreso queda, pues, claramente el propósito de alabar a la monarquía española con el auto sobre San Hermenegildo —aunque no estén presentes los reyes ante el espectáculo. De hecho, ese remate adulatorio podría haberse enunciado desde la Nueva España en el primer montaje del auto; pues nada en el texto alude a la proximidad física-espacial de los monarcas alabados. Así y todo, para cualquier futura producción, la conclusión adulatoria de la *Loa* tendría que adaptarse a las circunstancias de la corte madrileña.²² Ese final de la *Loa* en alabanza de la corte no es entonces de ninguna manera prueba de un montaje madrileño. Por la extensa documentación de Shergold, no se sabe de ningún montaje de ningún auto de Sor Juana a fines del siglo XVII en Madrid.²³

Por otro lado, el final de la *Loa* sí dota al auto impreso de una aureola monárquica que coincide con la temática tradicional de San Hermenegildo. Pues desde antes de que el papa Sixto V autorice el culto de este santo en España solamente, en 1585²⁴ y antes de que Urbano VIII la universalice,²⁵ la devoción al mártir visigodo ya está ligada al mito nacional. Por ejemplo, en la techumbre del piso superior de la antigua Casa de los Tiros, hoy día el Museo de Historia de Granada, edificada entre 1530 y 1540, se exhiben unos tableros con bajo relieves —dice Gaya Nuño— un tanto bárbaros, muy policromados y dorados de bustos de reyes y héroes españoles, entre ellos, Hermenegildo.²⁶ De manera que la aprobación papal del culto al mártir visigodo sólo

²¹ Enrique Rull y José Carlos de Torres, “La teología política del Barroco en una loa sacramental”, F. Mundi Pedret (ed.), *Estudios sobre Calderón y el teatro de la Edad de Oro. Homenaje a Kurt y Roswitha Reichenberger*, PPU, Barcelona, 1989, pp. 97-98.

²² Aunque el tema de la sucesión al trono sea en particular relevante al reino de Carlos II, curiosamente Sor Juana no da ningunos detalles distintivos sobre la pareja real. De manera que ante cualquier rey y reina se podría presentar la *Loa* en el futuro. El único detalle que se tendría que reajustar sería la referencia a la reina madre austríaca (vv. 472-473, p. 114).

²³ *Op. cit.*, “Autos sacramentales in Madrid, 1682-1700”, *op. cit.*, pp. 479-504; para indicaciones, a principios del XVIII, de que la *Loa* a *El mártir del Sacramento* por lo menos se ha leído, según se nota en la *Loa* de Antonio de Zamora a su refundición del auto calderoniano *El pleito del cuerpo y el alma*, el primer auto representado en Madrid a petición del nuevo rey borbón Felipe V en 1701, véase mi estudio, “El código festivo renacentista barroco y las loas sacramentales de Sor Juana”, *El escritor y la escena II*, ed. Y. Campbell, Universidad Autónoma de Cd. Juárez, Cd. Juárez, 1994, p. 78, y Pando y Mier, *op. cit.*, vol. 6, pp. 37-44.

²⁴ Garzón Blanco, *op. cit.*, p. 93 n. 8; F. G. Holweck, *A Biographical Dictionary of the Saints*, Gale Research Co., Detroit, 1924, p. 476; el *Flos sanctorum* que Méndez Plancarte cita, *op. cit.*, p. 565, da la fecha de 1586.

²⁵ Aunque Garzón Blanco, *op. cit.*, p. 93 n. 8, da las fechas de su pontificado como 1623-1644, dice que Felipe II (*sic*) consigue dicha universalización del Papa.

²⁶ *Historia y guía, op. cit.*, p. 309.

confirma su veneración ya como piedra angular de la monarquía católica, sobre todo en su lucha contra la herejía.²⁷ Para el 13 de abril, explica pues el *Flos Sanctorum* que

Suplicándesolo el rey Católico Don Felipe, II de este nombre [...] mandaron traer la cabeza de San Hermenegildo [...] al insigne y real templo de San Lorenzo del Escorial, donde es reverenciada con aquel culto y honra que a tan glorioso Mártir y Príncipe de las Españas se debe.²⁸

Tan estrecho vínculo entre el culto a Hermenegildo y la monarquía española sin duda se transmite a un nivel masivo pues, de no ser así, el sagaz de Lope no lo hubiera teatralizado para “el vulgo” en su comedia *La mayor corona*, afirmando sobre el mártir visigodo por medio de un ángel:

Al fin por ti y por tu esposa
 logrará la Iglesia santa
 en España eternamente
 cristianísimos monarcas
 que, con el sacro apellido
 de católicos, deshagan,
 como el sol, oscuras nieblas
 de apóstatas herersiacas.
 Y aunque por pecados suyos
 triunfe por traidoras armas,
 de España ahora, habrá reyes
 siempre de tu ilustre casa.
 Que tu fe amparará en ella
 y, por deberle a los Austrias,
 Dios esta sangre que tiene
 rubíes que su Iglesia labran,
 los trasladarán a imperio
 con siempre, heroicas hazañas
 con memorables virtudes
 y inmortales alabanzas.²⁹

En Lope, pues, queda así bien manifiesto el nexo entre San Hermenegildo y los Habsburgos españoles al cual sólo hace eco el remate postizo de la *Loa* de Sor Juana.

En alabanza de la corte madrileña de Carlos II, el más endeble de los Austrias, sin

²⁷ Justo García Soriano, *El teatro universitario y humanístico en España*, Talleres tipográficos de D. Rafael Gómez Menor, Toledo, 1945, pp. 86-87.

²⁸ Méndez Plancarte, *op. cit.*, p. 565.

²⁹ *La mayor corona* en *Piezas maestras del teatro teológico español*, ed. Nicolás González Ruiz, vol. 2, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1946, p. 713.

heredero aún, después de haberse anunciado el tema del auto, la conclusión pegadiza de la *Loa* no hace más que confirmar el estrecho vínculo ya tradicional entre San Hermenegildo y la monarquía española. Este, como era de esperar, se habrá de explayar dentro del auto mismo mediante la alegorización de España que junto con la Fama hace un repaso de los monarcas godos. Pero, en la década de 1680, cuando la cuestión palpitante no sólo en España sino a través de Europa (y por extensión también en América) es precisamente la sucesión española,³⁰ Sor Juana exalta a los “Regios Ascendentes” (v. 525, p. 132) de Hermenegildo y no a sus descendientes Habsburgos. Pero con advertencias temibles sobre su fin lamentable, la monja jerónima irónicamente introduce a la monarquía visigoda en relación con la presente, aludiendo al problema de la sucesión al hablar de Ataulfo:

Primer Rey que a coronarse
de los Godos en España
llegó, dando a la más grande
Monarquía que el Sol mira
principio con sus afanes,
no habiendo faltado el Cetro
en Príncipes de su sangre
hasta ahora que (heredando
sus espíritus marciales)
han dádole a su dominio
por término los dos Mares.
(vv. 498-508, p. 132)

El anacronismo sobre el poderío español en el Mediterráneo y el Atlántico en época de Hermenegildo (m. 585) a fines del siglo VI se da en supuesta alabanza de los Austrias. Pero a la vez destaca el asedio que padecen los navíos españoles por parte de los herejes ingleses y holandeses así como los enemigos franceses —situación bien conocida en la Nueva España de Sor Juana.³¹

Aparte de la explícita conexión entre San Hermenegildo y la monarquía española que el final pegadizo de la *Loa* a *El mártir del sacramento* reconfirma, al menos para la imprenta, ya el espectáculo de las columnas de Hércules y el lema “Non plus ultra”,³² en la *Loa*, liga a la

³⁰ El duque de Maura y Gamazo (*Vida y reinado de Carlos II*, Espasa Calpe, Madrid, 1942, vol. 2, pp. 31-32) comenta que “urgía preocuparse ya de consolidar la sucesión” y que, para unos nobles, “la posibilidad de la urgente sucesión” era impostergable con el enlace alemán que la reina madre prefería.

³¹ Antonio de Robles, *Diario de sucesos notables*, ed. A. Castro Leal, Porrúa, México, vol. 2, pp. 18, 20, 42-48, 51 y ff.

³² Para el emblema imperial de Carlos V de las columnas de Hércules, véanse M. Bataillon, “Plus oultre: La cour découvre le nouveau monde”, *La fêtes de la renaissance*, vol. 2, *Fêtes et cérémonies au temps de Charles Quint*, CNRS, Paris, 1960, pp. 13-27; y Earl E. Rosenthal, “The Invention of the Columnar Device of Emperor Charles V at the Court of Burgundy in Flanders in 1516”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, 36 (1973), pp. 198-230; para un estudio de las columnas de Hércules en la *Loa* de *El mártir del Sacramento*, véase mi estudio, “Alegorización

monarquía española con el tema de San Hermenegildo que está por desenvolverse en el auto. Pero además de asociarse Hércules con la corona —como podía reconocerse en el salón de los reinos en el Palacio del Buen Retiro por las pinturas de Zurbarán—³³ el héroe mitológico y sus columnas apuntan a un fuerte nexo sevillano muy coherente con el culto a San Hermenegildo, devoción popular destacadamente sevillana. Pues además de la relación histórica de Hermenegildo con Sevilla³⁴ como príncipe cogobernante de las provincia Bética, se había despertado en Sevilla una “fervorosa devoción por el regio mártir”³⁵ como si se hubiera sacrificado en ésa por la religión católica en vez de en Tarragona.³⁶ A este propósito dice Ortiz de Zúñiga en sus *Anales*:

El venerable santuario de la cárcel, en que nuestro Rey San Hermenegildo estuuo preso, y padeció martirio por mandado de su padre el año de 584, aunque conocida y puesta en veneración desde que se ganó esta ciudad, [...] no estaua con todo en aquella decencia que le era debida hasta este año [1569] en que traxo Dios a reconocerla la piedad y deuoción del Maestro y Cronista Ambrosio de Morales, y excitó la de Francisco Guerrero, maestro de fabricar armas, que reparó a su costa la torre, y le labró la entrada y subida con mucho adorno, reduciendo a capilla el cubo en que está la estrecha cárcel, en cuya renouación se halló, y dixo missa el maestro Ambrosio de Morales, y a la parte exterior de la muralla hizo poner este letrero: *Hermenegildi almo / Sacrum. / Sanguine Regis. / Suplex qui transis. / Hunc venerare locum..* —“O tú qualquiera que passa, venera rendido este lugar consagrado con la sangre santa del Rey Hermenegildo” [...] Feruoriçóse con esto la deuoción, y formóse vna cofradía devota...³⁷

El culto al “impugnador del arrianismo” sirve de “ejemplo y estímulo oportunos” cuando “andaba muy enconada”, comenta García Soriano, “la lucha con los herejes luteranos y calvinistas”.³⁸ De manera que la asociación ya tradicional del regio mártir visigodo con la monarquía se acentúa en Sevilla durante el reinado de Felipe II y conduce de hecho a la aprobación papal del culto al santo español y el traslado de su cabeza al centro simbólico del poder en el Escorial por razones de política exterior que, en la interior, rinden ventajas para

de América en Calderón y Sor Juana: *Plus ultra*”, *De hombres y laberintos: Estudios sobre el teatro de Calderón*, eds. I. Arellano y Blanca Oteiza, *RILCE*, 12: 2 (1996), pp. 281-300.

³³ Jonathan Brown y J. H. Elliott, *A Palace for a King. The Buen Retiro and the Court of Philip IV*, Yale University Press, New Haven, 1980, pp. 156-161; para el reflejo de tales pinturas en el teatro de Calderón, véase mi estudio “Política imperial en *Los tres mayores prodigios*”, *Homenaje a Hans Flasche*, eds. K.-H. Körner y G. Zimmerman, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1991, 83-93.

³⁴ E. A. Thompson, *Los godos en España*, tr. Javier Faci, Alianza, Madrid, 1971, pp. 82-89.

³⁵ García Soriano, *op. cit.*, p. 86.

³⁶ Herbert Thurston (ed., *Butler’s Lives of the Saints*, Burns & Oates, Aberdeen, 1956, p. 83) señala que la crónica de Johannes Biclaensis, contemporáneo de Hermenegildo, explícitamente declara que se le ejecutó en Tarragona; observa Thurston que una tradición mucho más tardía identifica a Sevilla como el lugar del “martirio”.

³⁷ García Soriano, *op. cit.*, p. 86, n. 2.

³⁸ *Ibid.*, pp. 86-87.

Sevilla.

No es casual entonces el nexo entre esta grandiosa ciudad y San Hermenegildo que plantea emblemáticamente en la *Loa* a *El mártir del sacramento* por medio de Hércules. Dentro del auto mismo, Sor Juana también ofrece una imagen admirable de Sevilla, comparable al apóstrofe elogioso que se encuentra ya en la *Tragedia de San Hermenegildo*,³⁹ y también al de Lisboa en *El burlador de Sevilla*—aunque lógicamente más reducido que éste dada la proporción entre comedia y auto. Dice el mensajero Geserico:

Llegué, Señor, a la Ciudad famosa
 que el Betis vano de sus ondas baña,
 si árbitro no, atalaya valerosa,
 que no menos que al mar, a la campaña
 perspicaz mira, manda imperiosa,
 en el terreno más feliz de España,
 pues Amaltea el cuerno en él vacía,
 para fertilizar a Andalucía,
 a la que de edificios adornada,
 no menos que de frutos abundante,
 igual deudora a labradora azada
 que al urbano nivel, quedó elegante:
 pues si éste con la fábrica elevada
 le ayuda, aquélla con su afán constante,
 a los ojos dejando persuadidos

³⁹ En el estudio de Garzón Blanco, *op. cit.*, p. 103, se incluye la alabanza de Sevilla del tercer acto, sexta escena de la *Tragedia de San Hermenegildo*:

Ciudad que aun las señales
 De el fundador Tebano en ti conservas
 En las torres reales
 Que cubre el viejo tiempo ya de yerbas
 Y después renovada
 Por quien gano el imperio por la espada.
 Muros, cuya corona
 De la mejor ciudad cubre la frente
 Que la fama pregona
 Donde nasce el Sol hasta occidente
 Y en su valor resuenan
 Quando se estiende el mar, quanto la arena.

Capiteles dorados,
 Sobervios edificios, cuya gloria
 Aseguran los hados
 Con premio largo de inmortal memoria
 Aunque ahora os oprima
 Quien mas su gusto, que ha su hijo estima. [*sic*]

que aun son sus edificios producidos.

Llegué, en fin, a Sevilla, que su nombre
solo la explica; [...].

(ed. Méndez Plancarte p. 154, vv. 1129-1146)

Tal alabanza a Sevilla indirectamente ensalza las principales posesiones andaluzas en torno de los Medinaceli, la familia noble del Marqués de la Laguna, hermano del primogénito Duque, valido de Carlos II.

La ironía es que para la década de los 80, Sevilla se encuentra muy venida a menos, económicamente asolada por sequías y la peste. A tal grado llega la miseria que, por lo menos en 1678, la representación de los autos sacramentales se suprime para beneficiar en vez a los pobres con ese gasto público dedicado a la fiesta de Corpus Christi.⁴⁰ De hecho, esta celebración ya había perdido su grandioso esplendor en Sevilla; pues en Madrid se había retomado su impresionante espectacularidad definitivamente para 1648 cuando principia el monopolio de Calderón.⁴¹ En Sevilla, en cambio, para 1679 las autoridades eclesiásticas por fin consiguen cerrar los teatros definitivamente porque “como se desterrasen las comedias no entraría la peste que padecían algunos pueblos en Andalucía”.⁴² Los autos de Sor Juana no estarían pues destinados tampoco para la celebración cívica de Corpus Christi en Sevilla ni mucho menos para la de Madrid donde el monopolio de Calderón sobre los dos autos anuales no concluye ni con su muerte en 1681 y sólo paulatinamente cede oportunidad a otros dramaturgos de prestigio madrileño ya bien reconocido, como Bances Candamo.⁴³

Existen noticias, sin embargo de montajes “particulares” de autos por lo menos en conventos y en casas nobles tanto en Madrid⁴⁴ como en Sevilla. Por ejemplo en 1671, el Sr. Provisor y Vicario de Sevilla y Visitador de los Conventos se entera de que en el convento de Santa Paula se intentaba representar autos y el 1º de junio prohíbe bajo pena de excomunión que “no se consintiera en la iglesia, locutorios ni en otra cualquier parte del dicho convento hacer la representación de dichos autos ni otra cualquier representación de comedias”. E impone “pena de diez ducados a cada uno de los representantes que fuesen a dicho convento.”⁴⁵ Datos sobre representaciones particulares o dentro de algún claustro sugieren tales posibilidades para los autos de Sor Juana, sobre todo en las proximidades de Sevilla por lo que respecta a *El mártir del sacramento*.

En la Nueva España, el montaje inmediato del auto sobre el príncipe visigodo tendría

⁴⁰ Sentaurens, *op. cit.*, pp. 642, 649, y 936-53 para los subcapítulos “L’effondrement et la ruine: 1649-1717”, “Les années noires: 1677-1685” y “La ruine des finances municipales”.

⁴¹ Shergold, *op. cit.*, p. 451.

⁴² José Sánchez Arjona, *Noticias referentes a los anales del teatro en Sevilla desde Lope de Rueda hasta fines del siglo XVII*, E. Rasco, Sevilla, 1898, pp. 493-495.

⁴³ Shergold, *op. cit.*, pp. 482-484.

⁴⁴ *Ibid.*, 486.

⁴⁵ J. Sánchez Arjona, *op. cit.*, p. 454.

sentido alrededor de 1685 para la conmemoración del centenario del culto a San Hermenegildo como astuta selección del tema por parte de Sor Juana en alabanza de la monarquía, la casa noble andaluza-sevillana Medinaceli de los virreyes, y la orden de los jesuitas con quien le convenía congraciarse, pues, como veremos, san Hermenegildo es un héroe jesuítico además de sevillano. Este montaje novohispano no habría sido con la *Loa* que aparece en la versión impresa pues retomando el tema de las finezas de Cristo, insisto en la posibilidad de que éste haya sido un texto conciliatorio en la reñida controversia que tan lúcidamente han explicado Elías Trabulse, Enrique Martínez López y Sara Poot Herrera. De hecho, el final lógico y coherente de esa *Loa* se da antes del remate pegadizo en alabanza de Carlos II y su corte. Termina así el tercer estudiante que resuelve la disputa de los otros dos con su parlamento sobre los santos Agustín y Bernardo y Hugo Cardenal, y esto en un contexto lúdico de la *Loa*:

He traído autoridades
por ver si quedas con ello
satisfecho de tu duda

y concluye respondiendo el primer estudiante:

Aun antes lo estaba, pero
quiero que alguno, que escucha
quede también satisfecho.
(vv. 455-60, p. 113)

Esta *Loa* sin el remate pegadizo y el trozo refiriéndose específicamente al auto de San Hermenegildo (vv. 299-305, p. 108) con que se publica, bien pudo servir como prólogo a cualquier otro auto o comedia alrededor de 1690 o 1691. Recuérdese que el género de la *Loa* es fundamentalmente adaptable, comodín o camaleónico —como observé inicialmente.

Para un montaje de *El mártir del sacramento* en España, aparte del palacio de los Medinaceli en Madrid o en región sevillana, quisiera proponer como posibilidad más concreta el mismo colegio jesuita de San Hermenegildo en cuya iglesia colgaba el cuadro apoteósico del mártir visigodo de Herrera el viejo.⁴⁶ Incumbe recordar que el teatro escolar alegórico y espectacular escrito, dirigido y montado por los jesuitas en sus colegios con sus estudiantes con fines de adoctrinamiento tanto académico como religioso para la comunidad que los sostiene económicamente (nobles y eclesiásticos)⁴⁷ no sólo sirve de entrenamiento primerizo para

⁴⁶ A. Martínez Ripoll, *op. cit.*, pp. 67-70; para más datos sobre este colegio, véanse Justo García Soriano, *op. cit.*, pp. 85-87; A. Garzón Blanco, *op. cit.*, p. 93; A. Domínguez Ortiz y F. Aguilar Piñal, *El Barroco y la Ilustración; Historia de Sevilla*, Publicaciones de la Univ. de Sevilla, Sevilla, s. f., p. 118, 244-245, y Francisco Collantes de Terán y Delorme, *El patrimonio monumental y artístico del ayuntamiento de Sevilla*, n. d., Sevilla, 1967, pp. 87-89 (y correspondientes láminas).

⁴⁷ Para el público del teatro escolar de los jesuitas, véase el reciente libro de Alfredo Hermenegildo, *El teatro del siglo*

destacados dramaturgos como Lope y Calderón sino que continúa en los colegios a través del siglo diecisiete al lado del teatro comercial de los corrales y del cortesano en casas de nobles y sitios reales, sobre todo el Coliseo del Buen Retiro.⁴⁸

Un montaje bien documentado en el Colegio de San Hermenegildo en Sevilla y de estrechísimo vínculo con *El mártir del sacramento* es precisamente el de la *Tragedia de San Hermenegildo*, escrita explícitamente para celebrar la inauguración del colegio sevillano en 1590.⁴⁹ Se monta en el patio o claustro del colegio sobre escenario de plataforma, no en los carros que se movilizaban en una plaza pública sino bajo los arcos del claustro. Este montaje de 1590 está bien documentado. De una manera comparable en 1685 podría haberse montado *El mártir del sacramento* en un claustro novohispano, quizá inclusive en el de la Compañía. Para 1690 o un poco después, cuando los manuscritos de sor Juana para su *Segundo volumen* van y vienen entre censores y panegiristas sevillanos —entre ellos unos jesuitas— ¿qué más idónea joya teatral pudieran haber aprovechado los apóstoles de San Ignacio para conmemorar el centenario de la inauguración de su grandioso colegio de San Hermenegildo, si no el auto sacramental de Sor Juana?

Indudablemente, trabajos de archivo pueden rendir datos más fidedignos que la hueca farsa sacramental aquí trazada. Aún corrigiendo detalles, prestarán sustancia irrefutable a la propuesta de *El mártir del sacramento* dentro de un contexto estético-histórico que constituye para Sor Juana un tupido enjambre de relaciones entre jesuitas y sevillanos.



XVI. *Historia de la literatura española*, ed. R. de la Fuente, Madrid, Eds. Júcar, 1994, 136-137.

⁴⁸ Lucette Elyane Roux, “Cent ans d’expérience théâtrale dans les collèges de la compagnie de Jésus en Espagne”, *Dramaturgie et société. Rapports entre l’oeuvre théâtrale, son interprétation et son public aux XVIe et XVIIe siècles (Nancy 14-21 avril, 1967)*, ed. J. Jacquot. CNRS, Paris, 1968, pp. 479-523.

⁴⁹ Para los problemas en torno a la fecha del montaje de la *Tragedia de San Hermenegildo*, véase J. García Soriano, *op. cit.*, pp. 85-89; y Alfredo Hermenegildo, *La tragedia en el Renacimiento español*, Planeta, Barcelona, 1973, 97-98; para la resolución de estos problemas y detallada descripción del montaje, véase a A. Garzón Blanco, *op. cit.*, pp. 93.

EL SIGLO DE LAS VIUDAS. IMPRESORAS Y MERCADERAS DE LIBROS EN EL XVII NOVOHISPANO

SARA POOT-HERRERA. Doctora en Literatura Hispánica por El Colegio de México y profesora del Department of Spanish and Portuguese, University of California, Santa Barbara. Autora de *Un giro en espiral. El proyecto literario de Juan José Arreola*; editora y coautora de “*Y diversa de mí misma/ entre vuestras plumas ando*”. *Homenaje Internacional a Sor Juana Inés de la Cruz*; editora y coautora de *Sor Juana y su mundo. Una mirada actual*; editora y coautora de *El cuento mexicano. Homenaje a Luis Leal*; autora de *Los guardaditos de Sor Juana* (Universidad Nacional Autónoma de México, 1999); editora y coautora de *En gustos se comen géneros. Congreso Internacional de Comida y Literatura* (3 ts.); editora y coautora de *Cien años de lealtad. En honor a Luis Leal*. Autora de más de cien publicaciones entre capítulos de libros y artículos en revistas académicas y de divulgación. Por sus estudios sobre Sor Juana Inés de la Cruz, en 1997 fue nombrada Mujer del Año por la *Mexican American Opportunity Foundation* (Los Ángeles, California). En el año 2000 recibió la *Medalla Literaria Antonio Mediz Bolio* (Mérida, Yucatán) y en el año 2008 la Medalla Héctor Victoria Aguilar, que otorga el H. Congreso del Estado de Yucatán. En 2001 formó parte del Jurado del *Premio Latinoamericano y del Caribe Juan Rulfo* otorgado al escritor mexicano Juan García Ponce (Feria Internacional del Libro de Guadalajara). Es cofundadora de UC-Mexicanistas (Intercampus Research Program).

El siglo de las luces fue antecedido, al menos en la Nueva España y en la historia de los libros,¹ sobre todo en la historia de la tipografía, la impresión y la venta de libros, por el de las viudas: el XVII, el siglo más sustancioso respecto a la calidad y cantidad del trabajo de

¹ Sobre el tema, Juan José de Eguíara y Eguren, *Bibliotheca Mexicana* (1er. tomo, 1755); José Mariano Beristain de Souza, *Biblioteca Hispano-Americana* (1er. tomo, 1816); José Joaquín Icazbalceta, *Bibliografía Mexicana del siglo xvi* (1886); Vicente de P. Andrade, *Ensayo bibliográfico del siglo xvii* (2a. ed., 1899); Nicolás León, *Bibliografía Mexicana del siglo xviii* (1902-1903); José Toribio Medina, *La imprenta en México (1539-1821)* (1907-1912). También, Francisco González de Cossío, *La imprenta en México (1553-1820). 510 adiciones a la obra de José Toribio Medina en homenaje al primer centenario de su nacimiento* (1952). En cuanto a esta bibliografía, recorro sobre todo a “Tipografía mexicana”, *Obras de D. J. García Icazbalceta*, t. viii, *Opúsculos varios V*, México, Imp. de V. Agüeros, Editor, 1898, pp. 185-264; Vicente de P. Andrade, *Ensayo bibliográfico del siglo xvii*, 2a. ed., México, Imprenta del Museo Nacional, 1899; José Toribio Medina, *La imprenta en México (1539-1821)*, t. 3 (1685-1717) (1908), ed. facs., México, UNAM, 1989; Francisco González de Cossío, *La imprenta en México (1553-1820). 510 adiciones a la Obra de José Toribio Medina en homenaje al primer centenario de su nacimiento*, México, Universidad Nacional de México, 1952.

mujeres que, esposas de dueños de imprentas y ya muertos éstos, se hicieron cargo del negocio de su marido y participaron en la construcción de México en tanto ciudad ilustrada. Algunas de estas mujeres, además de ser dueñas de imprentas,² lo fueron también de grandes librerías; caso ejemplar el de Paula Benavides viuda de Calderón, que destacó entre los impresores y libreros del siglo XVII novohispano. Estas mujeres, viudas en su mayoría y varias de ellas herederas de viudas que a su vez enviudaban, son de importancia primordial en la formación de las familias impresoras de la Nueva España y cumplen una función de primer orden en la historia de la imprenta en México que, iniciada en el XVI,³ se solidifica en el siglo XVII.

Desde los preparativos del viaje de Europa a América de quien sería el primer impresor de la Nueva España —Juan Pablos, originario de Brescia, Italia, y empleado en la casa impresora de Juan Cromberger en Sevilla, España—, “el nombre de una mujer figura ya en el primer documento histórico de la tipografía en México”.⁴ Al firmar Juan Pablos en 1539 el contrato que durante diez años lo haría representante de Juan Cromberger en México, dice de su esposa: “que la dicha Gerónima de Gutiérrez, mi mujer, sea obligada a regir y servir la casa en todo lo que fuera menester, sin llevar por ello soldada ni otra cosa” (*id.*). A las labores caseras, aseguradas sin goce de sueldo —sin “soldada”—, las acompañarían de cerca las de la imprenta, realizadas por vez primera en México gracias a los “aparejos y papel y tinta” (*id.*) con los que Juan Pablos y Gerónima de Gutiérrez salieron de Sevilla, llegaron a la capital de la Nueva España y allí se establecieron.

Pocos años después de haber arribado a México y con la muerte de Juan Cromberger,

² Véase Carolina Amor de Fournier, *La mujer en la tipografía mexicana*, México, La Prensa Médica Mexicana, 1972. Este libro es un breve y sustancioso compendio del tema que aquí interesa; es importante no sólo como antecedente de este tema sino como reflexión también acerca de las labores femeninas en las actividades públicas en la historia de México.

³ Joaquín García Icazbalceta ofrece una lista de impresores en México en el siglo XVI: Juan Cromberger (1540-1544), Juan Pablos (1550-1560), Antonio Espinosa (1559-1573), Pedro Ocharte (1563-1591), Pedro Balli (1571-1597), Antonio Ricardos (1577-1579), Melchor Ocharte (1599-...). Véase “Tipografía mexicana”, p. 202; en la primera nota se aclara que “Tipografía mexicana” (fechado en 1855) es parte de la *Introducción de la imprenta en México*, del t. 1 de la *Biblioteca (Biblioteca Mexicana del siglo xvi)* y ahora, en las *Obras*, con noticias de los siglos XVII, XVIII y XIX. En su capítulo, García Icazbalceta recurre a Fr. Agustín Dávila Padilla, a Fr. Alonso Fernández y a Gil González Dávila, e informa que el primer libro impreso en México fue la traducción del latín al español que hizo Juan de Estrada de la *Escala espiritual* de S. Juan Clímaco; aclara que esta traducción fue impresa alrededor de 1536, que se imprimirían algunos ejemplares de poca circulación y éstos seguramente desaparecieron (pp. 186-193). Además, “no sería extraño —dice García Icazbalceta— que precediese la impresión de cartillas ú otras piezas pequeñas, como han pretendido algunos, sin aducir pruebas” (p. 193). Estos posibles antecedentes no quitan la primacía a Juan Pablos, si bien García Icazbalceta encabeza su lista con Cromberger, representado en México por el tipógrafo italiano. En su lista de impresores del siglo XVI, respecto a impresoras, García Icazbalceta (p. 203) sólo nombra a María de Espinosa, quien él cree que fue hija de Antonio Espinosa. Del siglo XVII menciona a “Enrico Martínez [...], Francisco Rodríguez Lupercio, Diego López Dávalos, Bernardo Calderón, su viuda, Juan Ruiz, Diego Gutiérrez, Da. María de Ribera, Francisco Salvago, Juan José Guillena Carrascosa y, en el colegio de Tlatelolco, Melchor Ocharte” (p. 230).

⁴ Amor de Fournier, *op. cit.*, p. 1.

Juan Pablos se independiza de la casa editorial sevillana y durante un tiempo es el único impresor en la Nueva España; muerto Cromberger, el pie de imprenta de los libros se sustituye con el nombre de Juan Pablos. Más tarde, se concede licencia a Antonio Espinosa, y con él comparte Juan Pablos los derechos de impresión de los libros publicados en México. Veinte años después de imborrable labor tipográfica en la Nueva España, muere Juan Pablos; esto sucede a principios de los años sesenta del siglo XVI. A su llegada a México en 1539, como representante de la imprenta sevillana de Cromberger, se había convertido en el primer tipógrafo que puso el pie en la Nueva España y la tinta impresa en el papel; su esposa, “obligada a regir y servir la casa”, participó en esos inicios de la imprenta en México.

Como las de otros impresores de la época, la placa de la imprenta estuvo siempre colocada en la casa familiar ya que, al igual que en España, las labores tipográficas en la Nueva España se realizaban en un principio en el hogar del propio impresor e involucraban a la familia; de allí que la señora de la casa no sólo se ocupara del quehacer doméstico sino que, de una u otra manera, también compartiera el trabajo de su marido. Las labores caseras se entrelazan con las tipográficas, y unas y otras permiten la impresión y circulación de las primeras letras. Gerónima de Gutiérrez, compañera de un viaje bien definido —iniciar la imprenta en México—, finca con su marido la nueva casa familiar y de allí, sita en Calle de las Campanas, salen los signos impresos por vez primera en la Nueva España. Juan Pablos imprime hasta 1660.

Con la muerte de Juan Pablos, Gerónima de Gutiérrez se convierte en la primera viuda de impresor, a su vez primer tipógrafo e impresor de México. Aunque, al parecer, no se hace cargo del negocio de su marido, la viuda es de alguna manera la primera mujer de la genealogía femenina relacionada con la historia tipográfica de la Nueva España. La imprenta de Juan Pablos pasa a manos de Pedro Ocharte, casado con María de Figueroa, hija de Juan Pablos y Gerónima de Gutiérrez. Esta pareja —Pedro Ocharte, impresor; María de Figueroa, hija de impresor— viene a ser la que inaugura de algún modo las relaciones entre impresores de la Nueva España.

Ocharte comparte los trabajos de imprenta del momento con Antonio Espinosa, segundo impresor de México quien, a su vez, durante los últimos años los compartía con Juan Pablos. Al morir Espinosa alrededor de 1576, Pedro Balli se hace cargo de su imprenta. Ocharte y Balli regentean, pues, las imprentas que habían sido respectivamente de Juan Pablos y Antonio Espinosa. Cuando Pedro Ocharte enviuda de María de Figueroa, hija de Juan Pablos, se convierte en el único viudo en este juego de viudas relacionadas con la imprenta. A diferencia de ellas, y como buen viudo que se (a)precie de serlo, se vuelve a casar y lo hace con María de Sansoric quien, como veremos, ocupará un lugar importante en la genealogía femenina tipográfica novohispana.

Acusado de luterano, en 1572 Pedro Ocharte va a parar a las cárceles de la Inquisición y durante ese tiempo su esposa María de Sansoric se responsabiliza de la imprenta y se convierte, hasta donde sabemos, en la primera mujer que se hace cargo de las fuentes tipográficas en la Nueva España del siglo XVI. Dos años después Ocharte sale de la cárcel y reinicia su trabajo, que durará hasta 1592, año de su muerte. María de Sansoric, viuda de Ocharte y ya experta en las tareas de la imprenta, dirige el negocio y al pie de imprenta de los libros que publica pronto

aparece el sello *Apud Viduam Petri Ocharte*. Poco tiempo después, la viuda de Ocharte decide pasar una parte de la imprenta a Pedro Balli quien, amigo de Ocharte, había ayudado a éste cuando tuvo problemas con la Inquisición. Balli amplía, así, la imprenta de la que se había encargado desde la muerte de Antonio Espinosa.

La viuda de Ocharte, asesorada y auxiliada con los servicios tipográficos del holandés Cornelio Adrián César que ya estaba en México, sigue a cargo de una parte del negocio y abre una imprenta en Santiago de Tlatelolco. Ésta la dirige Melchor Ocharte y allí trabaja Cornelio Adrián César quien, también por problemas con la Inquisición, había sido encarcelado en el convento de Santiago de Tlatelolco. Más que la penitencia, con el castigo vino la gracia para el cajista holandés quien puso en práctica su oficio mientras estuvo en Tlatelolco; años atrás, la viuda de Ocharte había sabido sobrellevar el encarcelamiento de su esposo.

Imprenta e Inquisición, espacios respectivos de impresión y represión en un sistema de censura que aprobaba o reprobaba materiales y conductas, tenían varios y distintos puntos de contacto: la Inquisición disponía de una imprenta para la publicación de sus propios materiales, y a mediados del siglo XVII a la imprenta de una viuda —la de Calderón— se encargaban los trabajos requeridos; las imprentas publicaban lo que el aparato censor inquisitorial consideraba permisible; los impresores, como Ocharte y Adrián César, podían ser suspendidos de sus trabajos tipográficos al ser arrestados y castigados por el Santo Oficio; imprenta e Inquisición podrían estar situadas con sólo una pared de por medio; la imprenta podía incluso ocupar el mismo espacio de la Inquisición, como lo fue la instalada en Santiago de Tlatelolco. Allí se instala la de la de Ocharte, primera viuda que puso su negocio más allá de la casa familiar.

Algunas imprentas, como la recién citada, se han desplazado a otros espacios, además de las casas de sus dueños; en su mayoría, ocuparán tradicionalmente los mismos sitios donde empezó el negocio y, así, el nombre de la calle será un dato para reconocer a sus propietarios y herederos. Por ejemplo, si en la Calle de las Campanas se establecieron en el siglo XVI Juan Pablos y Gerónima de Gutiérrez, en el siglo XVII la calle de San Agustín será la coordenada de la familia Calderón, la de El Empedradillo de la familia Ribera y la del Puente de Palacio de los Rodríguez Lupercio; allí se localizará a sus herederos en el siglo XVIII. Estas familias formadas por el impresor, la esposa —viuda del impresor después— y los hijos —herederos del impresor y herederos de la viuda también impresora— marcan sus casas y la calle en las que éstas se encuentran con el sello de su imprenta, una de las máquinas y maquinarias imprescindibles en la construcción de las ciudades y sus signos impresos. Allí la viuda —quien hereda la imprenta, la asume y, a su vez, tiene herederos— es figura central de conservación, fijación y rotación de signos políticos y culturales de la compleja sociedad novohispana.

Cuando cierra el siglo XVI varias viudas son dueñas y encargadas de estas propiedades y se han ido dando a conocer, como hemos visto, en la trayectoria de la imprenta en México configurada en buena medida por la labor de estas mujeres. De sus talleres tipográficos salían libros cuyo contenido, formato y finalidad eran similares a los de las otras imprentas puesto que todas estaban regidas por las mismas reglamentaciones del gobierno virreinal al servicio de la corona y de la Iglesia. Sobre esos materiales informa García Icazbalceta:

La mayor parte de los libros impresos del siglo XVI fueron destinados, como era natural, a la instrucción de los indios, y así es que los hay en alguno de sus diversos idiomas, principalmente en mexicano, otros en castellano, y también en dos lenguas; la española y una de las indígenas. Los hay también en latín. Imprimiéronse muchos “Artes” para aprender idiomas del país, confesonarios, manuales de sacramentos, doctrinas &c. algunos tratados para uso de los colegios o de los misioneros, reglas y constituciones. El tamaño era de 8o, 4o. y folio común: la letra es gótica, romana, aldina, o mezcla de todas.⁵

Cartillas, instructivos, manuales, tratados, hagiografías, milagros, sermones, devocionarios, entre obras de diversa índole —teológica, moral, científica, literaria— ya en latín, español, en mexicano y otras lenguas, circulaban en los primeros folios impresos en México y aumentaban la literatura que a veces a raudales y a veces de modo restringido llegaba a la Nueva España sobre todo en el siglo XVII.

Las viudas impresoras, con los impresores de la época, hacen posible la política cultural dictaminada desde el poder civil y religioso, y la literatura impresa responde a los intereses de los dos gobiernos.⁶ Se imprimían libros escritos en la Nueva España, se reimprimían libros que llegaban de Europa, de España principalmente, y la imprenta establece, así, íntima relación con la librería, su establecimiento comercial por excelencia. Algunas casas sólo imprimían y otras imprimían y vendían libros, impresos allí mismo o en otro lugar, ya fueran éstos importados o de otras imprentas de la ciudad. Como en el caso de las imprentas respecto a la impresión de materiales, las librerías sólo podían vender libros previa censura de las autoridades y, además, sus dueños y dueñas tenían que presentar ante la Inquisición su inventario de libros; aunque generalmente se hacía cada año, a veces se tenía que hacer para responder a un auto específico que les era notificado.

Las memorias de libros, autorizadas éstas según ciertos expurgatorios actualizados, se presentaban ante el Santo Oficio para que los lectores calificados aprobaran, enmendaran o prohibieran su contenido. En esas memorias es posible observar⁷ cómo un libro impreso en un lugar se vende allí mismo o en otra librería de la ciudad; de este modo una imprenta y librería informa sobre su propio estado y sobre otras casas dedicadas también a la impresión y venta de libros. En los inventarios de éstos, donde hay gran cantidad de títulos importados y algunos impresos en casas de viudas impresoras de España, se puede leer qué y a quién se leía en un

⁵ García Icazbalceta, “Tipografía mexicana”, pp. 203-204; tan sólo del siglo XVI ofrece un catálogo de 44 impresiones (pp. 205-230).

⁶ Emma Rivas Mata explica cómo, dentro del proceso cultural de aquellos siglos, impresores y libreros sirven de instrumentos de los grupos de poder que normaban la vida social novohispana. Véase su artículo “Impresores y libreros en la Nueva España del siglo XVII”, en *Identidad y prácticas de los grupos de poder en México, siglos xvii-xix*, Rosa María Meyer Cosío (coord.), Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1999, pp. 41-64.

⁷ Sobre estas memorias, se ofrecen datos importantes en “Bibliotecas y librerías coloniales” que en 1939, para conmemorar el IV Centenario de la imprenta en México, Edmundo O’Gorman publicó en el *Boletín del Archivo General de la Nación* 10.4 (1939), 661-1006.

momento determinado, y qué materiales se expurgaban o se prohibían *in totum*.

La política censora involucraba a los impresores e impresoras de la época; viudas en su mayoría, éstas enfrentaban el reto de continuar con el negocio que había sido del marido, desde contar con el respeto de los operarios especializados que trabajaban para ellas, hasta lograr cumplir con el gobierno que demandaba una serie de prácticas burocráticas. En la impresión y venta de libros, según normas estipuladas y una cultura generada por la propia práctica, las viudas no sólo participaban mediante actividades auxiliares sino también rectoras, al acatar reglas y disponer acciones para la existencia legítima de sus negocios. El siglo XVII da cuenta de esta función pública específica de viudas en la historia de la Nueva España; esta función, iniciada en la segunda mitad del siglo XVI, se extiende al siglo XVIII y principios del XIX.

En el XVII⁸ además de la de Ocharte, otras dos viudas se hacen impresoras. Una de ellas es Catalina del Valle quien, viuda de Pedro Balli, en 1610 se encarga del taller tipográfico de su marido. Además de materiales necesarios para la política religiosa de la época, de contenido bilingüe y fin evangelizador, allí se imprimen otros relativos a acontecimientos y personajes del momento, como es el caso de Mateo Alemán que en 1613 escribe los “Sucesos de D. Frai Garcia Gerra Arçobispo de Mejico, a cuyo cargo estuvo el gobierno de la Nueva España” (*ibid.*, pp. 51-52). El libro, testimonio político y eclesiástico, lo es también de amistad y gratitud del escritor hacia el prelado con quien había llegado a la Nueva España.

Para 1614 aparecen al pie de imprenta de esta casa los herederos de Pedro Balli; ya para entonces habría muerto la viuda. Otra mujer importante en aquel momento es la hija de Antonio Espinosa; casada con el impresor Diego López Dávalos recupera la imprenta que había sido de su padre y de la que se había hecho cargo Pedro Balli, y también la instala en Santiago de Tlatelolco. Tanto para la viuda de Balli, como para la de López Dávalos, imprimió Cornelio Adrián César, quien había trabajado antes para la viuda de Ocharte.

En 1613, la hija de Espinosa, ahora viuda de López Dávalos, sigue atendiendo la imprenta, que permanece abierta hasta 1615. Ese año, allí se imprime:

Quatro Libros de la Natvraleza, y virtudes de las plantas, y animales que estan receuidos en vso de Medicina en la Nueva España, y la Methodo, y correccion, y preparacion, que para administrallas se requiere con lo que el Doctor Francisco Hernandez escriuio en lengua latina. Mvy vtil para todo genero de gente q. viue en estãcias y Pueblos do no ay Medicos, ni

⁸ Vicente de P. Andrade (*op. cit.*, p. 759), ofrece una lista de “Impresores del siglo XVII”: Colegio de Tlatelolco (1550-1666); Melchor Ocharte (1567-1604); Pedro Balli (1571-1612); Viuda de P. Balli (1612); Jerónimo Balli (1595-1610); Diego López Dávalos (1599-1610), viuda de; 1614); Martín Enrico (1603-1632); Cornelio A. César (herederos de Balli; 1610-1614); Rodríguez Lupercio (1612-1683), (viuda de; 1683-1699), (herederos de; 1699-1736); Martín Alonso (1615); Br. Juan Blanco Alcázar (1618-1650); Diego Garrido (1620-1628); Martín Pastrana (1623); Juan Ruiz (1624-1674); Francisco Salvaço (1629-1641); Bernardo Calderón (1631-1640), (viuda de; 1640-1649 [imprimió hasta el año de 1684]), (herederos de; 1649-1718); Diego Gutiérrez (1633); Pedro Quiñonez (1634-1640); Mateo Medina (1636); Francisco Robledo (1640-1646); Hipólito Rivera (1648-1759); Agustín Santiesteban (1658); Bartolomé Gama (1670); Juan Rivera (1679-1684); María Benavides (viuda de Rivera; 1685-1700); Juan José Carrascoso Guillena (1694-1718).

Botica. Traducidos, y aumentados muchos simples, y Compuestos y otros muchos secretos curatiuos, por Francisco Ximenez, hijo del Conuento de S. Domingo de México, Natural de la Villa de Luna del Reyno de Aragon... [...]. En México, en casa de la Viuda de Diego López Daualos. 1615. Véndese en la tienda de Diego Garrido, en la esquina de la calle Tacuba, y en la Portería de S. Domingo (*ibid.*, pp. 99-100).

Con su contenido, el título habla de su adecuación a las circunstancias y da una idea de la condición de éstas en estancias y provincias. Impreso en la casa de la viuda de López Dávalos, el libro podía adquirirse en varias tiendas, una de ellas la de Diego Garrido.

Años después, las labores de este librero y también impresor son continuadas por su esposa, ahora viuda de Diego Garrido. Entre sus publicaciones, algunas en latín, en 1626 está un sermón, género propio de la época: “Sermón predicado en la Santa Yglesia Metropolitana de la ciudad de México, dia de la limpia Concepcion de nuestra Señora, Año de 1626. Por el Doctor Iuan Díaz de Arce Presbytero, Cathedratico en propiedad de Sagrada Scriptura en Real Vniversidad” (*ibid.*, p. 170). El nombre de los predicadores configura, en los títulos que se publican, el mapa de los púlpitos del siglo XVII novohispano.⁹ A la lista de viudas —la de Ocharte, la de Balli y la de López Dávalos— se agrega, como hemos visto, la de Diego Garrido.

Con estos antecedentes de viudas dueñas de imprenta entre fines de este siglo y principios del XVII, aparece Paula Benavides viuda de Calderón. En 1631 Bernardo Calderón, su marido, había iniciado el negocio que cobra auge en 1633; al morir Calderón a principios de los años cuarenta, su viuda no sólo queda al frente de la imprenta y librería sino que incrementó la calidad y cantidad de éstas a lo largo de más de cuarenta años. De 1641 a 1684, de su imprenta sale un gran número de publicaciones, la mayoría de los libros que se imprimen en aquellos años,¹⁰ y su librería es de la más nutridas de la Nueva España. Durante la primera etapa de su negocio, la viuda de Calderón compite con Juan Ruiz y con Francisco de Robledo, impresores fuertes de la época. Muy bien relacionada con las autoridades virreinales y madre de religiosos, la viuda de Calderón hereda de Robledo la concesión para imprimir en exclusiva libros del Santo Oficio.

En 1641, inicios de su negocio, Pedro de Quiñones aparece como impresor en la casa de Paula Benavides y en 1644 el presbítero Antonio Calderón, hijo de la viuda,¹¹ quien fundó la

⁹ Juan Díaz de Arce es “el venerable Doctor Arce (digno profesor de Escritura por su virtud y letras)” citado por Sor Juana Inés de la Cruz en su *Respuesta* de 1691, publicada en 1700; véase *Respuesta de la poetisa a la muy ilustre Sor Filotea de la Cruz, Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz*, A.G. Salceda (ed.), México-Buenos Aires, 1957, p. 462.

¹⁰ En las fichas bibliográficas sobre el siglo XVII (por ejemplo, Andrade, *op. cit.*, *passim*), cada año —de 1641 a 1684— se consignan publicaciones de la casa de la viuda de Calderón; van de una a quince, y hay años que son suyas la mayoría de las impresiones que se hacen en México.

¹¹ González de Cossío informa: “Sobre la vida y hechos del impresor Bernardo Calderón, muy especialmente del Br. Antonio Calderón Benavides, puede verse con provecho la *Piedad Heroica* de don Fernando Cortés, de Sigüenza y Góngora, párrafos de 130 a 149, de donde tomó García Icazbalceta su amena biografía publicada en el tomo IV de sus *Obras*, Colección Agüeros, pp. 65 a 77, y las *Memorias* del P. Gutiérrez Dávila, pp. 45 a 62 y 109 a 112 de la primera parte, impresa en México, 1736” (*op. cit.*, p. 100).

Congregación del Oratorio de San Felipe. Otros de sus hijos fueron Diego, Gabriel, Bernardo, María y Micaela. Años después, María aparece también como impresora; fue heredera de la viuda de Calderón y viuda de Juan de Ribera, también impresor e hijo de impresor.

Entre los primeros libros importantes que se imprimen en los años cuarenta en la casa de Paula Benavides está el famoso “Panegyrico a la Paciencia, donde se livaron las flores estudiosamente escogidas para la vida espiritual, en la erudición de las Diuinas letras, Santos Padres, y Interpretes” de 1645.¹² Letras divinas del poeta Luis de Sandoval y Zapata. Impreso también en casa de la viuda de Calderón está un libro de 1648: “Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe, Milagrosamente Aparecida en la Ciudad de México...” (*ibid.*, pp. 254-255). Con licencia y privilegio, Paula Benavides imprimía con cierta frecuencia variantes del tema guadalupano —novenas, por ejemplo—, y las vendía en su tienda. Allí se imprimió y vendió también en 1651 la curiosa “Declaración que dio en la horca Gabriel Marin [a] su Confessor. A quien pidió por amor de Dios la publicase, en ella despues de su muerte, para descargo de su conciencia” (*ibid.*, pp. 271-277).

Entre las publicaciones de carácter religioso, y de sucesos raros y curiosos como los de esta “Declaración”, de la imprenta salen sucesos cruciales del siglo; por ejemplo, el renombrado: “Avto general de la Fee” del 19 de noviembre de 1659 (*ibid.*, p. 311). Antes de que terminara el año, la publicación se podía comprar “En la Imprenta del Santo Oficio. Por la Viuda de Bernardo Calderón, en la calle de San Agustín” (*id.*). Seis años después, la imprenta publica la “Empresa Metrica” (*ibid.*, pp. 332-333), con los resultados del certamen poético de 1665 en que participa la intelectualidad del momento.

En 1668, Paula Benavides viuda de Calderón imprime la “Primavera Indiana, Poema Sacro-historico, idea de Maria Santissima de Gvadalupe. Copiada de Flores. Escrivialo D. Carlos de Sigüenza, y Góngora. Al capitan D. Pedro Velazquez de la Cadena” (p. 355). La dedicatoria ofrece datos sobre las relaciones del autor con figuras de poder de la sociedad novohispana del siglo XVII, entre ellas, Velázquez de la Cadena, a quien se dedica *Primavera Indiana*, y Antonio Núñez de Miranda, quien da su parecer sobre el libro.

Además de las publicaciones que la viuda de Calderón comparte con los otros impresores de su tiempo, se asigna particularmente una tarea: dar a conocer en México las noticias recibidas desde Europa y lo hace al publicar las primeras *Gacetas* que vieron la luz en la Nueva España. De estas *Gacetas* dice García Icazbalceta:

La primera que conozco es de 1671 impresa por la viuda de Bernardo Calderón, y en 1687 comenzó á imprimirlas Da. María de Ribera, heredera de la anterior, “con imprenta nueva de Amberes Plantiniana” como ella misma anuncia en una de sus gacetas. Tales relaciones sueltas, compuestas de noticias de Europa mezcladas con los estupendos prodigios, duraron por lo menos hasta 1721, por varios impresores.¹³

¹² Andrade, *op. cit.*, p. 229.

¹³ García Icazbalceta, “Tipografía mexicana”, p. 231.

Las *Gacetas* fueron legado familiar, y con ellas Paula Benavides viuda de Bernardo Calderón contribuyó a las noticias de su siglo; éstas, “pasadas por agua” y siempre novedosas, dieron vuelta al XVII y llegaron al siglo XVIII.

Al referirse a las *Gacetas* de Paula Benavides, Amor de Fournier opina: “No deja de ser un título de orgullo para la mujer, el que sea un nombre femenino el que figura al pie de los primeros periódicos publicados en nuestro país”.¹⁴ La confección novedosa de las *Gacetas*, con noticias europeas, acompañó a la ya tradicional impresión de libros que siguieron saliendo y vendiéndose en la tienda de San Agustín, con Paula de Benavides al frente del negocio y de su familia de impresores. Muchos de estos libros, como hemos visto, fijan para la posteridad los grandes acontecimientos de la actualidad del siglo XVII. Un ejemplo es la impresión del arco triunfal de bienvenida en México al Duque de Veragua en 1673.¹⁵ Y junto a los acontecimientos locales de la época, también se imprimían prohibiciones dispuestas desde afuera pero que afectaban también a la sociedad novohispana. Por ejemplo, la de 1680: “Proposiciones Prohibidas Por la Santidad de N.M.S.P. Inocencio XI. Y mandadas publicar por el Exmo. Señor D. Diego Sarmiento de Valladares, Obispo Inquisidor General”.¹⁶ El Santo Tribunal publicaba estas prohibiciones en la imprenta de la viuda de Calderón, que era y se hacía llamar imprenta del Santo Oficio.

En ese mismo año de 1680 la viuda de Calderón imprime un texto notable, el “Theatro de virtudes politicas” de Carlos de Sigüenza y Góngora (*ibid.*, p. 481); es la descripción del arco con el que la ciudad de México dio la bienvenida en Santo Domingo al marqués de la Laguna. Y si de recibimientos se trata, dos años después y con licencia en México, la viuda de Bernardo Calderón imprime el “aparato magnifico del Triumphal Arco, y Padron glorioso, en el fausto dia de su plausible recebimiento dispuso, y consagrò al Ilustmo. Y Rmo. Señor D.D. Francisco de Aguiar, Seijas, y Vlloa [...] Dignissimo Arçobispo de esta Metropoli” (*ibid.*, p. 505). Lo ofrecía “La siempre Augusta Iglesia Metropolitana de Mexico”.

El sello de Paula Benavides viuda de Calderón circulaba aún y en diversos niveles y sucesos durante los primeros años de 1680. Entre sus impresiones más importantes de su larga carrera de impresora seguramente había textos de Sor Juana Inés de la Cruz; fueron los Villancicos de la Asunción (1676), los Villancicos de la Concepción (1676); los de San Pedro Apóstol (1677) y los de San Pedro Apóstol (1683);¹⁷ también la edición suelta de *El divino Narciso*.¹⁸

¹⁴ Amor de Fournier, *op. cit.*, p. 6.

¹⁵ Andrade, *op. cit.*, p. 403. El texto, propio de las magnas recepciones, no hace sospechar la extrema brevedad de este virreinato. Pocos días después murió el recién nombrado virrey, duque de Veragua. De Antonio de Robles, véase el t. 1 de su *Diario de sucesos notables (1665-1703)*, A. Castro Leal (ed.), 2a. ed., México, Editorial Porrúa, 1972, pp. 138-140.

¹⁶ Andrade, *op. cit.*, p. 479.

¹⁷ Véase las notas de Alfonso Méndez Plancarte, *Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz*, t. 2: *Villancicos y letras sacras*, México-Buenos Aires, FCE, 1952, pp. 355, 365, 378 y 397.

¹⁸ Véase también la nota de Alfonso Méndez Plancarte, *Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz*, t. 3: *Autos y*

Los libros publicados por la viuda de Calderón, que fueron muchos entre los años de 1641 a 1684, han trazado una trayectoria de la vida cultural de la Nueva España. Sus impresiones y la voluminosa cantidad de libros de su tienda, hacen de Paula Benavides viuda de Calderón la impresora y mercadera de libros más famosa de la Nueva España. Ya en 1685,¹⁹ los libros que salen de la imprenta de San Agustín aparecen con la firma de los Herederos de la Viuda de Bernardo Calderón. Ella y después la viuda de Rodríguez Lupercio y María Benavides viuda de Ribera hacen del XVII un siglo de viudas importante en la vida pública de México.

He mencionado ya a la viuda de Rodríguez Lupercio cuyo nombre empezó a figurar en los pies de imprenta de los primeros años de 1680. De su marido el mercader de libros Francisco Rodríguez Lupercio, quien durante una época era socio de Agustín de Santiesteban, heredó la imprenta y librería de “la puente de Palacio”; allí se encuentra la viuda de Rodríguez Lupercio cumpliendo las mismas funciones de 1683 a 1697.

En 1689 imprimió la “Sylva Explicativa Del Arco, Conque celebrò la Entrada de el Excelentissimo Señor D. Gaspar de Sandoval, Cerda, Silva; y Mendoza, Conde de Galve [...] Recibiendolo por su Principe, la muy noble, y leal Ciudad de Mexico”.²⁰ Se trata del arco triunfal que, escrito por el Bachiller Francisco de Acevedo, dio la bienvenida al conde de Galve a su llegada a la ciudad de México en 1688.

Toca a la viuda de Rodríguez Lupercio también imprimir el festejo por la dedicación en 1690 del templo del Convento de San Bernardo: “Sagrado padron y Panegyricos sermones a la memoria debida al svmptuoso Magnifico Templo, y curiosa Basilica del Convento de las Religiosas del glorioso Abad San Bernardo, que edifico en su mayor parte el Capitan D. Ioseph de Retes Largache [...]” (*ibid.*, pp. 589-590). Incluye los discursos que varios religiosos pronunciaron durante el novenario de la celebración en junio de 1690.

Una de las impresiones de la viuda de Rodríguez Lupercio de 1690, el “Vocabulario Manual de las lengvas Castellana y Mexicana En que se contienen las palabras, preguntas y respuestas más comunes y ordinarias que se suelen ofrecer en el trato y comunicación entre Españoles é Indios”, remite a la Viuda de Miguel de Ortega y Bonilla en el Portal de las Flores donde se bende” (*ibid.*, p. 42); esta viuda tuvo a su cargo la imprenta en Puebla, de 1722 a 1756.²¹

Las impresiones de la viuda de Rodríguez Lupercio, al igual que las de la viuda de Calderón, informan sobre los acontecimientos del día y su tienda hace circular libros importados en España e impresos en su librería o en las otras de la ciudad. La viuda de Rodríguez Lupercio imprimió y vendió libros durante catorce años. Moriría en 1697, ya para entonces sus herederos empiezan a aparecer en los pies de imprenta de los libros de “la puente de Palacio”. Hasta 1734 los herederos de la viuda de Rodríguez Lupercio seguirán imprimiendo.

Poco tiempo después de que empezara a aparecer el nombre de la viuda de Rodríguez

loas, México-Buenos Aires, FCE, 1955, p. 513; se informa que incluye la loa.

¹⁹ Además de Andrade, de este año en adelante uso sobre todo la información que ofrece José Toribio Medina en el tomo 3 (1685-1717) de *La imprenta en México (1539-1821)*.

²⁰ Andrade, *op. cit.*, pp. 571-572.

²¹ Amor de Fournier (*op. cit.*, p. 8) informa sobre Francisca Flores en Oaxaca (1720).

Lupercio, murió Paula Benavides viuda de Calderón, y sus herederos continuaron con la imprenta. Casi de inmediato, estamos hablando de 1685, comienza a imprimir María de Benavides viuda de Juan de Ribera; era heredera de la viuda de Calderón y estuvo casada con Juan de Ribera, el impresor del *Neptuno Alegórico* de Sor Juana Inés de la Cruz.²² Ya para 1677 Juan de Ribera estaba en el Empedradillo y seguramente era sucesor de Hipólito de Ribera, quien de los años 1648 a 1656 imprimía en ese mismo lugar. María de Benavides viuda de Ribera continúa con la imprenta en el Empedradillo, al mismo tiempo que los herederos de la viuda de Calderón, sus hermanos, están en San Agustín.

En el Empedradillo se imprime:

La fineza mayor Sermon Panegirycó. Predicado á los gloriosos natalicios de la Ilustrissima y S.S. Matrona Romana, Paula Fundadora de dos Illmas Religiones, que debajo de la nomenclatura de el Máximo Geronimo militan. En concurrencia de Christo Sacramentado. Hizolo, y dixolo El Ldo. D. Francisco Xavier Palavicino Villa Rasa, Clerigo Presbytero, Valenciano y lo dedica al Illmo. Y Religiosissimo Convento de el Doctor Maximo S. Geronimo de esta Imperial Ciudad de Mexico, expressado en el Religiosissimo Definitorio, la Reverenda Madre Priora actual Andrea de la Encarnacion; Vicaria Ana de San Geronimo; Definidoras, Madre Juana de Santa Ines, Madre Maria Bernarda de la Santissima Trinidad; Madre Agustina de la Madre de Dios; Madre María de San Diego; Contadora Madre Juana Ines de la Cruz; y Secretaria la Madre Josepha de la Concepcion.²³

Se trata del sermón del 26 de enero de 1691 pronunciado en el convento de San Jerónimo a favor de Sor Juana, cuya *Crisis sobre un sermón* había sido publicada como *Carta Athenagórica* en Puebla a fines de 1690.²⁴ *La fineza mayor* —mismo tema, distinto tratamiento—, en México en marzo de 1691. La impresión de María Benavides viuda de Ribera informa de este sermón pronunciado puertas adentro de San Jerónimo; de su imprenta, como en el de las otras del momento, salía este tipo de discursos predicados para una comunidad o para toda la ciudad.

Si Paula Benavides viuda de Calderón había impreso la recepción de Aguiar y Seixas como arzobispo de México, en 1698 María Benavides viuda de Ribera imprime otro suceso relacionado con la misma autoridad eclesiástica: “Sermón en las honras, qve hizo el Venerable Orden Tercero de Penitencia del Señor San Francisco de Mexico, al Ilustrissimo, y Reerendissimo Señor Doctor D. FRANCISCO DE AGVIAR, Y, SEIXAS, dignissimo Arçobispo de Mexico [...]”.²⁵ Son las honras fúnebres dedicadas al máximo representante de la Iglesia en México.

²² “Primera edición aislada, ‘En México, por Juan de Ribera, en el Empedradillo’, sin fecha, pero seguramente muy poco posterior a la entrada solemne a la ciudad de Méjico del Virrey Marqués de la Laguna, el 30 de nov. 1680, para cuya festividad se hizo el arco...” (Alberto G. Salceda, *Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz*, t. 4: *Comedias, sainetes y prosa*, México-Buenos Aires, FCE, 1957, p. 597).

²³ Andrade, *op. cit.*, pp. 582-583.

²⁴ Puebla, Imprenta de Diego Fernández de León, 1690.

²⁵ Andrade, *op. cit.*, p. 683.

María Benavides viuda de Ribera sigue imprimiendo y vendiendo libros en 1700. Lo hizo durante quince años. Al parecer, después de 1700 su nombre ya no aparece en los pies de página de los libros impresos en el Empedradillo. Con Paula de Benavides, viuda de Calderón —su madre— que trabajó durante cuarenta y tres años en el comercio del libro y con la viuda de Rodríguez Lupercio, que lo hizo durante catorce años, María Benavides viuda de Ribera cierra el siglo XVII; en su imprenta se habían impreso también las *Gacetas* que, años antes iniciara su madre, Paula Benavides. Ellas dos y la de Rodríguez Lupercio fueron las tres viudas impresoras más importantes del XVII, y entre las más importantes de este siglo y de la Nueva España, y fueron fieles al oficio de sus maridos, a los lugares donde se instalaron los negocios —San Agustín, “la puente de Palacio”, el Empedradillo— y a los libros. El pie de imprenta quedó en manos de sus herederos, fue el patrimonio familiar custodiado por estas mujeres, las viudas impresoras de México.

Entre fines del siglo XVII y principios del XVIII, los herederos de la viuda de Calderón (la herencia se remonta a 1684) siguen imprimiendo y vendiendo libros en la calle de San Agustín; aparece entre ellos el nombre de Francisco de Rivera Calderón, seguramente hijo de María Benavides y de Juan de Ribera. Los herederos de la viuda de Rodríguez Lupercio están en “la puente de Palacio” (lo hacían desde 1697), y en el Empedradillo se encuentra Miguel de Ribera Calderón, seguramente hijo también de Juan Ribera y María de Benavides. En 1707, si bien aparece el nombre de Miguel de Ribera Calderón como impresor, en los pies de imprenta de la misma casa aparece también la viuda de Miguel de Ribera; imprime en el Empedradillo mientras que Francisco de Ribera Calderón continúa en la calle de San Agustín; sucede lo mismo de 1708 a 1714.²⁶ Ya a fines de 1614 aparecen los herederos de la viuda de Miguel de Ribera Calderón; imprimirán hasta 1728²⁷ y lo hacen en el Empedradillo, mientras Francisco de Ribera Calderón sigue en la calle de San Agustín.²⁸ En 1735 aparece un libro impreso por la viuda de Francisco Rivera Calderón (*ibid.*, p. 189); como en el caso de Miguel de Ribera Calderón, la labor de Francisco, al parecer, fue continuada por la viuda.

En 1732 también en el Empedradillo, y con el nombre de Imprenta Real del Superior Gobierno aparece María de Rivera. Por el lugar de la impresión —el Empedradillo— podemos relacionarla con Miguel de Ribera y su viuda; pudo ser su hija. Y aunque Francisco de Ribera Calderón atendía en San Agustín, también podríamos relacionar a María de Rivera con él; pudo haber sido su viuda, quien aparece como impresora en 1735 y sus herederos años después. Como María de Rivera sigue imprimiendo a principios de los años cincuenta del siglo XVIII, podría no ser viuda de Francisco sino su hija. De ser así, o hija de Diego, quien estaba antes en el Empedradillo, ¿quién sería el esposo de María Rivera, cuyos herederos imprimen a partir de los años cincuenta del siglo XVIII? Ya sea por ociosidad o por curiosidad, falta mucho por ver sobre

²⁶ Según ficha de Medina, en 1708 aparecen los herederos de María de Rivera en la calle de San Bernardo (p. 392). El apellido aparece como “Ribera” o “Rivera”.

²⁷ Véase González de Cossío, *op. cit.*, pp. 140, 145-147, 150-151-152, 154, 161-162, 168, 174, 179.

²⁸ *Ibid.*, pp. 156-157, 164, 173; González de Cossío informa que en 1721 la imprenta de los Herederos de Juan José Guillena Carrascoso fue vendida a la viuda de Miguel de Ortega y Bonilla (p. 163).

estas relaciones; en la información biográfica y bibliográfica que existe hay parentescos que no fueron tal y como allí se dice. Lo importante es que la rama familiar de los Calderón, Benavides y Ribera abarca más de cien años de la vida del libro en México; se encontraban en San Agustín —línea familiar de los Calderón y Benavides— y en el Empedradillo —línea familiar de los Ribera. En uno y otro caso, Paula y María —hija y madre, viuda una de Calderón y la otra de Ribera— trascienden en el trabajo de sus hijos que reciben doble o triple herencia tipográfica; uno de ellas es María de Rivera.

De ella sabemos que imprime en las décadas de los treinta, los cuarenta y principio de los cincuenta, atendiendo siempre en el Empedradillo.²⁹ Como Paula de Benavides, fundadora de la *Gaceta*, y como la heredera de la anterior, se hizo cargo de esta publicación periódica impresa en su tienda con los otros libros que allí se imprimían y vendían. Carolina Amor de Fournier cita la llegada de la imprenta en la que María de Rivera va a hacer la *Gaceta*:

Los días 10, 11, 12 y 13 [de febrero de 1733] se abrió la nueva imprenta, en la que se imprime esta *Gaceta* que ha venido en la presente flota y se compone de muy limpias y bien vaciadas letras, de las que consta una cabal imprenta; son caracteres de canto o música, gran canon, menor peticanon y respectivamente menores la de misal, parangona, texto, atanasia, lectura, entre dos, breviario, glosa, miñona, non parella, con griego y hebreo, y entre estas hay otras, como texto y atanasia, entre lectura y entre dos, etc., con espacios, cuadrados, títulos de dos líneas, y varias curiosidades para viñetas. Sus principales instrumentos son divisorios, mordante, galera, volandera, rama, cabeceras, cruceros, medianiles, llave, prensa, campeones, cofre, cigüeña, carro, tímpano, timpanillo, punteras, chavetas, frasqueta y balas; sus principales oficiales son: componedor, tirador y batidor, y a este último le toca el fabricar y dar tinta, que se compone de pez, aceite y humo de tea, o si es colorada, bermellón.³⁰

El lenguaje técnico y fascinante recoge la experiencia de las viudas de la familia que, al igual que las palabras, se ha ido puliendo y perfeccionando en el arte de la tipografía.

Contemporánea de María de Rivera fue la viuda de José Bernardo Hogal; imprime en 1742 en la “Impresora del Real, y Apostolico Tribunal de la Santa Cruzada en toda esta Nueva España”.³¹ Su marido, José Bernardo Hogal, quien había instalado su taller en las calles de Capuchinas, fue el más importante impresor de principios del siglo XVIII “a quien tocó la peligrosa comisión de imprimir los edictos para la expulsión de los jesuitas, lo que en una noche hizo a puerta cerrada y por sus propias manos”.³² Ubicada en la calle de San Francisco, la imprenta de la viuda de José Bernardo Hogal imprimió de 1744 a 1756.³³

Dos años antes, en 1754, al parecer ya había muerto María de Rivera; ese año aparecen al pie de imprenta los herederos de doña María de Rivera que, en los años sesenta, van a estar en la

²⁹ *Ibid.*, pp. 182, 189-190, 193-195, 198, 205, 208, 210-213.

³⁰ Cit. por Amor de Fournier, *op. cit.*, p. 7.

³¹ González de Cossío, *op. cit.*, p. 195.

³² García Icazbalceta, “Tipografía mexicana”, p. 232.

³³ González de Cossío, *op. cit.*, pp. 195-197, 199, 210, 214, 216, 221.

calle de San Bernardo. En esa década, en la de los setenta, los ochenta y muy a principios de los noventa de ese siglo XVIII en la calle de San Bernardo se localiza la imprenta de Joseph de Jáuregui; le siguen sus herederos que después tendrán su imprenta en la calle de Santo Domingo esquina con Tacuba. Entre 1803 y 1815 aparece allí el nombre de María Fernández de Jáuregui.³⁴ Con este nombre hemos entrado en el siglo XIX. Ha pasado mucho libro en los rodillos de las imprentas y en los estantes de las librerías desde que Paula Benavides viuda de Calderón era la dueña de la imprenta y librería más grande e importante del siglo XVII novohispano; antes y después de ella, otras viudas se distinguieron en la historia del libro del México virreinal.

Las que aquí aparecen forman un conjunto singular de viudas impresoras que, de empezar a formarse en el siglo XVI, se fortalece en el XVII, se cierra en el XVIII y se asoma al XIX. En el siglo XVII —el más fuerte en el trabajo que nos ocupa y de allí el título de éste— hay otra práctica fundamental novohispana, mencionada antes, que ofrece testimonios de la cultura libresca de la época. Se trata de las memorias de libros que dueños y dueñas de librerías presentaban anualmente al Santo Oficio. Lo hacían respondiendo a los autos expedidos por la maquinaria inquisitorial que reglamentaba la importación, impresión y venta de libros. Para tener una idea más amplia de la importancia de las mujeres impresoras del siglo XVII, podemos concluir asomándonos a unas memorias de libros presentadas por estas mujeres dentro de una práctica de época regida por el Santo Tribunal de la Inquisición.

En la “Memoria de los libros que en un cajón mediano manifestó Pedro Pablo Valenciano Mendiola, que trujo del reino del Perú, por cuenta del Sr. Licenciado Manuel Correa, presbítero”, nos enteramos de la existencia de un “Tratado de Viudés, con licencia en Burgos. Año de 1597 años”.³⁵ Y respecto a los inventarios que la Inquisición solicitaba y los libreros reportaban, hay unos “Autos y notificaciones a libreros. Año de 1655.— México. Libros prohibidos. Memoria de los libros que presentaron en este Tribunal los libreros que hay en México [...]”.³⁶ Una de las notificaciones del Auto se le hace llegar al Br. Antonio Calderón, presbítero, “el cual tiene a su cargo la Librería de Paula Benavides, su madre” (*ibid.*, p. 715). Entre los inventarios de libros presentados a los inquisidores ese año de 1655, está la “Memoria de los libros para presentarla al Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, este año de 1655” de la viuda de Bernardo Calderón.³⁷ El presbítero Antonio Calderón, su hijo, escribe la memoria y la presenta a la Santa Inquisición (*ibid.*, p. 751). El inventario de libros —más de mil títulos— da fe de la magnitud de la imprenta de la viuda de Calderón.

De cinco años después —16 de noviembre de 1660— es otra “Memoria de los libros de la librería de Paula Benavides viuda de Bernardo Calderón”,³⁸ presentada también al Santo Oficio:

³⁴ *Ibid.*, pp. 301-302, 304, 311-312, 317, 327, 329.

³⁵ Ramo Inquisición, t. 339. Documento núm. VIII, pp. 705-707; el dato, en p. 706. Las páginas que cito corresponden a “Bibliotecas y librerías coloniales”.

³⁶ Ramo Inquisición, t. 438. Documento núm. X, pp. 713-715.

³⁷ Ramo Inquisitorial, t. 438. Documento X D, pp. 732-751.

³⁸ Documento núm. XVI, pp. 826-865.

Muy ilustre señor:

Paula Benavides, viuda de Bernardo Calderón, impresora y mercadera de libros y vecina de esta ciudad, digo: que en obediencia del mandato de V. Sa. que se me notificó, a veinte y dos de septiembre de este año, he hecho el inventario de los libros que tengo en mi poder, cuando Va. Sa. fue servido mandarme le hiciera, porque después acá los que he comprado han sido quince cajones de libros solamente, que compré al Capitán Juan de Lahueñas, con licencia y orden que tuve de Va. Sa. para venderlos; y juro no tener ningún otro libro en mi casa... (p. 826).

El informe de la viuda da idea de la compra y venta de “cajones de libros”. De nuevo es notable el número de libros que rebasa los mil títulos. Se recibe la memoria y se remite a calificación. Varios libros del establecimiento son impresiones hechas en México, algunas de la propia viuda de Bernardo Calderón, otras de la viuda de Diego Garrido y otras de la viuda de Diego López Dávalos que aparece también como María de Espinosa; además hay libros de viudas impresoras de España. Del mismo 16 de noviembre de 1660 es la “Memoria de los libros que presentan Agustín de Santiesteban y Francisco Lupercio”;³⁹ contiene libros impresos por la viuda de Calderón, por la viuda de Diego Garrido y por la viuda de Diego López Dávalos.

El 15 diciembre de 1680 el impresor y mercader de libros Juan de Rivera presenta su memoria de libros ante el Tribunal de la Santa Inquisición de la ciudad de México.⁴⁰ Precedidas por el Purgatorio de 1640 —“el más moderno”—, entre las “25 fojas” aparecen impresiones de la Viuda de Calderón. A principios de 1681 la viuda de Calderón presenta el inventario de su librería:

Digo yo, Paula de Benavides viuda de Bernardo de Calderón, impresora y mercadera de libros en esta ciudad impresora desde Santo Tribunal que juro a Dios y por la señal de la Santa Cruz que dichos libros son los que tengo al presente menos los que se an vendido y por verdad lo firmé en México a ocho de enero de 1681. Paula Benavides.

Esta memoria de libros es la más voluminosa de las presentadas entre fines de 1680 y principios de 1681. Entre la extensa memoria de títulos que aparecen en la lista, hay varios impresos en la misma casa, por ejemplo, las “Reglas y constituciones que han de guardar los señores inquisidores y demás ministros del tribunal. México, Imprenta del Santo Oficio, Viuda de Bernardo Calderón, s.a.”⁴¹

³⁹ Ramo Inquisición, t. 438. Documento núm. XVII, pp. 866-884.

⁴⁰ Este documento y el siguiente son parte de otros aún inéditos que trabajo actualmente con mi colega Antonio Cortijo Ocaña, quien hizo la lectura paleográfica de esta memoria. Son memorias de libros a las que seguí la pista en el Archivo General de la Nación a partir de la lectura del *Catálogo de textos marginados novohispanos. Inquisición: siglo xvii. Archivo General de la Nación (México)*, M. Á. Méndez (coord.), México, El Colegio de México, Archivo General de la Nación, Fondo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997.

⁴¹ Una breve “Memoria de los libros que este año de 1682 han entrado de nuevo en la tienda de libros de la Viuda de Bernardo Calderón, Paula de Benavides, vecina de México”, completa el inventario; entre los nuevos libros, uno

El 22 de enero de 1684 Isidro Gutiérrez presenta su memoria de libros respondiendo, así, al auto que se le ha notificado. En la memoria van también libros impresos por Paula Benavides viuda de Calderón, y un libro informa sobre la existencia de otra viuda impresora; en Puebla de Montealbán, la viuda de Juan de Borja (1642).⁴² Del 10 de enero de 1685 es la “Memoria de los libros de la viuda de Francisco Rodríguez Lupercio”.⁴³ Nos enteramos de su nombre de pila —se firma como Doña Gerónima Delgado—, y dice: “Dichos libros son los que han entrado en mi poder en todo este año de mil seiscientos y ochenta y cuatro, y no otros. Y lo juro en toda forma de derecho, en México, a 10 de enero de 1685” (*ibid.*, p. 895). En la breve lista, aparecen impresiones de la viuda de Calderón y uno de la misma viuda de Rodríguez Lupercio. En la “Memoria de los libros que han entrado en la tienda de Doña María de Benavides este año de 1689”,⁴⁴ hay un título impreso por la propia María de Benavides y otro por la viuda de Francisco Rodríguez Lupercio.⁴⁵

La siguiente es la “Memoria de los libros que han entrado en La Librería de la calle de San Agustín a Doña María de Benavides y Francisco de Rivera, mercaderes de libros, herederos de la Viuda de Bernardo Calderón” presentada el 24 de enero de 1692:⁴⁶

Ilustrísimo señor:

Doña María Benavides y Francisco de Rivera, impresores y mercaderes de libros, herederos de la viuda de Bernardo Calderón, vecinos de esta ciudad, decimos: que en cumplimiento de lo mandado por el Santo Tribunal, que todos los mercaderes y impresores de libros [...], presento la de algunos pocos que han entrado de nuevo, respecto que de pocos años a esta parte se han introducido algunos regatones de libros sin tener expurgatorio ni noticia de los libros prohibidos, sin saber leer ni escribir, de que resulta vender libros prohibidos y hurtar de librerías de conventos y ministros, muchos libros, por la facilidad que hay en comprarlos a menos precio, y de esclavos... (p. 900).

La declaración de María de Benavides y Francisco de Rivera ubica a los dos en San Agustín. Si el pie de página de los libros que ella imprimía señalaban el Empedradillo (había enviudado de Juan de Ribera en la década de los ochenta), aquí vemos que, como heredera de la viuda de Calderón, se refiere a la calle de San Agustín. En esta memoria se denuncia una especie de práctica clandestina en la venta de libros que no pasaban por las tiendas autorizadas. De un año después —enero de 1693— es otra “Memoria que presenta Doña María de Benavides y Francisco de

impreso en la propia casa de la viuda.

⁴² Inédita también esta memoria de 1684; la paleografía, del profesor Cortijo Ocaña.

⁴³ Ramo Inquisición, t. 438. Documento núm. XIX, pp. 892-895.

⁴⁴ Ramo Inquisición, t. 525. Documento núm. XX, pp. 896-899

⁴⁵ A esta memoria, informa O’Gorman, le sucede la “Memoria de los libros que han entrado de nuevo en la tienda los herederos de la viuda de Bernardo Calderón, el año de 1690 años”. Se aclara (“Bibliotecas y librerías coloniales”, p. 899) que esos libros aparecieron en la memoria de 1689.

⁴⁶ Ramo Inquisición, t. 525. Documento núm. XXI, pp. 900-901.

Rivera”.⁴⁷ La breve lista registra tres libros impresos en la Nueva España, dos por ella y uno en Puebla, es del “Padre Antonio Núñez: Explicación Teórica y Práctica del Libro Cuarto del Contentus Mundi, en la Puebla de los Ángeles, por Diego Fernández de León. Año de 91”.

En la “Memoria de los libros que han entrado en la tienda de María de Benavides, este año de 1694”,⁴⁸ su dueña se presenta como “Doña María de Benavides, viuda de Juan de Rivera, impresora” y de los libros dice “que por falta de la flota son muy pocos” (*ibid.*, p. 904). Hay otra “Memoria de los libros que han entrado [en] esta casa de los herederos de la Viuda de Bernardo Calderón, este año de 1694”.⁴⁹ De nuevo aparecen y firman María de Benavides y Francisco de Rivera, y se habla de “no haber flota ni otra compra, son pocos los que ha habido” (*ibid.*, p. 906). Los dos inventarios de 1694 exhiben la escasa actividad en cuanto al ingreso de libros en la tienda; uno de los motivos fue la “falta de flota”.

Hasta aquí hemos podido notar cómo a lo largo de cuarenta años —de 1655 a 1694— las viudas impresoras y “mercaderas de libros” también dejaron testimonios de su participación en las prácticas normativas impuestas por el Santo Tribunal a las imprentas y librerías, y en la política cultural del siglo XVII novohispano. Estas memorias y las relaciones entre ellas dan fe de los materiales que en su conjunto los establecimientos de libreros y librerías recibían, imprimían, almacenaban, vendían y declaraban ante el Santo Tribunal de la Inquisición. También ofrecen una lectura del comercio de libros, de las prácticas “irregulares” de ese comercio del que se quejan los libreros, del movimiento de las flotas que a veces disminuía y repercutía, así, en el número de libros que entraba en la Nueva España y sus librerías. Por una parte, son indicio de lo que la sociedad con acceso a la cultura leía, lo que se ofrecía, lo que se pedía, lo que se podía obtener; por la otra, son indicio de las reglamentaciones a las que se ajustaba el comercio de los libros.

Las memorias de libros y los libros de la memoria de los siglos novohispanos se deben en gran medida al trabajo de las familias de impresores y libreros; las viudas, sobre todo en el siglo XVII —herederas y con herederos de la firma familiar—, son el centro de estas genealogías. En la construcción de la ciudad versada novohispana, las manos femeninas estamparon su trabajo y sus sellos: en los pies de imprenta y en los inventarios de libros de las tiendas están las huellas.



⁴⁷ Ramo Inquisición, t. 525. Documento núm. XXII, pp. 902-903.

⁴⁸ Ramo Inquisición, t. 525. Documento núm. XXIII, pp. 904-905.

⁴⁹ Ramo Inquisición, t. 525. Documento núm. XXIV, pp. 906-907. Aparece como “Segunda memoria de los libros que han entrado en la tienda de María de Benavides”.

UNA NOTA SOBRE FISCALIDAD Y COMERCIO AL INTERIOR DE LA NUEVA GRANADA

EDWIN LÓPEZ RIVERA. Bogotá, marzo 1 de 1984. Graduado de Economía de la Universidad Nacional de Colombia en 2006, y estudiante del Magíster en Teoría y Política Económica de la misma Universidad. Se ha desempeñado como investigador del Grupo de Teoría y Política Económica (OPTE) del Centro de Investigaciones para el Desarrollo de la Universidad Nacional y Asistente de Investigación del mismo centro en el área de negociaciones y tratados comerciales internacionales. Ha sido becario del Instituto Colombiano de Antropología e Historia del Ministerio de Cultura. Actualmente es profesor de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad Nacional de Colombia e investigador de la Facultad de Ciencias Económico Administrativas de la Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano. También es Secretario y socio fundador de la Asociación Colombiana de Historia Económica.

Desde el punto de vista económico, un régimen colonial se puede definir como aquel en el que los excedentes económicos de un determinado territorio colonial son apropiados por una metrópoli mediante dominación política. En tales sistemas, una forma de extracción del excedente son los impuestos, que para el caso de América española gravaron de manera muy precisa los tres principales sectores de la actividad productiva colonial: la agricultura, la minería y el comercio tanto interno como externo. Algunos ejemplos fueron el Almojarifazgo, que tasaba el comercio internacional, el Quinto y en ocasiones el Derecho de Cobos la producción de metales preciosos, el Derecho de Avería, que gravaba la utilización de puertos, o la compra de cargos públicos —práctica muy común en la época tanto por razones económicas como de ascenso social— que se registraba como venta de oficios o Medias Anatas. De igual manera la Iglesia, por medio de la administración colonial, recaudaba impuestos como los Diezmos, o la Bula de la Santa Sede.

Dentro de estos impuestos, la Alcabala era el principal gravamen que pesaba sobre la actividad comercial interna. Este era un impuesto indirecto sobre las ventas de bienes muebles e inmuebles, y en ocasiones gravó también el comercio exterior. Fue establecido en 1574, generando algunos levantamientos sociales que se oponían al mismo, como fue el caso de Tunja en 1592, importante ciudad del centro de la Nueva Granada (González 2001). Para ilustrar mejor el peso que tenían los impuestos sobre el comercio, hacia 1800 cerca del 6.1 por ciento del recaudo total neogranadino correspondía al ingreso de gravámenes al comercio interno y externo (Kalmanovitz 2006, 167).

Es importante tener en cuenta que la Nueva Granada no siempre ostentó la categoría de

Virreinato, puesto que desde 1723 hasta 1739 tenía la categoría de Real Audiencia. Dentro de las muchas causas que motivaron la creación de virreinos, la importancia de la extracción del excedente económico de las colonias por la vía fiscal fue una motivación fundamental para el establecimiento de territorios cobijados por dicha categoría política. Por lo tanto, la condición de Virreinato era reservada únicamente a aquellas regiones geográficas que por su importancia geopolítica o rentabilidad económica merecían este trato por parte de las autoridades españolas.

El papel central que poseía la obtención del excedente económico, llevó a que la administración colonial entendiera perfectamente la importancia de llevar un adecuado registro de los Cargos y la Data, nomenclaturas contables con las cuales se designaron los ingresos del tesoro y los gastos que se debían hacer respectivamente. Así, el registro de los impuestos se realizaba mediante libros conocidos como “de Cargo y Data”, los cuales eran llevados, por lo general, con elegante y cuidadosa caligrafía, dada la importancia de los datos que allí se consignaban. Se llevaba un libro por cada impuesto, en el que se registraban diariamente las entradas y salidas de moneda correspondiente al respectivo impuesto, agrupando por ramos de la hacienda y sumando al final de cada mes. Por lo general, el registro se hacía en pesos de ocho reales, especificando cierta información adicional como Ramo de la Hacienda al que pertenecía el registro de la transacción tasada, fecha, caja en la que se realizaba el pago, nombre, oficio y vecindad del contribuyente y el monto del pago (Hausberger 1993). Además de estos libros, se conocen también los Manuales de Fundición en el que se asentaban los impuestos que tenían que ver con la explotación de minas de oro y los libros Mayores, al que se trasladaban todos los asientos de los registros diarios.

La institución colonial encargada del recaudo de impuestos en las distintas colonias españolas era conocida como Caja Real. La administración de las cajas reales, era confiada por lo general a dos oficiales: un contador, quien era el encargado de llevar los libros contables y un tesorero. Además de la Alcabala, otros impuestos y rentas que se recaudaban en las cajas eran: Diezmos, Tributos Indígenas, Proyecto, Quintos y Cobos, Papel sellado, Medias Anatas Seculares y eclesiásticas, oficios vendibles, composiciones de tierras, penas de cámara, novenos de diezmos, mesadas eclesiásticas, vacantes mayores y menores eclesiásticas, expolios, cruzadas, sisa y salinas (Silvestre 1782, 64).

LA IMPORTANCIA DE LOS IMPUESTOS EN LAS ECONOMÍAS COLONIALES

Los sistemas fiscales son una de las más importantes instituciones en torno a las cuales se organizan las sociedades. En este caso, el gobierno colonial utilizó los ingresos fiscales principalmente para extraer el excedente económico y llevarlo a la metrópoli, impidiendo la acumulación de capital en la colonia y la reproducción de su sistema productivo. En general, las consideraciones de redistribución de la riqueza social por medio del gasto en bienes públicos, educación, salud, infraestructura, entre otros, no estaba dentro de las preocupaciones del gobierno español. Sin embargo, era necesario construir alguna infraestructura mínima que

permitiera el funcionamiento económico y la conexión entre las distintas poblaciones de la colonia, hacer la defensa de sus puertos y ciudades y pagar a sus funcionarios. Pese a esto, la evidencia post independentista de muchas de las nacientes Repúblicas latinoamericanas de principios del siglo XIX sugiere que sus niveles de producción agregada eran mayores hacia finales del periodo colonial que en los primeros años de vida republicana (Kalmanovitz 2006). El auge colonial se vio favorecido por algunas de las reformas económicas aplicadas por el gobierno Borbón, como la reducción de impuestos a la minería.

Así que la manera como el gobierno colonial aumenta sus ingresos por la vía fiscal tiene importantes consecuencias en la organización social y productiva. Dado que los impuestos modifican las decisiones de consumo e inversión de los contribuyentes, estos buscarán reducir y minimizar su responsabilidad fiscal, asignando sus recursos a aquellas actividades económicas que les generan mayores ingresos después de impuestos, posiblemente en oposición a aquellas en las que pueden hacer un mejor uso de los recursos. De esto no escapa la posibilidad de evasión, es decir, el no pago de impuestos o elusión, fenómeno que surge cuando los contribuyentes hacen uso de medios legales para alterar los reportes de ingresos y así pagar menos impuestos. De tal manera que la estructura de impuestos y otras formas de regulación del gobierno, tienen gran influencia en la organización económica, generando incentivos que llevan a los agentes a operar en sectores formales o informales.

En el virreinato de Nueva Granada, así como en los otros espacios de la América española, se pueden apreciar ciertos ejemplos que dan cuenta de esto. El contrabando, por ejemplo, fue una práctica muy común, originada por los altos impuestos al comercio exterior y los monopolios comerciales que mantenía la corona española. Otro hecho interesante, es el uso de oro en polvo como medio de cambio en las regiones mineras del occidente neogranadino. Los mineros cambiaban el mineral por artículos suntuarios que traían los comerciantes, esto con el fin de evadir el requinto, puesto que era cobrado por las autoridades fiscales al momento de fundir el oro y convertirlo en monedas acuñadas. Esta transacción también favorecía a los comerciantes, quienes a su vez, convertían el oro en joyas o lo sacaban sin acuñar para evitar el impuesto (Colmenares 1997).

Aunque sus pretensiones eran mucho más amplias, las reformas Borbónicas de principios del siglo XVIII buscaban fortalecer la actividad comercial de la metrópoli española con sus colonias, las cuales se habían debilitado en las postrimerías del dominio de los Habsburgo. Con esto se buscó contrarrestar la hegemonía inglesa y holandesa en el comercio trasatlántico, permitiendo un mayor grado de liberalización del comercio entre España y sus colonias, como se manifestaba en el decreto de Libre Comercio de 1778, que, entre otras disposiciones, permitió el establecimiento de nuevos puertos en la Nueva Granada. También se buscaba ordenar y legislar en las actividades comerciales mediante las Ordenanzas del Consulado de Bilbao de 1739, en las cuales se encontraba la legislación sobre la conformación de Consulados de Comercio.

Sin embargo, la extracción del excedente por la vía fiscal cobró mayor importancia que el mecanismo comercial. Una muestra de esto fue la reducción de impuestos a la actividad minera con el fin de darle un nuevo impulso productivo a las agotadas minas existentes, y estimular la

búsqueda de nuevos yacimientos mineros. Estas reformas contemplaban el hecho de que las remesas de metales preciosos al Viejo Continente deberían ser mayores que las importaciones de los mismos, hecho que en la práctica significó una exportación neta de capital hacia España, fiel a la regla de extraer la mayor cantidad de excedente posible: “Así, Hispanoamérica (y Colombia como parte de ella) fue drenada de recursos que, de otra manera, habrían contribuido a incrementar su acervo de capital” (McGreevey 1989, 7). Aunque la producción minera neogranadina no tenía las dimensiones ni la importancia de la producción argentífera novohispanica o del Virreinato del Perú, su participación dentro del total de la producción agregada de la Nueva Granada era cercana al 12 por ciento (Kalmanovitz 2006).

EL COMERCIO Y LA ALCABALA EN SANTA FE

La ciudad de Santa Fe era la capital del Virreinato de la Nueva Granada y por tanto la ciudad más importante. Funcionaba en ella “Un Tribunal de Cuentas, donde van a presentarse y a fenecerse los de 13 Cajas Reales” (Silvestre 1782, 63), de las cuales una era la Caja Real de Santa Fe, caja matriz en la cual rendían cuentas las Cajas subalternas de Girón, La Mesa de Juan Díaz, Pamplona, San Gil, Tunja, Zipaquirá y Mariquita. Igualmente, funcionaba en la capital una Dirección General de Rentas Estancadas, de la que dependían nueve Administradores Principales de Tabaco; de los territorios aquí considerados, Popayán, Villa de Leyva, Ocaña y Santa Fe contaban con estas administraciones.

Con las cajas subalternas de la principal de Santa Fe, se puede determinar los límites geográficos de la región de su influencia, que correspondían aproximadamente a 44.500 kilómetros cuadrados. Adicionalmente, en los distintos pueblos y territorios que conforman esta región se pueden apreciar ciertas regularidades respecto a sus patrones productivos. En primer lugar, en comparación con las otras actividades económicas, la minería (que a finales del siglo XVIII se encontraba relegada a las regiones occidentales en el caso del oro, y a mariquita en el caso de la minería de la plata) no fue la principal y si lo pudo haber sido la agricultura. En segundo lugar, en la región se encuentran dos de las principales regiones del virreinato, la ciudad de Santa Fe y el corregimiento de Tunja, regiones en las que se ubicaban muchos hacendados con actividades agrícolas y comerciales de cierta importancia.

Había regiones que carecían de caja real propia, y que estaban obligadas a rendir sus impuestos en la caja real más cercana. Tal era el caso de algunas regiones del nororiente como Mogotes y Socorro, cuyos impuestos se recaudaban en la caja de San Gil y de Tenza, Sogamoso, Soatá y Leiva, ubicadas en el centro del virreinato, cuyos impuestos se recaudaban en Tunja. Vale la pena aclarar que tal y como sucedió para otras cajas en Latinoamérica, las jurisdicciones de las cajas neogranadinas no necesariamente correspondían a las divisiones políticas o religiosas establecidas previamente (Van Bath, 1989). Al respecto es importante tener en cuenta el caso de

Tunja como único corregimiento sujeto al Reino de Santa Fe¹ y cuyos recaudos fiscales se contabilizaban en la caja de la capital.

Dentro de las principales ordenanzas que regularon la administración fiscal en las postrimerías del periodo colonial, se encuentran las “Disposiciones del Regente Juan Francisco Gutiérrez de Piñeres, referentes a la asistencia de Gobernadores, Corregidores, Alcaldes y demás funcionarios distritales el tanteo de las reales cajas”², las cuales se enmarcan dentro de las reformas económicas de los Borbones, caracterizadas principalmente por el aumento de la presión fiscal y la liberación del comercio internacional.

Tal era el contexto y el marco regulatorio de referencia para los comerciantes y funcionarios coloniales en las postrimerías del siglo XVIII, el cual permite entender de mejor manera los flujos y dinámicas de mercancías intercambiadas a partir de los registro de ingreso de las alcabalas a las reales cajas. En los libros de Cargo y Data de Alcabala, el recaudo se registraba en pesos de plata de ocho reales, especificando el concepto por el cual se hacia el recaudo, agrupando y sumando al final del mes teniendo en cuenta el respectivo Ramo de la Hacienda.

La evolución de recaudo de impuesto de Alcabala mensual entre 1788 a 1791 sugiere un aumento inusual del recaudo hacia finales de cada año, comportamiento que puede estar asociado a cambios en el ritmo de la producción o a la estructura del recaudo. La Alcabala gravó todo tipo de ventas de bienes y en algunos casos su recaudo no era mensual. Además, aunque la tarifa general era del 2% para casi todas las ventas, por el derecho de Composición de Pulperías se cobraba el 4% cada seis meses. También era común cobrar 2% al remate de diezmos y sumarlo cada dos meses (entre octubre y diciembre para la Caja de Girón). De igual manera, la Alcabala de Pulperías se cobró cada tercio de año³. Sin embargo, los libros de Cargo y Data no muestran información que permita concluir con claridad que hubiera una coincidencia en el pago de alcabala en el mes de diciembre, producto de los distintos términos y ritmos de pago del impuesto. Así que la estructura del recaudo no explica adecuadamente el comportamiento estacional de la serie.

¹ Según lo describe Francisco Silvestre: “Y el corregimiento único es (omitiendo hablar de los de Zipaquirá y Sogamoso, de que se habla en las respectivas provincias de Tunja y Sta. Fee, en que están enclavados) el de Tunja que provee el Rey. [...] Incluye dentro de ella, ya aun solo día de camino, el corregimiento de Sogamoso y Duitama que hace como un lunar que provee el rey, y por eso se considera como independiente de Tunja. [...] Incluye también el corregimiento de Chita, que aunque lo provee el Virrey, no se comprende en su Padrón. [...] Contiene así mismo otros pequeños corregimientos de Yndios de que se ha tratado largamente en el informe sobre la visita del Fiscal Protector Moreno, verificada de Real Cédula.” (Silvestre 1789, 60). Y más adelante, sugiere: “Conviene arreglar la jurisdicción de este Corregimiento, crear otro en Pamplona y aumentar lugares al gobierno de Girón, arreglándolo al estado actual de las cosas”. Esto deja entrever la dificultad de establecer límites geográficos claros al interior de la región. No obstante es importante señalar que al corregimiento de Tunja estaban sujetas otras poblaciones, pero en últimas, el corregimiento depositaba sus impuestos en la caja de Santa Fe.

² En el año de 1776 se estableció la Regencia, la cual buscaba ejercer un mayor control sobre el funcionamiento de la Hacienda en el Nuevo Reino. En particular, estas disposiciones fueron una de las causas que dieron origen al Movimiento Comunero en 1780.

³ A.G.N. Sección: Archivo Anexo. Fondo: Cuentas de la Real Hacienda. Caja Real de San Juan de Girón Libro Real Común y General de Cargo y Data de Entrada y Salida de Caudales (1791 - 1792). Fl. 3v.

La explicación entonces puede estar asociada a cambios en la producción agrícola, porque de acuerdo al ciclo productivo de la tierra, la cosecha se daba a finales de año. Esto se puede verificar, si se tiene en cuenta la estructura del recaudo de alcabala por Ramo de la Hacienda. Para 1789, el 35 por ciento del recaudo de la ciudad de Santa Fe correspondía al ramo de Administraciones Foráneas, que eran las remisiones que las Cajas subalternas le enviaron a la de Santa Fe. Le sigue el de Arriendos con el 30 por ciento, y el de efectos de la tierra con el 18 por ciento, que era el cobro por la venta de productos agrícolas. Siguen el de Imposición de Censos y el de carnicerías que era el cobro a la venta de carnes.

Otro ramo importante era el de las Pulperías: “[...] tiendas que se ocupaban de los abastos de los pueblos; normalmente fueron adjudicados por Composición o sea mediante la asignación de un contrato firmado entre la Real Hacienda y el Tendero, quien debía cancelar de 30 a 40 pesos de plata por arriendo de la pulpería” (Rodríguez 1987). La venta de esclavos conocida como el ramo de eventual, sumado a los remates de mercancías o diezmos llamados Almonedas, correspondían de manera conjunta al 1 por ciento del total del recaudo.

Con esto, a partir de una clasificación arbitraria, y exceptuando las remesas de las cajas subalternas, es posible ver algunas particularidades del comercio en la región de Santa Fe en 1789. El comercio de productos agropecuarios era muy activo, por cuanto los efectos de carnicerías y efectos de la tierra se encuentran en los primeros lugares de participación en el recaudo. Esta es, precisamente, la explicación del comportamiento estacional de la serie de recaudo mensual de alcabala: dado que los principales artículos que se comerciaban en la región eran agrícolas, el aumento de la oferta de bienes agrícolas producto de la temporada de cosecha a finales de año, hacía que aumentara el recaudo porque el comercio de estos bienes era más dinámico que el de los demás productos comercializados.

También la venta de telas importadas de Castilla generaba recursos importantes, al igual que el comercio realizado por medio de tiendas, remates y venta de esclavos. Nuevamente, los principales productos que se vendían en las pulperías eran agrícolas. Aunque los datos de recaudo por ramos son anuales, lo importante para explicar el comportamiento mensual es la participación de los ramos que tenían que ver con la producción agrícola dentro del total del recaudo. Si se suma la participación de los ramos que tenían que ver con la producción agropecuaria (efectos de la tierra, venta de fincas, carnicerías, pulperías, hacendados, composición de pulperías y tiendas de mercaderes) se tiene que cerca del 23% del recaudo se obtenía de actividades que tenían que ver con la producción agropecuaria. Este es el segundo más grande después de arriendos y exceptuando las remisiones de otras cajas reales, por cuanto, en este caso, solo se está teniendo en cuenta el recaudo propio de la ciudad de Santa Fe y su actividad agrícola y comercial.

Ahora bien, con estos datos se puede hacer un cálculo aproximado del valor de los productos comerciados en la región. Para hacer esto se debe tener en cuenta que el monto del recaudo es igual al valor de las mercancías transadas multiplicado por la tasa impositiva. Si se tiene en cuenta que para el año de 1789 el recaudo era igual a 75.665 pesos de plata y la tasa promedio de Alcabala fue del 3 por ciento, se obtiene que el valor de las mercancías comerciadas

para la totalidad de la región de Santa Fe corresponde a 2.522.190 pesos de plata⁴ aproximadamente. Así que el valor de las mercancías intercambiadas por habitante fue aproximadamente de 5.65 pesos.

A continuación se muestra el número de habitantes y el recaudo de Alcabala de la caja matriz de Santa Fe⁵ y tres de sus cajas subsidiarias: Girón, Tunja y Pamplona.

POBLACIÓN Y RECAUDO DE ALCABALA EN LA REGIÓN DE SANTA FE 1789

GOBIERNO	RECAUDO	POBLACIÓN	BLANCOS Y LIBRES
Santa Fe	49545,75	18161	0.69
San Juan de Girón	3883,24	7073	0.58
Tunja	2057,09	258617	0.62
Pamplona	5319,13	2446	0.08
Coef. correlación Recaudo/Población= -0,33			
Coef. correlación Recaudo/Proporción de Blancos y Libres= 0,42			
Fuente: Para los datos de recaudo AGN y cálculos propios. Para los datos de población Silvestre (1782)			

En comparación con otras ciudades importantes del interior del virreinato, la ciudad de Santa Fe, considerada individualmente, recaudaba muchas veces más que las otras. Además, la relación entre recaudos y número de habitantes presenta resultados algo particulares. En primer lugar, el recaudo per cápita en 1789 era menos de 1 peso (0.17 pesos de plata, aproximadamente 1.4 maravedís). También, el corregimiento de Tunja cuenta con el menor recaudo, pero a la vez con el mayor número de población, precisamente por su condición de corregimiento. Si se compara con el recaudo de Santa Fe, este es casi 24 veces mayor que el de Tunja, a pesar que su población es casi 14 veces menor.

La estructura poblacional de estas ciudades y su relación con el recaudo dejan entrever algunos hechos importantes. Germán Colmenares describe a los comerciantes como “Gentes desarraigadas en espera siempre de un golpe de suerte que les permita regresar a España” (Colmenares 1997), por lo tanto debe esperarse que los típicos comerciantes que reportaron Alcabalas muy posiblemente eran blancos o libres, mientras que los esclavos e indios estaban prácticamente excluidos del comercio de las ciudades.

Otra característica importante de los comerciantes santafereños, es que su actividad

⁴ Para 1800, Kalmanovitz estima que el valor del comercio exterior e interior para toda la Nueva Granada fue de aproximadamente 1.575.000 pesos de plata (Kalmanovitz 2006, 161), con una participación de 6.1% dentro del producto total. Aunque ambos cálculos son difícilmente comparables, dadas las distintas escalas geográficas de cada uno y lo alejado en el tiempo, permiten establecer algunas conjeturas acerca del dinamismo comercial de bienes que, como se mostró anteriormente, eran principalmente agrícolas.

⁵ Al recaudo total de la Caja de Santa Fe se le ha restado el Ramo de Administraciones Foráneas.

comercial no se reducía exclusivamente al comercio al menudeo, sino que sus negocios se extendieron a la introducción de grandes volúmenes de mercancías importadas (McFarlane 1983). Este hecho los diferenciaba de los comerciantes de Cartagena, otro gran centro comercial neogranadino, cuya actividad comercial se restringía a la introducción de grandes volúmenes de mercancías provenientes de España, a través de las redes comerciales establecidas entre cartageneros y las casas comerciales gaditanas.

Por lo tanto, los recaudos del impuesto de Alcabala están directamente asociados a la estructura social de la población,⁶ de lo cual se deduce que la actividad comercial estaba en manos de las elites locales. Esta afirmación se corrobora en el hecho de que importantes personajes de estirpe criolla de la ciudad tenían empresas comerciales, como en el caso de José Acevedo y Gómez, Antonio Nariño (en el comercio de quina), Antonio Arrazola⁷ (quien tenía contactos familiares y comerciantes con la familia Amador, importantes comerciantes cartageneros, ver: Meisel 2002) etc. Tal era el grado de importancia de la actividad comercial en Santa Fe, que algunos comerciantes de la capital neogranadina mantenían relaciones comerciales directamente con Cádiz (ciudad que para la época de los Borbones había desplazado en importancia comercial a Sevilla) hecho que estimuló a los comerciantes a organizarse y elevar, en 1804, peticiones formales al Rey para el reestablecimiento del Consulado de Comercio de la ciudad (principal gremio comercial de la época), el cual había sido abolido a principios de siglo XVIII (Smith 1965), dado que el único consulado que tenía jurisdicción para toda la Nueva Granada era el de Cartagena. No obstante, esta petición nunca fue aceptada.

Finalmente es importante tener en cuenta la enorme probabilidad de que se realizaran intercambios de mercancías no registrados con el fin de evadir impuestos, transacciones que por su propia naturaleza ilegal son difícilmente estimables. Por tal razón, los cálculos realizados aquí deben entenderse como una aproximación a lo que realmente estaba sucediendo, es decir, son estimadores de los valores de los bienes intercambiados y del producto agrícola de la región. El acceso a un mayor número de fuentes cuantitativas y cualitativas permitirá ajustar de una mejor manera estos cálculos, verificando su robustez y consistencia.



⁶ Esto se puede verificar en el hecho de que el coeficiente de correlación entre recaudos y la proporción de blancos y libres del total de la población es positiva (coeficiente de correlación de 0.42), es decir, a mayor participación de la población blanca y libre del total de la población, mayor es el recaudo en dicho pueblo o ciudad.

⁷ Quienes la historia verá poco tiempo después envueltos en el proceso de independencia, lo cual, en gran medida, significaría el fin de su actividad comercial.

BIBLIOGRAFÍA

A.G.N. Sección: Archivo Anexo. Fondo: Cuentas de la Real Hacienda. Varios Libros.

Fuentes Primarias Publicadas

González, Margarita 2000. *El Vasallo Instruido en el Estado del Nuevo Reino de Granada y en sus Respectivas Obligaciones*. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas.

Silvestre, Francisco 1789. *Descripción del Reyno de Santa Fé de Bogotá*. Bogotá. Universidad Nacional. 1968

Fuentes Secundarias: Artículos, libros y revistas

B. H Slicher Van Bath. 1989. "Real Hacienda y Economía en Hispanoamérica, 1541 – 1820". *Latin American Studies* 49. CEDLA. Amsterdam.

Colmenares Germán 1997. *Historia económica y social de Colombia II, Popayán una sociedad esclavista*. 2ª ed. Bogotá: Tercer Mundo Editores.

Hausberger, Bernd 1993. "La minería novohispánica vista a través de los libros de Cargo y Data de la real Hacienda 1761–1767". *Estudios de Historia Novohispana*. 15. México. UNAM.

Kalmanovitz, Salomón. 2006. "El PIB de la Nueva Granada en 1800: auge colonial, estancamiento republicano". *Revista de Economía Institucional*. 8: 15. Universidad Externado de Colombia, pp. 161– 83.

McFarlane, Anthony 1983. "Comerciantes y monopolio en la Nueva Granada. El Consulado de Cartagena de Indias". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*. 11. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Meisel, Adolfo 2002. "Crecimiento a través de los subsidios: Cartagena de Indias y el situado, 1751-1810". *Cuadernos de Historia Económica y Empresarial*. 9. Cartagena: Banco de la República.

Rodríguez, Oscar 1987. "La Caja Real de Popayán 1783-1800". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*. 15. Universidad Nacional, Bogotá.

Smith, Robert 1965. "The Consulado in Santa Fe de Bogotá". *The Hispanic American Historical Review*. 45: 3, pp. 442-451.



COMPETENCIAS DE JURISDICCIÓN EN LA INQUISICIÓN DE CARTAGENA DE INDIAS¹

ARÍSTIDES RAMOS PEÑUELA. Licenciado en Historia y Socioeconomía y Magíster en Historia de la Universidad Nacional de Colombia. Sus campos de investigación son: procesos políticos en la época colonial y configuraciones territoriales en los siglos XVIII y XIX. Autor del libro *Los caminos al río Magdalena. La frontera del Carare y el Opón 1760-1860*, publicado por el Instituto Colombiano de Cultura Hispánica (2000), y de diversos artículos publicados en las revistas *Fronteras de la Historia* del Instituto Colombiano de Antropología e Historia y en la revista *Estudios Rurales* de la Pontificia Universidad Javeriana. Actualmente es el director de la Maestría en Historia de la P.U. J. de Bogotá.

Los documentos que forman el fondo *Competencias de jurisdicción* correspondiente a la Inquisición de Cartagena de Indias tienen como origen los desacuerdos y disputas jurisdiccionales surgidas entre el Santo Oficio, las autoridades eclesiásticas y los poderes civiles.² Adicionalmente encontramos documentos relativos a faltas o reclamaciones en torno a las reglas sociales que deberían guardar los diversos estamentos burocráticos y la manera como cada uno de ellos concibió sus preeminencias o prelación con respecto a los otros.

Tradicionalmente estos documentos fueron considerados por historiadores y teóricos sociales como curiosidades y pequeñeces propias de sociedades premodernas o coloniales, restándoles valor e importancia como fuentes para el conocimiento de dichas sociedades. Esta percepción ha ido cambiando gracias a la aplicación de modelos sociológicos que han permitido valorar académicamente estas fuentes para el conocimiento histórico de las sociedades anteriores al mundo industrial.

Uno de los teóricos que más ha contribuido a esta valoración ha sido Norbert Elías. Este, y Max Weber construyeron modelos teóricos hoy en día indispensables para el conocimiento de las sociedades y las formas estatales premodernas. El modelo sociológico propuesto por Weber para el estudio del orden social preindustrial, llamado *patrimonial*, fue caracterizado por tener

¹ El artículo fue inicialmente publicado en el *Índice de documentos de la Inquisición de Cartagena de Indias*, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 2000.

² Véase la presentación de algunos pleitos por competencias de jurisdicción acaecidos en la Inquisición de Cartagena de Indias, en J. L. Molina Moreno, "Tribunal de Cartagena de Indias", Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América*, t. II, Madrid, Biblioteca de Autores.

áreas jurisdiccionales indefinidas —en cuanto a poderes y estamentos burocráticos—, jerarquía en muchos casos informal, capacitación y pruebas informales a los funcionarios, y finalmente por el predominio de la oralidad en gran parte de las gestiones administrativas; en contraste, el sistema *burocrático* propio de la sociedad moderna, a diferencia del modelo anterior, tiene áreas jurisdiccionales fijas, jerarquías más formales, y el predominio de los documentos escritos promovido por funcionarios con una adecuada capacitación.³

El Estado colonial en América sin duda no se ajusta de manera estricta al modelo patrimonial propuesto por Weber, a pesar que el Estado colonial español fue de las formaciones estatales más conspicuas en cuanto a áreas jurisdiccionales indefinidas, origen de interminables pleitos entre los diversos funcionarios y estamentos burocráticos. Un buen ejemplo de éste fenómeno lo ofrece el Tribunal del Santo oficio de Cartagena de Indias y sus relaciones con los poderes civiles y eclesiásticos de la ciudad. Así encontramos que el 23 de Agosto de 1729 se originó una disputa entre los poderes civiles de la ciudad de Cartagena de Indias y los funcionarios de la Inquisición. La circunstancia que motivó el conflicto fue la llegada al puerto de una balandra corsaria, llamada la María, comandada por el Capitán José Campuzano Polanco, y la cual llevaba a bordo dos prisioneros judíos. Ante este hecho, los poderes civiles representados por el gobernador y capitán general, reclamaron para sí el derecho de iniciar primero las investigaciones a bordo de la embarcación, negándole de esta manera a los funcionarios de la Inquisición pasar a bordo hasta que no lo hubieran hecho los delegados del gobernador.⁴

En respuesta a esta situación, la Inquisición invocó una real cédula en la que se ordenaba

...que por ningún motivo o pretexto se estorben las visitas del santo tribunal, antes bien, rogando y encargando Su Majestad, como ser católico a sus muy reverendos arzobispos reverendos obispos de Nueva España, Perú, virreyes, gobernadores, y demás sus justicias para que en todo auxiliasen y diesen favor al santo tribunal y sus ministros, y que no se obstaculice a hacer sus visitas bajo ningún pretexto...⁵

De hecho, no se trataba en este caso de obstaculizar *la labor del Santo Oficio*, sino que el interés del gobernador era el de reclamar su prelación con respecto a la Inquisición en sus labores administrativas y judiciales. De manera que el gobernador respondió:

...que Su Majestad no decía por su real orden que visitasen primero los ministros del Santo Oficio: Y que [si en el] ínterin no le demostraban otro orden real, en que la Santa Inquisición visitase primero, no había de consentir se hiciera la visita hasta que él y la real contaduría ejecutasen la suya. Y que si quería dicho alguacil mayor con su ministro ir en su compañía, en aquella hora pasar en su calesa a bordo de la presa, lo exceptuase; que él deseaba la buena paz y quietud de la república y que en adelante lo hicieran así.⁶

³ Peter Burke, *Historia y teoría social*, Instituto Mora, México, 1997, p. 43.

⁴ Archivo Histórico Nacional (Madrid - España), Inquisición, Libro: 1599, folio(s) 4v.

⁵ *Ibid.*, f., 3v.

⁶ *Idem.*

“La buena paz y la quietud de la república” fue precisamente lo que no caracterizó la administración colonial en América. Así se produjeron conflictos que no sólo se expresaron en comunicaciones enviadas a la Corona, sino que éstos estaban precedidos en muchos casos por hostilidades abiertas, como en el caso estudiado donde “...el teniente del gobernador les dijo a los del Santo Oficio, «que de ningún modo arrimasen, porque de querer pasar a dicha visita, antes que el gobernador y la real contaduría, abocaría un pedrero y echaría a pique la lancha»”.⁷

A pesar de la frecuencia de los conflictos surgidos entre los diversos poderes, paradójicamente algunos funcionarios coloniales en América nunca solicitaron a la Corona que deslindara claramente las diversas esferas jurisdiccionales, sino que por el contrario no aceptaron que un poder pudiera tener competencia absoluta sobre un asunto, como se puede inferir de las palabras de un funcionario de la Inquisición cuando le planteaba a la Corona “...que hasta lo eclesiástico mira con ofensa estos empleos, porque quiere cada uno ser absoluto en todo, y que no hubiera otro que tuviera jurisdicción”.⁸ Disputar la competencia jurisdiccional sobre un asunto determinado fue parte de las ocupaciones de los funcionarios coloniales. En la medida en que sus labores fueran más extensas e intrincadas con respecto a las de otros funcionarios, mayor sería su prestigio social y contaría con mayores argumentos para reclamarle a la Corona prelación y preeminencias sociales hacia su cargo. De manera que podríamos plantear que los conflictos administrativos y burocráticos que se presentaron en la América española no tuvieron como causal jurisdicciones y competencias no escindidas. Por el contrario, en el origen de las disputas subyacen los elementos relacionados con el prestigio y la preeminencia derivados del ejercicio burocrático el cual, como ningún otro, debía expresar un orden social, con su propia representación espacial.

Norbert Elías nos ofrece un marco interpretativo para abordar esta problemática particular, que fue muy propia no sólo de las sociedades coloniales sino de la Europa del antiguo régimen⁹. En su obra se pregunta “...por qué los hombres de aquella formación social diferente conceden tan gran importancia a las tradiciones del ceremonial y de la etiqueta, y qué significados tienen estos fenómenos en el sistema de tal sociedad”.¹⁰ Este interrogante lo conduce a estudiar la ceremonia, la etiqueta y las maneras de la sociedad cortesana con el fin de hallar a partir de este mecanismo una manera particular de conocer las formas de dominio y la distribución del poder en los Estados absolutistas. Reafirmar un orden social en las ceremonias públicas fue un elemento central para los diversos estamentos burocráticos, y la sensibilidad mostrada por los diversos funcionarios hacia el lugar que debían ocupar condujo a la Corona a intervenir en esta materia indicando los lugares que cada estamento debería ocupar. Así, en el año de 1616, el gobierno metropolitano dispuso:

⁷ *Ibid.*, 8v.

⁸ *Ibid.*, 6r-6v.

⁹ Roberto J. López, *Ceremonia y poder en Galicia a finales del Antiguo Régimen*, Universidad Santiago de Compostela, 1995.

¹⁰ Norbert Elías, *La sociedad cortesana*, México, F. C. E., 1996, p. 45.

...que a este Santo Oficio se debe de hacer por el obispo y gobernador y sus cabildos en la cual así mismo se trata del asiento que el tribunal ha de tener en la iglesia mayor los días de edictos generales de la fe, y otros en que se va en firma de oficios. En la cual dicha cédula Su Majestad y sus reales consejos son servidos de señalar solamente asiento en los dichos actos con el tribunal a nosotros los dos o tres oficiales nombrándonos alguacil, notario del secreto y receptor, que se manda estemos sentados en un banco cubierto con una alfombra. Y en cumplimiento de la dicha cédula que se ha publicado en esta ciudad, y tienen de ella tres lados el gobernador y los cabildos eclesiásticos y seglar sea hecho, y su lado lo contenido en la dicha cédula sentándose en el banco con los señores inquisidores y fiscal solamente el alguacil, notario del secreto y receptor, sin haber tenido allí asiento otro ningún oficial de este Santo Oficio. Y es así que Pedro de Bolívar, receptor que ha sido de esta Inquisición, que lo dejó por el oficio de contador de ella, ha pretendido en los edictos generales de fe pasados y hoy dice pretender que V[uestra] S[eñoría] le deba dar asiento en el dicho banco que Su Majestad tiene señalado solamente a nosotros los tres oficiales. Y porque susodicho es contra nosotros, para que V[uestra] S[eñoría] de ninguna manera provea ni mande [...] advierta en las razones siguientes.¹¹

No obstante las disposiciones reales y la manera como la Corona señaló el tipo de orden, etiqueta y protocolo que debían seguirse en las ceremonias públicas, no faltaron los conflictos vinculados a estos eventos, como el presentado entre la Inquisición y el obispo de la ciudad de Cartagena de Indias, a raíz de la publicación de los edictos de fe que tendrían que efectuarse los terceros y quintos domingos de cuaresma de cada año. Este evento, como ningún otro, tenía que guardar formas protocolarias muy estrictas, para que ningún estamento civil o religioso se viera afectado. No obstante, la publicación de edictos fue motivo de desencuentros entre el obispo de la ciudad y el Tribunal del Santo Oficio en la medida en que el primero sintió disminuida su preeminencia en su propio espacio: la catedral.¹²

Los términos de la disputa por el prestigio y la preeminencia entre la Inquisición y el obispo de la ciudad quedó contenida en la comunicación enviada a la Corona por los protagonistas, en la cual plantearon que:

...los señores inquisidores parece que quieren publicar los edictos de la fe en la catedral de esta ciudad el tercero y quinto domingo de esta cuaresma. Y que han entendido que su excelencia [el] obispo ha dicho que en su iglesia ninguno le ha de preferir en la cortesía, y así que primero se le ha de saber por el predicador que a los señores inquisidores y que guardase la cédula de Su Majestad. Y respondió que estaba muy presto y aparejado para guardar la

¹¹ A. H. N. (Madrid - España), Inq., lib. 1008, f. 298v.

¹² El historiador John Lynch nos plantea que en “los asuntos de la herejía la Inquisición tenía jurisdicción sobre toda la población secular y sobre todo el clero, pero no sobre los obispos”. Véase John Lynch, *Los Austria* (1516 - 1598), Historia de España, X, Barcelona, Editorial Crítica, 1993, p. 34. Lo anterior puede explicar en parte el conflicto originado por la competencia de status y prelación entre el obispo y el Santo Oficio, en la medida que se encontraban en un mismo plano del orden social y burocrático.

cédula de Su Majestad y que en ella sólo manda que el obispo esté en el coro aquel día y que les despegue el altar mayor, pero que en ninguna otra está la cédula de Su Majestad. Prefiérese a los señores inquisidores en orden al obispo que es en ese día del recibimiento de la inquisición de esta ciudad y en el del año de la Inquisición que son actas fuera de la iglesia. Ya Su Majestad lo explicó pero que en la iglesia no habla palabra de otra preferencia, y de estar en el coro que es el lugar no lo tiene su excelencia por menos que el de altar mayor, porque es su ordinario lugar como cabeza de la iglesia que está entre los eclesiásticos. Y que de la misma cédula se echa de ver que no les quiere dar tanta preeminencia como de obispo, pues se contenta con que los capitulares salgan a recibirlo en la puerta y de obispo no le quita que no venga todo el [...] y eclesiásticos a su casa por él y que si Su Majestad fuera servido mandar que en la iglesia le prefieran en su iglesia como fuera también [...] dicho. Y pues no lo dijo se ha de entender de la cristiandad de Su Majestad y su santo celo que no quiere saber al obispo ningún agravio en su misma iglesia, y que como pretenden la preferencia en la cortesía la podrían también pretender la bendición del incienso y ósculo del evangelio y la paz y todos los demás requisitos para ese punto que no se puede imaginar de la voluntad de Su Majestad reclama el derecho al púlpito, y a la preeminencia que en esta iglesia se le debe imputar a los señores inquisidores.¹³

Norbert Elías nos explica la función simbólica que tuvieron para estas sociedades la organización de las ceremonias y la etiqueta implícita en ellas. De esa suerte, la organización de estos eventos en “que cada paso está previamente determinado” refleja una estructura de prestigio derivada del poder. Elías, sin embargo, se cuida de presentar una visión estática de las sociedades premodernas en general y de la cortesana en particular, introduciendo un concepto premoderno de competencia definido como la búsqueda de “...oportunidades de status y de poder que tenían los allí involucrados en su relación recíproca, así como frente a los excluidos, y su necesidad de un prestigio netamente escalonado”.¹⁴ La competencia por el status y el prestigio fue el factor dominante generador de disputas entre todos los miembros implicados en un ceremonial, pero que directamente rechazaban cualquier posibilidad de reforma por que implicaba la derogación “...de ciertos privilegios y prerrogativas de personas y familias concretas”.¹⁵ Elías explica la función social de la etiqueta y la ceremonia pública y los implicados en ella como una “garantía de su existencia social exactamente escalonada, como de su prestigio, aunque por supuesto, se trataba de una seguridad frágil, pues en las tensiones que atravesaban y mantenían este mecanismo social, cada miembro se veía ininterrumpidamente expuesto a los ataques de quienes tenían un rango inferior o casi el mismo rango y de los competidores en virtud ya de algunos méritos, ya del favor del Rey, ya finalmente de sólo una táctica hábil, que pretendía introducir cambios en la etiqueta y a través de éstos, en la jerarquía de los rangos”.¹⁶ La competencia en este tipo de sociedad se

¹³ A. H. N. (Madrid - España), Inq., lib. 1597, exp. 16 e, (s. f.), 11 ff.

¹⁴ Norbert Elías, *La sociedad cortesana*, p. 118.

¹⁵ *Ibid.*, p. 118.

¹⁶ *Ibid.*, p. 120.

concibió como la lucha por las oportunidades de prestigio; “los asuntos, intrigas, contiendas por el rango y el favor no conocían tregua”.¹⁷ Así encontramos que en el año de 1611 el religioso Bernardino de Almanza le comunicaba a la Corona, en nombre del obispo, sus dudas con respecto a las normas de cortesía que se debían seguir en el desarrollo de una ceremonia religiosa:

...que se debía hacer con los dichos inquisidores en las ceremonias así en las iglesias como fuera de ellas, acudiendo incluso [...] de la que se debía guardar mandaron que en los actos públicos [...] el obispo en la misa [le diera] el ósculo del evangelio [...] estándole concedido por su santidad como a perlado de dicha iglesia. Y así mismo, mandaron que cuando pasasen por la capilla donde estaban los dichos inquisidores al altar mayor, a los actos pontificales que se ofreciesen, llevase la falda arrastrando [que no levantada], y aquel predicador en el sermón hiciese primero la humillación y cortesía a los inquisidores que al obispo aún en los días que por su devoción iban los inquisidores a la iglesia. Y porque yo, como provisor y vicario general, me opuse a lo susodicho diciendo que si tenían breve particular de Su Majestad para gozar de dichas preeminencias que pretendían y privar al obispo de las suyas, que por derecho e indultos a pocos le estaban concedidas lo mostrasen, se indignaron contra mí, [privándole del derecho] de asistir a las juntas y consultas de los dichos inquisidores como tal provisor. Y estando en posesión de ello usando el oficio de ordinario por nombramiento de dicho obispo, me excluyeron del tribunal diciendo que no me habían de admitir más a él como de hecho lo hicieron, obligando al obispo a que les diese su poder y comisión por no haber otra persona de mis partes y calidad que pudiese asistir a dichas juntas, y que resultó de muy grande daño y detrimento a mi persona y honor. Y aunque pudiese el obispo asistir a todo [lo] susodicho con mucha justificación, no lo hizo por evitar competencias, escándalos y alborotos, determinando enviarme con su poder. Y en su nombre a los pies de V[uestra] S[eñoría] pido y suplico que, visto lo que en razón de esto escribe el obispo y demás recados y papeles que presento, se sirva de proveer [...] que al perlado [sic.] se le guarden sus preeminencias, y que los inquisidores no se metan en proveer autos en daño y perjuicio de su dignidad como hasta aquí lo han hecho. Que no tienen jurisdicción para ello, y que es lo ordinario que nombrare para asistir en su nombre en las juntas, no le puedan excluir sin causa legítima, vista y examinada por el Consejo Supremo de la Inquisición, a quien V[uestra] S[eñoría] sup[lico] mande que, a tenor a que los dichos inquisidores, me excluyeron sin causa [...] que ha redundado en daño y detrimento de mi honor me restituyan en la posesión en que estaba, castigando a los culpados y haciendo en la causa justicia.¹⁸

La cortesía no guardada por los inquisidores fue lo que más extrañó el obispo, “...exponiendo cómo los inquisidores no quieren darle la paz [ni el] ósculo en su iglesia, y que el predicador les hiciese primero la cortesía que a mí [el obispo] aún en los días que vienen por su devoción a la iglesia, y no a actos del Santo Oficio”.¹⁹

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ A. H. N., (Madrid - España), Inq., lib. 1008, f. 1 17r-v.

¹⁹ *Ibid.*, f. 119r.

Para la Corona española estos incidentes eran en cierta forma insolubles dada la importancia que para el Estado colonial tenía la institución eclesiástica; sin embargo, no podía explícitamente reconocerle prerrogativas por encima de la Inquisición. Lo anterior fue manifiesto en la respuesta que la Corona envió a las autoridades de la ciudad de Cartagena de Indias:

...a lo que decís de que, estando vosotros y los oficiales no haciendo ejercicio de oficio en la catedral de esta ciudad, pasó el obispo junto por donde estaba con la falda alzada sin soltarle el laudatorio, y el predicador hizo primero la cortesía al obispo que a vosotros. Ha parecido que en estas dos cosas no os embaracéis más mostrando sentimiento sino gusto de que se hagan, por el respeto que se debe a la dignidad episcopal, no siendo en idas en que hagáis ejercicio de oficio. Pero que los ministros que pasen y vuelvan al altar y al coro, cuando pasen delante de vosotros, es bien hagan cortesía. Y así lo daréis a entender y lo procuraréis con medios suaves.²⁰

Lo que el obispo de la ciudad nunca aceptó fue que los inquisidores le disputaran el prestigio y el poder de que gozó de manera exclusiva hasta que fue instaurada la Inquisición. La competencia por el prestigio entre estos dos poderes y la circunstancia de estar ambos en un mismo plano, son los factores que pueden explicar las permanentes disputas entre ambos estamentos. Cuando la Corona intervenía en este tipo de confrontaciones y su decisión favorecía en forma relativa a una institución, acto seguido las hacía públicas. Esto fue lo que sucedió en 1688 cuando los habitantes de la ciudad de Cartagena de Indias y los funcionarios de la Inquisición fueron sorprendidos por permanentes toques de campana “...en horas tan desusadas como las de las diez a las doce del día. Y de las cuatro a las seis de la tarde en que se toca al Ave María están tocando todas las campanas de la catedral, unas veces más y otras menos, pero siempre con sumo alboroto [...] que las tocan a devoción, permisión y pedimento del obispo de esta ciudad”.²¹ El objetivo de esta acción del obispo no sólo era interrumpir las audiencias de la Inquisición, sino señalar a toda la ciudad el triunfo conseguido en una disputa con el Tribunal del Santo Oficio, de manera que los repiques de campana fueron la manera para demostrar efectivamente su preeminencia con respecto a la institución inquisitorial. Este suceso fue descrito así por el negro campanero:

...que así que llegó el aviso de España a este puerto, que le parece que fue el primero de este mes, estando éste solo haciendo [hollas] en la torre, llegó Ventura, un negro del obispo de ésta ciudad. Y le dijo que en nombre de dicho obispo que repicase a todo [...] de todas las campanas en señal de regocijo, porque en dicho aviso habían recibido pliegos en que le decían que ya en todas las dependencias de todos sus pleitos, muchos en esta ciudad, había salido vencedor. Y con ése empezó éste a tañer las campanas, y como la voz de que dicho obispo era vencedor iba corriendo, subió corriendo mucha negrería y mulatería a dicha torre, y decían en voz grande en forma de turba: viva el obispo. Vítor el obispo, y volvían a dejar de

²⁰ *Ibid.*, f. 122r.

²¹ A. H. N. (Madrid - España), Inq., leg. 1597, exp. 14, f. Ir.

tañer y a repetir dichas palabras, alternando estas voces y el ruido de las campanas por mucho rato.²²

Como públicas habían sido las manifestaciones del obispo como mecanismo de reafirmación social, sectores desafectos al prelado hicieron circular por la ciudad “versos y latines” como mecanismo eficaz para ridiculizar las acciones del prelado ante los habitantes de la ciudad. Algunas de estas coplas decían:

Las cédulas que aclamáis
 Bien hacéis pues engordar
 Con solo hacer tanto son.
 Clarín tú que tanto voceas.
 Badajo tú que tanto hablas.
 Vuestro ruido para en tablas
 Sí de corrida hoy, mañana de tragedias.

El Tribunal Santo a Santa Fe
 Lo mudáis con fe engañosa,
 Pareciéndoos amplia cosa
 Apartaros de la fe.
 y siendo tan imposible
 Del tribunal la mudanza,
 Lo es más la otra esperanza
 Que campaneas así infalible.²³

La instauración de la Inquisición en América produjo un reajuste en el orden social y burocrático en las ciudades sedes de los tribunales y en aquellas donde se delegaba un comisario. El Santo Oficio, por ser una institución relativamente nueva, tanto en España como en América no tenía certeza del Jugar que debían ocupar sus funcionarios en las ceremonias públicas. En una carta, Leonel de Cervantes y Carvajal, comisario en la ciudad de Santa Fe y arzobispo de aquella ciudad, le escribía a la Inquisición de Cartagena de Indias acerca del sitio que debía ocupar en la iglesia los días en que se leyeran los edictos generales de la fe. La respuesta de los funcionarios fue que eso no estaba establecido, pero que se debía adoptar “el uso y la costumbre”. El inquisidor más antiguo cita los casos de la ciudad de Quito en que los “comisarios en semejantes días se [ubicaban] en sillas de terciopelo, alfombras y cojín al lado de la epístola, y el de Panamá escribe que su predecesor hacía lo mismo”.²⁴

Elías trata de extender el modelo teórico elaborado a partir del estudio de la sociedad

²² *Ibid.*, ff. 3r-3v.

²³ *Ibid.*, ff. 10r-10v.

²⁴ A. H. N. (Madrid - España), Inq., lib. 1008, f. 138r.

cortesana, a otras formaciones sociales.²⁵ El autor se pregunta “¿por qué estos hombres eran tampoco independientes de formalidades, por qué tan sensibles respecto de aquello que consideraban una “conducta incorrecta” de otro, respecto de la mínima transgresión o amenaza a cualquier prerrogativa extrema y, en general, frente a aquello que hoy calificamos fácilmente de nimiedades?”²⁶ La respuesta que da Elías es que en esta sociedad

la realidad social radica precisamente en el rango y el prestigio que concedía a un hombre la propia sociedad y, en la cumbre de ésta, el rey; donde un hombre que, en la opinión social, no era considerado o sólo lo era escasamente, estaba más o menos perdido ante su propia conciencia, o se hundía. Allí, por ejemplo, la posibilidad de preceder a alguien o de sentarse, cuando otro debía permanecer de pie, la afabilidad de los saludos que uno recibía, la amabilidad con que otros lo acogían, etc., no constituían en absoluto nimiedades. Lo son únicamente donde las funciones del dinero y la profesión rigen como lo real de la existencia social, sino identificaciones directas de la existencia social, a saber, del lugar que uno ocupaba efectivamente en la jerarquía de la sociedad cortesana.²⁷

La sensibilidad profunda de las personas en torno al lugar que se ocupa en la sociedad sólo se explica en términos de que la identidad personal estaba fundada en los elementos constitutivos de una sociedad aristocrática o de patricios, donde los títulos o cargos formalmente concedidos tenían que estar acompañados por la opinión social que de cierta manera tenía que ratificados, es decir, es la importancia que el individuo da a la opinión que los otros tengan de sí.²⁸ Con base en lo anterior se deriva el concepto del honor, tan importante que “si tal «buena sociedad» denegaba a un miembro el reconocimiento de su pertenencia, éste perdía, entonces su «honor» y, por tanto, una parte constituyente de su propia identidad personal”. De manera que la opinión “que los otros tenían sobre un individuo, decidía sobre la vida y la muerte, por lo regular sin tener otro medio de poder que retirar el status, excluir y boicotear”.²⁹ Elías contrasta lo anterior con las sociedades urbanas y especialmente en las grandes ciudades, [donde el] individuo, [tiene] posibilidades de fuga, a las cuales el control social de una “buena sociedad” local y urbana, quita mucho de la inminencia y obligatoriedad que poseen en círculos rurales poco móviles.



²⁵ Norbet Elias, *La sociedad cortesana*, p. 126.

²⁶ *Ibid.*, p. 127.

²⁷ *Ibid.*, p. 128.

²⁸ *Ibid.*, p. 129.

²⁹ *Ibid.*, p. 130.

IGLESIA Y RELIGIOSIDAD EN LAS COLONIAS DE LA AMÉRICA ESPAÑOLA Y PORTUGUESA. LAS COFRADÍAS DE SAN BENITO DE PALERMO Y DE NUESTRA SEÑORA DEL ROSARIO: UNA PROPUESTA COMPARATIVA

ESTELA ROSELLÓ SOBERÓN. Es licenciada en Historia por la facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México y doctora en la misma disciplina por El Colegio de México. Su libro *Así en la Tierra como en el Cielo: manifestaciones cotidianas de la culpa y el perdón en la Nueva España de los siglos XVI y XVII* fue publicado en el 2006 por el Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México. Actualmente es profesora-investigadora en la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Cuajimalpa, y se dedica al estudio de temas relacionados con la historia cultural, la vida cotidiana, la religiosidad popular y el cuerpo femenino en la Nueva España.

En 1514, el papa León X recibió uno de los regalos más extravagantes que jamás hubiese imaginado. El gobernador de Albuquerque le hizo llegar desde Goa un presente especial. Se trataba, nada más y nada menos, que de un elefante, un exótico animal que desde Roma buscaba atraer los favores del Pontífice para los portugueses. Poco tiempo después de que el notable paquidermo llegara al Vaticano, el Papa expidió la bula *Praecelsae Devotionis* para bendecir todos los descubrimientos y conquistas futuras de Portugal; además, esta bula concedió a la corona lusitana todas las tierras que los portugueses conquistaran a los infieles tanto en África y la India, como en cualquier región navegando hacia el oriente.¹

Desde el siglo XV, castellanos y portugueses establecieron una clara rivalidad por los descubrimientos y la expansión ultramarina fuera del continente europeo. La intermediación diplomática del Papa en estos conflictos siempre fue decisiva, ya que el espíritu de cruzada de los monarcas, así como el compromiso de llevar la fe cristiana a los territorios recién descubiertos acercaron a las Coronas al poder mediador de la Santa Sede.

A partir de ese momento, Castilla y Portugal se convirtieron en las máximas defensoras de la verdad de Cristo; con aquella bandera, ambos reinos se lanzaron al mar en busca de rutas comerciales y especias, almas que convertir y musulmanes que derrotar. El resultado de dichas expediciones fue la expansión europea hacia el Atlántico, fenómeno que entre los siglos XV y XVI dio origen al contacto entre diferentes pueblos y al intercambio material y espiritual del nuevo sistema mundo que entonces nacía.

El temprano avance de los portugueses sobre el África perfiló a la Corona lusitana como

¹ Parry, 1968, p. 65.

una poderosa potencia marítima con acceso al oro del Sudán y la costa africana, pero sobre todo, proyectó a Portugal como la potencia europea capaz de controlar las rutas a las Indias orientales y el comercio de las especias en aquellas regiones.² Los viajes de expedición, así como el desarrollo científico y tecnológico fomentado por el infante don Enrique encaminaron a Portugal hacia el control estratégico del Océano Índico, el mar de Java y el mar del sur de China. De esta manera, en 1492, los intereses de la Corona portuguesa estaban totalmente volcados hacia la colonización y el control del Oriente. Fue por ello que Cristóbal Colón no tuvo más remedio que acercarse a la Corona de Castilla y Aragón para ofrecer una nueva ruta que llegase a las Indias orientales cruzando el Océano Atlántico.³

Con el entusiasmo de los Reyes Católicos hacia el ofrecimiento de Colón, la suerte estaba echada. Las dos potencias marítimas de la Europa del siglo XV habían optado por el dominio y la expansión territorial en direcciones contrarias. Mientras Portugal ponía sus miras en el Levante, Castilla abría los ojos hacia el Oeste. A fines de dicho siglo, los viajes de Colón invirtieron la posición de los rivales ultramarinos. Si en la primera mitad del siglo XV Portugal parecía llamada a ser la potencia hegemónica, al controlar el acceso a las rutas comerciales orientales, después de 1492 España se convirtió en la nueva potencia que abriera a los hombres horizontes antes inimaginables.

A partir de ese momento, los proyectos de expansión y colonización de ambas coronas difirieron en sus intereses y estrategias. En el caso portugués, una poderosa burguesía mercantil y marinera, aliada a la monarquía absolutista fomentó el establecimiento de factorías comerciales en las costas de los territorios descubiertos en África, Asia y América, haciendo del Imperio lusitano una potencia comercial ultramarina. A diferencia de los descubridores y colonos portugueses, los españoles que se lanzaron a la aventura expansionista no fueron comerciantes ni marineros. Desde un principio, la Corona española auspició la participación de soldados, misioneros y funcionarios de gobierno que, al internarse en los territorios americanos recién descubiertos, buscaban establecer un gobierno y una sociedad colonial. Mientras que Portugal fundaba factorías en sus colonias para acrecentar su poderío mercantil, España conquistaba reinos para incrementar su poder imperial y vivir del trabajo de sus súbditos.⁴

Si bien ambas Coronas realizaron sus conquistas y anexiones en nombre de la religión católica, esa diferencia de intereses y estrategias marcaría, también, una enorme diferencia en el papel que la Iglesia y la religiosidad desempeñaron en la configuración de las nuevas sociedades coloniales en la América española y la América portuguesa.

Tanto en el Brasil como en la Nueva España, la religiosidad y la Iglesia tuvieron una función importante en el surgimiento de distintas interacciones, relaciones políticas, manifestaciones culturales, estructuras mentales y sociales propias del intercambio y el

² Desde la primera década del siglo XV, Portugal inauguró los primeros viajes de exploración al continente africano. La toma de Ceuta en 1415 dio a los portugueses información desconocida para el resto de los europeos. Parry, 1968, p. 33.

³ Bonney, 1991, p. 292.

⁴ Parry, 1968, p. 78.

mestizaje. Sin embargo, el lugar que estos dos elementos ocuparon en cada sociedad fue distinto y dependió de varios factores. La relación de las Coronas con la Santa Sede, los conflictos internacionales en el ámbito europeo, las condiciones y características geográficas, demográficas, políticas, sociales y culturales de cada realidad colonial fueron sólo algunas de las variables que, directa o indirectamente influyeron en la distinta presencia de la Iglesia colonial, lo mismo que en el surgimiento de dos universos de religiosidad popular diferentes.

LAS COFRADÍAS, LA IGLESIA Y LOS PROYECTOS COLONIALES DE ESPAÑA Y PORTUGAL

Las cofradías religiosas aparecieron en la Europa medieval entre los siglos XI y XIII y tuvieron la finalidad de congregar a sus miembros en torno a un código común de valores para ofrecerles protección ante cualquier amenaza de disolución social. Estas corporaciones eran asociaciones laicas y voluntarias, reunidas alrededor de la figura de un santo patrón, alguna advocación de la Virgen o de Cristo. Las cofradías procuraban asistencia y protección material y espiritual para todos sus miembros; la caridad cristiana y el sentido comunitario característicos de estas asociaciones brindaban a sus miembros sentimientos de seguridad, solidaridad, identidad y fraternidad.⁵

Todas las cofradías tenían una estructura interna jerárquica y estamental. Los cargos de las mismas los ocupaban miembros elegidos por consenso en reuniones periódicas que se realizaban los días de fiesta de cada corporación. Estas autoridades se reunían para discutir los problemas internos que aquejaban a los miembros de la asociación y tomar las decisiones pertinentes para brindarles su apoyo y ayuda. Los miembros de estas corporaciones tejían relaciones de solidaridad a partir de derechos y obligaciones que se establecían en estatutos internos que los cofrades debían cumplir al momento de ingresar a la sociedad. Si bien se trataba de comunidades laicas y voluntarias, la presencia de la Iglesia y la estrecha relación con el clero secular o regular eran una constante en la vida de dichas corporaciones. Por lo demás, la fuerza y el poder que éstas llegaban a adquirir preocupaban a los monarcas que, al ver en ellas espacios de posibles brotes de violencia o presión social, intentaban mantener cierto control sobre su organización interna y actividades cotidianas.

Tanto en España como en Portugal, las cofradías formaron parte fundamental de la religiosidad comunitaria de la Edad Media. Con la expansión ultramarina en el siglo XVI, estas corporaciones viajaron al Nuevo Continente pero su introducción, organización y función variaron de acuerdo con la Corona que las importaba, así como con la realidad colonial en la que se establecían.

En el caso novohispano, las cofradías fueron introducidas desde el siglo XVI por frailes franciscanos, dominicos y agustinos con una clara intención evangelizadora.⁶ El compromiso de la Corona española de defender la ortodoxia de la Iglesia Católica, Apostólica y Romana, así

⁵ Marialba Pastor, 2000, p. 93.

⁶ Marialba Pastor, 2000, p. 94.

como de conservar las antiguas tradiciones de devoción y prácticas piadosas amenazadas por el avance del protestantismo se hizo presente desde la llegada de Cortés a este territorio. En este sentido, una de las primeras peticiones que el Capitán hiciera a su monarca fue el envío de doce franciscanos que vinieran a propagar la fe y la verdad cristiana entre los indios que aún vivían cegados por “la mentira y el demonio”.⁷ Desde un principio, el proyecto de la conquista de la Nueva España había sido claro: integrar y gobernar una nueva sociedad colonial, buscar el bien común, administrar la justicia y mantener el orden y la paz social en este nuevo reino de la Corona española. En este proyecto civilizatorio e integrador, la Iglesia y la evangelización tuvieron un papel fundamental.

En el caso de la colonia española, la alianza entre la Iglesia y el Estado fue central para mantener la unidad y la cohesión de una sociedad pluriétnica y pluricultural. La homogeneización de ideas y creencias en torno a un sistema de valores católicos e hispánicos garantizaba la posibilidad de controlar las conductas y comportamientos de todos los súbditos. De tal suerte, la aplicación de los acuerdos del Concilio de Trento en territorio novohispano fue el eje central de una política que buscó evitar la fragmentación de los intereses de los vasallos.⁸

Para entender la forma en que la Iglesia y la religión promovieron la unidad cultural, política y social dentro del virreinato español, es importante recordar cómo la religiosidad tridentina volvió a valorar la plegaria, confirmó la eficacia de los sacramentos, reactivó las misiones y procesos de conversión de los pueblos paganos y privilegió la presencia del clero secular sobre el regular. El Concilio difundió nuevas técnicas de oración meditativa y ponderó la actividad caritativa, el espíritu comunitario y las buenas obras como factores esenciales para la salvación humana.⁹ Con estas medidas, la Iglesia buscó mantener el control social y la unidad religiosa. Dos fueron, en realidad, las estrategias tridentinas que más interesan para comprender la función de homogeneización social y cultural que tuvieron la Iglesia y la religión. En primer lugar, el interés de Trento por impulsar las formas corporativas de organización social. En segundo, el rescate de estrategias medievales como el culto mariano, la devoción a los santos y la reanimación de fiestas, peregrinaciones y procesiones.¹⁰

La estructura social de la Nueva España obedecía a un orden estamental y jerárquico donde los actores estaban conformados por corporaciones de distinto tipo. Gremios, órdenes de caballería, órdenes religiosas, consulados, colegios, hermandades y cofradías eran los cuerpos que daban un lugar y una función a las personas que no tenían una personalidad jurídica individual. Era mediante estas corporaciones que los hombres obtenían derechos y privilegios de los que no podían gozar de otra forma. Además, la pertenencia a estos cuerpos brindaba la posibilidad de participar en fiestas, procesiones y ceremonias públicas que constituían el núcleo de la sociabilidad y la integración comunitaria. De acuerdo con la religiosidad tridentina y con el

⁷ En el siglo XV, el clero regular español fue sometido a un programa de reforma religiosa dirigido por el cardenal Cisneros. Las órdenes mendicantes que llegaron a la Nueva España en el siglo XVI habían vivido dicha reforma.

⁸ Marialba Pastor, 2000, p. 94.

⁹ Marialba Pastor, 2000, p. 94.

¹⁰ Marialba Pastor, 2000, p. 95.

sistema político del virreinato español, todos los súbditos del territorio tenían derecho a organizar sus propias cofradías. Para el siglo XVII, indios, españoles, negros, mestizos y mulatos pertenecían a este tipo de asociaciones. El hecho de que la población de origen africano, esclava o libre pudiese organizar sus cofradías abría para este sector no sólo la oportunidad de obtener un reconocimiento jurídico y legal, sino también, la vía oficial para interactuar, manifestarse y vincularse con otros grupos étnicos y sociales novohispanos.

En cuanto al culto a los santos, Trento era claro:

Manda el santo Concilio a todos los obispos y demás personas que tienen el cargo y la obligación de enseñar, que instruyan con exactitud a los fieles ante todas cosas, sobre la intercesión e invocación de los Santos, honor de las reliquias y uso legítimo de las imágenes según la costumbre de la Iglesia Católica Apostólica [...] enseñándoles que los santos reinan juntamente con Cristo, ruegan a Dios por los hombres, que es bueno y útil invocarles humildemente y recurrir a sus oraciones, intercesión y auxilio para alcanzar de Dios los beneficios de Jesucristo su hijo, Nuestro Señor que es sólo nuestro redentor y salvador y que piensan impiamente los que niegan que se deben invocar los Santos que gozan en el Cielo de eterna felicidad, o los que afirman que los santos no ruegan por los hombres o que es idolatría adorarlos...¹¹

En la Nueva España, el culto a los santos definió, en gran medida, la religiosidad popular de todos los sectores étnicos y sociales. Indios, españoles, mestizos, negros y mulatos encontraron en los santos no sólo la intercesión con Cristo, sino también, la posibilidad de establecer relaciones sociales, políticas y económicas mediante las manifestaciones propias al culto y devoción de las imágenes. Las fiestas a los santos patronos se convirtieron en un mecanismo de liberación de tensiones y articulación de interacciones que garantizaban la cohesión y la paz social. Los negros y los mulatos fueron muy devotos al culto de distintos santos católicos, ya que en ellos encontraron a los mediadores capaces de satisfacer sus necesidades religiosas y espirituales. Aunque Trento vio con benevolencia la presencia de elementos populares en la religiosidad de indios, españoles, mestizos, negros y mulatos alrededor de los santos, el control tridentino novohispano sobre la heterodoxia nunca permitió rebasar los límites que amenazaban los pilares básicos de la estructura social. La Santa Inquisición funcionó a partir de un sistema de vigilancia en el que participaban las autoridades civiles y religiosas, pero también la propia población, misma que denunciaba delitos peligrosos para el orden católico e hispánico que imperaba en la sociedad.

De esta manera, la fuerte alianza entre la Iglesia tridentina y la Corona española fueron determinantes en la vida de las cofradías de negros y mulatos novohispanos. En el caso de la presencia de la Iglesia y la práctica de la religión en Portugal, la situación fue distinta. A diferencia del proyecto de conquista y colonización español en la Nueva España, la llegada de los primeros viajeros y colonos al Brasil estuvo exenta de cualquier interés por integrar una sociedad colonial o por establecer el buen gobierno. El descubrimiento casual del Brasil por Pedro Alvares Cabral

¹¹ Decreto sobre el Purgatorio en el *Sacrosanto Concilio de Trento*.

sorprendió a la Corona portuguesa cuando ésta se encontraba todavía volcada hacia la India y el Oriente. Entre 1500 y 1549, la colonia americana vivió sin ninguna autoridad representante del gobierno lusitano. Sin embargo, la justificación religiosa del derecho a colonizar estas tierras estuvo presente desde las primeras noticias del descubrimiento. En 1535, don Juan III afirmaba que "...se debía traer la fe católica a los idólatras e infieles de la colonia con el fin de poblar y aprovechar dicha tierra y castigar a herejes, sodomitas, falsarios con pena de muerte y que había que sentenciarlos y ejecutarlos sin apelación ni agravio".¹²

No obstante este discurso religioso, la realidad es que la Corona portuguesa no tuvo gran interés en orquestar la evangelización masiva y organizada de la población brasileña. La inmensidad del territorio, así como el desequilibrio de la densidad demográfica hacían difícil, si no imposible, emprender un proyecto de evangelización homogénea. Además, como ya se ha dicho, los intereses de la Corona eran comerciales, y al menos en un principio, las costas del Brasil tan sólo le servían como bases para hacer escala en los viajes hacia la India.¹³ El proyecto era establecer factorías y no integrar una sociedad colonial católica y gobernarla.

En 1522 el Papa Adriano otorgó al monarca portugués el Patronato Regio. Con él, el rey se convirtió en "delegado de la Santa Sede, administrador de la orden de Cristo en lo espiritual y lo temporal".¹⁴ Diez años después, la corona fundó la Mesa de Conciencia y Órdenes que debía procurar el ministerio del culto en todas sus posesiones. Sin embargo, la realidad de la Iglesia portuguesa entre los siglos XV y XVI fue la de la progresiva decadencia de un clero corrupto, ignorante, disoluto, privilegiado por el regalismo y la indiferencia hacia Roma. El interés de la Corona por mantenerse independiente de la injerencia vaticana en sus políticas nacionales convirtió a los clérigos portugueses en funcionarios poco interesados en el dogma, la teología o la ortodoxia católica. Los primeros representantes de la Iglesia que llegaron al Brasil lo hicieron hasta 1549. Se trataba de los siete jesuitas que acompañaban a Tomé de Souza, primer gobernador de la colonia americana.¹⁵ Más tarde llegaron frailes de distintas nacionalidades y órdenes religiosas como capuchinos italianos, oratorianos portugueses, mercedarios españoles, benedictinos y carmelitas. Al parecer, la acción de estas órdenes no estuvo dirigida por un interés centralizador por parte del Estado; más bien, la labor evangelizadora de las mismas se realizó de manera fragmentada, independiente, privada, casi anárquica.¹⁶

Los intereses mercantiles de la Corona portuguesa y el fuerte regalismo de sus monarcas provocaron que los efectos del Concilio de Trento en territorio brasileño fueran prácticamente

¹² Laura de Mello Souza, 1993, p. 67.

¹³ Bennasar, 1980, p. 104.

¹⁴ Hoornaert, 1992, p. 167

¹⁵ Hoornaert, 1992, p. 33.

¹⁶ Al parecer, la evangelización brasileña se llevó a cabo a manera de ciclos que coincidían con los intereses económicos de la Corona. Hoornaert habla de cuatro ciclos evangelizadores: el que acompañó a la ocupación del litoral y la zona de plantaciones de azúcar, el de la ocupación al interior del territorio brasileño (sertao), el ciclo marañense y el ciclo de la iglesia minera. Estos cuatro movimientos se dieron de manera independiente y originaron distintos tipos de religiosidades populares en cada una de aquellas regiones. Hoornaert, 1992, p. 42.

nulos hasta el siglo XIX.¹⁷ A diferencia de la Nueva España, donde la alianza entre la Iglesia y el Estado era la base del proyecto colonial, en Brasil, la actividad de la Iglesia y la configuración de la religiosidad popular no se dieron bajo ningún sistema de control y vigilancia rigurosos. Más bien, el factor fundamental del catolicismo brasileño fue su independencia de Roma y el papel que los laicos desempeñaron en su configuración.

En este contexto, una de las expresiones más importantes de dicha religiosidad fueron las hermandades que se fundaron en distintas regiones del territorio colonial¹⁸. Los antecedentes portugueses de estas corporaciones se encuentran en las Santas Casas de Misericordia que desde el siglo XV habían sido fomentadas por el Estado para aliviar a los necesitados, fundar hospitales que atendieran a los enfermos y dar caridad a los presos y desamparados. La Corona veía con buenos ojos la existencia de estas instituciones que la suplían en sus funciones de asistencia social. Las Casas de Misericordia llegaron al Brasil, y pronto estuvieron relacionadas con la erección de cofradías de laicos de distintos sectores étnicos y sociales que buscaron en ellas aquello que ni la Iglesia ni el Estado les podían proporcionar: seguridad espiritual y material, protección en la vida cotidiana.

Las diferencias en los proyectos de colonización de España y Portugal, así como las condiciones particulares de cada colonia incidieron en la presencia de dos Iglesias distintas en el Brasil y la Nueva España. El regalismo y la debilidad fragmentada de la Iglesia en la América portuguesa contrastaron con el proyecto tridentino y la Iglesia centralizada de la América española. Estas diferencias fueron fundamentales en la configuración de las integraciones e interacciones sociales, culturales y mentales propias de dos religiosidades populares muy diferentes entre sí. La comparación de la Cofradía de San Benito de Palermo en el Puerto de Veracruz en el siglo XVII con la de Nuestra Señora de Loreto en el distrito diamantino de Minas Gerais en el siglo XVIII ofrece algunas evidencias que fundamentan esta hipótesis.

LA COFRADÍA DE SAN BENITO DE PALERMO EN EL PUERTO DE VERACRUZ

Entre los siglos XVI y XVII, el puerto de Veracruz constituyó la principal puerta de acceso al reino de la Nueva España. Paradójicamente, y al menos en los primeros dos siglos del período virreinal, la Nueva Veracruz no fue una villa rica ni especialmente poblada. Sin embargo, esta pequeña ciudad articuló una red de comercio internacional entre Asia, Europa y América, dando origen a muchas relaciones de intercambio en el siglo de la depresión española.

La sociedad del puerto estuvo integrada por una variopinta combinación de inmigrantes, viajeros, aventureros, piratas, comerciantes y esclavos procedentes de muy diversas regiones. Todos ellos eran parte de esta ciudad en la que se articulaban lo mismo redes de comercio internacional que redes de comercio regional que conectaban a México, Puebla, el Bajío,

¹⁷ Bethell, 1998, p. 215

¹⁸ Las cofradías de negros fueron comunes en Bahía y en Río de Janeiro. Éstas alcanzaron su mayor esplendor en la región de Minas Gerais en el siglo XVIII.

Querétaro, Taxco, las minas del norte y Acapulco. La red del comercio regional se extendía más allá del Pacífico, llegando a las Filipinas, el Atlántico de Sevilla y la costa occidental de África.¹⁹

A pesar de lo que pudiera pensarse, la Nueva Veracruz era una ciudad pobre, abatida y apenas habitada que sólo se animaba de manera intermitente con la llegada de las flotas mercantes recibidas por arrieros y comerciantes.²⁰ El resto del año, la mayor parte de la población la conformaban negros, negras, mulatos y mulatas dedicados a distintos oficios y actividades.²¹ La mayor parte de ellos eran libres, pero además, eran mujeres. Los hombres trabajaban como estibadores, aserradores, pescadores, agricultores, carniceros o mercaderes. Algunos tenían licencias para el abasto menudo de la ciudad, otros tenían el control de las redes de arriería y muchos desempeñaban cargos de supervisión o formaban parte de las milicias.

Con excepción de las épocas de feria, la mayor parte del año, la ciudad estaba prácticamente abandonada y era atendida por las negras y las mulatas. Muchas de ellas vendían frutas y alimentos en el mercado, otras eran dueñas de posadas donde hospedaban a viajeros y aventureros, algunas, prostitutas y hechiceras, se dedicaban a vender placer, sueños y diversión a aquéllos que contrataban sus servicios o compraban sus pócimas y filtros de amor. En realidad, como todo puerto, el de Veracruz se caracterizó por ser un lugar propicio para la lujuria, la burla y la disolución. No obstante, o quizá por ello mismo, las autoridades novohispanas intentaron mantener la vigilancia y el control en una zona peligrosa para las buenas costumbres y la moral católica.

La casa de cabildo, la parroquia, el convento de San Francisco, así como la gran casona donde se encontraba el Santo Oficio de la Inquisición hablan del deseo de la Corona y la Iglesia por hacerse presentes en este estratégico punto de acceso al territorio novohispano. La necesidad de gobernar e integrar a los pocos, pero no por ello insignificantes, habitantes del puerto, se plasma en la presencia de estas cuatro construcciones. Una de ellas, el convento franciscano, constituyó la sede de la Cofradía de San Benito de Palermo.

Fundada en el siglo XVI, la cofradía de San Benito estuvo constituida por fieles de ambos sexos, sin importar su arte u oficio, ni su calidad de libres o de esclavos. La corporación admitía entre sus miembros lo mismo a negros bozales que a negros criollos y mulatos, ya que sus integrantes tan sólo se identificaban a sí mismos con el vago nombre de los “morenos” de la ciudad de la Nueva Veracruz. A pesar de estar conformada por laicos, la cofradía de San Benito estuvo íntimamente ligada al convento de San Francisco. Habiendo sido San Benito miembro de aquella orden religiosa, los frailes mendicantes se habrían empeñado en la fundación de una cofradía que, bajo una de las advocaciones preferidas del sector africano en la Nueva España, sirviera como un mecanismo para su evangelización.

La cofradía de San Benito de Palermo en el puerto funcionaba, efectivamente, como una excelente vía para la evangelización de sus miembros. Reunidos alrededor de la figura del santo

¹⁹ Antonio García de León, [s.f.], p. 14.

²⁰ Rodríguez y Manrique, 1991, p.58.

²¹ Para 1640-1650, la costa de Veracruz tenía seis mil habitantes de los cuales unos cinco mil eran de origen africano. Ver Naveda, 1987, [s.p.].

patrón, los negros y los mulatos escuchaban misas y sermones, rezaban responsos por el alma de sus hermanos difuntos, aprendían el catecismo, celebraban sus fiestas dentro del calendario litúrgico, recibían los sacramentos, realizaban actividades religiosas y adoptaban conductas y actitudes dirigidas por un sistema de valores hispánicos y católicos. La constante vigilancia de los frailes de San Francisco sobre la vida religiosa y las actividades cotidianas de los cofrades garantizaba la ortodoxia, así como el control de la autoridad sobre estos sujetos.

Sin embargo, no sólo las autoridades civiles y religiosas estaban interesadas en la existencia de esta corporación. Los principales promotores de la misma eran los propios negros y mulatos que, voluntariamente, se habían reunido para asociarse en ella. Con el ingreso a la cofradía, los sujetos adquirirían, por un lado, derechos que les brindaban seguridad material y espiritual, y por otro, obligaciones que les daban oportunidad de sociabilizar. Así pues, muchos sujetos de origen africano no dudaron en pagar las cuotas que los convertían en miembros de dicha asociación.

El elemento que unificaba a los cofrades era la figura de San Benito. El primer fin para constituir la cofradía era asegurar la salvación eterna de los hermanos con misas, rezos y responsos de los hermanos. Sin embargo, la cofradía tenía, también, otras funciones que desempeñar y muchos beneficios que mezclaban siempre el universo espiritual con el material. A decir verdad, la cofradía convertía a todos sus miembros en sujetos iguales entre sí ante los ojos de Dios, pero también, en seres humanos capaces de participar socialmente con el resto de los sectores de la sociedad novohispana. Brindándoles una personalidad jurídica inexistente en el plano individual, la corporación abría a estos sujetos la vía de la representación política y social dentro del orden oficial.

Si los cofrades de San Benito se reunían con el fin de asegurar la salvación eterna del alma, el cuidado de su salud y la procuración de un santo entierro no estaban en un plano menor dentro de sus preocupaciones cotidianas. La población de origen africano en el puerto estaba expuesta a múltiples peligros y enfermedades. Accidentes lumbares, enfermedades transmitidas por la picadura de insectos, heridas infectadas en un ambiente insalubre, padecimientos venéreos eran males típicos entre este sector de la población. Por ello, los hermanos de San Benito se comprometían a realizar visitas periódicas a los cofrades afectados, les llevaban alimentos y regalos como sábanas y jabón. Las relaciones de la cofradía con el Hospital de Nuestra Señora de Loreto siempre fueron estrechas, lo cual es una pista importante para inferir la función de asistencia social que esta corporación tenía. Por otro lado, muchos de los negros y mulatos que vivían en el puerto morían sin entierro digno, y no era extraño encontrar los restos de sus cadáveres comidos por los tiburones. Así, uno de los compromisos de la asociación fue garantizar a todos sus miembros que al morir, la cofradía organizaría una procesión fúnebre, daría al cuerpo santa sepultura y organizaría misas y responsos que si no aseguraban la salvación directa del alma, al menos reducían el período de una incómoda estancia en el Purgatorio. Por si fuera poco, la cofradía de San Benito se comprometía a cuidar de los huérfanos y las viudas de todos los miembros de la corporación.

Otra de las principales actividades de la cofradía fue la celebración de sus fiestas. Como

ya se ha mencionado, la religiosidad tridentina estuvo fuertemente centrada en el culto y la devoción a Vírgenes, Santos, Cristos y Mártires. La vida de estos personajes sagrados constituía un modelo ejemplar a seguir e imitar por todos los fieles. La difusión y promoción del culto a distintas imágenes entre los diferentes sectores étnicos y sociales formaba parte de un proyecto oficial que intentaba promover determinados valores para inducir cierto tipo de conductas entre los novohispanos. La manifestación más importante de dicho culto fueron las fiestas a las que negros y mulatos fueron especialmente devotos.

En este sentido, la cofradía de San Benito celebraba cinco festividades principales. La más importante de ellas era la del propio San Benito, pero no era, de ninguna manera la única. La fiesta del Día de Reyes, la de la Coronación de Cristo, la de María Magdalena, la de Todos los Santos así como la procesión de Luz y Sangre que los cofrades realizaban los lunes de cada Semana Santa marcaban el paso del tiempo e integraban a los hermanos de San Benito en la temporalidad regida por el calendario católico.

Cierto es que las fiestas de San Benito nunca se caracterizaron por su orden y decoro. Los tambores de cuero de buey, las sonajas, los cantos, bailes, risas y carcajadas solían acompañar las procesiones de sujetos que no podían olvidar la herencia de su pasado africano. Sin embargo, las fiestas religiosas novohispanas tenían una función clara y determinada. En ellas, las autoridades no sólo permitían la manifestación de expresiones religiosas teatrales, sino que incluso promovían que dichas ceremonias fueran emotivas, llenas de sensualidad y gozo²². La fiesta era la máxima expresión de la religiosidad popular.

Tanto la Iglesia como la Corona conocían la importancia de liberar las tensiones cotidianas, generadas a partir del rígido control y la extrema vigilancia, y así, ambas instituciones hicieron de las fiestas religiosas el cauce oficial para regular las tensiones contenidas en la sociedad. La fiesta era, pues, el lugar permitido para la trasgresión. Sin embargo, en la Nueva España, los límites entre lo prohibido y lo permitido nunca dejaron de estar claros; las conductas amenazantes para la estabilidad del orden católico e hispánico de la sociedad no tuvieron cabida ni en la fiesta ni en ninguna manifestación más. La alegría, la diversión y el fervor religioso se expresaban en estos días de convivencia, intercambio e interacción, pero las autoridades civiles y religiosas nunca dejaron de hacer notar su presencia y su control dentro de ellas.

Los actores principales en estas celebraciones fueron las corporaciones. Representando la estructura jerárquica y estamental de la sociedad, los gremios, colegios, órdenes y cofradías incorporaban a los sujetos en procesiones perfectamente bien reglamentadas en las que cada cuerpo ocupaba un lugar preciso de acuerdo con su estatus social. Así, estas festividades fueron escenarios fundamentales para la socialización novohispana, pero también, instrumentos indispensables para mantener el orden y la cohesión social.

Como se ha visto hasta ahora, la cofradía de San Benito de Palermo funcionó como una importante vía para la integración de los negros y los mulatos a la sociedad católica e hispánica

²² En su obra, *La cultura del barroco: análisis de una estructura histórica*, José Antonio Maravall explica la importancia de la sensualidad como una estrategia de persuasión e inducción típica de la Iglesia tridentina.

del puerto de Veracruz en el siglo XVII. La integración de la población de origen africano al orden oficial fue una preocupación de las autoridades civiles y religiosas que no dudaron en fomentar y promover las actividades de dicha corporación. Sin embargo, esa integración también interesó a los propios negros y mulatos que encontraron en ella importantes ventajas para su vida material y espiritual.

La existencia de San Benito y la cercanía entre San Francisco y los cofrades garantizaba la homogeneización y el control de las ideas, las creencias, conductas, comportamientos y actividades que regían la vida cotidiana de estos sujetos. Tanto la función religiosa como la función espiritual de la asociación cobraban sentido a partir de valores católicos e hispánicos como la caridad, la fraternidad, la salvación del alma, el sentido comunitario y el respeto a las jerarquías y al orden oficial. La corporación abría un espacio de participación legal y oficial para sujetos que, debido a su condición étnica y social, vivían generalmente marginados y resentidos con el orden de la sociedad.

Por otro lado, la pertenencia a esta asociación brindaba a los hermanos de San Benito sentimientos de identidad, pertenencia y seguridad, mismos que garantizaban mejores condiciones para sobrellevar una vida más digna y mejor. En la corporación, los cofrades encontraban la oportunidad de discutir problemas comunes a su condición étnica, el acceso a servicios de asistencia social para ellos y sus familiares, la posibilidad de interactuar socialmente con otras corporaciones novohispanas, así como la adquisición de una personalidad jurídica y oficial. Todo esto hace pensar que la cofradía de San Benito fue, en efecto, una más de las piezas claves dentro del complejo sistema de pesos y contrapesos que garantizó la unidad, la cohesión y la estabilidad de la sociedad colonial novohispana.

LA COFRADÍA DE NUESTRA SEÑORA DEL ROSARIO EN MINAS GERAIS

A finales del siglo XVII, los descubrimientos de oro y piedras preciosas hicieron de Minas Gerais la esperanza de las ambiciones de la Corona portuguesa. Para el siglo XVIII Minas se convirtió en la región más prometedor del reino. El oro que ahí se extraía viajaba de Ouro Preto, Mariana y Sabara para Portugal en donde la Corona lo utilizaba para cubrir gastos suntuarios o levantar construcciones monumentales como el convento de Mafra.²³ Sin embargo, en realidad, gran parte de la riqueza áurea de aquella región alimentaba la circulación de moneda en Inglaterra y el norte de Europa.²⁴ No obstante el oro y las piedras preciosas que de ahí se extraían, Minas constituyó una de las regiones más miserables y hostiles de toda la colonia portuguesa.²⁵

A finales del siglo XVII, la fiebre del oro contagió a un sinnúmero de hombres de múltiples procedencias y orígenes que decidieron migrar a la región en busca de suerte y mejor

²³ Laura de Mello, 1997, p. 76.

²⁴ Pierre Chaunu estima que el valor del oro brasileño durante el siglo XVIII fue comparable al de los metales preciosos entre 1550-1650. Benassar, 1980, p. 162.

²⁵ Laura de Mello, 1997, p. 77.

fortuna. La rápida urbanización de la zona minera atrajo la presencia de viajeros, aventureros, artesanos, comerciantes, frailes, esclavos, ermitaños y trabajadores libres. Gente que provenía de Bahía y Río, piratas ingleses y holandeses, portugueses ricos y esclavos africanos. Todos ellos se establecieron en las nuevas ciudades y villas que nacían a partir del desarrollo y la explotación de las minas.

La diversidad étnica, social y cultural fue sólo uno de los factores que hicieron de Minas Gerais una región estratificada y dividida. El exceso demográfico y la insuficiencia de vías de comunicación provocaban la escasez de alimentos y el hambre. La constante movilidad de la población generaba sentimientos de incertidumbre e inseguridad y además, incrementaba las relaciones promiscuas, el concubinato y la prostitución. El incesto y el crimen eran asuntos de todos los días. La miseria, la tensión y la violencia eran los comunes denominadores en la vida de tan diversos habitantes.

La realidad económica de la región pronto demandó la importación de grandes cantidades de mano de obra esclava negra. Fue precisamente este sector étnico y social el que constituyó la mayor parte de la población de Minas Gerais. También entre los negros esclavos que llegaban a trabajar al territorio, lo característico fue la heterogeneidad y la diversidad de naciones y etnias.

El interés de la Corona portuguesa hacia la región estimuló la presencia de una política draconiana, de altos abusos fiscales y poca responsabilidad social. Las dos compañías de Dragones, establecidas desde 1719, eran sólo un símbolo del deseo de control y vigilancia que los monarcas tenían en esa región de la colonia. Por otro lado, las ambiciones reales sobre este territorio provocaron las sospechas sobre frailes peleoneros, poco devotos, famosos por sus actividades en el contrabando. Bajo estas circunstancias, en 1711, la Corona tomó la decisión de expulsar a los jesuitas y a las órdenes religiosas de aquella región.²⁶ Desde entonces, una iglesia secular y regalista se ocupó de mal cubrir las necesidades religiosas y espirituales de la población.

Estos nuevos clérigos seculares ejercieron, sobre todo, como funcionarios reales, más preocupados por la administración de la riqueza que por la atención espiritual de los fieles. No es de extrañar que, al igual que en el resto de las regiones del Brasil, los esclavos de Minas Gerais fuesen absolutamente desatendidos al respecto y que no existiera ningún tipo de proyecto de evangelización para ellos. Ante esta desatención clerical, la religiosidad típica de los negros esclavos de Minas Gerais se configuró alrededor de las cofradías y hermandades laicas que allí surgieron.

Una de las zonas de Minas Gerais más golpeadas por la miseria, el abuso de la autoridad fiscal y la desatención religiosa fue el distrito diamantino. Ahí, las arbitrariedades fueron terribles, el pánico, las delaciones, venganzas y odios fueron peores que en ningún otro lado. No sorprende, por lo tanto, la necesidad que tuvieron algunos esclavos negros del territorio de erigir una cofradía de Nuestra Señora del Rosario.

Al igual que la de San Benito de Palermo, la de Nuestra Señora del Rosario fue una asociación voluntaria de laicos preocupados por su seguridad espiritual y material. Si bien en

²⁶ La política portuguesa hacia la Iglesia minera consistió en expulsar a los jesuitas, pero además, en intentar reducir el poder del clero secular, haciendo de los curas meros capellanes encargados de dar misas y administrar los sacramentos de las cofradías. Hoornaert, 1974, p. 93.

ambos casos los miembros que ingresaban en ellas adquirirían derechos y obligaciones que les permitían llevar una vida mejor, existen algunas diferencias significativas en su organización interna, sus funciones, sus actividades y, por lo tanto, en las interacciones e integraciones a las que dieron origen.

El primer punto de comparación entre ellas está en su composición y organización interna. Ya se ha dicho que en ambos casos se trató de corporaciones reunidas voluntariamente, alrededor de la figura de un santo patrón cuyo fin era asegurar una mejor existencia para sus miembros. Como se ha visto anteriormente, en el caso de la cofradía de San Benito de Palermo, la relación entre los cofrades y los frailes franciscanos definió, en gran medida, la función integradora de la asociación. En contraste, en el caso de la de Nuestra Señora del Rosario, la ausencia de frailes regulares que vigilaran consuetudinariamente sus reuniones y actividades habla del desinterés integrador por parte de las autoridades.

Los miembros de Nuestra Señora del Rosario requirieron curas seculares que dieran misas y sermones, que les administraran los sacramentos y que rezaran los responsos por las almas de los hermanos difuntos en las procesiones fúnebres. Sin embargo, la relación de esta corporación con dichos curas era más bien esporádica y eventual. Mientras que los franciscanos del puerto de Veracruz novohispano cumplían con una función evangelizadora que permitía el control y la integración de los negros y mulatos al orden colonial oficial, los curas seculares que atendían a los esclavos diamantinos eran contratados por los cofrades éstos cuando requerían de sus servicios particulares.

La composición interna de ambas asociaciones también arroja contrastes interesantes. A diferencia de la cofradía de San Benito de Palermo, donde la mayor parte de los miembros eran mujeres de origen africano, libres o esclavas con importantes funciones en el cabildo, en Nuestra Señora del Rosario las mujeres eran minoría y casi todos los cofrades eran esclavos negros, aunque también se permitía el ingreso a hombres forros y a blancos.²⁷ La presencia de blancos en la corporación habla de dos aspectos importantes. Por un lado, del deseo de los dueños de los esclavos por tener injerencia e influencia en la vida y actividades de estas asociaciones. Por otro, de la necesidad de hombres letrados que desempeñaran las funciones de tesorero y administrador, pero sobre todo, de la necesidad de hombres que, a diferencia de los esclavos, tuviesen personalidad y reconocimiento jurídico ante las autoridades oficiales. Esto último marca una de las diferencias más importantes entre la cofradía de negros y mulatos novohispana y la de negros esclavos brasileños. Mientras que en el caso de San Benito la pertenencia a esta asociación daba a sus miembros una personalidad jurídica dentro del orden corporativo que regía la sociedad novohispana, en el caso de Nuestra Señora del Rosario los negros no obtenían ninguna personalidad legal, aunque sí la protección de una comunidad en la que se relacionaban con sujetos que tenían dicha representación y que podían ayudarlos. Esta condición generaría lazos de solidaridad entre los esclavos y sus dueños, vínculos que sin duda fueron importantes en la configuración social propia de la realidad esclavista brasileña.²⁸

²⁷ Scarano, 1978, p. 97-129.

²⁸ El ambiente de sospecha y denuncia característico de Minas Gerais fomentó alianzas entre los amos y los esclavos

En cuanto a la integración del cuerpo directivo de cada corporación, las diferencias también sugieren que estas asociaciones fueron producto de dos sociedades coloniales distintas. En el caso de San Benito, las elecciones se hacían periódicamente y todos los miembros de la cofradía podían votar y ser electos para los distintos cargos que constituían el cabildo. En Nuestra Señora del Rosario, las cosas eran ligeramente distintas. Si bien los cargos también se elegían periódicamente, la votación era indirecta y sólo participaban en ella los miembros de la Mesa, mismos que tenían derecho a seleccionar de manera individual a sus posibles sustitutos, para después someterlos a la elección por parte de todos los integrantes de la mesa directiva. Otra diferencia importante relacionada con la composición de la Mesa y el cabildo es la exclusión de mujeres en la primera y la importancia de las mismas en el cuerpo directivo novohispano.

Otro de los puntos que también vale la pena comparar es el de la función de asistencia social de ambas corporaciones. Si bien en este punto las similitudes son mayores, existen diferencias importantes. Tanto la cofradía de San Benito de Palermo en la Nueva España como la de Nuestra Señora del Rosario en el Distrito Diamantino de Minas Gerais buscaron brindar asistencia espiritual y material a todos sus miembros. En el caso de San Benito, el interés por la salvación de las almas de los hermanos difuntos se refleja en la abundancia de misas y responsos con ese especial motivo, en la popularidad de las indulgencias que la corporación ofrecía a sus miembros, así como en la celebración de la fiesta de Todos los Santos. Este marcado interés por la salvación eterna tiene, sin lugar a dudas, relación con la labor evangelizadora de los frailes, labor que seguramente hizo énfasis en este pilar de la ortodoxia católica.

En el caso de Nuestra Señora del Rosario, el interés de los cofrades por la salvación del alma estaba ciertamente presente en las misas y procesiones fúnebres de la corporación. Sin embargo, la preocupación de los hermanos parece centrarse mucho más en la garantía de una sepultura digna, con carácter práctico y material. Las enfermedades y peligros que acosaban a los esclavos negros eran numerosas: insolaciones, disenterías, infecciones pulmonares por mala ventilación en las minas, peleas, asesinatos y accidentes²⁹. Así, la cofradía de Nuestra Señora del Rosario tenía que cumplir con importantes funciones de ayuda mutua y protección social. Los hermanos de Nuestra Señora, como los de San Benito, se comprometían a visitar y ayudar a los necesitados. En el caso de la corporación novohispana la relación con el hospital de Loreto garantizaba seguridad médica y asistencial a los cofrades, en el de la brasileña, la relación con la casa de Misericordia cumplía igual función.

En este punto, existe una diferencia significativa entre ambas cofradías: los cofrades de San Benito no sólo aseguraban la protección social para ellos, sino también, para sus viudas y huérfanos; en el caso de Nuestra Señora, la atención de los hermanos era casi exclusiva para los miembros, y no tanto para sus familiares. Esta situación habla de cierto individualismo entre los miembros de dicha asociación; al parecer, esta individualidad fue una constante en la religiosidad popular brasileña.

en contra de la vigilancia extrema por parte de una Corona siempre amenazada por el contrabando. Scarano, 1978, p. 97-129.

²⁹ Bethell, 1990, p. 289.

Otro elemento de comparación entre ambas corporaciones es el de las fiestas que cada una celebraba. Como en San Benito, en Nuestra Señora del Rosario la celebración de las fiestas religiosas era una de las actividades más importantes de la asociación. Sin embargo, a diferencia de la cofradía novohispana donde la fiesta del santo patrono no era la única, en Nuestra Señora del Rosario parece que la única fiesta a celebrar de manera “oficial” era la de dicha advocación mariana. La diferencia es sintomática. En la Nueva España la celebración de varias fiestas habla de la difusión oficial de ciertos personajes transmisores de valores convenientes para el orden social, así como de la importancia que tenía la integración de los negros y los mulatos a la temporalidad católica dirigida por las autoridades civiles y religiosas.

Por su parte, en el caso diamantino, la celebración de la fiesta del santo patrón podría haber sido el resultado de una devoción más autónoma y privada de la propia corporación. Al parecer, en la colonia, el culto brasileño a los santos se caracterizó por su materialidad, pragmatismo y familiaridad. La devoción a los santos era lo único que aseguraba el alivio de las penurias y calamidades cotidianas, pero esta devoción era privada e individual, ya que no contaba con la vigilancia o el control de autoridades religiosas que protegieran la ortodoxia en el culto a estas imágenes. Los santos brasileños eran venerados, sobre todo, por sus poderes mágicos y no tanto por sus virtudes católicas. En este sentido, los santos no fueron transmisores de valores a imitar, sino sujetos con los cuales era necesario negociar.

En el Brasil, las fiestas religiosas también reflejaron la estructura social. La división por colores se hacía presente en las procesiones y festejos de una sociedad fragmentada y dividida. Sin embargo, a diferencia de la Nueva España, la teatralidad y la sensualidad de las ceremonias religiosas no eran estrategias de persuasión y adoctrinamiento planeadas por las autoridades oficiales, sino parte de una religiosidad barroca espontánea e improvisada en la que un pueblo cautivo buscaba gozar del instante y la liberación momentánea. En ellas, los sujetos encontraban lugares propicios para la sociabilidad, pero sobre todo, espacios para fortalecer identidades étnicas y sociales bien diferenciadas.

En contraste con la Nueva España, donde las fiestas y procesiones públicas abrieron espacios para la interacción de distintos grupos y sectores sociales, en el Brasil, las fiestas y procesiones que en un principio se realizaban al aire libre, muchas veces tuvieron que internarse en espacios privados exentos de animales salvajes y confrontaciones sociales violentas³⁰. Quizá, esta particularidad de la vida religiosa en el Brasil haya sido un móvil para fomentar una de las manifestaciones más importantes de la religiosidad en Minas Gerais: la recurrente construcción de lujosas iglesias y templos por parte de las cofradías.

En realidad, la construcción de estas edificaciones respondía a varios factores. Los peligros exteriores ya mencionados no eran la única razón para construir templos e iglesias. Las cofradías de Minas Gerais tenían que cubrir aquellas funciones que la Iglesia regalista ignoraba. El desinterés de la Corona por construir templos fue paliado por activas corporaciones de laicos que se encargaron de levantar los templos indispensables para la satisfacción de sus

³⁰ Mott, 1997, p. 160-161.

necesidades religiosas. Muchas de las fiestas y procesiones de las cofradías se realizaron dentro de estas iglesias, adornadas con costosas telas de distintos colores y texturas, dibujos en papel, e imágenes religiosas que pintores y carpinteros realizaban para aquellas ocasiones.

La construcción de templos e iglesias habla de una fuerte necesidad religiosa popular, pero también, de la segregación y división interna existente en esta sociedad. Si las fiestas públicas de la Nueva España integraban a las distintas etnias y sectores sociales en una sola comunidad católica e hispánica, la existencia de estas Iglesias, construidas por las cofradías integraba sociabilidades intergrupales que fortalecían las identidades raciales y que acrecentaban la división y la separación social.

Como ha podido observarse, la vida de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario tenía un carácter laico, individualista y autónomo de la Iglesia oficial que no estaba presente en el caso de San Benito. Ahora bien, a pesar de todas las diferencias mencionadas anteriormente, en algunos casos, la cofradía de Nuestra Señora del Rosario también funcionó como un mecanismo de integración social; no obstante, esta corporación fue útil, sobre todo, como un instrumento de control por parte de los amos.

Las autoridades regalistas del Brasil intentaron mantener el control y la vigilancia de las cofradías de esclavos negros en Minas Gerais. Ciertamente, la presencia de miembros blancos, relacionados con las autoridades habla en este sentido. Sin embargo, en la realidad, lo que privaba en esta región era el interés económico y administrativo de los monarcas. Mientras la Corona pudo seguir extrayendo oro y diamantes de la región minera, su interés por la Iglesia y por la ortodoxia religiosa entre los esclavos fue prácticamente nulo. A decir verdad, las prioridades económicas y la ausencia de un verdadero proyecto evangelizador centralizado otorgaron a las corporaciones de negros esclavos mucha más independencia de la que las autoridades podían imaginar.

Al mismo tiempo que la Corona fracasaba en su intento por controlar a estas corporaciones, los esclavos negros encontraron en ellas eficaces mecanismos de integración intergrupar, núcleos de identidades étnicas bien diferenciadas y asociaciones de asistencia mutua que paliaban sus preocupaciones espirituales y sus problemas materiales³¹.

ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES

Cuando Portugal y Castilla se lanzaron al mar en busca de rutas y especias, la justificación que abanderaba sus empresas expansionistas fue la defensa de la religión católica. Sin embargo, los distintos intereses de ambas coronas definieron políticas imperiales muy diferentes desde el siglo XV. El resultado de estas diferencias se tradujo en la existencia de dos proyectos sociales en sus diversos territorios americanos.

³¹ Es importante señalar que, a diferencia de las hermandades de esclavos en otras regiones del territorio brasileño, las de Minas Gerais integraron comunidades multiétnicas que no tomaban en cuenta la nación de cada miembro para pertenecer a las corporaciones religiosas.

La conquista de la América española se hizo con un afán civilizador que intentaba integrar al Imperio hispánico nuevos reinos en los que no hubiese lugar para herejes ni protestantes. La estratégica alianza entre el Estado español y la Iglesia tridentina garantizó el control y la cohesión imperial, pero además, se constituyó como un poderoso bastión de la lucha política contra la expansión de Inglaterra y la propagación del protestantismo.

En el caso portugués, la colonización del territorio americano tuvo como fundamento la consolidación de un imperio mercantil que debía dar batalla ante el fortalecimiento del poder hispánico. El interés de los monarcas portugueses en someter a un Vaticano empeñado en intervenir en los asuntos de las políticas nacionales dio origen al regalismo característico de la Iglesia portuguesa. Por otro lado, a diferencia de España, Inglaterra no era para Portugal un enemigo a vencer, sino un aliado con quien congraciarse para proteger su presencia en el escenario internacional. Por este motivo, la aplicación de los acuerdos de Trento en sus territorios no habría sido tan necesaria para conservar la integridad de su política imperial.

Con todo lo anterior es posible afirmar que los intereses económicos y políticos de estas dos Coronas determinaron el distinto papel y función de la Iglesia y la religiosidad en sus colonias americanas. En este sentido, la comparación entre la cofradía de San Benito de Palermo en el puerto de Veracruz en el siglo XVII y la cofradía de Nuestra Señora del Rosario en Minas Gerais en el siglo XVIII da luz sobre algunos aspectos importantes.

En el caso de la cofradía novohispana, lo que parece haber regido su estructura, organización, funciones y actividades fue precisamente el proyecto de unificación y homogeneización social orquestado por el Estado en íntima colaboración con la Iglesia tridentina. El equilibrio de intereses por parte de las autoridades oficiales y los intereses de los miembros laicos que fundamentaba la existencia de la cofradía demuestra la eficacia de un sistema político cuya finalidad fue la de integrar y unificar a los distintos sectores de la sociedad colonial. Así, la cofradía de San Benito de Palermo constituyó una más de las piezas necesarias dentro de esa estructura jerárquica, corporativa y estamental que daba cohesión y sentido a la sociedad colonial de la Nueva España.

En Brasil, la cofradía de Nuestra Señora del Rosario también funcionó como un importante mecanismo de integración social. Sin embargo, a diferencia de su homóloga novohispana, la corporación brasileña no tuvo como finalidad integrar a los negros esclavos dentro de un orden social homogéneo. Contrariamente, esta corporación constituyó un núcleo oficial para integrar una comunidad intergrupala de esclavos que requerían protegerse entre sí y defenderse de una realidad social adversa y difícil. A pesar de los esfuerzos de las autoridades blancas por controlar la vida de dichas corporaciones, lo cierto es que los intereses de sus miembros laicos y negros fueron preponderantes en la existencia de dicha asociación.

Así, frente a la religiosidad popular novohispana dirigida e integrada a un proyecto de sociedad católica y corporativa, se encuentra la religiosidad popular brasileña, heterodoxa, individualista y mucho más autónoma.

Las historias de San Benito de Palermo y de Nuestra Señora del Rosario responden a dos proyectos imperiales distintos y a dos realidades coloniales diferentes. Sin embargo, el

registro del tiempo sobre ellas señala un elemento común que las une: los pesares de un pueblo marcado por su color y la esperanza que muchos negros y mulatos tejieron alrededor de una religiosidad católica que no sólo les prometió abrir las puertas del Cielo para ellos, sino también, les brindó la posibilidad de interactuar con otros sujetos y participar bajo los parámetros de las sociedades europeas a las que ahora pertenecían.



BIBLIOGRAFÍA

- Abreu, Martha, *O Império do divino. Festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro. 1830-1900*, Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1999.
- Bennassar, Bartolomé, *La América española y la América portuguesa, siglos XVI-XVIII*. Madrid: España Akal, 1980.
- Bonney, Richard, *The European dynastic states, 1494-1660*, Oxford: Oxford University, 1991.
- Boschi, Caio César, *Os leigos e o poder. Irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*, Sao Paulo: Editora Ática, 1986.
- Concilio de Trento*, Madrid: Imprenta Real, 1787.
- García de León, Antonio, "Economía y vida cotidiana en el Veracruz del siglo XVII, 1585-1707", México: INAH, [s.f].
- Holanda, Sergio Buarque de, *Visión del paraíso, motivos edénicos en el descubrimiento y colonización del Brasil*, Caracas: Ayacucho, 1987.
- Hoornaert, Eduardo, *Historia da Igraia no Brasil*, Brasil: Petrópolis, 1992.
- Maravall, José Antonio, *La cultura del Barroco: análisis de una estructura histórica*, Barcelona: Ariel, 1975.
- Naveda Chávez Hita, Adriana. *Esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba, Veracruz. 1690-1830*, Veracruz: Universidad Veracruzana, Centro de Investigaciones Históricas, 1987.
- Parry, J. H, *Europa y la expansión del mundo. 1414-1660*, México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Pastor Llana, María Alba, *Crisis y recomposición. La sociedad novohispana entre 1570-1630*, México: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Rodríguez, Hipólito y Jorge Alberto Manrique, *Veracruz: La ciudad hecha de mar 1519-1821*, Veracruz, Instituto Veracruzano de Cultura, 1991.
- Roselló Soberón, Estela, *La cofradía de negros: una ventana a la tercera raíz. El caso de San Benito de Palermo*, México: Tesis de Licenciatura para la Facultad de filosofía y Letras de la UNAM, 1998.

Scarano, Julita, *Devocao e escravidao a Irmandade de Nossa Senhora do Rosario dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII*, Sao Paulo: Nacional, 1978.

Souza, Laura de Mello, *El diablo en la tierra de Santa Cruz, hechicería v religiosidad popular en el Brasil colonial*, Madrid: Alianza, 1993.



REPRESENTACIONES Y PRÁCTICAS DE GÉNERO EN LA PROYECCIÓN DEL COLECTIVO SOCIAL DE LA OFICIALIDAD MILITAR. UNA ESTRATEGIA DE LA POLÍTICA COLONIAL EN EL SIGLO XVIII

MARÍA TERESA DÍEZ MARTÍN. Es licenciada en Geografía e Historia por la Universidad Nacional de Educación a Distancia, UNED. Diplomada de Estudios Avanzados, DEA. Última su tesis su tesis doctoral: *Colonialismo y género en el siglo XVIII*, en la UNED. Profesional en investigaciones genealógicas y paleográficas. Directora de la Revista Electrónica *Frentes Avanzados de la Historia*. Miembro consultivo del Centro de Estudios *La Mujer en la Historia de América Latina*, CEMHAL, dirigido por Sara Beatriz Guardia, Lima. Ha obtenido el Premio Elisa Pérez Vera de investigación (UNED) por *Ciudadanas de Valladolid en la II República* (2002). Mención especial en el concurso de investigación “Otras Miradas”, del Ayuntamiento de Palencia, por *Señoras brigadieras, coronelas, capitanas... Colonialismo y género en el siglo XVIII* (2007). Ha publicado diversos artículos sobre la temática del colonialismo y género.

INTRODUCCIÓN

Siendo amplias las direcciones que presenta la investigación sobre los objetivos expuestos, y que se exploran en un estudio extenso actualmente en curso, aquí se acota la parte esencial referida a la temática matrimonial desde sus representaciones y prácticas. El planteamiento se ha hecho posible a través del *colectivo social* de la oficialidad militar, diferenciándolo así, con claridad, del colectivo profesional¹ en que se sustenta. Constituido, entonces, por los militares sus esposas, hijas e hijos u otros familiares vinculados al círculo castrense. Sujetos que se desenvuelven en el cuadro de la movilización militar y político-militar de peninsulares destinados al servicio colonial, lo que no excluye otras biografías propiamente americanas. Por otra parte, en la medida que se atiende a la significación y proyecciones sociales del colectivo, colectivos si se prefiere de las élites militares, no se ha distinguido en detalle entre oficialidad de tierra y mar, pero bien entendido que el protagonismo fue del Ejército por su mayor presencia en el ámbito colonial, y a

¹ Sin que por ello se quieran negar otras dimensiones sociales a la composición profesional de los ejércitos. Se trata, en este caso, de una delimitación para el análisis.

este cuerpo pertenecieron la mayor parte de los sujetos en estudio.

Un colectivo que se explica desde el *contexto social* singular que generaron las reformas del sistema militar y su interrelación con otros de la esfera civil. Contexto, o mejor contextos muy diferenciados a los dos lados del Atlántico, que se conformaron en su parte esencial a través de la política matrimonial. Ésta proyectada en el mundo colonial como programa político-social, y comprometida en la promoción del imaginario aristocrático que sustentara la formación de una clase militar nobiliaria. Representación que ya entraba en contradicción con la promoción de una milicia profesional integrada en los ejércitos *permanentes* establecidos por las reformas militares del siglo. También, contextos estructurados desde las condiciones materiales proporcionadas por la administración militar a las familias de los trasladados, en una u otra dirección continental: coberturas de manutención, de viaje, pensiones para las viudas y huérfanos, etcétera

Son innumerables las páginas dedicadas por la historia política y militar tradicional al tema de las reformas militares en el ámbito hispano que han evidenciado su importancia en el marco del reformismo borbónico. Una visión posteriormente ampliada con otras contribuciones del análisis social y cultural. Aunque no lo suficiente, pues en unas u otras producciones los sujetos femeninos, los contextos conyugales y los familiares son considerados temas menores. Desde las corrientes historiográficas más conservadoras ni siquiera existen, y en las que introducen una visión social no han pasado de breves notas anecdóticas o cuantificaciones políticamente correctas.

Es más, en la inevitable proyección del siglo XVIII hacia el período contemporáneo si bien se ha tenido en cuenta la herencia colonial para las caracterizaciones de las clases militares, poco se ha considerado la construcción de estas identidades sociales, arropadas en la mística castrense, desde las claves de género, masculina y femenina. Y ello cuando es inevitable considerar que formaron parte de las representaciones de los dirigentes de las Independencias hispanoamericanas.

Otras posibilidades abiertas por la analítica de género son las que se exploran en el presente artículo, cuyas proposiciones, de entrada, tienen algo de arriesgado, porque han de ser resueltas sobre un tema clásico de la historia *general*. Un terreno de marcado carácter androcéntrico: el del poder político, la guerra y los ejércitos *que son cosa de hombres*. Signo y seña de la tradición historiográfica positivista perpetuada en la historia política y en otros neopositivismos que afectan a la historia social. Ampliar tan estrechos horizontes supone un reto apenas respondido hasta el momento.

Como queda apuntado de estrategias de poder hablamos, estrategias de larga duración, pues, no en balde, desde los primeros tiempos de la conquista la política matrimonial figuró como instrumento, de primer orden, ideológico católico de la Monarquía Hispanánica para la colonización e inseparable del discurso de género. Aun dentro del mismo proceso de configuración del orden social colonial, en el Dieciocho la reorganización de la política colonial acometida por el reformismo enfatizó y particularizó la función representativa de los matrimonios de los mandos militares. Sin embargo, el programa aristocratizante fundamentado en los valores estamentales del Antiguo Régimen que se pretendió, estaba destinado a mutaciones

irremediables en el seno de unas sociedades que, particularizadas por el efecto colonial, se alejaban de la estructuración estamental del Viejo Mundo.

Por otra parte, situado el colectivo a estudio en su parte principal entre las élites coloniales, o al menos en posición superior, nuestro análisis supone un intento de contribuir a un perfil social ciertamente desdibujado en el término “élite”. Un genérico que se nos ha hecho cómodo en la medida que soslaya las difíciles clasificaciones entre estamento y clase o entre nobleza y burguesía,² pero que tiende, por defecto, a subrayar una improbable homogenización de los grupos dominantes. En este sentido, los recursos discursivos del análisis de género han permitido visibilizar identidades sociales, afines y enfrentadas, dentro del colectivo de la oficialidad militar en el servicio colonial. Perfiles muy de manifiesto a través de la instrumentalización social de las representaciones y prácticas. Así, los modelos de la masculinidad militar como atributo de nobleza y sus complementarios femeninos, de virtud y aristocráticos, fueron integrados en la simbólica del poder peninsular. Aparecen, en efecto, como una cobertura del exclusivismo social de los grupos dominantes, al que aspiraron las élites criollas dieciochescas casi sin excepciones. En el proceso, sin embargo, los discursos, político-institucionales, sólo son posibles en la medida que establecen diálogo con otros morales o patriarcales y logran ser legitimados en la *esfera pública del reformismo borbónico*. El espacio público es, entonces, no sólo el escenario de la representaciones también es el de la validación de su representatividad social.

No obstante, este intento por identificar a un colectivo concreto dentro de las élites, pudiera verse comprometido si se interpreta intencional otra posible homogeneización. Sería la derivada del carácter y origen de las fuentes archivísticas, que en el cuerpo principal aquí estudiado tienen un origen institucional: la Secretaría de Guerra y la de Hacienda de la Corona; unidades administrativas que registraron el conjunto de los asuntos de *guerra* de los virreinos ultramarinos con sentido metropolitano. Y en cuanto a que esta localización documental aún hoy continúa justificando, desde buena parte de la producción española, visiones unitarias de los dominios coloniales que, por tanto, según una crítica repetida, reduccionistas en lo que ocultan del desarrollo cultural regional en el siglo XVIII. Un tema que es central en la investigación actual sobre las identidades nacionales hispanoamericanas. Con estas consideraciones muy presentes y habiéndose incorporado una documentación que comprende la práctica totalidad de los territorios coloniales hispanos, el énfasis puesto en ese espíritu rector de metrópoli obedece a la intención de subrayar un proyecto político y social colonial desde las claves del centralismo absolutista. Sin que con ello se pretenda más que centrar una cuestión rectora de la política colonial. Factible es, en cualquier caso, su incorporación a otras investigaciones más locales y sin duda necesarias.

Si esbozado ha quedado en las líneas precedentes el marco propiamente histórico y coyuntural, se hace indispensable a continuación un segundo encuadre historiográfico. Sobre el mismo se emplaza esta investigación conectada al debate actual y a una de las cuestiones

² En este trabajo utilizamos el término conscientes de sus limitaciones, tal y como se apunta. Una buena síntesis del alcance actual de esta cuestión ha sido reflexionada por C. BÜSCHGES y B. SCHRÖTER, “Las capas altas urbanas en la América hispánica colonial. Reflexiones sobre un tema y una conferencia”, pp. 299-315.

fundamentales que el mismo plantea: la resolución de una historia que combine los decisivos hallazgos de la historia cultural, en el campo analítico del discurso de género, con las contribuciones fundamentales que la historia social proporcionó a la historia de las mujeres desde el siglo pasado.³ Es una referencia breve que apunta en la dirección de los nuevos frentes abiertos por la *historia sociocultural* y a la conexión con el macrodebate de los nuevos paradigmas de la Historia en el siglo XXI.⁴ Fase saludablemente crítica en la que estamos inmersos y por ello renovadora, en la que intervienen con autoridad los postulados propiciados por los Estudios de Género y de las Mujeres.⁵

Interesa destacar que al establecer para el análisis la dinámica entre poder y género en posición de suprarrelación, se propone retomar una línea clásica dentro de la teórica de género. Ya que largo ha sido su alcance desde que, hacia la mitad del siglo pasado, Michel Foucault⁶ estableciera los elementos conceptuales para su reflexión, y fuera reformulada tal relación bajo la inspiración de la filosofía feminista y desde una práctica multidisciplinar.⁷ En este devenir de la

³ En este sentido lo sintetizó con acierto L. G. LUNA, “La historia feminista del género y la cuestión del sujeto”, pp. 105-122 [en línea].

⁴ Al respecto de este debate se hace ineludible apuntar a la producción de reflexión historiográfica del proyecto *Historia a Debate*, liderado por Carlos Barros. Los balances esenciales de este movimiento historiográfico se citan en el listado bibliográfico, junto a la referencia de una más amplia información y texto en línea. Web de *Historia a Debate* [en línea].

⁵ Por fortuna, en la actualidad son abundantes y de fácil acceso en la Red los trabajos que dan cuenta de estas dos tradiciones historiográficas y otros debates recientes que evitan el citar una larga lista de títulos muy conocidos. Para una genealogía de las mismas, en relación con el área de los estudios coloniales, baste citar el excelente trabajo de A. PÉROTIN-DUMON, Anne, *El género en historia* [en línea]. Además de otras referencias que figuran en las notas siguientes en relación al texto se puede añadir la relación que sigue para completar una visión del panorama más cercano. Para una visión comparativa de las escuelas historiográficas estadounidenses e iberoamericanas es útil el trabajo de S. CAULFIELD, “The History of Gender in the Historiography of Latin America”. El contexto historiográfico mexicano, aunque no centrado en el periodo colonial, viene siendo analizado hace algún tiempo por de C. RAMOS ESCANDÓN: *Género é Historia La historiografía sobre la mujer* y “De la transparencia a la presencia consciente: La mujer y el género en la historiografía mexicana reciente”. Un trabajo de interés es de L. G. LUNA, que puede quedar referenciado en un sesgo cronológico desde *Historia, Género y política*, hasta unos actuales textos [en línea] “La historia feminista...”, e “Introducción a la discusión del género en la historia política” [en línea]. Casi inexcusable es añadir una reflexión muy reciente de J. W. SCOTT “La historia del feminismo”.

⁶ No cabe duda de que tan decisiva fue la influencia del grupo de ensayos que M. FOUCAULT dedicó al concepto del poder como las obras referidas a la historia de la sexualidad. En una u otra forma sus reflexiones fueron asumidas desde las elaboraciones postestructuralistas de la historia de las mujeres, que iniciaran Michelle Perrot y Georges Duby, y se acusaron en las teóricas de género situadas en la órbita de los *Cultural Studies*: FOUCAULT, Michel, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión* (1975); *Microfísica del poder* (1971); *Historia de la sexualidad. 1, La voluntad de saber* (1976); *Historia de la sexualidad. 2 El uso de los placeres* (1984); *Historia de la sexualidad. 3, La inquietud de sí* (1984).

⁷ Se ha repetido, con acierto, que los avances principales han sido un logro de de la sociología, la antropología y más recientemente de la semiótica discursiva, pero en menor medida de la historia. En el mismo sentido lo advirtió, entre otras voces autorizadas, L. G. LUNA, ya en la década de los noventa del siglo pasado, en *Historia....* Y desde el lado americano A. LAVRIN, “Género e Historia. Una conjunción a finales del siglo XX”.

investigación ha quedado transformado decisivamente el concepto tradicional de lo político,⁸ y las vías abiertas, para la interpretación de la significación política del género en la historia, están aún lejos de agotarse.⁹

Aunque de forma más decisiva hay que aludir a las primordiales contribuciones de Roger Chartier¹⁰ que, como es de sobra conocido, vinieron a ampliar las posibilidades de los planteamientos foucaultianos en su plasmación histórica. Una teórica, que en lo que aquí más interesa, proporcionaba elementos de análisis para la resolución de la aparente oposición entre prácticas y representaciones. A pesar de referencias tan sumarias, no se pretende indicar ningún espacio ortodoxo de interpretación. Como mucho unos puntos de situación en un marco historiográfico que se impone ecléctico en la actualidad.

Se trata, en último caso, de aprovechar direcciones y experiencias metodológicas que han resultado fructíferas en las últimas décadas para delimitar un modelo operativo de análisis. En lo esencial el mismo atiende a la mecánica de *relaciones* entre el campo discursivo de las representaciones y el de las prácticas sociales. Se puede decir que el *quid* de la cuestión es definir las *interacciones* entre las construcciones de género y su representación social, ya sea ésta discursiva o de prácticas.

1. LA PROYECCIÓN DEL COLECTIVO SOCIAL DE LA OFICIALIDAD MILITAR

La importancia que diferentes producciones historiográficas le han concedido a las reformas del sistema militar en el XVIII en el ámbito hispano —también fuera de él— ha quedado plasmada en una extensa bibliografía,¹¹ que en la parte que aquí interesa ha proporcionado los

⁸ Sobre la significación historiográfica del concepto de “política”, desde la perspectiva de la historia de las mujeres y de las relaciones de género, una reflexión certera es la de E. HERNÁNDEZ SANDOICA, “Historia de las mujeres e historia de las relaciones de género”. Los orígenes teóricos tienen como referencia obligada J. W. SCOTT, W, “El Género. Una categoría útil para el análisis histórico”.

⁹ De nuevo hay que referirse a J. W. SCOTT, para referenciar proposiciones fundamentales al respecto y otros conceptos sobre la formación de las identidades coloniales femeninas que aquí han sido considerados: “Feminismo e Historia”.

¹⁰ Es a este autor a quien se debe una de las reflexiones más sólidas sobre la división entre la objetividad de las prácticas sociales y la subjetividad de las representaciones simbólicas. Raíz misma de un prolongado desencuentro entre la historia social y las corrientes historiográficas de lo *cultural*. Dos títulos esenciales respecto de lo dicho: R. CHARTIER, *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, y *Escribir las prácticas: discurso, práctica, representación*.

¹¹ Entre la que citamos algunas de las obras consultadas para esta investigación. De referencia general: D. OZANAM, “La política exterior de España en tiempo de Felipe V y de Fernando VI”. Para la Península y desde la perspectiva de la historia social: F. ANDÚJAR CASTILLO, *Los militares en la España del siglo XVIII. Un estudio social*, así como otros trabajos del mismo autor que son referenciados a lo largo del texto. En lo que se refiere al ámbito colonial: L. G. CAMPBELL, *The military and society in colonial Peru, 1750-1810*; C. I ARCHER, *El ejército en el México borbónico, 1760-1810*; “The Army of New Spain and the wars of independence, 1790-1821”; “Militares”. J. MARCHENA FERNÁNDEZ, *Oficiales y soldados en el ejército de América, Sevilla; Ejército y milicias en el mundo colonial*

imprescindibles fundamentos generales del tema. Sobre ellos, se sintetiza una lectura que destaca los elementos normativos que perfilan posibles identidades sociales, y resalta las disposiciones matrimoniales que respaldaron una política conyugal y familiar proyectada tanto a preservar el exclusivismo de nobleza para los mandos militares, como el holgado mantenimiento de los oficiales y sus familias que no aseguraban las exiguas pagas del rey. Ordenamientos vistos como inherentes al programa dirigido a legitimar socialmente la función representativa del poder metropolitano reservada para la oficialidad peninsular, en primer lugar, y en otra medida para la criolla. Representatividad que, como es de razón, refrendaba la autoridad política de la oficialidad.¹²

Aun siendo inevitable en cualquier resumen de encuadre la generalización, es necesario advertir que cuando se habla de reformas borbónicas durante el siglo no se pretende obviar el hecho de que las reformas no respondieron a un programa único durante toda la centuria ilustrada. Menos aún sugerir que fueran un objetivo dinástico, pues diferentes fueron los Borbones, sus coyunturas e intereses. Aspectos que, por otra parte, no competen a este estudio. La intención es señalar un proceso continuado de reformas militares en sus elementales presupuestos, que terminaría por alcanzar una forma articulada a partir del reinado de Carlos III. De hecho, es la segunda parte de la centuria donde se centra la atención de nuestra investigación.

Entonces, se ha de ver en primer lugar como el proceso de reformas del sistema militar acometido en Europa y en los territorios bajo su dominio, impulsó el establecimiento de los ejércitos *permanentes*,¹³ integrados por profesionales con empleo fijo en la milicia, tanto como el ascenso de la autoridad militar a la administración política. Junto a ello, no cabe duda de que el aumento del personal de guerra y su presencia política implicó una problemática específica en cuanto a la situación del celibato, los vínculos matrimoniales o las economías familiares castrenses. Cuestiones que intervenían en nuevas significaciones sociales, recogidas en el debate

Americano; El Ejército de América antes de la Independencia: ejército regular y milicias americanas, 1750-1815. Hojas de servicio, uniformes y estudio histórico. S. G. SUÁREZ, *Las Milicias. Instituciones militares hispanoamericanas.* M. GASCÓN, "The Military of Santo Domingo, 1720-1764". L. L. JOHNSON, "The Military as Catalyst of Change in Late Colonial Buenos Aires". A. J. KUETHE, *Military and Society in New Granada, 1773-1808*; "La introducción del sistema de milicias disciplinadas en América"; "The Development of the Cuban Military as Sociopolitical Elite"; "Estructura social y las milicias americanas: los casos de La Habana y la costa de Nueva Granada".

¹² La bibliografía esencial que informa esta investigación en cuanto a las ordenanzas matrimoniales en: E. de OCERÍN, *Índice de los expedientes matrimoniales de militares y marinos que se conservan en el Archivo General Militar (1761-1865)*; E. DÍEZ MUÑIZ, "El matrimonio de militares en España"; una interpretación en F. ANDUJAR CASTILLO, *Los militares...*; También, una extensión a esta normativa en el compendio de F. COLÓN DE LARRIÁTEGUI, *Juzgados militares de España y sus Indias, y Apéndice a los cuatro tomos de los Juzgados militares de España y sus Indias*. Su aplicación y desarrollo en los territorios coloniales han sido tratados por: S. G. SUÁREZ, *Jurisdicción eclesiástica y capellanía castrenses. El matrimonio militar*, y por D. RÍPODAS ARDANAZ, *El matrimonio en Indias. Realidad social y regulación jurídica*.

¹³ Ejércitos *permanentes* de profesionales a tiempo completo para la guerra, que en este siglo sustituían a los llamados de *campana* o reclutados temporalmente ante coyunturas bélicas puntuales.

político-intelectual de la época¹⁴ y asumidas para su resolución en las reformas militares. En buena medida la implementación del sistema militar renovado y otras formas sociales derivadas pusieron en cuestión algunas de claves de la sociedad estamental, en direcciones no del todo estudiadas en profundidad. Aunque ahora cabe señalar lo que fue la resonancia de un *omnipresente poderío militar* de plena percepción coetánea,¹⁵ que se hizo sentir en los virreinos hispanos del Dieciocho. Donde la influencia de *lo militar*, proyectada desde la esfera política bajo su control, se manifestó como un fenómeno social de primer orden. Autoridad militar tan rotunda sobre el ámbito civil e incluso el eclesiástico que ha sido interpretada por la historiografía actual, quizás con desmesura, como un efectivo proceso de militarización de la vida social. En este sentido, valga el ejemplo de una exposición que puede calificarse de sobresaliente para la simbólica de las representaciones sociales:

...sólo la fiesta del Corpus había tenido hasta entonces el privilegio de aumentar su brillo con el concurso de la fuerza armada. Los habitantes de Quito dirigieron una solicitud al Escorial. La concesión real fue inmediata y completa: el rey católico, no solamente concedió a los quiteños lo que solicitaban, sino que también confirmó a la Virgen de Guápulo, el grado de Capitán General de sus ejércitos. Ese título, que ella compartía con el Virrey, le daba la facultad de gozar de los honores, de los privilegios y tratamientos acordados a su grado, durante los ocho días que pasaría en Quito. En la época de las fiestas, la Virgen, que se encontraba naturalmente en servicio, llevaba el uniforme de Capitán General, se mostraba en público, vestida con traje recamado, los talones armados de espuela, la frente sombreada por un tricornio engalanado de oro con la escarapela de los colores españoles. El Niño Jesús participaba de los honores concedidos a su Madre: vestía, poco más o menos, el mismo uniforme, la cabeza cubierta con la gorra militar estaba a su lado, la espada en mano, durante la procesión, cumpliendo el oficio de ayuda de cámara...¹⁶

¹⁴ Buen ejemplo es el debate que ha estudiado J. ASTIGARRAGA entre los posicionamientos liberales del jurista napolitano Gaetano Filangieri y los anti-ilustrados de Francisco de Paula del Rey, da cuenta de esta dimensión de la vida social de los hombres de armas europeos. Si el primero, republicano y pacifista, criticaba los perjuicios de los ejércitos profesionales por el excesivo gasto que suponía a los Estados su mantenimiento y el perjuicio que al aumento de la población producía la tendencia al celibato de la población castrense, Francisco Paula replicaba cumplidamente la cuestión del matrimonio y mantenimiento de las familias de los militares desde una defensa a ultranza del absolutismo y la permanencia de los ejércitos profesionales. Habida cuenta de la difusión e influencia que la obra de Filangieri tuvo en Hispanoamérica, es éste un apunte de importancia respecto al debate ilustrado sobre el que estamos actualmente trabajando: J. ASTIGARRAGA, “La Ilustración napolitana imputada. Críticas y censuras a la Scienza della legislaciones de G. Filangieri en la España de finales del siglo XVIII”; G. FILANGIERI (1787- 1789) *Ciencia de la Legislación...*; F. de PAULA DEL REY, *Reflexiones económico-políticas...* Otros debates con repercusiones más directas en los que se implicaron tanto ilustrados como anti-ilustrados fueron los referidos al Monte Pío militar, un comentario de parte de ellos, desde la óptica de un anti-liberal más cercano, en A. RUMEU DE ARMAS, *Historia de la previsión social en España. Cofradías- Gremios- Hermandades- Montepíos*.

¹⁵ El mismo caballero Filangieri dejaba imágenes notorias de ello cuando hablaba del cuartel en el que se había convertido Europa con tanto exceso de tropas, más potente aún cuando tal ineludible presencia “nos ofrece el espectáculo de la guerra en el seno mismo de la paz”. G. FILANGIERI, *Ciencia de la Legislación...*, p. 66.

¹⁶ RADIGUET, Max, *Lima y la sociedad peruana*, pp. 67-68 [en línea]. Extracto del original *Souvenirs de l'Amérique*

La muestra nos pone frente a la evidencia de unas prácticas públicas redimensionadas por una impronta militar, sin ambigüedad, secularizadora. Aquí cabe incluso decir sobredimensionadas, en la medida que el espíritu castrense llegaba a revestir la simbología sacra, también constituido en enseña de otras manifestaciones asociativas y corporativas de peninsulares, principalmente, y criollos, proyectadas al espacio público de las procesiones o actos conmemorativos por todo el territorio hispanoamericano del siglo XVIII.¹⁷

No está de más repasar brevemente como se estructuró el soporte de estas preeminencias. Así, aun cuando el transcurso del reformismo militar ocupó todo el siglo, fue durante el reinado de Carlos III cuando el absolutismo ilustrado asentaba las reformas militares y ahondaba en el quiebre del esquema estamental. Pues, entonces, y ante el retroceso de las potestades tradicionales de la nobleza, ésta era reconvertida en funcionariado castrense.¹⁸ Al mando de los ejércitos y las armadas, ya fuera efectivo u honorífico, cumplía como una *nobleza de servicio*, al servicio del rey. Con este encabezamiento principal, los cuerpos militares se organizaron jerárquicamente estructurados según el ordenamiento social. En la cúspide del organigrama militar se situaba la nobleza titulada y en los escalones intermedios del mando una oficialidad con noblezas de segunda clase, por lo general, o en menor número la promocionada a la clase noble¹⁹ por los méritos militares de la *carrera de las armas*.²⁰ Fue condición obligada para el ejercicio de la

Espagnole, Paris, Michel Levy Frères, Libraires Editeurs, 1856.

¹⁷ En una reciente compilación el historiador H. PIETSCHMANN, en un breve apunte sobre dinámicas semejantes presentes en el XVIII novohispano, reflexiona en parecida dirección a la aquí expuesta, y señala proyecciones significativas estudiadas en el marco de las culturas y manifestaciones religiosas, como la inauguración de un acto litúrgico en 1766 para conmemorar a los militares muertos en todas las guerras del imperio hispano: “Discursos y reformas dieciochescas en el mundo ibérico”, en K. KOHUT y S. V. ROSE (eds.), *La formación de la cultura virreinal*, cit. en pp. 26-28. Por supuesto, las sugerencias del tema son más extensas. Pues la variada gama de prácticas asociativas o corporativas en las que los militares, sus esposas y familias pudieron distinguirse como grupo, así, cofradías, agrupaciones en razón del origen, etcétera, no implican sólo a las proyecciones, también a los espacios de sociabilidad y a los perfiles colectivos. Las referencias no faltan, aun a falta estudios específicos sobre el tema que tratamos. Valgan algunos apuntes aportes sugerentes: J. M. C. TORALES PACHECO, *Ilustrados en Nueva España. Los socios de la real Sociedad Bascongada de los Amigos del País*. Sobre los militares ilustrados españoles G. A. FRANCO RUBIO, “Militares ilustrados y prácticas de sociabilidad”.

¹⁸ La extensión de aquella subversión de los fundamentos estamentales fue más completa, pues si por una parte los nobles de cuna se convertían en asalariados y se les igualaba con ello a los nobles de segunda clase, por otra, se desmarcaban de los segundones cuando se mantuvieron las preeminencias y la nobleza de primera clase fue situada en lo más alto del escalafón militar. Aunque si hubo posibilidades de ascenso social, fue el que permitió al segundo grupo: caballeros, e hidalgos que integraron el grueso de la oficialidad.

¹⁹ Obtenían la nobleza formal al llegar al grado de capitán aquéllos oficiales que sin tener calidad nobiliaria habían ascendido por méritos desde los rangos más bajos, un proceso que no tenían que pasar los nobles ya que accedían directamente a la oficialidad.

²⁰ Sobre los pormenores de esta cuestión, la realidad del ascenso por méritos, y en general la composición de la institución del Ejército, véase F. ANDÚJAR CASTILLO, *Los militares...*. Para el ámbito colonial J. MARCHENA FERNÁNDEZ, *Oficiales...*, y otras obras referenciadas en el apartado bibliográfico.

oficialidad demostrar la calidad de nobleza. Por debajo la gran masa de la soldadesca integrada por los hombres de calidad llana.²¹ Supuso esta organización, según algunos autores, la creación en España de verdaderas instituciones militares estamentales.²² Y de fondo el cuestionamiento ilustrado de los privilegios estamentales. Aunque el reformismo ilustrado hispano en connivencia con el absolutismo no cuestionó, en su mayor parte, la hegemonía de la nobleza dentro de las instituciones armadas. Sólo avanzada la segunda parte del Setecientos la intelectualidad ilustrada más liberal añadió otras críticas a la cuestión.²³

En los territorios de Ultramar fueron reproducidos los mismos esquemas organizativos y representativos para el proyecto del Ejército de América. Los oficiales peninsulares ocuparon los escalafones superiores del Ejército, las milicias y, por supuesto, de la Armada en sus enclaves coloniales, por encima de los oficiales criollos hasta casi terminar el siglo.²⁴ Como es de razón, la influencia social del Ejército fue mayor que la de la Marina debido, en principio, a la mayor presencia de los efectivos de tierra y sus funciones en el continente. Pues, al margen de la protección contra los peligros exteriores se trataba de resolver la sujeción interna o, lo que es lo mismo, las tropas del rey eran llamadas a mantener el *orden social colonial*. Amenazado, más según se acercaba el final de la centuria dieciochesca, por los episodios subversivos o de resistencia de poblaciones indígenas, colonizadas o aún sin someter, que precisaban intervención directa de las armas.

Pero asegurar el orden social contenía otros capítulos de importancia. Preferente era la cuestión de la gobernabilidad y fortalecer el dominio metropolitano ante el avance de los criollos en los espacios del poder. Para ello, y como es sabido, la oficialidad castrense fue asignada a los puestos claves del mando civil. Los cambios incidían en la remodelación de las claves sociales del poder colonial. Porque, se puede asegurar, que dentro del proceso reformista se promocionó una

21

EJÉRCITO		CORRESPONDENCIA DE GRADUACIONES		
Oficiales generales 1	Oficiales 2*	Oficiales 3*	Graduaciones de la Marina	Graduaciones del Ejército
Capitán general	Coronel	Capitán	Capitán general (o gobernador general)	Capitán general
Teniente general	Teniente coronel	Teniente	Teniente general.....	Teniente general
Mariscal de campo	Sargento mayor	Subteniente	Jefe de escuadra.....	Mariscal de campo
Brigadier	Ayudante mayor*	Sargento	Capitán de navío.....	Coronel
			Capitán de fragata.....	Teniente coronel
			Teniente de navío.....	Capitán
			Teniente de fragata.....	Teniente
			Alférez de navío.....	Teniente
			Alférez de fragata.....	Alférez

Graduaciones y correspondencias de la oficialidad del Ejército y de la Marina.

²² Así lo ha mantenido para el Ejército peninsular F. ANDUJAR CASTILLO, *Los militares...*

²³ F. ANDUJAR CASTILLO, *Los militares...*, pp. 416-423. En estas páginas, el autor analiza la cuestión aquí presentada, a través de los enunciados ilustrados de Carrabús, Cadalso y Miguel de Aguirre, entre otros.

²⁴ El relevo progresivo de la oficialidad peninsular por la criolla en el Ejército americano ha sido estudiado por J. MARCHENA FERNÁNDEZ, *Oficiales...*

simbólica de las élites cuyas figuras destacadas eran las aristocracias militares, y ello en detrimento de otras prosapias de beneméritos y administradores reales. Tal proyección, y como afirmamos en esta investigación, fue dependiente de una composición conyugal a la que contribuían los modelos señoriales criollos de las esposas de los oficiales matrimoniados en América.

Los oficiales militares peninsulares, enseña de la Corona, se situaban así en situación dominante entre las élites coloniales. Entrar en esa órbita y adquirir las mismas cartas de legitimidad social fue una aspiración de las élites criollas que ha sido muchas veces señalada. La dificultad de los criollos para acceder a las titulaciones nobiliarias, encontró una vía de resolución en la carrera militar que fue acogida, en general, con entusiasmo. Ya fuera esa incorporación a los cuerpos de milicias o a los regulares del Ejército y la Armada, con sueldo o sin él, con actividad militar o simplemente de grado honorífico. En cualquiera de los casos, fueron unos empleos comprados en abundancia por los criollos, en una práctica que, de hecho, subsistió sin mayores contradicciones con las reformas militares.

En un sentido amplio, el protagonismo del empleo militar de alto rango reforzaba la supremacía política y social de los blancos en la cúspide del poder colonial. Al fin, de legitimar la autoridad metropolitana se trataba y de justificar el dominio socio-racial.²⁵ Término éste no casual sino significativo como un constructo cultural de los conquistadores, ya exacerbado en el Dieciocho por el racionalismo ilustrado.²⁶ Así, el cuerpo discursivo del colonialismo aparece incorporado a las reformas militares afirmando la realidad del orden social colonial. Elementos todos que transformaban en compleja la estructura militar establecida en la Península e intervinieron en la organización de los cuerpos militares y los de las milicias.²⁷ Regulados, entonces, de acuerdo a las categorías sociales.

Por otra parte, el sustento formal de la superioridad del colectivo militar fue, tanto en la Península como en los territorios coloniales, el reconocimiento social de los privilegios jurídicos y económicos contemplados en el Fuero Militar que en diferente grado, y atendiendo a las jerarquías internas, arrojaba a oficiales y soldados, como también a “sus esposas e hijos dependientes de ellos, sus viudas e hijos mientras dependieran de sus madres, sus sirvientes domésticos y a ciertos funcionarios civiles de la Secretaría de Guerra.”²⁸ Eran las señas del privilegio, las de la justicia privativa, que abundando sobre el protagonismo político que ejercieron los militares *reformados* supuso un quebranto de la autoridad civil y eclesiástica. Como fenómeno general, y al margen del grado de la injerencia castrense en las instituciones civiles según las circunstancias locales, el enfrentamiento fue conflictivo.²⁹ No cabe mucha duda de que

²⁵ Optamos por el término racial en vez del actualmente correcto “étnico” para subrayar precisamente lo que, como apuntamos, era una construcción discursiva hispana asumida en el siglo que nos ocupa.

²⁶ Recordemos que la clasificación taxonómica de las castas es un invento ilustrado.

²⁷ Sobre la segregación étnico-social en las Milicias. Véase S. G. SUÁREZ, *Las Milicias...*

²⁸ L. N. McALISTER, *El fuero militar en la Nueva España (1764-1800)*, p. 24. Otras referencias para la temática del fuero militar: E. R. SAGUIER, Eduardo, “Las contradicciones entre el fuero militar y el poder político en el Virreinato del Río de la Plata”; F. ANDUJAR CASTILLO, “El fuero militar en el siglo XVIII. Un estatuto de privilegio”.

²⁹ L. N. McALISTER, *El fuero...* Véase más adelante una exposición de este tipo de conflictos en capítulo 3. Las

las prácticas sociales amparadas en el Fuero Militar conformaban la entidad social del colectivo militar-familiar, tanto respecto a otros colectivos privilegiados como al conjunto de la población. A la vez que estructuraban espacios de sociabilidad privativos, estuvieran estos insertos en el tejido de las élites, en el de la vida ciudadana, religiosa, cultural³⁰ o ya fueran los propiciados por el corporativismo profesional. En cualquiera de los casos las mujeres eran las piezas de cohesión interna a través de los vínculos conyugales y familiares. De forma destacada en las estrategias endogámicas que, en el seno de los diferentes cuerpos, reproducían las castas militares a través de los matrimonios de las hijas de los oficiales con otros oficiales. También, la información documental ofrece indicios de otras redes singulares de relaciones femeninas, que se manifestaron a través de prácticas asociativas en función de intereses puntuales: esposas, viudas o huérfanas se agruparon en defensa de sus intereses frente a la administración militar.³¹

2. EL MATRIMONIO DE VENTAJA DE LA OFICIALIDAD MILITAR. UN PROYECTO ARISTOCRÁTICO

Al espacio social privilegiado por el Fuero Militar, sumaban los oficiales la exclusividad de su calidad y rangos superiores, lo que socialmente derivaba en otros espacios privativos. En la configuración de éstos fueron decisivas las prácticas matrimoniales. Reafirmar la nobleza de algunos y proporcionar a otros los medios económicos adecuados para las gentes de primera clase, fueron objetivos elementales de aquella política matrimonial. Resultó, así, obligado para los oficiales contraer nupcias con mujeres de calidad noble o fortuna asegurada, siempre que hubieran alcanzado el grado de capitán con el que obtenían el derecho a casarse. La *licencia real*³² fue condición indispensable para celebrar estos matrimonios, disponiéndose el permiso real como un mecanismo de freno para los enlaces de los oficiales jóvenes que se prefería fueran solteros y sin cargas familiares. Pero también, para controlar las muchas uniones desaprobadas como inconvenientes por ser las prometidas de baja calidad o sin fortuna, y que sin remedio derivaban

nupcias secretas o las fisuras en el modelo de la nobleza militar.

³⁰ Sobre estas prácticas de sociabilidad remitimos a los apuntes hechos en la nota 17.

³¹ Esta temática forma parte de nuestra investigación aunque no se incluya en el presente trabajo.

³² Desde principios del siglo se fueron imponiendo, progresivamente, las ordenanzas que establecían la obligatoriedad de la licencia real a la oficialidad de los cuerpos militares. Pero, fue desde las nuevas ordenanzas y disposiciones de Carlos III emitidas en 1760 (ratificadas en 1761 con el establecimiento del Reglamento de la Fundación del Montepío Militar y en la posterior revisión al mismo de 1796), cuando se fijó, de forma definitiva, para todos los oficiales de mar y tierra la obligación de obtener la licencia real. Ésta, desde el grado de capitán para arriba en la escala de graduaciones, era concedida por el rey. Los oficiales subalternos y soldados debían obtener la autorización de sus jefes militares correspondientes. Las ordenanzas de 1760 en R. Konetzke, *Colección...*, R. Ord.. 30-10-1760, t, III (pp. 294-297); las posteriores en “Reglamentos del Montepío” de 1761 y 1796 en E. de Ocerín, *Índice...* (pp. 662- 676). El comentario de estos reglamentos y otras referencias a órdenes complementarias con repercusión en América, 1773, 1789, 1790 y 1779, en D. RÍPODAS ARDANAZ, *El matrimonio...* (pp. 352-360). En lo sucesivo: Real Decreto, Real Cédula, Real Orden, Real Ordenanza: R. D., R. C., R. O., R. Ord.

en matrimonios secretos o celebrados por la Iglesia sin permiso real. Una problemática no resuelta por las reformas militares y que se arrastró durante todo el siglo. Tales, circunstancias terminaban comprometiendo las ayudas y limosnas de la Hacienda Real, para viudas y huérfanos desamparados.³³ Además, el permiso real imponía la *legitimidad civil* por encima de la eclesiástica en uno de los notables ejercicios regalistas del siglo.³⁴ Se puede decir que estas disposiciones constituyeron el eje del proyecto social de aristocratización de la élite militar, y que los matrimonios de ventaja fueron un importante incentivo en la *carrera de las armas*, pues suponía para muchos oficiales de segundas u otras diluidas noblezas una vía para la ascensión social, o fueron un asidero económico para las noblezas arruinadas. En ello se implicaban antes que los planes individuales los familiares, y según el nivel social de los contrayentes se movían intereses más o menos altos que incumbían también a la Corona.

Veamos, en síntesis, como se articularon estas disposiciones matrimoniales. Entre los reglamentos del Montepío de 1761 y 1796,³⁵ quedaron fijadas las condiciones de calidad y económicas exigidas para las esposas de los oficiales. De estos requisitos dependía obtener la licencia real que autorizaba al matrimonio, y la licencia era acreditación indispensable para que viudas y huérfanos optaran a las coberturas del Montepío Militar. Una institución creada para la oficialidad, pues sólo a partir del grado de capitán obtenían los oficiales el derecho a sus beneficios.³⁶ Las aspirantes a esposas debían ser “hijas de Oficiales, o de Padres Nobles, y Hidalgos, por origen, o a lo menos de calidad, que se reputa sin contradicción del Estado Llano...” , prohibiéndose los matrimonios con mujeres no encuadradas en estas categorías.³⁷

³³ La soltería fue considerada por el Estado la condición civil más apropiada para el servicio de las armas. Consideración apoyada en una larga tradición de guerra asumida por el siglo XVIII, que alentaba un discurso de las virtudes militares de entrega a las armas y sacrificio personal, para las que los matrimonios y las cargas familiares suponían una rémora. Así visto, el celibato beneficiaba a la operatividad militar. Pero, y más importante, evitaba las cargas económicas a la Real Hacienda por “el infeliz y mísero estado a que, en falta de sus maridos, quedan reducidas las mujeres, gravando mi Real Erario, ya con pensiones de subsistencia, ya para la de sus hijos con empleos, y otras justas, bien premeditadas reflexiones...” R. D. de 19-1-1742, E. de OCERÍN, *Índice de los expedientes matrimoniales de militares y marinos que se conservan en el Archivo General Militar (1761-1865)*, pp. 679-680.

³⁴ A la temática le hemos dedicado el capítulo 3. Las nupcias secretas o las fisuras en el modelo de la nobleza militar.

³⁵ Sobre los reglamentos del Montepío véase la nota anterior 32. Una recopilación más extensa en *Manual de las clases pasivas, civiles y militares: según la legislación y jurisprudencia aplicables para la declaración de derechos pasivos*. El comentario en el marco de la política matrimonial colonial de disposiciones emitidas en los años 1773, 1789, 1790 y 1779, en D. RÍPODAS ARDANAZ, *El matrimonio...* (pp. 352-360). Un estudio de la institución en M^a C. GARCÍA DE LA RASILLA ORTEGA, “El Montepío Militar. La asistencia social en el ejército de la segunda mitad del siglo XVIII”. Una visión más actual en C. HERRÁIZ DE MIOTA, “Los montepíos militares del siglo XVIII como origen del sistema de clases pasivas del Estado”.

³⁶ Los oficiales subalternos, aun pagando las cuotas obligatorias, si se casaban antes de obtener el grado de capitán, perdían el derecho a las coberturas de viudez y orfandad para sus esposas e hijos. La intención era desalentar los matrimonios de los jóvenes oficiales y promocionar la situación de beneficio que proporcionaba a los rangos superiores el matrimonio normativo con mujeres de calidad social superior y fortuna.

³⁷ “hijas de Oficiales, o de Padres Nobles, y Hidalgos, por origen, o a lo menos de calidad, que se reputa sin contradicción del Estado Llano de Hombres buenos, honrados, y limpios de sangre, y oficios debiendo excluirse absolutamente a todas aquellas cuyos Padres, o Abuelos inmediatos ejercieron, o hayan ejercido Empleos o

A las instancias para solicitar la licencia de matrimonio debían adjuntarse la fe de bautismo, el permiso de los padres o tutores de ambos solicitantes en el caso de ser éstos menores de edad,³⁸ los certificados de la calidad social de la novia y la justificación de la dote. Las futuras esposas debían aportar las probanzas de diferente forma según su *status* social. Por una parte, las hijas de la nobleza e hidalgas refrendaban sus calidades con títulos o acreditaciones judiciales y, por otra, las del estado llano presentaban pruebas de limpieza de sangre. Aunque éstas tuvieron que añadir demostraciones de “su conducta honesta y recogida”. Virtudes femenina que, al parecer, se daban por sobreentendidas para las mujeres de superior, y sin más trámites para las hijas de oficiales, oidores, ministros del Estado y otros semejantes amparadas por la distinción castrense. Esta normativa, de aplicación general, se hizo extensiva a los oficiales con “sueldo” de las Milicias.³⁹ Respecto a las prometidas de los sargentos, cabos y soldados se ordenó, en una disposición complementaria a las reglamentaciones del Montepío,⁴⁰ una correspondencia de mínima calidad con la condición militar de sus maridos.

En lo que se refiere a los requisitos económicos, también se observaron diferentes exigencias. Tanto en la Península como en los territorios coloniales, las nobles que pretendieran casarse con oficiales debieron aportar una dote de 20.000 reales de vellón y para las del estado llano 50.000 o su equivalente en bienes inmuebles. De esta obligación se dispensó a las hijas de los oficiales y ministros de guerra, no obstante acompañada la exoneración de dote con la advertencia de que se procurara enlazar con mujeres solventes.⁴¹ Las condiciones impuestas a las prometidas de los oficiales subalternos, después de algunos mal entendidos en la interpretación del reglamento,⁴² fueron establecidas en 3.000 pesos fuertes o 60.000 reales de vellón, igual para las nobles y las del estado general. En el caso de ser hijas de oficiales, aunque no obligadas a aportar dote sí habían de justificarla. No obstante, las precisadas a dotarse pudieron salvar la falta de recursos cuando los subalternos acreditaban una fortuna suficiente. En último caso, se les dio libertad a los prometidos de componer los mínimos exigidos entre ambos, porque, los subalternos, a quienes en principio se les negaba el derecho al matrimonio salvo el concedido por

Profesiones mecánicas, o populares; y las hijas o nietas de los Artistas, y las de los Mercaderes, cuando no sean de razón, o de cambios.” Reglamento del Montepío militar de 1761 en E. de OCERÍN, *Índice...*, p. 663.

³⁸ Obligatorio desde la Pragmática Sanción de hijos de familia de 1776 con efecto en América desde 1778.

³⁹ R. O., 19-I-1769. “Reglamento para las milicias de infantería y caballería de la isla de Cuba”. R. KONETZKE, *Colección...* pp. 351-357.

⁴⁰ R. O. de 1779, en Matraya y Ricci, *El moralista filatélico*, p. 369. Cit. por D. RÍPODAS ARDANAZ, *El matrimonio...*, p. 355.

⁴¹ Iguales disposiciones se dictaron para las esposas de los suboficiales destinados en empleos sin movilidad “Dispenso la justificación de dote, pero no de calidad, a las mujeres que casen con oficiales subalternos, que tengan residencia fija en empleos de Plaza, los agregados a ella, los del Regimiento Fijo de Ceuta, Milicias provinciales, Inválidos y retirados, porque todos ellos además de no causar carga alguna a los fondos del Monte no están sujetos a los indispensables gastos de marcha, y otros que ocurren a los oficiales de los cuerpos vivos del Ejército y la Armada”. Reglamento del Montepío, 1796, Art. 15, en E. de OCERÍN, *Índice...*, p. 675.

⁴² R.O. 30-VI-1789. “Estableciendo la dote que deben poseer las mujeres que pretendan contraer matrimonio con oficiales subalternos”. R. KONETZKE, *Colección...* pp. 652-653.

circunstancias especiales, estuvieron forzados a garantizar en bienes propios 60.000 reales. La intención era que su “limitado sueldo” quedara libre para atender con decencia las necesidades del nuevo matrimonio y el dinero asegurado por el oficial con la dote de la novia fuera un seguro de subsistencia para viudas y huérfanos, que no tenían derecho a los beneficios del Montepío por haberse casado antes de obtener el grado de capitán. Sólo en el caso de que los oficiales murieran en acción de guerra a sus viudas y huérfanos se les concedía pensión. El conjunto de estas disposiciones configuró un régimen económico particular para el matrimonio de los oficiales reales.

Ratificando el apunte inicial, de lo enunciado se desprende que estas disposiciones facilitaban el matrimonio de los oficiales superiores con mujeres procedentes de la alta y baja nobleza o con las hijas de los militares, en la medida que se rebajaban o anulaban para ellas los requisitos económicos y se grababa a las del estado llano. De la misma forma, se observa que las dispensas económicas y de calidad favorecían las bodas con las hijas de los militares, lo que se añadía al haber de los privilegios de la milicia y era un incentivo para la reproducción social del estamento militar. Se hace también patente que las altas dotes estipuladas para las prometidas de la oficialidad subalterna suponían un obstáculo para el matrimonio en este nivel. Por último, con las previsiones sobre las mujeres del estado llano se intentaba que sólo las más acaudaladas de este nivel social se incorporaran al *status* de calidad superior ofrecido por la oficialidad militar. Quedaba así abierta una puerta para la ascensión social de la burguesía a las esferas de la aristocracia castrense que, al menos, en tierras americanas no fue desaprovechada.

Bajo este encuadre normativo, el panorama matrimonial de la oficialidad en la Península, según mantiene Francisco Andújar Castillo⁴³ en su estudio del Ejército, fue el de una oficialidad en su mayoría célibe, con el mayor porcentaje de casados entre los grados más altos. El balance se refiere a los matrimonios con licencia real, legítimos según la norma militar, así muchos de aquéllos que en los registros oficiales figuraban como solteros pudieron estar casados secretamente. Una situación difícil de cuantificar para su estudio, es cierto, lo que quizás no ha animado a su análisis como fenómeno social en suelo peninsular. Con estos mismos límites que imponen las fuentes institucionales, Juan Marchena Fernández ha determinado que en América la mayoría de los mandos peninsulares del Ejército fijo estaban casados⁴⁴ y habían celebrado nupcias, casi en su totalidad, con criollas ricas o acomodadas, independientemente del su grado de los militares. Cabe, quizás, apostillar que aun dentro de lo que parece fue una realidad matrimonial afortunada para los oficiales, también hemos podido constatar un sector de la oficialidad peninsular, generalmente la de graduación media, matrimoniado con mujeres de

⁴³ F. ANDÚJAR CASTILLO, *Los militares...*

⁴⁴ Se ha de considerar entre esa mayoría de casados peninsulares del Ejército de Dotación tanto a los que habían llegado provistos del empleo como a los que pasaron desde el Ejército de Refuerzo por decisión propia. Una opción que fue elegida por un número abrumadoramente alto de los oficiales destinados temporalmente al servicio de América. En lo que respecta a los resultados cuantitativos de los enlaces de los soldados obtenidos por el mismo autor, también referidos a las fuerzas fijas, los casados fueron el 56, 62%, J. MARCHENA FERNÁNDEZ, *Ejército y milicias...* p. 186.

escasas o justas fortunas. Y en número importante casados sin licencia real. De nuevo la problemática de los matrimonios secretos, en absoluto controlada en el mundo colonial.

En cualquiera de los casos, este cuadro general es el de un colectivo casado en su mayor parte,⁴⁵ en consecuencia de una política colonial que incentivó las nupcias con las criollas americanas. De manifiesto ya en la primera parte del siglo y que, respondiendo en ocasiones a las condiciones especiales del servicio en tierras americanas, contrastaba con las disposiciones más restrictivas aplicadas en la Península.⁴⁶ Así, se ordenaba para La Florida en 1741: "...respecto de que en la guarniciones de América no se observa tan rigurosamente la prohibición de los casamientos de los oficiales y soldados, y más cuando pueden efectuar sus respectivos servicios".⁴⁷

Para mayores facilidades, los oficiales y soldados casados en los dominios coloniales fueron dispensados al término de sus servicios de la vuelta obligatoria a la Península con sus respectivos regimientos. Siempre se les dejó abierta la posibilidad de pasar a las unidades coloniales del Ejército Fijo o de la Armada, así como de obtener la licencia definitiva del Ejército y pasar a situación de reserva. Opciones que fueron puntualmente potenciadas en momentos de especial conflictividad, como ocurrió en la década de los años ochenta en el recién creado virreinato de la Plata, cuando alerta las autoridades por la mengua de españoles en las provincias interiores, a raíz de las rebeliones tupamaristas, se permitió la licencia absoluta del servicio⁴⁸ a los casados y la concesión de tierras en calidad de pobladores. Era, ciertamente, la política matrimonial al servicio de una campaña de captación de hombres. Se animaba, de hecho, a contraer los matrimonios para beneficiarse de la oferta y otras ventajas que ofrecían las tierras americanas a los españoles:

...la facilidad de hallar casamientos que son sumamente ventajosos para unos hombres que no tienen regularmente mas que lo que adquieren con su trabajo personal, la consideración con que son tratados por la sola calidad de ser españoles, y lo fácil que le es por ella adquirir

⁴⁵ Contrastó este panorama con el prevalente estado de soltería de los ricos militares criollos señalado también en los resultados de J. MARCHENA FERNÁNDEZ, *op. cit.*, p. 186, según el mismo autor por carecer del incentivo económico que motivó los enlaces de los peninsulares. También, presumiblemente, dentro de este colectivo se han de contar a los hijos de los militares españoles, criollos en las sucesivas generaciones y ennoblecidos por la carrera de las armas., Hay que advertir la falta de estudios detallados sobre este grupo y sus estrategias matrimoniales, que avanzaron según lo hacia el siglo hacia una endogamia matrimonial creciente, que hubo de viabilizar el encuentro entre sagas militares peninsulares y criollas. Cuestiones, que pueden contribuir a definir la construcción de las identidades de las clases militares coloniales, las mismas que bajo un perfil general de exclusivismo y empoderamiento en su condición dirigieron las revoluciones independentistas.

⁴⁶ Por las mismas fechas de la disposición que sigue una real ordenanza sólo se autorizaba la celebración de enlaces matrimoniales a la cúspide de los mandos desde el grado de coronel hacia arriba en la jerarquía castrense, quedando prohibidos a los inferiores a ese rango, con algunas excepciones puntuales, R. D. de 19-1-1742, E. de OCERÍN, *Índice...*, pp. 679-681. Cit. por F. ANDUJAR CASTILLO... p. 335.

⁴⁷ R. C., 1-XII- 1741: "Al Gobernador de La Florida aprobándole las licencias que dio para casarse a algunos oficiales y soldados de aquella tropa", en R. KONETZKE, *Colección...*, pp. 231-233.

⁴⁸ Pero, con la obligación de acudir a filas cuando fueran requeridos para "reprimir alborotos u otras órdenes". A.G.S., S.G.U., Leg. 6803, exp. 31 (1786/1791).

recursos de que subsistir...⁴⁹

Además de aumentar la “población de españoles”, era beneficioso para la Corona que los oficiales establecieran mediante el matrimonio vínculos con los grupos de poder criollo. Las redes familiares y clientelares movían también las políticas, y constituían la mejor base de sustentación de la autoridad político-militar. Con mayor motivo para las generaciones herederas de aquellos enlaces *mixtos*, a pesar del peligro cierto de criollización. Sin duda, las expectativas para los traslados, voluntarios o forzados, no podían ser mejores y, así, al estímulo de la más rápida promoción profesional y los mayores sueldos en relación a la Península, se sumaba el logro de un matrimonio ventajoso. Una buena boda redondeaba cualquier *cursus honorum* seguido en las colonias. En esa forma también lo entendía la administración real cuando expedía a los oficiales, antes de la partida de España, la autorización para casarse con cualquier mujer “conveniente” que pudieran encontrar en sus destinos:

A consulta del Consejo de Guerra ha concedido el Rey al capitán D. Ignacio Flórez electo gobernador de Moxos el permiso que ha solicitado para casarse en Buenos Aires con la persona que eligiere justificando ante aquel virrey o presidente de las Charcas la limpieza de sangre, dote y demás circunstancias de la contrayente...

Abundaban, con certeza, estas previsiones en el mito de la prosperidad americana arraigado tanto en la mentalidad popular como en la política, y que animó las migraciones de muchas generaciones de españoles y españolas de toda condición alentadas por un polivalente imaginario de los ricos criollos y criollas. Unas perspectivas que para los oficiales militares se materializaban por ley, pues las altas dotes fijadas para las pretendientes a ser sus esposas constituían una garantía de cierto nivel económico, como mínimo, y en mejor de los casos de grandes caudales. Aunque asegurar estos matrimonios de ventajas económicas requirió para el ámbito colonial la permisividad respecto a las calidades tituladas o probadas, que no abundaban. Puede que la falta de nobleza de las mujeres no quedara reflejada en los expedientes matrimoniales en muchas ocasiones, porque reales, amañadas o compradas, al fin, las probanzas se presentaban o simplemente se daban por ciertas. De la resolución usual de esta cuestión daba cuenta la respuesta del gobernador y capitán general de Venezuela, en 1772, a una pregunta del conde de O’Reilly:

⁴⁹ En el año de 1790 se modificó la R. O. de 24 de febrero de 1785, para ordenar, por punto general, el regreso de todos los soldados naturales de la Península una vez cumplido su servicio en los cuerpos veteranos de América. Tenían opción a quedarse en los dominios coloniales los que allí quisieran reengancharse o se hubieran casado. En prevención del alto número de desertiones y de los gastos que ocasionaba a la Hacienda su transporte por tierra y mar, se permitió, también, la licencia absoluta y la domiciliación como civiles de los que lo solicitaran. En juego estaba, también, el temor de las autoridades peninsulares al regreso de una soldadesca ya reclutada por su conflictividad, y que presentaba problemas de adaptación a la vida civil. Cita del texto en A.G.S., S.G.U., Leg. 6803, exp. 31 (1786/1791). Más información sobre estos asuntos en A.G.S., S.G.U., Leg. 6810, exp.40 (1790/1795)/ S.G.U., Leg. 6801, exp. 52 (1787/1788) / S.G.U., Leg. 6886, exp. 20 (1790-1799).

...puedan dar licencia de poderse casar al Oficial perteneciente, bajo el concepto de que haya de justificar en la Muger caudal bastante para sostener el lucimiento y honor de su empleo y regular decencia en la calidad de la contrayente y limpieza de su sangre sin toda la restricción y eficaces pruebas que manda la ordenanza del Monte ahunque para el goce de sus gracias queden exoneradas como por naturaleza lo están, las Familias de los subalternos, respecto de que en estos dominios, no serán muchas las en quienes profundizando prolijo examen de ascendencia, deje de tropezarse en dudas que hagan opinable la pureza de su origen, a menos que las pruebas vengan de los Reynos de Castilla cuyos casos los miro raros y remotos.⁵⁰

Si en última instancia probar la suficiencia económica era lo definitivo para obtener la licencia matrimonial, la veracidad de ello también fue falseada en otras muchas ocasiones. La distancia de la Metrópoli ayudaba a lo que era una práctica habitual. Circunstancia que tuvo en cuenta el capitán general y gobernador de Guatemala José Estachería, quien se quejaba en extensos memoriales de la facilidad que había en aquellas provincias para hacer justificaciones. La observación iba al hilo del caso de María Guadalupe Florentina Larrondo y O'Conor prometida de Fernando Basurto, ayudante mayor del segundo batallón del Regimiento de Infantería de Guatemala. La prometida había sobreestimado en su acreditación el valor de las fincas familiares sobre las que aseguraba su dote. El asunto requirió en 1788 una investigación del mismo gobernador y puso al descubierto que el padre de la novia sólo poseía la esperanza de una herencia de su suegra, por lo demás no demasiado cuantiosa. La pretendida dote y una calidad "distinguida" que tampoco lo era, fue avalada por cinco testigos en León de Nicaragua, ciudad natal de la familia de la novia. Por su parte, el oficial subalterno se procuró la confirmación de unas propiedades inexistentes, sobre la que daban fe el capitán y comandante de su regimiento.⁵¹ Dejamos por el momento ésta otra realidad de oficiales no tan bien matrimoniados como pretendía el programa matrimonial de la Corona, a la que le hemos dedicado un estudio amplio, sólo en parte aquí reflejado, del que apuntamos su oportunidad en cuanto ha venido a matizar una ficción historiográfica, en demasía repetida, por la que se afirma que "todos" los oficiales militares casados en los territorios coloniales lo hicieron con criollas ricas. Ahora, se trata de observar que aun poniendo estas prácticas en cuestión el proyecto de la aristocratización social de la oficialidad, por encima de ellas planeaba un discurso de excelencia propagado con intención de ejemplaridad que dio cobertura al éxito de la empresa para otros muchos oficiales.

Además del interés de la administración metropolitana en facilitar el acomodo matrimonial de sus oficiales, que tal programa se lograra requirió que fuera respondido por otros intereses convergentes y apoyado por un imaginario social favorable a los oficiales de la Península. Las élites criollas se beneficiaban de unos matrimonios que validaban su posición dominante con la carta formal de los blasones, mayores o menores, que aportaba la oficialidad. Ésta que, en gran

⁵⁰ Archivo General de la Nación, COCAGE, XII, f. 72-73. Cit. por S. G. SUÁREZ, *Jurisdicción...*, pp. 63-64.

⁵¹ La suegra, Margarita O'Conor, era dueña de una hacienda de caña de azúcar de las de "menor substancia en aquel recinto grabada de un censo de 2.600 pesos", la herencia, además, había de repartirse entre los herederos. A.G.S., S.G.U., Leg. 7222, exp. 47 (1788/1789).

parte, ostentaba hidalguías o pequeñas noblezas arruinadas, ganaba el acomodo económico y, en otras ocasiones una elevación de su status social. Situación que aprovecharon especialmente los nuevos grupos coloniales en ascenso⁵² que, en el proceso propio del XVII, iban desplazando de la esfera del poder a las viejas familias *beneméritas*. Se consumaba así una dinámica esencial: la de la “politicidad del sexo”, en la afortunada acepción de Natalia Catalina León Galarzal,⁵³ indisolublemente ligada a la apariencia del poder.

Es decir, las sociedades de acogida se habían abierto para los oficiales militares del rey de España. Las nupcias con ellos fueron en el mercado matrimonial un valor en alza a lo largo del siglo, en consonancia con el peso político y social que fue adquiriendo el programa militar colonial de la Monarquía. Por supuesto, hablamos del buen cartel de los oficiales como candidatos para matrimonios convenientes dentro de los grupos coloniales de primera o mediana calidad y fortuna, los que tenían posibilidad de dotar a las hijas casaderas con lo exigido por la normativa, que en sus mínimos era ya una cantidad importante. Sumaban los oficiales a los nuevos créditos de la carrera militar el valor de su peninsularidad, apreciada por las familias criollas, sin muchas dudas, de todas las zonas coloniales, hasta tal punto que incluso se rebajaba el valor de acomodados criollos en el mercado matrimonial frente a los peninsulares. A finales del siglo, en 1790, la sentencia de Mariquita Sánchez, dada en respuesta al matrimonio que le imponían sus padres con un criollo conveniente, es elocuente en este sentido: “que más vale un pigmeo de España que un gigante de Indias”.⁵⁴

Sin embargo no se puede ignorar, incluso en este estudio de conjunto, que los grupos criollos dominantes se comportaron de diferente manera, en orden a las singularidades territoriales y al sector económico que pertenecieran. Son bastantes las informaciones, sobre las que no nos extendemos por el momento, que señalan posibles actitudes de rechazo a los oficiales reales, fundadas en resistencias a lo foráneo de algunas viejas aristocracias terratenientes. Sin embargo, son más los ejemplos que muestran con claridad una efectiva integración de los oficiales peninsulares en el tejido social de las élites a través del matrimonio con mujeres criollas. Uno de los escasos estudios centrados en este asunto, el de Omar Jaén Suárez,⁵⁵ sintetiza el proceso en una zona concreta y muy vital en cuanto a la movilidad social como la de Panamá. Allí fue notable el alto porcentaje de este tipo de enlaces entre una élite comercial reducida a pocas familias, que había cimentado, desde 1750, su fortuna con los negocios derivados del paso obligado de los ejércitos por aquellas tierras en una u otra dirección continental. El matrimonio

⁵² En general, la nueva nobleza comercial, administrativa o latifundista. Una reorganización de las élites que conformó uno de los fenómenos sociales característicos del Setecientos colonial, ya fuera protagonizado por las fortunas azucareras en Cuba, los empresarios y grandes comerciantes de los virreinos de Nueva España y Perú o los de las élites más “burguesas” del Río de la Plata y Tierra Firme.

⁵³ N. C. LEÓN GALARZAL, “Las élites coloniales y la politicidad del sexo (Cuenca en la segunda mitad del siglo XVIII)”.

⁵⁴ Mariquita Sánchez, *Recuerdos de Buenos Aires virreinal*, Buenos Aires, 1953, p. 59. Cit. por D. RÍPODAS ARDANAZ, *El matrimonio...*, p. 36.

⁵⁵ O. JAÉN SUÁREZ, *La población y el istmo de Panamá: estudio de Geohistoria*.

de sus hijas con los oficiales peninsulares, movilizados en esta segunda parte de siglo a la zona⁵⁶ ante los temores de una intervención inglesa y el levantamiento de los indios del Darién, fue una solución⁵⁷ para la reproducción de esta nueva burguesía criolla necesitada de varones. A ello se sumaban los beneficios en influencias y facilidades para el comercio que aportaron los oficiales reales.

Por otra parte, hay que observar como los valores que prestigiaban a los militares como buenos partidos, se situaban al margen en los negocios matrimoniales de otros predicamentos sociales negativos sobre la conducta desordenada de los hombres de armas en general. Fama de la que tampoco se libraba la oficialidad, tan depreciada en los niveles más bajos del mando como la de una soldadesca siempre problemática, integrada por hombres del común y, en buena parte, por maleantes y “vagamundos” peninsulares o americanos. A pesar de todo, éstos también eran candidatos como maridos convenientes dentro de su grupo social. Españoles y criollos de los sectores populares tenían al respecto su propio baremo, que expresaba un ideario social muy significado en las sociedades coloniales. Como de manifiesto lo dejaba la voz de un vecino de Cumana, quien preocupado por el futuro de sus cinco hijas esperaba: “casarlas con los hombres que se acostumbra en sujetos de la propia clase en los demás vecinos de este país como militares, marineros, labradores”.⁵⁸

De esta consideración favorable a la clase militar a invertir en un empleo castrense que asegurara un matrimonio no tuvo que mediar un excesivo cálculo. Y algunos beneficios más, como el seguro para su vejez que proyectaba la viuda Josefa de la Rocha cuando compró el empleo de subteniente para su yerno por 1.500 pesos. En ello invirtió sus alhajas y una pequeña hacienda. Depuesto el militar por mala conducta, la suegra negoció y revendió el empleo a otro candidato, con el objeto de recuperar la inversión.

Los microcasos dan veracidad de la estima que el empleo militar adquirió de cara al matrimonio en otros niveles sociales por debajo de los grupos encumbrados en las élites. En definitiva, se puede decir, en lo que respecta a la síntesis del conjunto social aquí expuesto,⁵⁹ que la oferta y la demanda en los negocios matrimoniales de la oficialidad militar peninsular estaban

⁵⁶ Según O. JAÉN SUÁREZ, *op. cit.*, en 1784 había un total de 83 oficiales en el Ejército de Panamá, en su mayoría peninsulares, tal y como muestra el autor en la relación de nombres que expone (pp. 469-471).

⁵⁷ “Alfredo Figueroa Navarro ha contabilizado que de 386 matrimonios celebrados entre mujeres de la burguesía de la capital de 1788 a 1900, una de cada tres contrae nupcias con un extranjero, que se queda a menudo en Panamá, En épocas críticas el índice sube a dos de tres mujeres, como sucedió en la década de 1788 a 1799 con militares y funcionarios en su mayoría españoles”. A. FIGUEROA NAVARRO, “Seis aproximaciones a la historia social y demográfica de la Ciudad de Panamá, siglos XVIII y XIX”, en *Revista de Humanidades* n° 2, Panamá (abril 1992), pp.138-142. Cit. por O. JAÉN SUÁREZ, *op. cit.*, p. 471.

⁵⁸ Se trataba de Luis Conrado Maza, en la ocasión de reclamar para una de sus hijas el cumplimiento de la promesa matrimonial que le dio un artillero. Enlace imposible por la negativa del padre, también militar. La hija de Luis Conrado vivía con el soldado y los hijos de ambos en la casa del padre demandante, a costa de éste. A.G.S., S.G.U., Leg. 7309, exp. 31 (1793).

⁵⁹ Sin duda incompleto, y a falta de otras investigaciones que incluyan la recepción de las representaciones de *lo militar* entre los indígenas, además de su inclusión en esta esfera del poder metropolitano.

bastante ajustadas entre las partes interesadas.

Por otra parte, no es necesario forzar ninguna transposición argumentativa para situar en este contexto matrimonial la dinámica de las representaciones de género y su derivación hacia los procesos de *apropiación* entre los sectores populares, en absoluto ajenos a la fascinación de un imaginario aristocrático que en buena medida había sido “militarizado”. Así, la proyección social de la oficialidad militar se puede situar dependiente de la efectividad de las prácticas matrimoniales y de los modelos femeninos promocionados desde ellas. Su función, además de sustentar a la aristocracia militar, irremediablemente, derivaba al refuerzo de otras representaciones femeninas de las élites coloniales. Donde ocupaban los espacios del señorío entre los criollos tanto como respecto al común de los sectores subalternos proyectaban el ideario de la “blanquitud” como perfil de los grupos dominantes. Las esposas de los oficiales eran blancas *per se*, las leyes militares, al menos formalmente, alejaban las dudas sobre su posible “mala sangre” en las probanzas exigidas de nobleza. Obligación que avanzado el siglo había de recibir el empuje definitivo de la Real Pragmática⁶⁰ emitida contra los matrimonios desiguales. Otra cuestión es que en la práctica estas disposiciones se cumplieran.⁶¹ Por último, si las representaciones femeninas estuvieron al servicio del orden social colonial, las mismas contenían otros discursos que afianzaban el *orden de género*. Se reforzaban, ciertamente, las claves tradicionales de los fundamentos patriarcales, más si cabe a partir de las intervenciones regalistas sobre las leyes matrimoniales.

Como es de razón en el análisis de género, intervienen en la composición los valores representativos de la masculinidad castrense, un examen que como en el caso de las representaciones femeninas dejamos tan sólo apuntado para señalar una investigación más extensa. Entonces, en el modelo de los varones militares se ha de contar en primer lugar con la herencia de la conquista. Tal imaginario es el de los hombres de armas hispanos que arribó al Nuevo Mundo ya pautado en su esencia desde la Península: guerreros viriles, amantes poderosos,

⁶⁰ Sobre los efectos de esta ley (real cédula sobre hijos de familia, emitida bajo el gobierno de Carlos III en 1776 y publicada para América en 1778) en el marco militar véase el capítulo 3. Las nupcias secretas...

⁶¹ La problemática de los matrimonios étnicamente mixtos se extendía en la milicia a las consideraciones de la calidad de las mujeres. Está claro que las normas reales y militares se saltaron en multitud de ocasiones, a veces ante la indiferencia de los mandos militares y en otras ocasiones sancionadas por situarse en el conflictivo contexto del ejercicio regalista y el choque con la Iglesia. Al margen de esta temática de la que nos hemos ocupado en otros trabajos, es significativo entresacar de ella el discurso militar sobre la imagen de la milicia que se extendía también al nivel de los soldados. Así, el brigadier José Manuel de Álava, coronel del Regimiento de Infantería de Puebla, negaba su permiso al provisor eclesiástico para que concluyera la causa de un teniente y un soldado bajo su mando, por faltarles la autorización paterna y la de sus jefes. Desde instancias superiores se le ordenó que: “mandase suspender la conclusión de tales causas con el fin de precaver los enlaces de la tropa con mujeres de mala nota no sólo por sus costumbres sino también por su calidad, cuyo desorden perjudica al decoro de la Milicia”. Acusadas en este caso las mujeres de prostituta una y la otra de mulata, igualadas las dos en lo más bajo de la escala social y sin posibilidades de conseguir una licencia matrimonial, habían optado, de acuerdo con sus parejas, por presentar la denuncia de esponsales para forzar la autorización militar. Las esposas, rechazadas eran Mariana López de Ortega y María Rosalía Blanco, sus maridos Pablo Picado y Marcelino González, del Regimiento Fijo de Infantería de Puebla, ambos peninsulares A.G.S., S.G.U., Leg. 6973, exp. 42 (1793/1796).

varones civilizados por el catolicismo y por su origen étnico, que afirmaron su superioridad frente a los indígenas mediante diversos recursos, como el del afeminamiento del enemigo, tantas veces dibujado en las crónicas coloniales.⁶² Son tan sólo los trazos indicativos de un sustrato de las representaciones sobre el que se asentó toda la mística castrense que acompañó a la renovación material de los ejércitos reales en el siglo XVIII bajo esquemas europeos. Llegaba a América con las reformas militares el debate sobre el celibato castrense,⁶³ y otras promociones de los militares dieciochescos que pintaban la superioridad social legitimada en la excelencia moral, como atributo de la integridad militar. Era el honor de los hombres de armas que validaba su nobleza. Honor que era también el de la institución que representaban:

Que por ser la milicia la senda gloriosa, que guía derechamente al más lato grado del honor, es indispensable, que los que por dicha poseen estar alistados en ella, procedan en sus acciones acertadamente, sin separarse de la virtud, en lo que consiste el verdadero heroísmo. En efecto; los militares virtuosos son los modelos que presenta la historia al referir las acciones grandes y sublimes. En medio de los combates, de las más sangrientas acciones, y difíciles conquistas, brillan el honor, la piedad, la sabiduría, la verdad, y las otras excelencias que los adornaron, y las que nos precisan a contribuirles con nuestra veneración...⁶⁴

Si este era el discurso de un militar,⁶⁵ en otras ocasiones fue la literatura la que dejaba una medida de la calidad social que se esperaba de la oficialidad. Una semblanza que dejaba escrita Fernández de Lizardi en su *Periquillo Sarniento*:

Un oficial es un caballero, y el carácter de un caballero debe ser atento, afable, cortés y comedido en todas ocasiones. Advierte que el rey no te condecora con el distintivo de oficial ni condecora a nadie para que se aumenten los provocativos, los atrevidos, los irreligiosos, los gorriones, ni los pícaros; sino para que bajo la dirección de unos hombres de honor se asegure la defensa de la religión católica, su corona, y el bien y tranquilidad de sus estados. Reflexiona que lo que en un soldado merece pena como dos, en un oficial debe merecerla como cuatro...⁶⁶

Había fisuras, es obvio, entre los discursos y las prácticas, algunas de ellas las examinamos

⁶² A. M. BACIGALUPO, "La lucha por la masculinidad del machi: políticas coloniales de género, sexualidad y poder en el sur de Chile".

⁶³ Por ejemplo a través de la amplia difusión que tuvo la obra de G. FILANGIERI (1787- 1789) *Ciencia de la Legislación...*, y con repercusiones en el debate de los ejércitos nacionales de las independencias. Véase nota 14.

⁶⁴ A.G.S., S.G.U., Leg. 6979, exp. 33 (1798/1799).

⁶⁵ Era el capitán del Regimiento de Infantería de la Corona Manuel de la Sotarrriba, letrado de la defensa en la causa por adulterio seguida a Manuel Cubillas, subteniente del Regimiento de Infantería de Nueva España. *Idem*.

⁶⁶ Ponía el autor tales palabras en boca del Coronel, mentor del Periquillo, en un pasaje aleccionador sobre los talentos y virtudes que se esperaban de los oficiales militares del rey. J. J. FERNÁNDEZ DE LIZARDI, *El Periquillo Sarniento. Por El Pensador Mexicano; corregida, ilustrada con notas, y adornada con sesenta láminas finas*, p. 392 [en línea].

a continuación.

3. LAS NUPCIAS SECRETAS O LAS FISURAS EN EL MODELO DE LA NOBLEZA MILITAR

En nombre del orden social y colonial, hacia la mitad del siglo XVIII,⁶⁷ se intensificaban en su mayor parte desde Europa las voces de alarma de moralistas ilustrados o anti-ilustrados, de funcionarios, hombres de la Iglesia u otros varones como los viajeros eruditos, sobre la situación de la moral degradada y el deterioro de la institución matrimonial-familiar en los reinos de Indias:⁶⁸ “evitar al Trono los desordenes [...] que exigen pronto y eficaz remedio para evitar la corrupción de costumbres, que son el origen de la desolación de los Pueblos y la ruina de sus habitantes”.⁶⁹

Aquella naturaleza indómita de América, fuera de todo orden y de ecos míticos para los europeos, fue vista siempre por las miradas extrañas de éstos como una fuerza que se imponía sobre todos sus habitantes para desatar las pasiones. Las mujeres, dominadas por una sexualidad fuera de control, era pieza principal de un desorden que animaba más a la aventura que al matrimonio. Ellas constituían el ejemplo del viajero Gabriel Lafond de Lurcy cuando hablaba de las “costumbres de Lima, costumbres fáciles y disolutas, determinadas sobre todo por un amor desenfrenado por el placer”. Aunque el desenfreno siempre fuera más propio de las clases bajas, pues según el mismo observador: “Las mujeres del pueblo, sobre todo, no oponen freno alguno al desborde de sus pasiones, que se hacen más vivas y ardientes por su sangre africana, mezclada a la de los indios y europeos”.⁷⁰ La letanía era recurrente, y se puede seguir su rastro no sólo en los

⁶⁷ De referencia general para el discurso ilustrado de género: M. BOLUFER PERUGA, *Mujeres e Ilustración. La construcción de la feminidad en la España del siglo XVIII*. Otros trabajos de la esfera discursiva centrados en el ámbito peruano han sido tratados por C. ROSAS LAURO, “Jaque a la Dama. La imagen de la mujer en la prensa limeña de fines del siglo XVIII”. La misma autora en un artículo más reciente ha atendido a las nociones de la maternidad y las obligaciones de la buena esposa tipificadas para la familia ilustrada: “Madre sólo hay una. Ilustración, maternidad y medicina en el Perú del siglo XVIII”. También sobre la ilustración peruana, y desde España, hay que destacar el trabajo de P. PÉREZ CANTÓ, R. DE LA NOGAL FERNÁNDEZ, E. MÓ ROMERO y M. E. RODRÍGUEZ GARCÍA, remitimos a la localización de sus trabajos, y para evitar una larga lista de títulos a la base de datos de *Dialnet*, Sumario de revistas científicas, Universidad de la Rioja [en línea]. Aportaciones recientes para un contexto general y en un marco comparado: I. MORANT DEUSA (dir.), *Historia de las mujeres en España y América Latina. El mundo moderno*.

⁶⁸ Sobre la significación de esta pluralidad se ha extendido P. GONZALBO AIZPURU, “Con amor...”.

⁶⁹ No cabe duda de que el discurso se asimiló ampliamente, el que aquí transcribimos lo expresaba en Mérida de Yucatán, el juez eclesiástico José María del Puerto, en una comunicación en contra del gobernador Arturo O’Neill, por proteger a su secretario de cámara y subteniente de Milicias Francisco Heredia y Vergara, un peninsular que mantenía relaciones ilícitas con una viuda menor de 25 años, María Josefa Escudero. A.G.S., S.G.U., Leg. 7212, exp. 35 (1797/1798). Aunque no faltaron críticas en el mismo sentido, así la de tono edificante de Fray Mariano de Junqueras (1789), quien “...propone algunos medios adecuados a reformar las costumbres espantosamente relajadas...”, R. KONETZKE, *Colección...*, pp. 660-665.

⁷⁰ G. LAFOND DE LURCY, en E. NÚÑEZ, *Relaciones de viajeros*, p. 125. Los ejemplos de estas imágenes son numerosos en la literatura de viajeros y otras producciones, incluso no falta algún texto de extrema misoginia como el

textos de difusión pública, también en testimonios más comunes como el de un comerciante con negocios en Perú de regreso a España. Temeroso el negociante de la moral ligera americana retornaba acompañado de su hija para alejarla de aquellos peligros y casarse “decentemente” con una española. Al otro lado del océano quedaba la madre de la chiquilla con otro hijo, pues insistía este hombre que aquellas tierras sólo eran aptas para “entretener mujeres”,⁷¹ pero no para el matrimonio.

No es de extrañar, pues, que el matrimonio cristiano se pretendiera como una solución para la contención de las costumbres a la vez que de las mujeres. La imposición de la legalidad conyugal, religiosa y civil⁷² hacia frente en los territorios coloniales a la problemática específica de la pluralidad de formas de relaciones familiares y conyugales,⁷³ entre las que abundaban las uniones libres o ilegítimas.⁷⁴ Ya desde los principios de la dominación española, el poder civil y el espiritual pusieron especial interés en el control de la sexualidad, encauzada por la vía del matrimonio católico, monogámico e indisoluble. Era un elemento principal para la colonización de las voluntades indígenas⁷⁵ y emblema, más simbólico que real, de la sociedad de los colonizadores.

Sobre este horizonte, y en conflicto con la Iglesia, el regalismo en la segunda parte del Dieciocho reiteraba el discurso de la legitimidad matrimonial, pero avanzado la letra de la secularización. Así fueron establecidas las leyes militares para el matrimonio de la oficialidad, que recibía su acreditación de la administración real por delante de la autorización eclesiástica. A la proyección de los matrimonios de calidad de la oficialidad se añadía el discurso de la legitimidad, y ésta como clave superioridad moral, la de la aristocracia militar.

Se puede argumentar al respecto que bajo el poderío militar esta propagandística hubo de adquirir una significación social relevante, y contribuir a la transformación de las prácticas matrimoniales. Pues es observable, en las postrimerías del Setecientos, un proceso en marcha de mayor respeto hacia la legislación civil y religiosa. En este sentido, algunas autoras⁷⁶ han

del peninsular E. TERRALLA LANDA (1790), *Lima por dentro y fuera*.

⁷¹ A.R.Ch.V., Pleitos Civiles, Escribanía de Alonso Rodríguez, Pleitos Fenecidos. 2287-C 2/ 2288-C 1 (1720).

⁷² Sobre la configuración de los códigos de género, matrimonio y sexualidad en la sociedad colonial, son esenciales: P. SEED, *Amar, honrar y obedecer en el México colonial. Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821*, México, 1991; A. LAVRIN, *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica: siglos XVI-XVIII*; L. JOHNSON, y S. LIPSETT-RIVERA, *The faces of Honor: Sex, Shame, and Violence in Colonial Latin America*. Más reciente, N. C. LEÓN GALARZA, “Las élites...”.

⁷³ Sobre la significación de esta pluralidad se ha extendido P. GONZALBO AIZPURU, “Con amor...” y “La familia novohispana y la ruptura de los modelos”, p. 8 [en línea].

⁷⁴ Entre las abundantes investigaciones dedicadas al tema, se pueden referenciar algunas decisivas: P. MACERA, “Sexo y coloniaje”; A. TWINAM, “Honor, sexualidad e ilegitimidad en la Hispanoamérica colonial”; M. E. MANNARELLI, *Pecados públicos: la ilegitimidad en Lima, siglo XVII*; F. LANGUE, “Las ansias del vivir y las normas del querer”, “Amores y «mala vida» en Venezuela colonial”; de P. GONZALBO AIZPURU: *Familia y orden colonial*, y “La familia novohispana...”.

⁷⁵ Para una visión historiográfica y bibliografía concreta sobre el tema M. T. DÍEZ MARTÍN, “Perspectivas historiográficas: mujeres indias en la sociedad colonial hispanoamericana”.

⁷⁶ A. TWINAM, “Honor...” y *Public Lives, Private Secrets. Gender, Honor, Sexuality, and Illegitimacy in Colonial*

mostrado, para ámbito novohispano, como la ilegitimidad descendió en la medida que ganaba terreno el matrimonio legal, aunque fue un avance estimado con mayor fuerza entre las clases privilegiadas.⁷⁷

Visto el posible contexto de las proyecciones institucionales, pasemos a examinar el asunto de la ilegalidad en las prácticas matrimoniales de la oficialidad. Como ya se ha apuntado, celebrar un matrimonio sin licencia real situaba a los militares en la esfera de la ilegalidad real y militar, aunque no en la de Iglesia que dispensaba el sacramento. El descubrimiento de la trasgresión normativa acarrea para todos los grados de la oficialidad la pérdida del empleo y, en consecuencia, la privación del fuero militar. Sus esposas, hijos e hijas, quedaban desposeídos de los derechos de viudedad u orfandad y de los de limosnas y tocas.⁷⁸ Incluso la responsabilidad probada de los jefes militares en el encubrimiento de estos matrimonios les suponían⁷⁹ las mismas sanciones de deposición en sus empleos que la aplicada a sus subordinados. Tales medidas disciplinarias fueron extensivas para los oficiales de los regimientos de Milicias americanas que cobraran un sueldo militar,⁸⁰ obligados en los mismos términos que la oficialidad profesional.

Con la intención de mantener el control de las infracciones, se hicieron regulares desde la mitad del siglo las inspecciones a los regimientos, cuyos resultados no dejaron de evidenciar durante el resto de la centuria una práctica mantenida de matrimonios secretos en todos los dominios hispanos. La problemática fue contemplada dentro de la política del control de los matrimonios militares, y dio lugar a un continuado ejercicio de indultos generales e individuales durante toda la centuria.⁸¹ Por otra parte, la aplicación concreta de las campañas de vigilancia en Hispanoamérica revelaba la persistencia de estas celebraciones sin licencia,⁸² además del amparo y

Spanish America; P. GONZALBO AIZPURU: "Con amor...", "La familia novohispana..."

⁷⁷ Curiosamente, este desarrollo ha sido comparado con un aumento de la ilegitimidad en Europa, aunque en nuestra opinión es una afirmación que está por revisar a la luz de la investigación reciente. Así lo expone P. GONZALBO AIZPURU, "Con amor...", citando a J. L. FLANDRIN, *Orígenes de la familia moderna*, Barcelona, 1979.

⁷⁸ Los sargentos eran degradados a categorías inferiores y perdían los derechos de promoción. A los soldados, cortadas por igual las vías del ascenso, les aumentaban los años de servicio obligatorio.

⁷⁹ A partir de las normativas dictadas hacia la mitad del siglo que venimos señalando. En concreto, estas disposiciones ya estaban articuladas en la R. Ord... 30-10-1760, R. KONETZKE, *Colección...*, t, III (pp. 294-297).

⁸⁰ R. KONETZKE, *Colección...* (pp. 255-257), Ob. cit. por D. RÍPODAS ARDANAZ, *El matrimonio...* (p. 358).

⁸¹ Disponemos de una detallada información sobre los indultos generales, sin embargo sin estudios específicos sobre su repercusión en el ámbito colonial. Por la R. O. de 11-IV-1750 se perdonó a un total de 223 oficiales del ejército, pertenecientes a todas las armas. Una década más tarde, en la circular de 20-V- 1760 se publicaba el indulto concedido a 18 oficiales, y en el registro documental de dicha circular también se reseñó la calidad de sus esposas: la mayoría hijas de militares o con grado distinguido y 7 de probable estado llano. Entre estas últimas, dos fueron consideradas indignas: la "viuda de un marinero y criada" y la hija de un músico. A.G.S., S.G.U., Leg. 4257. Cit. por L. M. BALDUQUE MARCOS, *El Ejército de Carlos III: Extracción social, origen geográfico y formas de vida de los Oficiales de S. M.* (pp. 343-344). Otros datos y comentarios sobre estos indultos en el Ejército peninsular en F. ANDUJAR CASTILLO, *Los militares...*, (pp.330-372).

⁸² Las informaciones al respecto abundan, a las que comentamos ahora del tercer tercio del siglo se pueden añadir las referencias de las órdenes dadas para la provincia de La Florida y Puerto Rico, en 1741 y 1746, anteriormente citadas respecto a las facultades de los gobernadores para conceder licencias. Como ejemplo de la misma problemática entre

las coberturas sociales que las posibilitaban.

Infracciones y complicidades estuvieron presentes en las actuaciones usuales de la administración colonial, comenzando por la implicación de las más altas instancias en el encubrimiento de los enlaces clandestinos de la oficialidad. Un nivel jerárquico donde las posibles sanciones siempre estuvieron atemperadas. Esclarecedor resulta en este sentido, ya terminando el siglo, el proceder del gobernador de Puerto Rico, Ramón de Castro, cuando obviaba repetidamente las órdenes metropolitanas que le instaban a la investigación de los matrimonios secretos en la isla,⁸³ y ello bajo la acusación de permisividad y las advertencias de sanciones que amenazaban, también, al resto de los jefes militares de la isla.

Como es lógico, la tolerancia de tan altas autoridades ante la desobediencia de las leyes militares en materia matrimonial da la medida de lo que fue una situación generalizada en todos los niveles militares del ámbito colonial. Bajo esta última consideración efectuaba su denuncia, en 1788, el virrey marqués de Loreto⁸⁴ desde Buenos Aires:

...asegurándose de algunos oficiales por la voz pública hallarse casados sin licencia y dificultándose, por otra parte, las pruebas de estos excesos [...] Estas comprobaciones son muy difíciles en estas partes donde más comunes las infracciones se amparan mutuamente los hombres, y por esto se ven protegidos aun dentro de los mismos oficios con que la buena Administración había de contar de custodios que cerrasen el paso a los agresores...⁸⁵

Las responsabilidades superiores a las que aludía el texto inculpaban al Cabildo Eclesiástico, durante la gestión de su arcediano José de Siglos como provisor, y a la Audiencia. El Virrey acusó a la Iglesia de celebrar los matrimonios de los oficiales sin la real licencia, y a ambas instituciones del encubrimiento de los hechos y de la obstaculización a sus inspecciones. Era un campo de conflicto en el que se enfrentaba el poder metropolitano con el colonial, complicado por el choque de competencias entre las jurisdicciones civil y eclesiástica con la militar, además de

los efectivos de la Marina en fechas más avanzadas, se puede consultar la R.O. de 13-I-1764, emitida para Cuba y Santo Domingo, a instancias del informe dado por el comandante de Marina de La Habana sobre los matrimonios secretos de los oficiales de la escuadra: “*Cedulario*, tomo 6, fol. 233 vº, nº 378”, en AYALA, Manuel Josef, *Diccionario...*, pp. 36-37.

⁸³ El gobernador tardó casi cuatro años en comenzar las investigaciones, para concluir que el silencio de los implicados y el apoyo de los eclesiásticos hacía imposible descubrir a los posibles imputados. A.G.S., S.G.U., Leg. 7231, exp. 50 (1798).

⁸⁴ El marqués de Loreto, primero de su título, fue el general Nicolás del Campo. Ocupó el cargo de virrey del Río de la Plata, el tercero de los virreyes, entre 1784-1789. Sobre su genealogía militar y familiar: A. de CEBALLOS-ESCALERA Y GILA “Don José María de Torres del Campo (1756-1818) o el pundonor de un capitán de navío”, pp. 79-88.

⁸⁵ A.G.S., S.G.U., Leg. 7222, exp. 55 (1788). Se completa este expediente con el relativo a las quejas sobre enlaces secretos de militares que el comandante del Regimiento de Soria tramitó ante el virrey marqués de Loreto. A.G.S., S.G.U., Leg. 7222, exp. 54 (1788). Parte de estas actuaciones del marqués de Loreto aparecen también en *Memorias de los Virreyes del Río de la Plata*, Buenos Aires, 1945. Ob. Cit. por D. RÍPODAS ARDANAZ, *El matrimonio...* p. 84.

otros roces que añadían los intereses locales. A lo largo del extenso informe del marqués, quedaron señaladas fehacientemente el resto de trabas que dificultaban un control efectivo de los matrimonios secretos de la oficialidad militar: la solidaridad corporativa, la permisividad social y la cobertura de las redes familiares.

El motivo del informe se fundamentaba en la sospecha de matrimonios ya celebrados por la Iglesia, para los que, contrariamente a lo ordenado, se solicitaba la licencia real con posterioridad, y una vez obtenida se celebraba un segundo matrimonio eclesiástico con la intención de no desvelar la ilegalidad del anterior. Eran enlaces, en la mayoría de los casos, reconocidos socialmente. En esta ocasión, el virrey Loreto se aplicó con celo y suspendió la tramitación de todas las licencias en curso hasta el esclarecimiento de las acusaciones. La orden precautoria provocó la denuncia de los oficiales afectados que demandaron la ejecución del permiso real,⁸⁶ ya que quedaban sin demostrar los matrimonios clandestinos por las trabas que denunciaba el virrey. El asunto terminó con la reconvencción de la administración metropolitana al marqués de Loreto, desautorizando su actuación en la medida que ésta cuestionaba la precedencia del poder real y daba lugar a escándalo. Incluso se le señaló que aun en el caso de haberse verificado los enlaces secretos no debió suspender las licencias concedidas por el rey.

Tanto en la Península como en los territorios ultramarinos el apoyo de la Iglesia a los matrimonios secretos de los militares fue notorio durante todo el siglo.⁸⁷ Tal intervención mantenía una situación de desacato a la autoridad real. Curas o frailes, apoyados por cabildos eclesiásticos y obispos, se implicaron en officiar las bodas religiosas sin licencia real, tanto las de oficiales del Ejército Fijo como de Milicias⁸⁸ u otros funcionarios reales a los que obligaba la

⁸⁶ En el caso de los afectados, pertenecientes a las tropas de refuerzo de los Regimientos de Burgos y Buenos Aires, la suspensión tuvo como consecuencia que el matrimonio no se efectuara antes del final de su servicio americano y tuvieran que embarcar de regreso a España. Con posterioridad, los oficiales retornaron a América, incorporados ya a los Regimientos de Infantería y Artillería de Buenos Aires. Se recoge esta información en la reclamación del capitán, y futuro brigadier, Francisco de Orduña y María Juana Carvallo, para levantar la prohibición sobre la licencia real concedida. A.G.S., S.G.U., Leg. 7223, exp. 36 (1789). También en la del ayudante mayor del Regimiento de Burgos en Buenos Aires, después coronel y subinspector general del virreinato, Pedro de Arce y María Martina de Lavarden y Aldao. A.G.S., S.G.U., Leg. 7222, exp. 48 (1788)/ A.G.S., S.G.U., Leg. 6802, exp. 42 (1788).

⁸⁷ Recién iniciada la centuria diocechesca, en la R. O. de 28-XII-1701, ya se prohibía a los curas, párrocos y a otras categorías de los hombres de la Iglesia casar a los oficiales de los ejércitos reales sin licencia. El veto se repite periódicamente en las reales órdenes a lo largo del siglo, con constantes reconvencciones a la Iglesia y advertencia de represalias que llegarían a ser, en las disposiciones de 1803, de expatriación y confiscación de las temporalidades a los eclesiásticos culpables de desobediencia. S. G. SUÁREZ, *Jurisdicción...*

⁸⁸ La obstaculización de la Iglesia a la política real fue también una constante en los esponsales de los mandos criollos de las Milicias, ya que estaban obligados a solicitar la real licencia los que cobraban del Erario Real. Significativo es a este respecto, y a la manifiesta aceptación y abrigo social, el matrimonio de María Antonia Suárez, una peninsular hija del fiscal de la Audiencia de Cuzco, casada en secreto con el hacendado cuzqueño Francisco Picoaga, teniente coronel de las Milicias Disciplinadas de Cuzco. El enlace, celebrado en abril de 1795, fue acordado por el fiscal con Picoaga, y estaba obstaculizado por la prohibición dada a los funcionarios reales de la administración de Justicia de matrimoniar ellos o sus hijos e hijas con cónyuges domiciliados en el mismo territorio de su competencia. Fue oficiado por el párroco sin licencia real y aparentemente sin el permiso paterno, con testigos pertenecientes al alto mando del Ejército fijo y de las Milicias. Primero los asistentes al evento oyeron misa en la Iglesia de San Agustín,

licencia real de matrimonio. Como muy bien ha apuntado Deisy Rípodas Ardanaz, el conflicto se sitúa en el terreno de la política regalista de los Borbones que enfrentó a la ley castrense con la Iglesia. Se dirimía en este pulso de poderes el dominio del Estado sobre el matrimonio católico.⁸⁹ Estaba en juego el control de las competencias tradicionales de la Iglesia, y por tanto de su jerarquía moral sobre tan importante instrumento de la ordenación social. No cabía otra interpretación, desde la institución religiosa, para la obligatoriedad de la real licencia previa a la boda eclesiástica, que chocaba, obviamente, de frente con el monopolio espiritual que detentaba la Iglesia sobre la administración de los sacramentos en todos sus niveles. Como ya se ha dicho, el programa reformista introducía para el futuro nociones secularizadoras que anticipaban la concepción del matrimonio civil.

Si para la desobediencia a las órdenes reales era precisa la complicidad religiosa con los contrayentes, cuando la misma faltaba o se pretendía disimular se recurría a la ocultación de la condición militar del novio. Para ello, lo más usual fue celebrar el matrimonio con ropas de civil,⁹⁰ una puesta en escena apoyada, con frecuencia, en el falseamiento de la identidad de los contrayentes, especialmente de los militares, o incluso del oficiante. No faltó algún caso en el que se suplantó a un compañero de armas con menores impedimentos militares o familiares. Así procedió en Manila Francisco Bilbao y Angosto, teniente del Real cuerpo de Artillería y peninsular de familia incorporada a la aristocracia militar, que utilizó la licencia y entidad de un sargento. Su esposa, Juana Fernández de Luna, se hizo pasar por la prometida del sargento, una india pampanga. La Iglesia declaró válido el matrimonio.⁹¹

De hecho, falsear la identidad fue un recurso al alcance de cualquiera que pudiera pagarlo en el mercado de la corrupción administrativa, como es patente a través del caso de Antonio Scribanis de Mora, criollo, hijo de un militar peninsular y subteniente del Regimiento de Infantería de México que, para poder celebrar su matrimonio religioso con Josefa Ramos Colón, pagó 150 pesos al funcionario que le facilitó una documentación falsa, por la que se acreditaba su ocupación como cajero de una casa comercial.⁹²

Aunque todo indica que el engaño no fue muy necesario de cara a los oficiantes eclesiásticos, tal alegación fue recurrente por parte de los hombres de la Iglesia en los juicios militares. La excusa liberaba a la Iglesia de la responsabilidad inmediata en las causas que le imputaba la jurisdicción militar por burlar las reales órdenes. En último caso, la justificaron de la Iglesia ante las autoridades militares fue reivindicar su derecho a celebrar los matrimonios como

después se celebró la boda en una casa particular, y por último fueron a celebrarlo al “pozuelo de chocolate”, donde desayunaron. A. G. I., Estado, Leg. 75, N.24 (1797).

⁸⁹ El procedimiento exigía presentar el permiso real en el cabildo eclesiástico, que estaba obligado a reclamarlo, y en su defecto no autorizar la celebración religiosa.

⁹⁰ En el legajo A.G.S., S.G.U., Leg. 7222, exp. 54 (1788), tramitado por el comandante del Regimiento de Soria y citado anteriormente, se sigue expediente a cuatro soldados del Regimiento de Soria que se casaron sin la licencia de sus jefes: “disfrazados” con trajes de paisano. El ejemplo se repite en otros expedientes con mucha frecuencia.

⁹¹ El tío de Francisco era el Brigadier Antonio de Angosto, director general del Real Seminario de Nobles de Madrid. A.G.S., S.G.U., Leg. 7223, exp. 38 (1789).

⁹² A.G.S., S.G.U., Leg. 7232, exp. 54 (1798/1799).

enlaces de “conciencia”, que al margen de la ilegalidad real cumplieran con los preceptos religiosos. Al respecto, en el expediente de indulto a los tenientes Carlos Spano y Manuel Vial⁹³ por haberse casado sin licencia con las hermanas criollas María Nieves y Martina Cevallos, las alegaciones del cura que los casó en Mendoza muestran este hilo de argumentación con claridad. Este párroco, Ambrosio José de Ochoa, decía que, constándole la nobleza de las dos mujeres, se atenía al mandato de la Iglesia de celebrar los matrimonios ante causas de honor graves, como era el caso. Continuaba exponiendo que, aun no ignorando las órdenes que prohibían celebrar las bodas de los oficiales sin la licencia real, aquéllos eran enlaces inexcusables de conciencia “por el secreto y sigilo” con que debían efectuarse. Entre líneas se puede leer que el buen nombre de las prometidas estaba en entredicho. Eran los “justos motivos” de la Iglesia que, incluso, el eclesiástico legitimaba en lo que suponía era una práctica extendida en Europa y fundamentaba en algunos textos de filosofía moral.⁹⁴

La respuesta que desde la Secretaría de Guerra se dio a las razones del cura subrayaba sin ninguna ambigüedad el discurso regalista al servicio del programa de ennoblecimiento de la milicia:

El absurdo de este párroco es más reprehensible por cuanto confesándose sabedor de ellas se empeña en justificar su procedimiento con unos fundamentos no bien entendidos [...] si como él dice los contrayentes eran de calidad probada, mejor para conseguir la licencia y mejor para el decoro de las familias, y no se exponían los militares a la pérdida de sus empleos. Los ejemplares de casamientos llamados de conciencia acostumbrados en algunas partes de Europa que equipara el doctor Ochoa son inconducentes. Éstos envuelven desigualdad y otro impedimento civil. Y aun en estos casos se ha dispuesto por real orden de 28 de septiembre de 1774 que declarados por el juez eclesiástico por legítimos sus esponsales se ponga en noticia de SM para que depuestos aquellos del servicio sean compelidos a cumplir su obligación procediendo el eclesiástico según corresponde en justicia [...] Se deduce que hay que hacer entender al párroco su delincuencia, para que no se repitan estas infracciones de las RO.⁹⁵

Al menos formalmente, el procedimiento precautorio contra las falsas identidades consistió en la obligación de que la celebración fuera asistida por el párroco de la novia y el capellán castrense del novio “que es garantía para las R. O de no separar la actuación de los párrocos y jueces eclesiásticos”.⁹⁶ Pero la norma que sobre el papel parecía operativa, podía ser burlada con suma facilidad por los eclesiásticos. Por ejemplo, todo parece indicar que no fue en

⁹³ Los tenientes destinados, respectivamente, al Regimiento de la Concepción de Chile y al de los Dragones de la Frontera de Chile, estaban de paso por la ciudad de Mendoza situada en el itinerario del viaje que efectuaban para incorporarse a sus destinos. Más adelante nos referimos a este caso. A.G.S., S.G.U., Leg. 7231, exp. 48 (1798).

⁹⁴ Citaba el párroco el libro del “señor Elizondo, tomo 1º cap. 10” donde aseguraba se hablaba de los muchos matrimonios de conciencia celebrados en España y otros países de Europa. *Idem.*

⁹⁵ *Idem.*

⁹⁶ *Idem.*

absoluto inusual el cambiar de parroquia y buscar otro oficiante fuera del control militar. Es más, consta en algunos casos que el mismo fue proporcionado por las autoridades eclesiásticas. Como se deduce con claridad de un expediente en el que consta que fue el mismo Provisor y Vicario castrense el que autorizó a un fraile a officiar el enlace “con encargo expreso de sigilo”.⁹⁷

Estas actuaciones muestran una voluntad de desafío por parte de la Iglesia que se hizo extensiva a la aplicación de la Pragmática Sanción de 1776.⁹⁸ Ley que se configuró como poderoso medio del control regalista, de largo alcance en el proyecto reformista. En dicha Pragmática, se aprobaba legalmente el derecho al veto de los padres sobre la libre voluntad de los hijos e hijas menores de 25 años para contraer matrimonio. El enunciado principal la normativa se refería a la contención de los matrimonios “desiguales” por su calidad social, lo que suponía reforzar los instrumentos prácticos de la ideología patriarcal y estamental.

Esta ley, en lo que atañe a los matrimonios de los militares,⁹⁹ fue utilizada en consecuente coherencia con los declarados fines sociales de excelencia, por lo que la obligación de presentar la autorización paterna añadió un elemento más al dominio de la administración real sobre las nupcias. El modelo conyugal castrense, obligado por la Pragmática, añadió con esta ley otra clave de ejemplaridad institucional, y en su implantación el feudo espiritual que detentaba la Iglesia en los ejércitos. La Pragmática fue entendida por la institución católica como una vulneración al libre consentimiento de los contrayentes dictaminado en el Concilio de Trento. Y tal justificación moral dio cobertura a los enlaces de los militares contraídos sin el apoyo de sus progenitores, que inevitablemente habían de ser clandestinos bajo la normativa militar.

Parece claro que en esta cuestión de los matrimonios secretos se avista tan sólo la punta de un iceberg, pues lo cierto es que son muchos los indicios de un probable panorama de ilegalidad matrimonial amplio y sólo relativamente desvelado para la administración real. De entrada, son muchas las noticias de matrimonios disimulados durante dos o tres décadas que no se acogieron a ningún indulto real. Sólo descubiertos por una tardía denuncia o en el momento

⁹⁷ Se trata del expediente sobre el matrimonio clandestino del ayudante mayor de Milicias Disciplinadas de Infantería de la provincia de Popayán, Joaquín Vélez, con Rosalía de los Santos Chagra, prometida que era de estado llano. A.G.S., S.G.U., Leg. 7223, exp. 40 (1789).

⁹⁸ Esta real cédula sobre hijos de familia, emitida bajo el gobierno de Carlos III en 1776 y publicada para América en 1778, marca decisivamente la ofensiva del Estado para vetar las competencias de la Iglesia. El texto de la Pragmática en R. KONETZKE, *Colección...* (pp. 406-413), su aplicación en los reinos de Indias en el mismo texto (pp. 348-442), y otras disposiciones diferenciadas para los virreinos han sido referenciadas por D. RÍPODAS ARDANAZ, *El matrimonio...* (p. 267).

⁹⁹ Establecida quedó para la clase militar, en los mismos términos generales, como requisito para obtener la real licencia. A partir de 1783, se reglamentó para los territorios ultramarinos que los oficiales cuyos padres o tutores se encontraran en Europa tendrían que realizar el trámite de pedir su autorización a la administración metropolitana. Para los sargentos y descendiendo en grado hasta los soldados en las mismas circunstancias, se autorizó suplir tan costoso y largo trámite con el permiso de sus superiores. También, se dispuso que los casos de disenso, aquéllos en los que los contrayentes no aceptaban la prohibición paterna, se dirimieran ante la jurisdicción ordinaria, quedando anulado, por tanto, para estos pleitos el fuero militar. Un comentario más extenso de esta reglamentación, en el contexto general de la Pragmática en América, ha sido trabajado por D. RÍPODAS ARDANAZ, *El matrimonio...* (pp. 266-315).

de solicitar las viudas, huérfanos y huérfanas de militares limosnas y pensiones extraordinarias de las que estaban excluidos por la ilegalidad de sus matrimonios. Por otra parte, nuestra investigación corrobora que los oficiales que más hicieron uso del casamiento secreto fueron los subalternos, señalando con ello en el ámbito colonial la misma tendencia seguida en el Ejército de la Península,¹⁰⁰ y presumiblemente en la Armada a falta de estudios que lo confirmen. Una diferencia de prácticas respecto a la alta oficialidad, entre la que se dieron menos nupcias ilegales, que ha sido explicada por la mayor presión entre la nobleza de alto rango, que también ocupaba las más altas graduaciones militares, para que los oficiales se casaran con mujeres de su mismo nivel social.

Lo cierto es que la falta de calidad social o económica de las esposas fueron los motivos fundamentales que justificaron los matrimonios secretos, incluso los de muchos oficiales de la aristocracia militar empleada en América. Si observamos las causas alegadas por algunas altas autoridades peninsulares, tres coroneles con cargo de gobernador, se puede percibir cierta desidia en la formalización preceptiva de sus matrimonios, manifiestamente apoyada en la autosuficiencia que les confería su *status* social, al margen de lo decisivo que pudo ser la singularidad de sus caracteres. Al menos, esto es lo que se desprende de la lectura del caso de Juan María Vicencio, barón de Ripperdá, coronel y gobernador de Texas y Comayagua, casado sin licencia real con Mariana Gómez de Parada Gallo y Villavicencio,¹⁰¹ una criolla natural de Guadalajara, cuya familia se asentaba entre la elite administrativa colonial. El barón terminó justificando el matrimonio de veinte años en su desconocimiento inocente de la normativa. La misma disculpa presentó Juan Manuel Álvarez, coronel graduado, gobernador, intendente de la ciudad de la Paz, que contrajo matrimonio eclesiástico con María Antonia Sanz Merino y Céspedes, viuda del marqués de Casa Palacio, y tardó cinco años en solicitar el indulto, la licencia correspondiente y los goces del Montepío. Beneficio este último que antinormativamente, y es de suponer que por la precedencia de su cargo, le fue concedido junto al perdón real. Cabe suponerle a la esposa tanto calidad como medios suficientes y, por tanto, es plausible pensar en otras causas que pudieron influir para no solicitar la real licencia, quizás un matrimonio precipitado por causa de honor.¹⁰² En contraste con tanta indulgencia, el indulto le fue concedido al coronel de Milicias Manuel Bahamonde,¹⁰³ gobernador del Nuevo Reino de León, pero fue depuesto de su cargo. Sin

¹⁰⁰ Sobre estos aspectos véase el estudio estadístico de F. ANDUJAR CASTILLO, *Los militares...*, pp.336-338, donde se revela que casi la mitad de los matrimonios secretos descubiertos en 1750, habían sido celebrados por tenientes, el resto se repartía entre los capitanes y subtenientes, con un mínimo entre los grados superiores, *Los militares...*, pp.336-338.

¹⁰¹ Mariana era sobrina de Pedro de Villavicencio, superintendente de la Casa de la Moneda, A.G.S., S.G.U., Leg. 6963, exp. 36 (1770/1792).

¹⁰² El matrimonio se celebró en 1785, al año siguiente nació la hija de la pareja y en 1790 el gobernador solicitaba el indulto. A.G.S., S.G.U., Leg. 7224, exp. 51 (1790).

¹⁰³ A.G.S., S.G.U., Leg. 6978, exp. 08 (1799). Manuel Bahamonde llegó a Nueva España en la comitiva del virrey Agustín de Ahumada y Villalón, marqués de las Amarillas, con grado de capitán y teniente de la compañía de infantería. el 30 de septiembre de 1755; en B. BERNDT LEÓN MARISCAL, "Discursos de poder en un nuevo dominio: el trayecto del virrey marqués de las amarillas de Veracruz, las fiestas de entrada y el ceremonial político",

que sepamos con certeza los motivos para su enlace secreto, es factible conjeturar en este caso por la dureza de la sanción a un alto cargo que su esposa no reunía alguno de los requisitos ordenados.¹⁰⁴

Tan notorias clandestinidades matrimoniales sólo podían lograrse bajo las coberturas sociales de las que hablábamos, insertas en una dinámica administrativa al margen del control metropolitano. La misma práctica de efectuar los matrimonios religiosos mientras se tramitaba la licencia en la Península,¹⁰⁵ daba lugar a una actuación antinormativa de los mandos, en todos los niveles, cuando se validaban de hecho los enlaces. También, la administración americana hizo posible que las licencias otorgadas con carácter especial encubrieran matrimonios no aceptables por las ordenanzas. Recordemos al respecto que virreyes y jefes militares por regla general sólo concedían licencias en tiempos de guerra, y siempre previa autorización de la Metrópoli. De hecho, la sospecha de que estos permisos otorgados en América no se atuvieran a lo ordenado planea en la documentación oficial con harta frecuencia. Pese a la vigilancia administrativa era demasiado potente el entramado de las complicidades entre los sectores de las élites civiles y militares, así como las propiciadas por el corporativismo militar. De ahí que muchas de las nupcias celebradas bajo las autorizaciones coloniales tardaron años en ser validadas por la administración peninsular, y en esa situación los matrimonios sin licencia real se equipararon a los clandestinos.

Son las anteriores prácticas que interesa destacar, porque nos muestra como las connivencias entre peninsulares y criollos, sobre el terreno, alcanzaba en la práctica cierto grado de autonomía frente al gobierno metropolitano. La misma que se manifestaba en la actuación de encumbrados criollos orlados con la carrera de las armas. Significativos ejemplos en la medida que sólo fueron posibles en el contexto de aceptación social y de las mismas autoridades coloniales. por lo destacado del personaje, resonancia tuvo el caso del famoso cronista e historiador chileno Vicente Carvallo y Goyeneche,¹⁰⁶ capitán del Cuerpo de Dragones de la Frontera de Chile, viudo y casado en 1792 en segundas nupcias sin licencia real con la rica viuda Mercedes Fernández Zubicueta, natural de Santiago, a la que abandonó llevándose sus caudales.¹⁰⁷

Otra consideración de importancia en el panorama de la clandestinidad matrimonial, es

pp. 227-259 [en línea].

¹⁰⁴ Otro expediente de viudedad informaría a la administración militar de los veintisiete años de matrimonio sin licencia del teniente coronel y gobernador de Portobelo, Nicolás de Palazuelos, con Juana Marres. A.G.S., S.G.U., Leg. 7223, exp. 50 / A.G.S., S.G.U., Leg. 7060, exp. 41 (1790/1793). Significativo es también, en una escala menor, el disimulo de veinticuatro años del matrimonio del veneciano Antonio Citeli, comandante de las Compañías Veteranas de Quito. En este caso, fue el propio interesado el que tramitó el perdón obligado por una denuncia. AGS, SGU. Leg. 7066, exp. 48 (1794/1796).

¹⁰⁵ La práctica en cuestión no fue privativa del estamento militar, en otros niveles administrativos obligados a la licencia real las trasgresiones a la ley real fueron constantes. Un ejemplo entre otros muchos casos fue el de José de Rengifo, contador general del Ramo Real de Tributos de la provincia de Quito, casado con Manuela Esparza antes de recibir la licencia solicitada. A. G. I., Estado, Leg. 57, N.3 (1792).

¹⁰⁶ Vicente Carvallo y Goyeneche (Valdivia 1742- Buenos Aires 1816), grado de capitán en 1774. Obra: *Descripción Histórico-Geográfica del Reino de Chile* (1796).

¹⁰⁷ A.G.S., S.G.U., Leg. 6822, exp. 05 (1794).

el peso específico que en el grupo de los subalternos tuvo la edad, pues, no en balde, en este rango se concentraban los efectivos más jóvenes de la oficialidad. Cómo es lógico, fueron éstos los más proclives a dejarse llevar por la emocionalidad a la hora de contraer un matrimonio inconveniente. De hecho, aunque sobre ellos pendía la amenaza de quedarse sin empleo eran muchos los que confiaban en que les alcanzara la política real de los indultos,¹⁰⁸ presunción bastante acertada a tenor de los muchos que se concedieron, como se comprobará en detalle más adelante. Y es más, el perdón no sólo los rehabilitaba en la carrera militar, sino lograban legalizar unos matrimonios que por la vía normativa no hubieran obtenido el permiso correspondiente, lo que conllevaba una dignificación de la baja condición o de la falta de dote de la esposa. A pesar de estas relativas ventajas, otros muchos optaron por no pedir el indulto y guardar el secreto durante años, como ya se comentó, por el perjuicio que podría suponer un matrimonio ilegal en la promoción de sus carreras.

Junto al condicionante de la sanción militar, no estuvo a menor altura en la determinación de un matrimonio clandestino entre los jóvenes oficiales la oposición paterna y familiar a las esposas sin la calidad social requerida. Poder de veto que la Pragmática Sanción reconocía a los padres, a los que incluso daba facultad para desheredar a los hijos que se opusieran a su voluntad. Es de sentido común pensar que tales coacciones pesarían más entre los militares pertenecientes a familias linajudas, de las que ya hemos dado testimonio respecto a sus intervenciones de defensa por el honor de sus “Casas” ante los matrimonios que pudieran rebajar su lustre. Sin duda, los jóvenes oficiales desplazados, frecuentemente con la mínima edad reglamentaria de 16 años exigida a los cadetes, y a veces por debajo de la misma, respondieron a las restricciones familiares con el matrimonio secreto en múltiples ocasiones. Tanto los criollos que siguieron su *cursus honorum* en la Península¹⁰⁹ como los más numerosos peninsulares que pasaron a las colonias ultramarinas, protagonizaron episodios de este tipo. Prácticas que se han de considerar potenciadas por el alejamiento, tal y como ya apreciara el marqués de Loreto: “a la sombra de la distancia pueden ser más considerables e irreparables los abusos si no pusieran celo las autoridades”.¹¹⁰ En efecto, la sombra de la distancia jugó a favor de la ocultación de enlaces que nunca hubieran conseguido la autorización familiar.¹¹¹

¹⁰⁸ “... igual que él otros oficiales han cometido igual desatino, esperando un indulto que imaginan ha de haber al final de las guerras”, así se recogía en el expediente de Miguel de la Vega A.G.S., S.G.U., Leg. 7231, exp. 89 (1798). Véanse Notas 113.

¹⁰⁹ Véanse al respecto algunos casos relacionados con estas conductas ya citados: el de Andrés de Madariaga, conde de Pestagua, y el del subteniente, natural de La Habana, Francisco Cabello, Notas 109

¹¹⁰ A.G.S., S.G.U., Leg. 7222, exp. 55, 1v (1788). Nota 85.

¹¹¹ Claro es, por ejemplo, el matrimonio que efectuó Francisco Bilbao y Angosto, teniente del Real cuerpo de Artillería, destinado en Manila, y casado en nupcias secretas con Juana Fernández de Luna. A.G.S., S.G.U., Leg. 7223, exp. 38 (1789), Nota 91. Ningún beneplácito familiar pudo esperar tampoco para su matrimonio un sobrino de los tenientes generales marqués de Santa Cruz de Marcenado y Victorio de Navía, el teniente asturiano José Vigil de Quiñones, teniente veterano de milicias, del Regimiento Provincial de México, casado con María García Siguenza, de presumible estado llano. No obstante la clara oposición familiar, doce años después de matrimonio sin licencia y seis hijos el teniente utilizaba la recomendación de sus tíos en la solicitud del indulto. A.G.S., S.G.U., Leg. 7227, exp. 75 (1794).

Estos enlaces, que burlaban la voluntad de los progenitores, quizás antes que las leyes reales,¹¹² sólo podían verificarse bajo el aliento de la Iglesia. Una cuestión que dejaba muy clara en un tono de irritación el mismo mando militar que intervino en las instancias de Miguel de la Vega a petición del padre de éste: “El desorden de la Curia Eclesiástica motiva estas perniciosas resultas, pues casan a la ley de su antojo”.¹¹³ Tal y como se apuntó, el apoyo de la Iglesia se erigía como la vía que posibilitaba en la práctica los matrimonios clandestinos de la oficialidad, en este caso de la más joven, la cual lograba sortear, al menos temporalmente, tanto los impedimentos de la ley militar como los recelos de sus familias a la incorporación en la sociedad militar de mujeres con calidades menores a las exigidas.

En síntesis sobre este capítulo se ha de destacar que las resistencias al dictado político reformista del “orden matrimonial” estuvieron presentes durante todo el siglo, y sólo relativamente controladas a partir del rigurosismo normativo que estructuró los nuevos ejércitos del rey. Se deduce de lo expuesto en el tema, que tales prácticas atentaban directamente contra el proyecto de aristocratización de la oficialidad militar. Pues, en la medida que fue una vía de entrada al superior *status* de la nobleza militar de mujeres de los grupos del común o rebajadas de alguna forma en los atributos de nobleza y riqueza, rompía con el modelo pretendido de excelencia femenina, tanto como podía comprometer una reproducción social exclusivista enmarcada por los patrones de las jerarquías estamentales. También, y por otra parte, la aceptación social de estos enlaces, tanto en la Península como en las posesiones coloniales, evidencia el firme asentamiento y autoridad social del matrimonio católico frente a las avanzadas secularizadoras impuestas en esta materia por el reformismo borbónico.

CONCLUSIONES

Se puede concluir, que el curso de la investigación ha llevado a esclarecer la dinámica entre las *representaciones y prácticas* proyectadas para, y desde, el colectivo social de la oficialidad militar peninsular en el servicio colonial durante el siglo XVIII. Bajo el análisis de género, se constata un discurso que propagó modelos femeninos y masculinos, de la familia y el matrimonio referenciados en los valores nobiliarios castrenses que conformaron el *proyecto de aristocratización*

¹¹² Un caso extremo de lo que el virrey del Río de la Plata consideró “la inconsideración y corta edad del oficial”, fue el que protagonizó, en 1786, José Joaquín de Viana, subteniente de infantería en Buenos Aires y perteneciente a una familia de la élite criolla y militar: su padre fue el mariscal de campo y gobernador de Montevideo José Joaquín de Viana. Este oficial llegó al desmedido de fingir la ceremonia de la boda en complicidad con un cura falso y sin el conocimiento de su prometida. El simulado matrimonio con Ángela de Mendoza, sin duda vetado por su familia a tenor de que la joven no tenía más calidad que ser “una señora decente”, debió considerarse muy grave por la justicia militar, ya que si como fue usual las influencias familiares lograron su indulto y reingreso en el Ejército como soldado distinguido, no pudieron evitarle el encarcelamiento de un año y medio y la paralización de su carrera militar: en 1798 todavía seguía con la graduación de subteniente. A.G.S., S.G.U., Leg. 6811, exp. 17 (1795)/ Leg. 6806, exp. 20 (1786/1792).

¹¹³ A.G.S., S.G.U., Leg. 7231, exp. 89 (1798). Nota 108.

de las instituciones militares dieciochescas. Un objetivo para el que se viabilizaron unas prácticas matrimoniales de ventaja, encaminadas a reforzar la nobleza de la oficialidad, tanto como a procurarle una economía acorde a su posición social que no podía ser mantenida con las justas soldadas del rey. Así nobleza y fortuna fue obligada para las esposas de los oficiales militares.

Los modelos sociales de los oficiales militares y sus esposas, del Ejército y la Marina reales, aparecen como elementos compositivos de la política matrimonial, y ésta como una estrategia colonial del absolutismo ilustrado de los Borbones. Estrategia encaminada a afirmar el poder peninsular sobre las élites criollas y a afianzar, social y políticamente, a la oficialidad militar en su función representativa del poder metropolitano. También, representaciones que en el dominio colonial arraigaron con fuerza, subrayando el dominio blanco y español que legitimaba su jefatura en el *orden social colonial*. En definitiva, una política de género al servicio del *orden social colonial* y de la legitimación del poder metropolitano.

. Imaginario institucional, propagandístico si se quiere, significado en función del poderío militar en la esfera político-social que impulsaran las reformas del sistema militar en el ámbito hispánico. No obstante, tales proyectos aristocráticos entraron en fricción con los postulados antinobiliarios que inspiraron el programa de la *profesionalización* de los militares en los ejércitos permanentes. Una estructura que, en cierta medida, también profesionalizaba a las esposas de los militares, mujeres que dependientes de la vida de armas de sus maridos se consideraban al servicio del rey.

Por otra parte, el examen de la política matrimonial ha venido a subrayar la importancia de un ejercicio regalista que avanzaba el concepto del matrimonio civil, a la vez que con imposiciones como la de la Real Pragmática se reforzaban los valores tradicionales de género y se renovaban las claves del poder patriarcal. Y ello como un marco para la difusión social de los modelos de género y matrimoniales de la oficialidad militar que avalaron el matrimonio legítimo como un valor social de prestigio. Al respecto, se puede sugerir que tales ejemplos pudieron suponer un incentivo en el proceso del mayor acatamiento a la legalidad matrimonial verificado para finales del Dieciocho en las sociedades coloniales.

También, nos hemos asomado en este estudio a una realidad social enfrentada a los modelos institucionales propagados y que para su control consumió ingentes esfuerzos. En este sentido, se señala que si uno de los ejes del prestigio social fue el matrimonio con mujeres de "calidad", los resultados de nuestra investigación ponen en duda que los controles selectivos establecidos para las prometidas de los oficiales resultaran tan estrictos como aseguran la mayoría de las investigaciones que se han acercado al tema. Pues, en efecto, fueron varias las prácticas que permitieron burlar la ley y posibilitaron los matrimonios con mujeres sin la calidad o el nivel económico requerido. Cuando las nupcias legítimas, con licencia real, no fueron posibles porque los requisitos de las prometidas eran insuficientes, se recurrió a consumir matrimonios secretos, sancionados sólo por la Iglesia y no por la ley militar. El fenómeno, por su extensión, supuso una problemática de importancia durante todo el siglo para la Corona. En unos u otros casos la incorporación de mujeres sin calidad a la esfera social de la milicia supuso un peligro para el proyecto de aristocratización de la oficialidad militar y, al fin, se cuestionaba el mismo.

Desde estos enfoques se han dibujado en nuestro análisis unos *contextos sociales* singulares que identifican procesos del colonialismo escasamente destacados hasta el momento. Así como, planteada queda la herencia colonial de unas representaciones elitistas, aristocráticas y de segura prepotencia militar, llamadas a perdurar en el imaginario colectivo de la contemporaneidad hispanoamericana.



FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

Siglas de archivos

A.G. S.: Archivo General de Simancas¹¹⁴

Localización

- ✿ A.G.S./ S.G.U./ Secretaría del Despacho de Guerra
- ✿ S.G.U./ 1.- Series de América [en línea]
- ✿ S.G.U. / 2.- Hojas de Servicio de América [en línea]

A.G.I.: Archivo General de Indias.

A.R.Ch.V.: Archivo de La Real Chancillería de Valladolid.

Otras abreviaturas en el texto

Real Decreto, Real Cédula, Real Orden, Real Ordenanza: R. D., R. C., R. O., R. Ord.

Recursos Archivísticos en Línea

Web del Ministerio de Cultura: <http://www.mcu.es/>

Portal de Archivos Españoles PARES

Legislación Histórica de España.:

Biblioteca Virtual de Prensa Histórica

Repertorios impresos de fuentes manuscritas

Ayala, Manuel Josef, *Diccionario de gobierno y legislación de Indias*. T. IX, edición y estudios, Marta Milagros del Vas Mingo, Ediciones de Cultura Hispánica, Madrid, 1988.

Catálogo XXII del Archivo de Simancas, *Hojas de servicios de América*, Secretaría de Guerra, siglo XVIII, Patronato Nacional de Archivos Históricos, Valladolid, 1958.

Manual de las clases pasivas, civiles y militares: según la legislación y jurisprudencia aplicables para la declaración de derechos pasivos, Imprenta de la Gaceta Administrativa, Madrid, 1910 (II parte, Clases pasivas militares) [en línea], Biblioteca Virtual Miguel de

¹¹⁴ La antigua disposición del A. G. S. en las secciones de Guerra Antigua y Moderna está obsoleta en la ordenación actual de los fondos.

- Cervantes, 1999 <http://www.cervantesvirtual.com> [c: III-2005].
- Ocerín, Enrique de, Índice de los expedientes matrimoniales de militares y marinos que se conservan en el Archivo General Militar (1761-1865), t. 1, CSIC, Madrid, 1959.
- Konetzke, Richard, Colección de Documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810, tomo III, CSIC, Madrid, 1962.

Fuentes documentales impresas de la época

- Colón de Larriátegui Jiménez de Embun, Félix, *Juzgados militares de España y sus Indias* (3ª ed. aumentada), Madrid, 1817 y *Apéndice a los cuatro tomos de los Juzgados militares de España y sus Indias*, Viuda de D. Joaquín Ibarra, Madrid, 1791, 5 v. [en línea, el *Apéndice*] Digitalización de Google <http://books.google.com> [c: XII-2006].
- El Viajero universal (1795-1801): la descripción del territorio venezolano*, estudio preliminar de Antonio García Laserna Gaitán, Universidad de Granada, Granada, 1994,
- Fernández de Lizardi, José Joaquín, *El Periquillo Sarniento. Por El Pensador Mexicano; corregida, ilustrada con notas, y adornada con sesenta láminas finas*. Tomo III (1816) [en línea]. Edición digital basada en la 4ª ed. de México, Librería de Galván, 1842. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2001, p.392 <http://www.cervantesvirtual.com> [c: I-2005].
- Filangieri, Gaetano (1787- 1789) *Ciencia de la Legislación. Obra escrita en italiano por el caballero Cayetano Filangieri*. Nuevamente traducida por don Juan Rivera, Tomo II, Imprenta de d. Fermín Villalpando. Imprenta de Cámara de S. M., Madrid, 1821, p. 66.
- Lafond de Lurcy, Gabriel, en Estuardo Núñez (comp. y est. prel.), *Relaciones de viajeros*, T. 27, Vol. 2, Colección documental de la independencia del Perú, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, Lima, 1971.
- Paula del Rey, Francisco de, *Reflexiones económico-políticas de Francisco Paula del Rey, Abogado de los Reales Tribunales de Castilla y de Navarra. Sobre los capítulos VII y XXXVIII del Libro II de la obra intitulada Ciencia de la Legislación, escrita en italiano por el Caballero Cayetano Filangieri, y traducida al castellano por Don Jaime Rubio*. En la oficina de don Benito Cano, Madrid, 1792.
- Radiguet, Max, *Lima y la sociedad peruana* (1856), estudio preliminar de Estuardo Núñez (Extracto del original *Souvenirs de l'Amérique Espagnole*, Paris, Michel Levy Frères, Libraires Editeurs, 1856,) [en línea], Edición digital basada en la de Lima, Biblioteca Nacional del Perú, 1971. Biblioteca Digital Andina., http://www.comunidadandina.org/bda/res_bda.asp [c: II-2005].
- Sánchez de Thompson, Mariquita, *Recuerdos del Buenos Aires Virreinal*, estudio preliminar de Liniers de Estrada, Ene Editorial, Buenos Aires, 1953.
- Terralla Landa, Esteban, *Lima por dentro y fuera* (1790), Alan Soons (ed.), University of Exeter, Publicac Exeter, 1978.

Bibliografía

- Andújar Castillo, Francisco, *Los militares en la España del siglo XVIII. Un estudio social*, Universidad de Granada, Granada, 1991.
- _____, “El fuero militar en el siglo XVIII. Un estatuto de privilegio”, en *Cronica Nova*, nº 23 (1996), pp. 11-31.
- _____, “La Corte y los militares en el siglo XVIII”, *Anales de la Real Sociedad Económica de Amigos del País de Valencia*, Valencia (2001) [en línea] <http://www.uv.es/rseapv/web.shtml>
- _____, *El sonido del dinero. Monarquía, ejército y venalidad en la España del siglo XVIII*, Marcial Pons, Madrid, 2004.
- _____, “Capitanes generales y capitanías generales en el siglo XVIII”, en *Revista de Historia Moderna, Anales de la Universidad de Alicante*, Ejércitos en la Edad Moderna, nº 22 (2004) pp. 7-78 [en línea] Publicaciones Universidad de Alicante <http://publicaciones.ua.es/>
- Archer, Christon I., *El ejército en el México borbónico, 1760-1810*, traducción de Carlos Valdés, Fondo de Cultura Económica, México, 1983 (1ª ed. en inglés: 1977)
- _____, “The Army of New Spain and the wars of independence, 1790-1821”, *Hispanic American Historical Review*, nº 61:4 (1981), pp. 705-714.
- _____, “Militares”, en Louisa S. Hoberman y Susan M. Socolow (comp.) *Ciudades y sociedad en Latinoamérica colonial*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, 215-254.
- Astigarraga, Jesús, “La Ilustración napolitana imputada. Críticas y censuras a la Scienza della legislaciones de G. Filangieri en la España de finales del siglo XVIII” [en línea] *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, nº 6 (5-II-2006) <http://nuevomundo.revues.org/entree.html?id=1497> [c: XII-2007].
- Bacigalupo, Ana Mariella, “La lucha por la masculinidad del machi: políticas coloniales de género, sexualidad y poder en el sur de Chile”, *Revista de Historia Indígena* nº 6, Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades (2003), pp. ..., [en línea] http://www.uchile.cl/facultades/filosofia/publicaciones/revista_indigena/electronica/n6/bacigalupo.pdf
- Balduque Marcos, Luis Miguel, *El Ejército de Carlos III: Extracción social, origen geográfico y formas de vida de los Oficiales de S. M.* [CD- ROM, 1993] [en línea], Universidad Complutense de Madrid, Servicio de Publicaciones, Madrid, 2002, [en línea] U. C. M. Publicaciones, Tesis <http://www.ucm.es/info/ucmp/pags.php?tp=Publicaciones&a=publicaciones&d=0001343.php> [c: I-2006].
- Barros, Carlos (ed.), *Historia a debate. 1, Cambio de siglo*, Congreso internacional “Historia a debate” (1999. Santiago de Compostela), Historia a Debate, Santiago de Compostela, 2000.
- _____, *Historia a debate. 2, Nuevos paradigmas*, actas del II Congreso internacional “Historia a

- debate”, *Historia a Debate*, Santiago de Compostela, 2000.
- _____, *Historia a debate. 3, Problemas de historiografía*, actas del Congreso internacional “Historia a debate”, *Historia a Debate* Santiago de Compostela, 2000. Otras publicaciones y textos [en línea]
<http://www.h-debate.com/> <http://www.cbarros.com/>
- Berndt León Mariscal, Beatriz, “Discursos de poder en un nuevo dominio: el trayecto del virrey marqués de las amarillas de Veracruz, las fiestas de entrada y el ceremonial político”, *Relaciones de invierno*, Colegio de Michoacán, n° 101, Vol. XXVI, (2005), pp. 227-259 [en línea], Redalcy, Red de Revistas científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal, Universidad Autónoma del Estado de México <http://redalyc.uaemex.mx> [c: V-2006].
- Bolufer Peruga, Mónica, *Mujeres e Ilustración. La construcción de la feminidad en la España del siglo XVIII*, Diputació de València, Institució Alfons el Magnànim, València, 1998.
- Büschges, Christian y Schröter, Bernd, “Las capas altas urbanas en la América hispánica colonial. Reflexiones sobre un tema y una conferencia”, en Büschges, C. y Schröter, B., (eds.) *Beneméritos, aristócratas y empresarios*, Vervuert-Iberoamericana, Madrid 1999, pp. 299-315.
- Campbell, León G. *The military and society in colonial Peru, 1750-1810*, American Philosophical Society, Philadelphia, 1978.
- Caulfield, Sueann, “The History of Gender in the Historiography of Latin America”, en: *HAHR*, 81:3-4 (2001), pp. 449-490.
- Ceballos-Escalera y Gila, Alfonso de, “Don José María de Torres del Campo (1756-1818) o el pundonor de un capitán de navío”, *Revista de Historia Naval*, n° 84 (2003), pp. 79-88.
- Chartier, Roger, *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Gedisa, Barcelona, 1992.
- _____, *Escribir las prácticas: discurso, práctica, representación*, ed. de Isabel Morant Deusa, Fundación Cañada Blanch, Valencia, 1998.
- Díez Martín, María Teresa, “Perspectivas historiográficas: mujeres indias en la sociedad colonial hispanoamericana”, *Tiempo y Forma*, Revista de Historia Moderna, UNED, n° 17 (2004), pp. 215- 253, y en Sara Beatriz Guardia (ed.) *Escritura de la historia de las mujeres en América Latina. El retorno de las diosas*, Ed. Minerva, Lima, 2005 [en línea] *Frentes Avanzados de la Historia* <http://maytediez.blogia.com>
- Díez Muñiz, Evangelino, “El matrimonio de militares en España” [CD], en *Revista de historia militar*, n°. 27 (1969), pp. 57-87.
- Foucault, Michel, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión* (1975), Siglo XXI de España Editores, Madrid, 2005.
- _____, *Microfísica del poder* (1971) edición y traducción de Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría, La Piqueta, Madrid, 1992.
- _____, *Historia de la sexualidad. 1, La voluntad de saber*, (1976) Siglo XXI, México, 1984.

- _____, *Historia de la sexualidad. 2 El uso de los placeres* (1984) Siglo XXI, México, 1987.
- _____, *Historia de la sexualidad. 3, La inquietud de sí* (1984) Siglo XXI, México, 1987.
- Franco Rubio, Gloria Ángeles, "Militares ilustrados y prácticas de sociabilidad", *Revista de Historia Moderna, Anales de la Universidad de Alicante (Ejércitos en la Edad Moderna)*, n° 22 (2004), pp. 369- 401.
- García de la Rasilla Ortega, M^a del Carmen, "El Montepío Militar. La asistencia social en el ejercito de la segunda mitad del siglo XVIII" [CD], en *Revista de Historia Militar* n° 63 (1987), pp.123-159.
- Gascón, Margarita, "The Military of Santo Domingo, 1720-1764", *Hispanic American Historical Review*, Duke University Press, n° 73:3 (1993), pp. 431-452.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar (coord.), *Familia y poder en Nueva España*, Memoria del Tercer Simposio de Historia de las Mentalidades, INAH, México, 199.
- _____, "Con amor y reverencia. Mujeres y familias en el México colonial", en *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, vol. 35 (1998), pp. 1-24, [en línea] Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2005 <http://www.cervantesvirtual.com> [c: III-2005].
- _____, "La familia novohispana y la ruptura de los modelos", en *Colonial Latin American Review*, Vol. 9, núm. 1 (2000), pp. 7-19, [en línea] Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2005 <http://www.cervantesvirtual.com> [c: 3-2005].
- _____, *Familia y orden colonial*, El Colegio de México, México, 1998.
- _____, "Ordenamiento social y relaciones familiares en México y América central", en Isabel Morant (dir.), *Historia de las mujeres en España y América Latina*. El mundo moderno, T. II, Cátedra, Madrid, 2005, pp. 623-636.
- Hernández Sandoica, Elena, "Historia de las mujeres e historia de las relaciones de género", en M^a Isabel del Val Valdivieso, et al. (coord.), *La historia de las mujeres una revisión historiográfica*, Universidad de Valladolid-AEIHM, Valladolid, 2004, pp. 29-55.
- Herráiz de Miota, César, "Los montepíos militares del siglo XVIII como origen del sistema de clases pasivas del Estado", *Revista del Ministerio de Trabajo y asuntos sociales*, n° 56 (Enero 2005), pp. 177- 206 [en línea] Ministerio de Trabajo y asuntos sociales <http://www.mtas.es/publica/revista/numeros/56/Inf08.pdf> [c: VIII-2005].
- Jaén Suárez, Omar, *La población y el istmo de Panamá: estudio de Geohistoria*, Agencia Española de Cooperación Internacional, Madrid, 1998.
- Johnson, Lyman L., "The Military as Catalyst of Change in Late Colonial Buenos Aires", in Mark D. Szuchman and Jonathan C. Brown (ed.) *Revolution and Restoration. The Rearrangement of Power in Argentina, 1776-1860*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1994, pp. 27-53.
- _____, y Lipsett-Rivera, Sonya, *The faces of Honor: Sex, Shame, and Violence in Colonial Latin America*, Univ. of New Mexico Press, Albuquerque, 1998.
- Kuethe, Allan J., *Military and Society in New Granada, 1773-1808*, University Presses of Florida,

- Gainesville, Fla, 1978.
- _____, "La introducción del sistema de milicias disciplinadas en América", *Revista de Historia Militar*, n° 23:47(1979), pp.95-112.
- _____, "The Development of the Cuban Military as Sociopolitical Elite", *Hispanic American Historical Review*, n° 61:4 (1981), pp. 695-704.
- _____, "Estructura social y las milicias americanas: los casos de La Habana y la costa de Nueva Granada", en IX Congreso Internacional de Historia de America, Europa e Iberoamerica. Cinco Siglos de Intercambios, Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos [AHILA], I, Sevilla, 1992, pp. 445-454.
- Langue, Frédéric, "Las ansias del vivir y las normas del querer", Amores y "mala vida" en Venezuela colonial", en Elías Pino Iturrieta (coord.), *Quimeras de amor, honor y pecado en el siglo XVIII venezolano*, Planeta, Caracas, 1994, pp. 35-64 [en línea], BAC, Nuevo Mundo Mundos Nuevos, 2005,
<http://nuevomundo.revues.org/document639.html> [c: VI-2005]
- Lavrin, Asunción, *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica: siglos XVI-XVIII*, Conaculta-Grijalbo, México, 1991 [1ª ed. en inglés: 1989].
- _____, "Género e Historia. Una conjunción a finales del siglo XX", *Cuadernos del Instituto, n° 1*, Instituto Interdisciplinario de Estudios de la Mujer, La Pampa, 1998
- León Galarza, Natalia Catalina, "Las élites coloniales y la politicidad del sexo (Cuenca en la segunda mitad del siglo XVIII)", *Revista Andina*, n° 34 (enero 2002) [en línea], <http://revistandina.perucultural.org.pe/> [c: VIII-2004].
- Luna, Lola, G. *Historia, Género y política*, Universidad de Barcelona, Barcelona, 1994.
- _____, "La historia feminista del género y la cuestión del sujeto" en: *Boletín Americanista* n° 52 (2002), pp. 105-122 [en línea], *Mujeres en Red*,
http://www.mujeresenred.net/f-lola_luna-sujeto.html [c: XII-2002].
- _____, "Introducción a la discusión del género en la historia política", en *Los movimientos de mujeres en América Latina y la renovación de la historia política*, Centro de Estudios de Género Mujer y Sociedad, Universidad del Valle, La Manzana de la Discordia, Cali, Colombia, 2003 [en línea] *Frentes Avanzados de la Historia* <http://maytediez.blogia.com>
- Macera, Pablo, "Sexo y coloniaje", en *Trabajos de Historia* (Vol. 3), Instituto Nacional de Cultura, Lima, 1977, pp. 297-346.
- Mannarelli, María Emma, *Pecados públicos: la ilegitimidad en Lima, siglo XVII*, Flora Tristán, Lima, 1994 [en línea] Anne Pérotin-Dumon, *El género en historia*, Santiago de Chile, 2000, University of London. Institute of Latin American Studies,
http://www2.sas.ac.uk/ilas/genero_segunda2_Mannarelli.pdf [c: VI-2003].
- Marchena Fernández, Juan, *Oficiales y soldados en el ejército de América*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, CSIC, Sevilla, 1983.
- _____, *Ejército y milicias en el mundo colonial Americano*, MAPFRE, Madrid, 1992.

- _____, “El ejército de América y la descomposición del orden colonial: la otra mirada de un conflicto de lealtades”, en *Militaria. Revista de cultura militar*, nº 4 (1992) pp. 63-91 [en línea] Portal de Revistas Científicas Complutenses <http://www.ucm.es/BUCM/revistasBUC/portal/> [c: X-2005].
- _____, “Sin temor de Rey ni de Dios. Violencia, corrupción y crisis de autoridad en la Cartagena colonial” Kuethe, Allan J. y Marchena Fernández, Juan (eds.) *Soldados del Rey. El ejército Borbónico en América colonial en vísperas de la independencia*, Castelló de la Plana, 2005, pp. 33-100.
- _____, *El Ejército de América antes de la Independencia: ejército regular y milicias americanas, 1750-1815. Hojas de servicio, uniformes y estudio histórico*, Fundación MAPFRE TAVERA, Madrid, 2005.
- McAlister, Lyle N., *El fuero militar en la Nueva España (1764-1800)*, traducción de José Luis Soberanes, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1982, p. 24 (1ª ed. en inglés: 1957) [en línea], *Boletín Mexicano de Derecho Comparado Nueva Serie Año XV*, nº 43 (Enero - Abril 1982) <http://www.juridicas.unam.mx/publica/rev/boletin/> [c: V-2006].
- Morant Deusa, Isabel, (dir.), *Historia de las mujeres en España y América Latina. El mundo moderno*, T. II, Cátedra, Madrid, 2005, pp. 623-636.
- Ozanam, Didier, “La política exterior de España en tiempo de Felipe V y de Fernando VI”, *Historia de España Ramón Menéndez Pidal*, t. XXIX-1, Espasa Calpe, Madrid, 1999 (5ª edición) pp. 457-571.
- Pérez Cantó, Pilar; Mó Romero, Esperanza; Rodríguez García, Margarita Eva; Nogal Fernández, Rocío de la, Dialnet, Sumario de revistas científicas, Universidad de la Rioja <http://dialnet.unirioja.es/appl/ppal.jsp>
- Pérotin-Dumon, Anne, *El género en historia*, Santiago de Chile, 2000. University of London. Institute of Latin American Studies, http://americas.sas.ac.uk/publications/genero/genero_portadilla.htm [c: III- 2008].
- Perrot, Michele (dir.) *Une Histoire des femmes est-elle possible?* Paris, 1984.
- _____, *La Historia de las mujeres en Occidente*, Taurus, Madrid, 1993 (1ª ed. en francés: 1991-1992).
- _____, y Duby, George *La Historia de las mujeres en Occidente*, 5 Tomos, Taurus, Madrid, 1993 (1ª ed. en francés: 1991-1992).
- Pietschmann, Horst, “Discursos y reformas dieciochescas en el mundo ibérico”, en Kohut, Karl y Rose, Sonia V. (eds.), *La formación de la cultura virreinal*. T. III. El siglo XVIII, Iberoamericana-Madrid/ Vervuert-Frankfurt am Main, Madrid, 2006, pp. 16-41, Cita en pp. 26-28.
- Ramos Escandón, Carmen, *Género e Historia La historiografía sobre la mujer*, Instituto José María Luis Mora, UAM, México, 1992.
- _____, “De la transparencia a la presencia consciente: La mujer y el género en la historiografía

- mexicana reciente.” En Danna Levin y Saúl Jerónimo (comp.), *Memorias del IV encuentro de Historiográfica Mexicana*, UAM Azcapotzalco, 2005.
- Rípodas Ardanaz, Deisy, *El matrimonio en Indias. Realidad social y regulación jurídica*, Fundación para la Educación, la ciencia y la cultura, Buenos Aires, 1977.
- Rosas Lauro, Claudia, “Jaque a la Dama. La imagen de la mujer en la prensa limeña de fines del siglo XVIII”, en Margarita Zegarra Flórez (coord.) *Mujeres y género en la historia del Perú*, CENDOC-Mujer, Perú, 1999, pp. 143-171.
- _____, “Madre sólo hay una. Ilustración, maternidad y medicina en el Perú del siglo XVIII”, *Anuario de Estudios Americanos*, CSIC, nº 61:1 (2004), pp. 103-138.
- Rumeu de Armas, Antonio, *Historia de la previsión social en España. Cofradías- Gremios- Hermandades- Montepíos*, Revista de Derecho Privado, Madrid, 1944.
- Saguier, Eduardo R., “Las contradicciones entre el fuero militar y el poder político en el Virreinato del Río de la Plata”, *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe, European Review of Latin American and Caribbean Studies*, Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos, Amsterdam., nº 56 (1994), pp. 55-74.
- _____, www.er-saguier.org [c: V-2006]
- Scott, Joan W, “El Género. Una categoría útil para el análisis histórico”, en James AMELANG y Mary NASH (eds.), *Historia y Género: Las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea*, Alfons el Magnánim, Valencia, 1990, pp. 23-56, (1ª ed. en inglés: 1986).
- _____, “Historia de las mujeres”, en Peter Burke (ed.), *Formas de hacer historia*, Alianza Editorial, Madrid, 1991.
- _____, “Feminismo e Historia”, en *Hojas de Warmi*, nº 8, 1997.
- _____, “La historia del feminismo”, en Fernández Aceves, María Teresa, Ramos Escandón, Carmen y Porter, Susie, *Orden social e identidad de género. México, siglos XIX y XX*, CIESAS, Universidad de Guadalajara, México, 2006.
- Seed, Patricia, *Amar, honrar y obedecer en el México colonial. Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821*, Alianza, México, 1991 [1ª ed. en inglés: 1988].
- Suárez, Santiago Gerardo, *Jurisdicción eclesiástica y capellanía castrenses. El matrimonio militar*, Italgráfica, Caracas, 1976.
- _____, *Las Milicias. Instituciones militares hispanoamericanas*, Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1984.
- Torales Pacheco, Josefina María Cristina, *Ilustrados en Nueva España. Los socios de la real Sociedad Bascongada de los Amigos del País*, Universidad Iberoamericana-Real Sociedad Vascongada de Amigos del País, México, 2001.
- Twinam, Ann, “Honor, sexualidad e ilegitimidad en la Hispanoamérica colonial”, en Lavrin, Asunción (comp.), *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica: Siglos XVI-XVIII*, Grijalbo, México, 1991 [en línea], Pérotin-Dumon, Anne. *El género en historia*, Santiago de Chile, 2000. University of London. Institute of Latin American Studies,

http://www.sas.ac.uk/ilas/genero_portadilla.htm [c: II- 2002].

Recursos bibliográficos en línea citados en el texto

Dialnet, Sumario de revistas científicas, Universidad de la Rioja

<http://dialnet.unirioja.es/appl/ppal.jsp>

Publicaciones digitalizadas y sumarios de revistas de la Universidad Complutense de Madrid

<http://www.ucm.es/info/ucmp/pags.php?tp=Servicio%20de%20Publicaciones&a=publicaciones&d=0001277.php>

Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, y su portal de enlaces a las bibliotecas hispanoamericanas

<http://www.cervantesvirtual.com/index.jsp>



LOS JESUITAS Y LA INDEPENDENCIA DE MÉXICO: ALGUNAS APROXIMACIONES¹

MARÍA CRISTINA TORALES PACHECO. Académica de la Universidad Iberoamericana. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel II. Colaboró con el Dr. Edmundo O’Gorman en las ediciones de Motolinía y de Alva Ixtlilxóchitl. Libros: *La definición de una cultura, el siglo XVII mexicano* (1985); *Ilustrados en la Nueva España. Los socios de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País* (2001); *Tierras de indios, tierras de españoles* (2005); (ed.) Abad y Queipo. *Carta Pastoral de 1813*. (introd. y ed.) *Expresiones de la Ilustración en Yucatán* (2008). Coord. y autora de tres ensayos: *La compañía de comercio de Francisco Ignacio de Yraeta, (1767-1797)*, (1985); con Pietschmann y Ramos, *Alemania y México percepciones mutuas en impresos ss. XVI-XVIII* (2005); con Karl Kohut, *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas* (2007). Distinciones: *Medalla Lan Onari* (2001) y *Medalla José Sánchez Villaseñor* (2007).

PREÁMBULO

En los albores del Bicentenario de las independencias en América Hispánica conviene advertir en la reflexión historiográfica contemporánea, el papel que pudieron tener los jesuitas en los movimientos de emancipación.

En la historiografía mexicana de los siglos XIX y XX, el extrañamiento de los jesuitas de los territorios bajo la monarquía española ha ocupado especial atención porque se ha reconocido a los expulsos que escribieron y publicaron en el exilio, como los constructores de la identidad nacional. El poema *De Deo, Deoque Homine Heroica* (Cádiz, 1769) de Diego José Abad, la *Storia antica del Messico* (Cesena 1780-81) de Francisco Xavier Clavigero, *Rusticatio Mexicana* de Rafael Landívar, la *Historia de la Provincia de México* de Francisco Xavier Alegre y *De vitis aliquot mexicanorum: alirumque qui sive virtute, sive litteris Mexici* (Bononiae 1791-1792) de

¹ La primera versión de este texto fue presentada como ponencia con el título “Vínculos intelectuales de los jesuitas novohispanos en el exilio” en el Simposio 20 América no século XVIII. Caminhos duplos del XIV Congreso Internacional AHILA. Universitat Jaume I Castellón, España, 20-24 de septiembre 2005.

Juan Luis Maneiro, son, entre otros textos en los que, sus autores, privilegiaron como objeto de sus narraciones a su patria, es decir, al lugar donde nacieron. En sus escritos manifestaron las virtudes de los oriundos, exaltaron la naturaleza y la historia americanas. En los estudios históricos y literarios del siglo XX, influidos por el liberalismo mexicano decimonónico y la historiografía emanada de la revolución mexicana, no obstante que fue disminuida la valoración del periodo virreinal, el capítulo del extrañamiento de los soldados de Cristo y la labor literaria de algunos de los expulsos ocupó e incluso ocupa hasta hoy en día, un lugar singular en las letras y en la historia mexicanas.

Iniciado el siglo XXI, quisiera ofrecer algunas afirmaciones que permitan una justa valoración del suceso en la obligada reescritura de la historia moderna de México, liberada de las concepciones historiográficas maniqueas. En esta tarea primero habrá que insistir en reconocer que el extrañamiento de los jesuitas de los territorios del mundo hispánico en 1767, fue la culminación de una iniciativa global presidida por la corona portuguesa y secundada por los monarcas borbones en Francia, el Mundo Hispánico, Nápoles, Parma y Sicilia.² Esta severa decisión constituyó, la primera afrenta de los estados español y portugués a sus súbditos. Afectó tanto a las elites como a los grupos menos favorecidos, en la península Ibérica, en los virreinos americanos y en Asia. Habrá que reconocer también que habiéndose realizado la extradición y suprimida la Compañía de Jesús en 1773, numerosos exjesuitas deseosos de liberar a los americanos de la sujeción española y lusitana y poder retornar a sus lugares de origen, colaboraron con los enemigos políticos del estado español, Inglaterra, Austria y Rusia, en aras de obtener su apoyo.

El presente ensayo, lejos de ser conclusivo, propone algunas vetas de estudio orientadas a comprender a la corporación jesuita y a sus miembros en tiempos de la expulsión y extinción, condición *sine qua non* para identificar y reconocer la intervención de los expatriados en los movimientos de emancipación, asunto que rebasa los límites de este escrito.

LA GESTACIÓN DE UNA PROVINCIA CRIOLLA

Los jesuitas fundados en 1540 por Ignacio de Loyola, arribaron a los virreinos americanos avanzado el siglo XVI. No obstante que hubo interés de la monarquía y del propio santo fundador para que los soldados de Cristo cruzaran el Atlántico, podemos apreciar su arribo al Perú y a la Nueva España como una propuesta postridentina de la sociedad americana. Si bien Felipe II fue quien autorizó las expediciones de los jesuitas al Perú, la Florida y la Nueva España, hay que reconocer que, al menos para el caso novohispano, la empresa fue financiada con capital obtenido mediante la producción agraria y la explotación de las minas mexicanas. Fue Alonso de Villaseca, acaudalado empresario, quien aportó los recursos para su viaje y fue quien otorgó a los

² Fueron expulsados de Brasil en 1754, de Portugal en 1759, Francia 1764, Mundo Hispánico 1767 y Nápoles, Parma y Sicilia en 1768.

jesuitas el primer espacio para su residencia y colegio en la capital del virreinato.³ Así desde el punto de partida de la Provincia Mexicana hasta mediados del siglo XVIII la Compañía estuvo estrechamente vinculada a las elites agrarias, mineras y mercantiles y se preciaba de su identidad criolla y de su fortaleza espiritual. Su esplendor al tiempo de la expedición de la Pragmática para su extrañamiento, fue manifiesto en la reedificación de sus misiones, iglesias y colegios todos ellos financiados por medio de la acertada administración de sus empresas económicas. No hay que olvidar que la corporación jesuita asumió siempre la autosustentabilidad de sus tareas pastorales y educativas.

ESPLENDOR DE LA PROVINCIA MEXICANA EN EL S. XVIII

Algunos historiadores desde una óptica eurocentrista han afirmado que la extradición de la Compañía en la época moderna fue un efecto de la crisis dentro de la corporación jesuita. Si nuestra mirada es a partir de la Provincia Mexicana, lejos estamos de reconocer una crisis. Los jesuitas en México a mediados del siglo XVIII estaban en su esplendor. Manifiesto éste, en el número de sus miembros, de sus colegios y de sus misiones. Testimonios gráficos que los jesuitas dejaron del esplendor de su Provincia son el *Catálogo* que fue publicado en la Imprenta del Colegio de San Ildefonso en 1751 y el mapa de dicha Provincia que ese mismo año trazó José Antonio Villaseñor y Sánchez, cosmógrafo real y seminarista de dicho Colegio. En estos documentos se nos da cuenta del número y ubicación de sus miembros, de sus colegios, residencias y misiones.

En recientes trabajos he insistido en el estudio de la multiculturalidad de la corporación jesuita en la Nueva España, su saber corporativo y sus vínculos transoceánicos a la par de los de las elites de cara a la modernidad, características que es necesario reconocer como las principales fortalezas de la Compañía que pudieron representar un peligro a los estados absolutistas en el siglo XVIII.⁴ Para un estudio más comprensivo sobre la presencia jesuita en los movimientos de emancipación habría que profundizar en los vínculos intelectuales entre Europa y América a través de los soldados de Cristo. Para este propósito, quisiera limitarme por ahora a mencionar algunas de sus prácticas e iniciativas que favorecieron el intercambio cultural con las elites antes y después de la expulsión.

Anteriormente me he referido a algunas particularidades de la corporación jesuita que hicieron de ella un modelo institucional de cara a la modernidad.⁵ Aquí me atrevo a afirmar que

³ María Cristina Torales Pacheco, "Jesuitas y comerciantes novohispanos: sus redes transoceánicas", en *Des marchands entre deux mondes. Pratiques et représentations en Espagne et en Amérique (XVe-XVIIIe Siècles)*. Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2007, pp. 72 y 73.

⁴ *Ibid.*, pp. 76-77.

⁵ María Cristina Torales Pacheco, "Los jesuitas novohispanos, la modernidad y el espacio público ilustrado", en *Coloquio Internacional los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica 1549-1773*, Lima, Perú, Pontificia Universidad Católica, 2007.

la Compañía es un ejemplo de interculturalidad , entre otras cuestiones, porque en su estructura y su quehacer cotidianos, operaron de manera natural los intercambios intelectuales entre Europa, América y Asia aún allende las fronteras del mundo hispánico. Conviene aquí para nuestro propósito mencionar algunas de estas particularidades y ofrecer algunos avances sobre el estudio prosopográfico de los jesuitas novohispanos que es conveniente realizar para una mayor comprensión de los procesos de emancipación americanos.

LA PROMOCIÓN DE LA IMPRENTA Y DE LOS IMPRESOS.

Hay que decir que desde el santo fundador los jesuitas hicieron de la imprenta un instrumento fundamental al servicio de sus tareas en las misiones y en los colegios. Para el caso de México sabemos que apenas dos años después del arribo de los jesuitas, a instancias del padre Vincent Nutij mejor conocido como Tanucci, el impresor piamontés Antonio Ricardo, instaló su imprenta en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo y realizó en ella las primeras ediciones de los textos clásicos en apoyo al programa educativo. Unos años más tarde, se trasladó al Perú siendo su imprenta la primera en ese virreinato. Sus primeros impresos allí fueron también para la Compañía de Jesús.

EL GÉNERO EPISTOLAR: LAS CARTAS PRINCIPALES, EDIFICANTES Y CURIOSAS⁶

El propio Ignacio de Loyola instó a los jesuitas para el cultivo de este género literario. De manera particular insistió en que las epístolas no sólo habrían de favorecer la comunicación entre los jesuitas dispersos en el orbe, sino que habrían de edificar a los amigos y patrocinadores de la Compañía mediante las descripciones en ellas del reconocimiento de la naturaleza de los lugares donde realizaban su labor pastoral.

Al jesuita Pedro Fabro, residente en Maguncia, en una epístola Ignacio le describió cómo habría que cuidar la escritura de las misivas y le comentó como iba a enviar copias de su comunicación a todos los jesuitas para que tomaran en cuenta sus observaciones al escribir las cartas principales. Ignacio escribió en esta carta:

En esta parte, para ayudarme que no yerre, diré lo que hago, y espero hacer adelante *en el Señor* cerca el escribir a los de la Compañía. La carta principal yo la escribo una vez, narrando las cosas que muestran edificación, y después, mirando y corrigiendo, haciendo cuenta que todos la han de ver, torno a escribir o hacer escribir otra vez, porque lo que se escribe es aún mucho más de mirar que lo que se habla, porque la escritura queda, y da

⁶ María Cristina Torales Pacheco, “Cartas de jesuitas y comerciantes en la Nueva España (ss. XVI-XVIII)”, en Toulouse, II Seminario Peñaflorida, 2003. San Sebastián, Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País, 2005, pp. 365-385.

siempre testimonio, y no se puede así bien soldar[corregir] ni glosar tan fácilmente como cuando hablamos.⁷

En carta al padre Gaspar Berceo, fechada el 24 de febrero de 1554, podemos encontrar la invitación de Ignacio a los jesuitas para despertar su sentido de observación y de aprehensión de los fenómenos naturales como el punto de partida de los estudios de la naturaleza por los jesuitas. Sobra decir que en este campo, los miembros de la Compañía sobresalieron en el espacio americano. Ignacio sugiere a Berceo que en las misivas:

...se escribiese algo de la cosmografía de las regiones donde andan los nuestros; como sería, cuán luengos son los días de verano y de invierno, cuándo comienza el verano, si las sombras van siniestras, o a la mano diestra. Finalmente, si otras cosas hay que parezcan extraordinarias, se dé aviso, como de animales y plantas no conocidas, o no in tal grandeza, etc.⁸

Palabras del santo como éstas hicieron de la escritura epistolar un hábito cotidiano de los ropas negras y nos legaron con ello invaluable fuentes, no sólo para el estudio de su labor educativa y pastoral, sino también de las sociedades en las que estuvieron insertos. Un ejemplo que conviene citar a este respecto es el de los jesuitas centro-europeos que en la Nueva España se distinguieron por sus aportaciones al conocimiento del espacio y de la naturaleza del noroeste del virreinato.⁹ La historiografía sobre el noroeste mexicano durante ese período está fundamentada principalmente en la correspondencia de los misioneros. Para nuestro propósito conviene destacar a los que procedían de la Asistencia Germánica. Estos jesuitas, a la par que compartieron sus experiencias en las misiones, transmitieron sus percepciones sobre la naturaleza y los pobladores de tierras ignotas, a sus superiores y pares en la Compañía de Jesús, así como a sus parientes y amigos residentes en sus pueblos de origen. Su correspondencia fue impresa en cinco volúmenes en Augsburgo y Graz entre 1728 y 1761.¹⁰

⁷ Ignacio de Loyola, “Carta escrita en Roma el 10 de diciembre de 1542”, en Ignacio de Loyola, *Obras de San Ignacio de Loyola*, Madrid, 1991, pp. 763-765.

⁸ Ignacio de Loyola, “Carta a Gaspar Berce (Barceo), Roma, 24 de febrero 1554”. en Ignacio de Loyola, *Obras*, p. 985.

⁹ Kart Kohut y María Cristina Torales Pacheco (eds.), *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas*. Madrid-Frankfurt am Main, Iberoamericana–Vervuert, 2007. En esta obra se han publicado numerosos textos que muestran el conocimiento y aprecio de la naturaleza americana por los jesuitas.

¹⁰ Joseph Stöcklein S. J., Peter Probst S. J., y Franz Keller S. J. (eds.), *Der Neue Welt-Bott. Allerhand so Lehr- als Geistreiche Briefe, Schriften und Reise-Beschreibungen, welche von denen Missionariis der Gesellschaft Jesu aus Beyden Indien und anderen Uber Meer gelegenen Ländern [...] in Europa angelangt seynd*, Augsburgo y Graz, Martin y Veith, Viena, Kaliwoda, 1728-1761, 5 vols.

LOS FRECUENTES VIAJES TRANSOCEÁNICOS DE JESUITAS EN CALIDAD DE VISITADORES Y PROCURADORES GENERALES

Las experiencias que los visitadores y procuradores tuvieron en sus diversos viajes, constituyeron claves invaluable del intercambio cultural. Por ejemplo, en adición a la transmisión oral del conocimiento en las espontáneas conversaciones que tuvieron lugar entre los selectos jesuitas que eran convocados a las Congregaciones Generales, el viaje para asistir a éstas les exigía a los procuradores el tránsito por las principales plazas europeas en las que los jesuitas se proveían de libros para las bibliotecas de los colegios y misiones. Nos ilustra esto la biografía del padre Juan Antonio de Oviedo quien como Ignacio, se distinguió por los numerosos viajes que emprendió, ya como visitador, o como procurador general. A decir de su biógrafo, el padre Francisco Xavier Lazcano, Oviedo sobresalía entre sus contemporáneos por su grata y erudita conversación, así como por su metódico registro en sus diarios de sus observaciones y experiencias en sus periplos. En éstos dejó constancia de su entrevista con el Papa Clemente XI en la que le dio noticia de la población y riqueza natural de la Nueva España y le advirtió de la labor misional y del conocimiento de las diversas lenguas de sus habitantes.

Cuando Oviedo se reunió con el Prepósito General, le solicitó jesuitas para impulsar las misiones en Nayarit y a su regreso a la Nueva España en 1719, llegó acompañado de dieciocho de ellos, entre los cuales se encontraban los escolares del Colegio Máximo de Palermo que habían sido expulsados por el Duque de Saboya, cinco jesuitas de la Asistencia Germánica y uno de origen belga.¹¹

EL CONOCIMIENTO CORPORATIVO

Reconocida por los jesuitas la importancia del conocimiento del espacio y la naturaleza de América y de Asia como un medio para el logro de su programa pastoral, el estudio de los pueblos, de la geografía y de las propiedades naturales de América y Asia representaron un reto para todos ellos. Diarios, mapas, textos, producto de sus exploraciones conformaron un saber corporativo. Las crónicas e historias que la Compañía de Jesús publicó sobre la Nueva España, aparecieron firmadas por un autor, pero sus contenidos pasaban a formar parte de la suma de los conocimientos de sus miembros.¹² Quisiera a manera de ejemplo referirme a la *Historia de las Californias* del padre Miguel Venegas, dedicada al monarca Fernando VI y editada en Madrid en 1757 por el padre Andrés Marcos Burriel de la Provincia de Toledo.

En su contenido podemos identificar la suma de las iniciativas científicas de los padres misioneros desde las primeras incursiones por el padre Francisco Eusebio Kino (1645-1711).

¹¹ Francisco Xavier Lazcano, *Vida exemplar, y virtudes heroicas del venerable padre Juan Antonio de Oviedo, de la Compañía de Jesús, México*, Imprenta del Real y más Antiguo Colegio de S. Ildefonso, 1760, p.172.

¹² Estas afirmaciones a propósito del conocimiento acumulativo de la corporación jesuita las apunté en mi artículo "Los jesuitas novohispanos y la naturaleza...".

Tanto el autor como el editor se valieron de los escritos de Kino, Fernando Konsag y de otros misioneros para mostrar al rey y a los letrados europeos en general, la magna labor evangelizadora de los jesuitas en el Pacífico.¹³ Podríamos interpretar el mapamundi que aparece en ella como el mayor tributo que la Compañía de Jesús ofreció a su rey: los litorales del Pacífico y la cristianización de sus pueblos. Después de la expulsión podemos apreciar un ejemplo más a este respecto: la obra póstuma de Francisco Xavier Clavigero la *Historia de la California* escrita una vez que el autor había obtenido reconocimiento allende las fronteras italianas por la publicación en diversos idiomas de su *Historia Antigua de México*.

Clavigero nunca pisó tierras californianas y, a diferencia de su *Historia Antigua de México*, esas regiones no fueron objeto de su interés y curiosidad antes de la expulsión. Sin embargo, a solicitud de sus compañeros, específicamente del padre Miguel del Barco, y en aras de defender a la corporación jesuita de los ataques de sus adversarios, se valió de los escritos, mapas y otros testimonios de éste y de otros de sus hermanos en Cristo, para escribir un breve texto en el que describió la naturaleza de las tierras, las características de sus habitantes y las arduas tareas de los misioneros, pioneros en dicha Península. El aprecio de este manuscrito por sus compatriotas exiliados, quedó manifiesto en la tarea que emprendió el hermano del autor, también jesuita, para publicar la obra después de la muerte del historiador.¹⁴

HERMANDAD TRANSOCEÁNICA ENTRE LAS CORPORACIONES PÍAS

Los jesuitas radicados en la Nueva España, inmersos en el espíritu derivado del Concilio de Trento, se distinguieron por fomentar la veneración de reliquias de los santos, así como de numerosas advocaciones marianas propias de la Península Ibérica, de los estados italianos, y aún del Imperio Germánico. En adición a la importación de imágenes y adaptación de los rituales propios de cada advocación (misas, coronas, novenas, etc.) apoyaron la conformación de cofradías y hermandades que se afiliaron o hermanaron con sus homólogas europeas. A manera de ejemplo podemos citar el fomento de la devoción a la virgen de los Dolores y la filiación a la Congregación de la *Annunciata* en Roma¹⁵ de la Congregación de los Dolores de María, fundada en México en

¹³ Miguel Venegas S. J., *Noticia de la California y de su conquista temporal y espiritual hasta el tiempo presente, sacada de la historia manuscrita formada en México año de 1739 por el padre Miguel Venegas de la Compañía de Jesús y de otras noticias y relaciones antiguas y modernas. Añadida de algunos mapas particulares y uno general de la América Septentrional, Asia Oriental y Mar del Sur....*, Madrid, Vda. De Manuel Fernández y Supremo Consejo de la Inquisición, 1757, 3 t.

¹⁴ Francisco Xavier Clavigero, *Storia della California*, opera postuma del Nob. Sig. Abate D. Francesco Saveiro Clavigero, in Venezia, Apresso Modesto Fenzo, con Licenza de' Superiori, e privilegio, 2 vols., MDCCLXXXIX.

¹⁵ Juan Antonio Oviedo, *Vida admirable apostolicos ministerios y heroicas virtudes del venerable José Vidal. Professo de la Compañía de Jesus de la Provincia de Nueva-España. Escribiola el padre Juan Antonio de Oviedo de la misma Compañía, Rector del Colegio de San Andres de Mexico, y calificador del Santo oficio quien la dedica a los Reverendos Padres de la misma Provincia de Nueva-España*, México, Imprenta del Real y más Antigo Colegio de San Ildefonso,

1671 por el padre José Vidal.¹⁶ Éste procuró también la patente de agregación y hermandad de los congregantes novohispanos con la orden de los Siervos de María, mejor conocidos como servitas, brindándoles con ello los privilegios e indulgencias de que éstos gozaban.¹⁷ Otro ejemplo lo tenemos en la unión de la cofradía de Aránzazu que vinculó a la sociedad vasco-navarra en México con la Congregación de San Ignacio en Madrid, la cual incorporaba a los vascos residentes en la Corte. Gracias a esta alianza la Cofradía de Aránzazu logró el reconocimiento de la independencia de la jerarquía eclesiástica del Colegio de San Ignacio, fundado para proteger a las mujeres vizcaínas. La filiación de las hermandades y cofradías novohispanas a las corporaciones europeas facilitó gestiones ante la jerarquía religiosa y ante la Corte, promovió la publicación e intercambio de libros y estampas, así como la obtención de pinturas, esculturas, medallas y de los apreciados *Agnus* elaborados con restos de los cirios pascuales de la Santa Sede, etc. Si reconocemos la religiosidad como parte sustantiva de la cultura en la época moderna, las alianzas entre corporaciones pías y el intercambio de textos y símbolos religiosos deben ser reconocidas y estudiadas como mecanismos de intercambio cultural.

LOS JESUITAS EN LA MEMORIA COLECTIVA NOVOHISPANA

En adición a estas interacciones de los jesuitas entre Europa, América y Asia, quisiera referirme ahora a la conveniencia de estudiar la composición socioeconómica de los jesuitas de la Nueva España y su diversidad cultural. Considero de interés, en concreto, investigar los vínculos transoceánicos de las familias y exalumnos de los soldados de Cristo como soportes de los jesuitas en el exilio.

La historiografía mexicana sobre el proceso de expulsión de los jesuitas y sus efectos es escasa y ya he mencionado que ha estado más bien vinculada al de la historia de la conciencia e identidad patrias, desde una perspectiva nacionalista de origen decimonónico. En los textos de la historia mexicana se menciona con frecuencia el dramático suceso de expatriación como muestra del despotismo de Carlos III y como uno de los primeros agravios a la sociedad criolla americana, en virtud de que la Provincia Mexicana de la Compañía, estaba compuesta por una mayoría de jesuitas nacidos en América al tiempo de la expulsión. También, se asume dicha expulsión como una fractura sustantiva del desarrollo intelectual novohispano. Es lugar común, desde nuestras primeras historias patria, afirmar que después de que los padres jesuitas salieron del territorio novohispano se dio un vacío en la educación superior y un retraso en nuestra cultura, de manera que el auge intelectual de fines del siglo XVIII, que preparó a los novohispanos a su emancipación es entendido como efecto del reformismo borbónico. No puedo dejar de mencionar, sin embargo,

1752, p. 254.

¹⁶ María Cristina Torales Pacheco, "Historia, arte y devoción: jesuitas y servitas, a propósito de la devoción a los Dolores de María en la Nueva España", en *Humanitas*. Anuario del Centro de Estudios de Humanidades de la Universidad Autónoma de Nuevo León, n. 31, agosto, 2004, pp. 799-828.

¹⁷ Oviedo, *Vida [...] del venerable José Vidal*, p. 251.

que en dichas historias nacionales son obligadas las referencias apologéticas a los jesuitas expulsos, los que son reconocidos como forjadores de la identidad nacional y más aún, cuyos textos han sido calificados como precursores ideológicos de la Independencia.

En aras de matizar y en su caso superar estas concepciones historiográficas, hace unos años concluí un estudio sobre 545 individuos que en México se suscribieron a la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País (RSBAP). En éste pude apreciar que quienes se afiliaron en México a esta corporación de corte ilustrado fueron, entre otros, parientes, alumnos y patrocinadores de los jesuitas. Éstos conformaron la generación que mantuvo vivo el espíritu de la Compañía en el virreinato novohispano después de la expulsión y que preservó sus valores en la memoria colectiva a través de la práctica de los ejercicios, el fomento de las devociones, la reedición de sus obras, la continuidad de las congregaciones y aún mediante la protección de sus bienes materiales, en la esperanza de su pronto retorno. Parientes y exalumnos adscritos a la RSBAP apoyaron a los ropas negras en el exilio y sostuvieron comunicación con ellos. Constituyentes del espacio público ilustrado, fueron principales receptores de las obras de los expulsados y fueron quienes apoyaron el restablecimiento en América de la Sociedad de Jesús y recibieron en tierras mexicanas a los miembros de ella que sobrevivieron el exilio.¹⁸

Las conclusiones derivadas de esa investigación me motivaron a continuar el estudio prosopográfico de los miembros de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús en aras de dilucidar los mecanismos de intercambio intelectual al interior del Virreinato y fuera de él, a través de la aproximación a la sociedad que los acogió y apoyó.

PROVINCIA MEXICANA, PROVINCIA CRIOLLA

Considero como las primeras vías de aproximación a la Provincia Mexicana en el exilio dos textos que aunque fueron escritos por dos de los jesuitas, su construcción exigió una participación colectiva. Se trata del *Catálogo* de Rafael de Zelis que permaneció inédito hasta avanzado el siglo XIX y la obra magna del padre Juan Luis Maneiro, impresa en tres tomos, *Vida de Mexicanos Ilustres*.

El catálogo del padre Zelis

La Provincia Mexicana, a diferencia de otras, cuenta con un catálogo de sus miembros al tiempo de su expulsión el 25 de junio de 1767. El padre Rafael de Zelis, natural del Puerto de Veracruz quien saliera de México en condición de escolar próximo a cumplir veinte años se dio a la tarea en

¹⁸ Josefina María Cristina Torales Pacheco, *Ilustrados en la Nueva España: los socios de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País*, México, Colegio de las Vizcaínas, Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País, Universidad Iberoamericana, 2001, 517 pp.

el exilio de reconstruir la relación de los sujetos por edad, grado y lugar donde se encontraban el día de su arresto.¹⁹ Zelis tuvo el cuidado de registrar el lugar de origen al que se refiere como “patria”, sus fechas de nacimiento y defunción. Incluyó también la relación de quienes se secularizaron antes de la extinción y de quienes contrajeron matrimonio después de la extinción. Por dicho catálogo podemos afirmar que de los 678 jesuitas, 464 habían nacido en América, 153 en la Península Ibérica y 61 eran considerados extranjeros por provenir de los estados centro europeos. Incluyó la relación puntual de en qué colegio, residencia o misión se encontraba cada uno de ellos y qué función realizaba.

Maneiro y el género biográfico

Otros textos clave a nuestro propósito son los de Juan Luis Maneiro, *De vitis aliquot mexicanorum*,²⁰ *De vita Antonii Lopezii Portilli*,²¹ *De vita Petri Mali*²² y *De Vita Michaelis Gutierrezii*. Su autor, el día del arresto, el 25 de junio de 1767, se encontraba en el Colegio Máximo como sacerdote escolar. Maneiro era natural del puerto de Veracruz, procedía de una familia al servicio real. Su padre Luis Maneiro, fue teniente coronel y comandante de Dragones del Puerto.²³ A su hermano, Ignacio, al tiempo en que Maneiro se encontraba en el exilio se le concedió el empleo de teniente coronel del Regimiento de Dragones en la ciudad de Puebla.²⁴ Juan Luis Maneiro había estudiado en México la Filosofía como colegial de San Ildefonso y en 1759, había ingresado a la Compañía de Jesús. En Europa continuó sus estudios de teología y enriqueció su formación humanista. Como lo hicieron otros jesuitas americanos, ante las críticas y descalificaciones sobre la Compañía de Jesús, sobre América y los americanos presentes en los discursos de algunos ilustrados europeos, se propuso mostrar la obra intelectual y pastoral de la Compañía de Jesús en la Nueva España valiéndose del género biográfico. Nos ofrece la semblanza de 37 compañeros de exilio y de un egregio exalumno de la Compañía miembro del clero secular que fue transferido a la Diócesis de Valencia, entre otros motivos, por manifestar su oposición a la expulsión de sus maestros jesuitas. En esta pequeña muestra (casi del 5%) de los expulsados y poco menos del 10% de los americanos, Maneiro al tiempo en que exaltó las virtudes piadosas de sus compatriotas, nos proporcionó el perfil socioeconómico de los miembros de la Compañía de

¹⁹ Rafael de Zelis, *Catálogo de los sujetos de la Compañía de Jesús que formaban la Provincia de México el día del arresto, 25 de junio de 1767*. México, Imprenta de I. Escalante y Cía, 1871, 205 pp.

²⁰ Juan Luis Maneiro, *De Vitis aliquot Mexicanorum Aliorumque Qui sive virtute sive litteris Mexici*, Bononiae, Ex Tipographia Laelii a Vulpe, pars prima, 1791, pars secunda y pars tertia, 1792.

²¹ Juan Luis Maneiro, *De vita Antonii Lopezii Portilli Mexici primum, inde valentiae canonici*. Bononiae, Ex Tipographia Laelii a Vulpe, 1791.

²² Juan Luis Maneiro, *De vita Petri Mali sacerdotis mexicani*, Bononiae, Ex Tipographia Laelii a Vulpe, 1795.

²³ Reales cédulas, v. 57, exp. 70, f. 183, Archivo General de la Nación (AGNM).

²⁴ “Real cédula de 17 de septiembre de 1784 en que se concede el empleo de teniente coronel del Regimiento de Dragones Provinciales de Puebla a Don Ignacio Maneiro”. Reales cédulas, v. 129, exp. 140, f. 213, AGNM.

Jesús en México y nos ofreció con cierto detalle las experiencias de cada uno de ellos en el exilio. En adición a ello, aprovechó cada semblanza para exaltar las bondades de los territorios americanos y las singularidades de los principales centros urbanos del Virreinato de México.

De una revisión a la selecta muestra realizada por el padre Maneiro en su obra es posible confirmar cómo los jesuitas novohispanos procedían de las elites terratenientes, mercantiles y mineras residentes en las principales ciudades del Virreinato. Así también nos ofrece como un perfil común, frecuente en los jesuitas, su procedencia de familias de funcionarios del gobierno, ya como alcaldes mayores o bien como miembros del ejército. No está por demás señalar aquí que los alcaldes mayores fueron los principales agentes de los grandes comerciantes del Consulado de México.

Maneiro, se refiere a la condición de nobleza de las familias de los jesuitas independientemente de su posición económica. La identificación de las familias nos permite confirmar que desde el ámbito familiar los soldados de Cristo estaban vinculados a las redes transoceánicas que les facilitaron el intercambio sociocultural. Esto quiere decir que en adición a los nexos que les brindó la propia Compañía, cada jesuita por su origen y familia contó con mecanismos de cohesión e intercambio cultural con Europa y Asia.

Hay que decir que los textos de Maneiro, no obstante su carácter apologético, nos permiten aproximarnos también a la cotidianidad de los expatriados y develar su inserción en los círculos intelectuales europeos, en particular de quienes en adición a sus virtudes espirituales se distinguieron por su trabajo intelectual. Sabemos por ejemplo que el padre Juan de Villavicencio, quien falleció en el Puerto de Veracruz cuando esperaba la embarcación que le llevaría al exilio, había estado en Roma en calidad de procurador general y que antes de su deceso, nos dice Maneiro,

llevaba la conversación a tratar de la cultura de Italia, de sus bellezas, pues allá habríamos de dirigirnos; del modo de ser de los italianos; de tantos monumentos sagrados y profanos que allá había conocido.²⁵

Del historiador Francisco Xavier Clavigero, quizá el más estudiado de los expatriados novohispanos, nos ofrece una extensa biografía con detalles de sus primeros años, de su formación y de su activa labor como educador. Aquí sólo llamo la atención a la valoración que hace de su pluriculturalidad, manifiesta en su afición por el reconocimiento y aprendizaje de las lenguas indígenas y europeas.

...su afición a las lenguas le permitió, ya maduro, hablar elegantemente, como pocos, el español, el latín y el mexicano. Entendía perfectamente el francés y el portugués y no le daba trabajo escribirlos, aunque no llegara a tener ocasión de hablarlos, sino raras veces de usarlos

²⁵ Cito en este trabajo la versión castellana. Juan Luis Maneiro, *Vida de algunos mexicanos ilustres*, traducción de Alberto Valenzuela Rodarte, estudio introductorio y apéndice de Ignacio Osorio, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988, p. 87.

hablando. Comprendía el catalán y el mallorquín, como si hubiera nacido en sus regiones. Si se encontraba con ingleses y alemanes, o gentes de otras naciones asiáticas o africanas, no se quedaba callado y encontraba modo de comunicarse con ellos.²⁶

Maneiro se refiere también a cómo antes del extrañamiento, la natural convivencia en la Provincia Mexicana de jesuitas de diversas partes de Europa, contribuyó a ampliar sus horizontes. A este propósito dice:

También contribuyó a ampliar sus miras la venida a la provincia de México de jóvenes jesuitas alemanes, poseedores de la destacada cultura de su patria y simpáticos a los mexicanos por la elegante distinción de sus modales.²⁷

De la estancia de Clavigero en Bolonia, donde la Compañía se propuso constituir una Academia o Universidad donde los escolares continuaran sus estudios, podemos tener noticia de su amistad con el erudito conde de Ferrara Aquiles Crispi y su hijo Benedicto, y de cómo se valió de los códices que conservaban las bibliotecas de Bolonia, Ferrara y Modena para sus estudios sobre las antigüedades mexicanas. También Maneiro nos confirma la amistad de Clavigero con el sabio mexicano Antonio Alzate, a quien el editor Antonio de Sancha de Madrid invitó a traducir al castellano la *Historia Antigua de México*.²⁸ Por Maneiro sabemos que Clavigero dejó inédito, entre otros, un libro sobre la naturaleza de las cosas y de los hombres novohispanos y numerosas notas sobre sus observaciones geográficas.²⁹

Más atractivas, por ser menos estudiadas, son las noticias que nos ofrece Maneiro del polifacético padre Agustín Pablo de Castro.³⁰ Por éstas sabemos de su magna obra literaria cuyos manuscritos fueron quemados por el propio autor. Sobre Castro y sus vínculos en el exilio, Maneiro nos dice:

La sencillez alegre de este sabio, su educación esmerada y su virtud de religioso, trascendió hasta afuera y le procuró muchos amigos en Bolonia, Ferrara, Liborio, Luca, Mantua, Milán, Cremona y aun de otras ciudades distantes de Italia. Bastaría citar la amistad y las incontables muestras de aprecio que le dio el marqués De Ala, conde de Ponzonio, Patricio de Cremona, Juan Francisco, hombre tan distinguido por sus dotes naturales y por sus virtudes.³¹

Estas breves referencias son testimonios de la rica información que nos ofrece Maneiro

²⁶ *Ibid.*, pp. 445-46.

²⁷ *Ibid.*, p. 447.

²⁸ *Ibid.*, p. 451.

²⁹ *Ibid.*, p. 460.

³⁰ María Cristina Torales Pacheco, *Expresiones de la Ilustración en Yucatán*. México, Fundación E. Arocena, 2008. En este libro dedico un capítulo a este jesuita.

³¹ *Ibid.*, p. 514.

que podemos calificar como claves de acceso para la comprensión de los procesos multiculturales que operaron entre los jesuitas durante el exilio.

VÍNCULOS DE LOS JESUITAS EN EL EXILIO

Habiendo hecho referencia a los textos de Zelis y Maneiro como fuentes sustantivas para los estudios prosopográficos que nos permitan comprender las relaciones interculturales que salvaron las fronteras impuestas por el Atlántico, quisiera insistir en la importancia de continuar la investigación sobre los vínculos entre los jesuitas exiliados y la generación novohispana de cara a la Ilustración. Aquí apunto dos ejemplos hacia donde he avanzado en el estudio de estas relaciones.

1. El apoyo económico novohispano a los expatriados a través de las redes mercantiles

Podemos ilustrar el primer punto con el caso del padre Pedro Joseph de Ganuza, uno de los 55 primeros jesuitas que se embarcaron unos días después de escuchar la Pragmática en el Colegio del Espíritu Santo en Puebla. Hijo único varón del comerciante del Consulado Pedro de Ganuza, de origen navarro, quien falleció dos años después de enterarse del exilio de su hijo. Su viuda Ana Gómez de Valencia, a través de su yerno el comerciante Francisco Ignacio de Yraeta, se valió de los corresponsales de su difunto esposo en Puebla, Veracruz y Cádiz para apoyar al jesuita en su viaje hasta Bolonia. Por las numerosas cartas y por los libros de cuentas de Yraeta podemos reconstruir el sistema de correspondencia que fue utilizado para pagar lo que le entregaron en calidad de emergencia, al padre en Puebla, Veracruz y Cádiz y después para el envío de sus mesadas y correspondencia a Bolonia y, en ocasiones, hasta cacao y tabaco.³²

En un principio, acudieron al comerciante Fausto Gutiérrez Gayón, a quien le solicitaron enviara las mesadas y correspondencia al padre Pedro a Bolonia bajo el nombre de Pedro Gómez Carrillo, para salvar la prohibición de apoyo manifiesta en la Pragmática. El comerciante rehusó servirles por lo que asumió la encomienda Juan Antonio Herreros.³³ Podemos constatar cómo, a través de éste, Yraeta ofreció el apoyo a otras familiares de expatriados quienes les enviaron a sus parientes jesuitas recursos económicos. Herreros a su vez se valió de Ángel Belloni, seguramente su corresponsal en Italia, mismo que cobraba de comisión 2 1/4 por ciento. Tal fue el caso de los padres José Amaya, Juan Arrieta, Francisco Bernárdez, Juan Luis Maneiro, Nicolás Peza, Francisco de Urizar, Joaquín de Zayas.³⁴ En adición a lo anterior Yraeta mencionó a uno de sus

³² “Cuenta y razón de lo suministrado al padre Pedro de Ganuza, mi hermano”, en *Libro de cuentas de Francisco Ignacio de Yraeta*, Archivo de comerciantes, 2.2.4, Universidad Iberoamericana (UIA).

³³ “Carta de Francisco Ignacio de Yraeta a su corresponsal en Veracruz Ignacio Muñoz”, 27 de diciembre de 1769, Archivo de comerciantes, 2.1.2. f. 38, UIA.

³⁴ “Cuenta corriente con don Juan Antonio Herrero vecino de Cádiz. México 6 de marzo de 1774”, *Libro de cuentas*

corresponsales, que el comerciante Joseph González Calderón, líder de los montañeses, le había enviado la nómina en que se daba cuenta cómo a través de Herreros otros novohispanos también suministraban recursos a sus parientes.³⁵ Recientemente hemos localizado también el estado de cuentas de las remesas que el comerciante Juan González Vértiz envió a su hijo, el padre José Luis Sierra Vértiz.³⁶ El poderoso comerciante Juan de Castañiza debió hacer lo propio para enviar cuantiosas mesadas a su hijo, el padre José de Castañiza. Por una carta que en 1785 escribió el padre Antonio López de Priego a su hermana, María Josefina de la Santísima Trinidad, religiosa del convento de Santa Catarina de la ciudad de Puebla, sabemos que tanto el padre Ganuza como el padre Castañiza se distinguieron por compartir con sus hermanos de religión los recursos económicos que recibían de sus parientes de México.³⁷

A la luz de estas informaciones sobre dichos vínculos podemos asegurar, que los jesuitas novohispanos durante el exilio no estuvieron solos, contaron con numerosos apoyos de sus parientes y exalumnos enviados a través de las eficientes redes mercantiles transoceánicas. Fueron protegidos por funcionarios públicos, algunos sus familiares, y a través de ellos contaron con un soporte económico e intelectual que, si bien no les permitió continuar su obra educativa y misional en el exilio, en cambio les ofreció las condiciones propicias para la producción intelectual orientada a la reafirmación de su identidad patria.

Las semejanzas en la abundante literatura en la que los expulsados de la Asistencia española, expresaron sus tristes experiencias en el trayecto a los estados italianos y las precarias condiciones en las que vivieron fuera de su patria, podemos sugerir que dicha literatura bien pudo responder a una estrategia de la corporación jesuita para denunciar ante la sociedad letrada, de la que formaban parte sus parientes y discípulos, el agravio infligido por la monarquía hispánica.

2. Los impresos y las bibliotecas de los expatriados, su retorno a la Nueva España

La segunda línea de investigación es de carácter exploratorio. Considero de interés estudiar la introducción y circulación en la Nueva España de los libros que los jesuitas produjeron en el exilio, en aras de valorar el impacto de estas obras en el espacio público novohispano. A este respecto debo decir que los jesuitas en el exilio se valieron en primera instancia de sus parientes y exalumnos, y de los vínculos de éstos para introducir a la Nueva España sus obras publicadas en los estados italianos. De esto dan cuenta, por ejemplo, algunos inventarios de bibliotecas de los

de Francisco Ignacio de Yraeta, Archivo de comerciantes. 2.2.4, UIA.

³⁵ “Carta de Francisco Ignacio de Yraeta a su corresponsal en Veracruz Ignacio Muñoz, 3 de enero de 1770”, Archivo de comerciantes, 2.1.2, f. 40, UIA.

³⁶ Juan González Guerra, “Libro de cuentas”, Archivo de comerciantes 2.2.9., f. 92, UIA.

³⁷ Antonio López de Priego, “Carta de un religioso de los extintos jesuitas, a una hermana suya, religiosa del convento de Santa Catarina de la Puebla de los Ángeles escrita en la ciudad de Bolonia en 1 de octubre de 1785. Trata de lo acaecido a estos religiosos desde el día de su arresto hasta esta fecha, con varias noticias de la Italia y Ciudad de Roma”, en Mariano Cuevas, *Tesoros documentales de México. Siglo XVIII*. Priego, Zelis, Clavigero. México, s.p.i., 1944, pp. 62 y 67.

socios de la RSBAP en los que aparecen ejemplares de ellas. Hay también constancia de que los autores enviaron libros de obsequio a la Universidad y a sus catedráticos. Es el caso de Francisco Xavier Clavigero quien en 1784, a través de Lino Gómez, cura de Amecameca, envió 50 ejemplares de su *Historia Antigua de México* a la Real Universidad, acompañados de una carta en la que reiteró la dedicación de su obra a su ilustre claustro y advirtió que de esos ejemplares “ dos van destinados a las dos principales cabezas de esse Cuerpo respetable, dos para la librería pública de essas escuelas, y los restantes para los Señores catedráticos y demás miembros de esse Ilmo. Claustro a arbitrio de sus dignas cabezas”. El claustro en reconocimiento de su labor y en atención al costo de la obra y de su envío acordó obsequiarle 1,100 pesos. Entre los miembros del claustro se encontraban exalumnos y parientes de los expatriados. Entre ellos, los doctores Castañiza, Larragoiti y Villaurrutia.³⁸

Un instrumento importante para la difusión de los impresos entre el público novohispano en general fue la *Gaceta de México*, editada periódicamente a partir de 1784 por Manuel Antonio Valdés, quien se introdujo en el oficio de impresor con los jesuitas, en la Imprenta del Colegio de San Ildefonso (1748-67). Por ejemplo, en la *Gaceta* del 18 de agosto de 1788 se dio noticia del arribo del poema latino del padre Abad, difundido como *Musa Americana*, así como del lugar donde podía adquirirse. También José Antonio Alzate, exalumno de San Ildefonso, quien conoció a Clavigero antes de su expatriación, editor de las *Gacetas de Literatura*, hizo referencia en varios de sus artículos a su *Historia Antigua* e incluso advirtió a sus lectores que preparaba la edición en castellano de la obra.³⁹

También tenemos conocimiento por las licencias que los comerciantes solicitaban a la Inquisición de los libros que les enviaban de Europa de la introducción de las obras de los expatriados. El comerciante Gabriel Patricio de Yermo, por ejemplo, solicitó licencia para que en la Real Aduana se le entregaran tres cajones de libros “todos Instrucciones teológicas del P. Alegre”.⁴⁰

Asimismo, por estos documentos tenemos noticia del ingreso a México de la biblioteca del padre Juan Luis Maneiro, quien arribó al Puerto de Veracruz el 24 de junio de 1799 en compañía de los padres José Gregorio Cossío y Lorenzo José Cavo, gracias a la autorización que Carlos IV concedió el 28 de agosto de 1798 para que los jesuitas regresaran a sus patrias, en atención al riesgo que corrían por la invasión napoleónica a Italia.⁴¹ Murió en la capital novohispana el 16 de noviembre de 1802 sin haber conseguido trasladar su biblioteca que había dejado a su paso por Barcelona. Sin embargo, tres años después, Isidro Antonio de Icaza, miembro del Consulado de México, caballero de la orden de Carlos III, socio de la RSBAP, yerno

³⁸ “Carta de Francisco Xavier Clavigero al Rector de la Real y Pontificia Universidad de México, Bolonia, 29 de febrero de 1784” y “Acta del Claustro de la misma Universidad, celebrado el 13 de enero de 1786, en la Ciudad de México”, en Francisco Xavier Clavigero, *Historia de la Antigua o Baja California*, edición y apéndices documentales de Xavier Cacho, México Universidad Iberoamericana, 1986, pp. 315-317.

³⁹ María Cristina Torales, “Los jesuitas y la naturaleza...”

⁴⁰ AGNM. Inquisición, v. 1281, f. 103. Documento sin fecha, AGNM.

⁴¹ Ignacio Osorio, “Estudio introductorio”, en Juan Luis Maneiro, *Vida*, p. 13.

del citado comerciante Yraeta, cuñado del padre Pedro Ganuza al que ya hemos hecho referencia, presentó ante la Inquisición la lista de los libros pertenecientes al difunto Maneiro, que en cinco cajones le remitió de Barcelona Juan Jisper.⁴² El análisis de esta relación rebasa los límites de esta ponencia. No obstante, me atrevo a afirmar que ésta constituye una magnífica manifestación de interculturalidad. Aparecen citadas además de varios ejemplares de las obras de Maneiro, las de otros jesuitas americanos publicadas en los estados italianos entre éstas, dos tomos de *Las vidas de los jesuitas del Paraguay*⁴³ del padre José Manuel Peramás S. J.; la obra *Institutionum Theologicarum* del padre Alegre,⁴⁴ la *Saggio sulla Storia Civile del Chili* del padre Juan Ignacio Molina,⁴⁵ la *Storia antica del Messico* y la *Storia della California* de Clavigero. No faltan en ella los textos de teología moral de Suárez, Becano, Busenbaum y La Croix, prohibidos en los territorios borbónicos, entre otras razones, por justificar el regicidio:⁴⁶ numerosos textos de los clásicos latinos y un centenar de títulos de autores italianos, franceses e incluso alemanes. Se desconoce el destino de los ejemplares de Maneiro, sin embargo, se puede conjeturar que el comerciante Icaza, bien pudo entregarla a la Compañía de Jesús una vez reestablecida ésta en 1816 o bien a la Real y Pontificia Universidad de México pues su hijo, el presbítero Isidro Ignacio de Icaza, se distinguió como catedrático de filosofía y teología del Colegio de San Ildefonso, fue rector de la Universidad y se distinguió por su colaboración con los jesuitas que retornaron a su patria. El estudio sistemático de esta biblioteca queda como una asignatura pendiente.

Las características de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús aquí expuestas, así como los vínculos de sus miembros con sus lugares de origen después del extrañamiento de 1767 y la extinción de la corporación en 1773 que hemos anotado, se proponen como vetas para ser exploradas en las Provincias del Perú, Chile y Nueva Granada, en aras de dilucidar la participación de los criollos expulsos en las iniciativas de emancipación americana, asunto que actualmente guía mi trabajo de investigación.



⁴² AGNM. Inquisición, v.1419, ff. 63-66, AGNM.

⁴³ Josephi Emmanuelis Peramas, *De vita et moribus sex sacerdotum paraguaycorum*, Fautentiae, ex Typographia Archii, 1791 y *De vita et moribus tredecim virorum paraguaycorum*, Fautentiae. Ex Typographia Archii, 1793.

⁴⁴ *Institutionum Theologicarum* Venetiis / Typis Antonii Zattae, et Filiorum. (7 vols.,1789-1791).

⁴⁵ *Compendio della storia geografica, naturale, e civili del regno del Chile*. Bologna: Nella stamperia di S. Tommaso D' Aquino, 1776. 263 pp.

⁴⁶ María Cristina Torales Pacheco, "Humanismo cristiano y teología moral en Nueva España: autores y textos latinos impresos en prensas alemanas que conserva la UIA", en Horst Pietschmann, Manuel Ramos Medina y María Cristina Torales Pacheco (eds.), *Alemania y México: percepciones mutuas a través de impresos ss XVI-XVIII*, México, Cátedra Humboldt-Condumex-Fomento Cultural Banamex-Universidad Iberoamericana, 2005, pp. 250-51.

DE LA VISIÓN RETÓRICA A LA VISIÓN CRÍTICA. LA PLAZA MAYOR EN LAS CRONICAS VIRREINALES¹

ANTONIO RUBIAL GARCÍA. Escritor y reconocido académico, especialista en la historia y la cultura novohispana. Doctor en Filosofía y Letras por la Universidad de Sevilla y en Historia de México por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, donde es profesor de tiempo completo. Es investigador del Sistema Nacional de Investigadores, nivel III. Autor de innumerables artículos y libros.

Zuazo: Estamos ya en la plaza, examina bien si has visto otra que le iguale en grandeza y majestad. Alfaro: Ciertamente que no recuerdo ninguna, ni creo que en ambos mundo pueda encontrarse igual.

Francisco Cervantes de Salazar, Tres Diálogos latinos

Esta plaza, cuando estaba el mercado, era muy fea y de vista muy desagradable. Encima de los techados de tejamanil había pedazos de petate, sombreros y zapatos viejos y otros harapos que echaban sobre ellos.

Francisco Sedano, Noticias de la ciudad de México

Hernán Cortés, después de subir las empinadas escaleras del Templo Mayor, contempló desde lo alto la plaza central de la majestuosa México Tenochtitlan. Bernal Díaz, que también estaba ahí, dice que la vista era soberbia y resalta el orden del mercado y lo hermoso de los adoratorios; señala también que soldados que conocían Constantinopla y Roma “dijeron que plaza tan bien compasada y con tanto concierto y tamaña y llena de tanta gente no la habían visto”.² Minutos después Cortés, horrorizado ante el espectáculo del dios Huitzilopochtli embadurnado con la sangre de los sacrificios, mandó derribarlo y echarlo por las escaleras abajo,

¹ Este artículo apareció originalmente como parte del libro *Plazas mayores de México. Arte y Luz*, coordinación Alejandro de Antuñano, México, Bancomer, Clio, Espejo de Obsidiana, 2002, pp. 249-275. Considero necesaria esta reimpresión digital pues, por un lado, el artículo tuvo una difusión muy limitada, y por el otro, para hacer público que la editorial Espejo de Obsidiana no cumplió con los términos acordados en el contrato sobre el pago de los derechos de autor por su publicación.

² Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, edición de Carmelo Sáenz de Santa María, Madrid, Instituto Fernando González de Oviedo 1982, p. 192.

ordenó limpiar las “capillas” donde estaba y puso en ellas una imagen de la Virgen.³ El hecho era muy representativo de la tónica que tendría el nuevo orden que traían los invasores: la religión antigua, considerada como demoníaca, sería destruida y, junto con ella, sus espacios y objetos sagrados.

Después de la violenta conquista de la ciudad, y sobre los templos y palacios semidestruidos, comenzó la reconstrucción del nuevo centro político. El espacio sagrado indígena fue cubriéndose poco a poco mientras que la plaza mayor de la ciudad española se armaba en la explanada que se extendía entre los antiguos palacios de los reyes mexica. Desde entonces esta plaza se volvió un centro, el cuadrángulo al que llegaban las principales calles y calzadas de la urbe y el paradigma sobre el que se construyeron las otras ciudades del país. Ella fue, desde ese momento, escenario privilegiado del acontecer de la ciudad, así como el objeto de variadas descripciones a lo largo de los siglos virreinales. El presente ensayo quiere mostrar ambos aspectos de ese interesante proceso histórico que dejó sus marcas en la plaza, tanto en su espacio físico como en las descripciones de los hechos que en él acontecieron.

LOS OJOS DEL HUMANISMO

El primer cronista que nos dejó una impresión vívida de la plaza mayor de la capital fue Francisco Cervantes de Salazar, un peninsular toledano que llegó a México a mediados del siglo XVI. Hijo ilustre de la universidad de la capital, en la que obtuvo varios títulos y donde fungió como catedrático de Artes, este sacerdote escribió en latín, para el uso de sus alumnos, tres brillantes *Diálogos* donde se describe la ciudad de México a partir de los comentarios de cinco personajes que pasean por sus calles. A través de una mirada, escrutadora y sagaz, se nos muestra la inquietud del hombre renacentista que quiere dejar constancia de lo que ven sus ojos, pero siempre dentro de un marco teñido de un cierto utopismo.

En su descripción de la plaza mayor Cervantes tiene en cuenta, además de los edificios que la enmarcaban, a las instituciones que funcionaban alrededor de ella. Las primeras de las que se ocupa son aquellas de carácter civil, las encargadas del gobierno y, sobre todo, de la administración de justicia: la audiencia, con sus “litigantes, agentes de negocios, procuradores, escribanos y demás”; el ayuntamiento, lugar donde se hacían las almonedas públicas y donde se cobraba el quinto sobre la plata. En segundo término sus ojos se dirigen a las instituciones eclesiásticas: la catedral, “templo pequeño, humilde y pobremente adornado”, muy poco digno de una ciudad “cuya fama no sé si llega la de alguna otra”; este espacio contrasta con el palacio arzobispal, tan firme y sólido que “ni con minas le derribarían”; y por fin su atención recae en las escuelas (nombre dado a la universidad), lugar donde el mismo cronista trabajaba, y que tenían una gran cercanía, tanto física como espiritual, con la iglesia. Por último, Cervantes destaca el

³ Hernán Cortés, *Cartas de Relación*, edición de Manuel Alcalá, México, Editorial Porrúa, 1973. (Sepan Cuantos..., 7), p. 64.

papel del comercio y habla de las tiendas que daban hacia anchos y extensos portales, “lugares en que reina Mercurio”.⁴

Pero la plaza no sólo aparece en esas cinco páginas de elogiosos discursos del *Diálogo segundo*; ella está presente también en la pormenorizada descripción de las frutas y productos de la tierra, de las plantas medicinales y de los animales que se vendían en sus puestos y en las trajineras que transportaban por el lago las mercancías y las depositaban en la acequia que la flanqueaba por su lado sur. La plaza también está presente en las breves descripciones que el cronista da de algunas fiestas, como la del paseo del pendón. Se puede decir que en Cervantes no sólo aparecen todos los temas descriptivos que serán los más comunes en el futuro, sino también una plaza que en 1554, después de tres décadas de fundada la española ciudad de México, había ya consolidado mucho de la fisonomía que conservaría hasta el siglo XIX.

Entre 1550 y 1600, la capital se fue transformado en el centro de un próspero reino. La encomienda comenzó a declinar para dar paso a las haciendas, la minería empezó a producir sus enormes riquezas y el comercio se abrió al Oriente convirtiendo a la ciudad de México en el punto de confluencia de los caminos de todo el mundo. La sociedad también cambiaba aceleradamente y a los sectores dominantes de encomenderos, frailes e indios nobles se agregaban los burócratas, los mercaderes, los terratenientes, los clérigos seculares y nuevas órdenes religiosas como la de los jesuitas. La capital del virreinato se convertía en una Babel a la que llegaba gente de todas partes y mercancías de los cuatro puntos cardinales.

El centro de la esa ciudad era la plaza mayor, microcosmos que resumía los cambios que vivía la sociedad. Este espacio era el escenario donde ocurría todo lo importante, era un lugar único (a diferencia de lo que pasaba en Europa) en el que se concentraban los poderes civiles y religiosos y, por ello, el teatro donde el espectacular despliegue de lo público tenía su representación. La plaza era la quintaesencia de la ciudad.

De ella nos dan una vistosa descripción los versos exaltados de Bernardo de Balbuena, el futuro obispo de Puerto Rico; éste, al igual que otros poetas de su tiempo, plasmaron en su poesía una visión retórica e idealizada que constituirá una de las características descriptivas de esa centuria y de parte de la siguiente.⁵

LAS DESCRIPCIONES BARROCAS DE LA PLAZA.

Para mediados del siglo XVII la ciudad de México era la brillante capital de un reino famoso en todo el orbe por sus riquezas minerales. A ella llegaban tanto los productos procedentes de las ricas haciendas de los alrededores como aquellos que venían de China y de Europa; sobre sus palacios y conventos se derramaban tales riquezas y mercaderías, que la capital y su plaza ofrecían

⁴ Francisco Cervantes de Salazar, *México en 1554. Tres diálogos latinos*, edición de Margarita Peña, México, Editorial Trillas, 1986, pp. 68 y ss.

⁵ Bernardo de Balbuena, *Grandeza mexicana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1963.

a propios y extraños la imagen de una ciudad floreciente y próspera. Al final de esa centuria y en la siguiente, la plaza quedaría plasmada en pinturas de gran formato solicitadas por los virreyes para llevarlas como recuerdo y las plumas de cronistas y viajeros plasmaban la grandeza de sus fiestas, la riqueza de su mercado, pero también las catástrofes, rebeliones e inundaciones que la afectaron. La descripción barroca, con sus hipérbolos y sus contrastes entre el realismo y la metáfora, dejó una enorme cantidad de testimonios desde muy variadas perspectivas.

a) La gente de la plaza bajo la mirada de los viajeros

Una de las cosas que más nos llama la atención en muchos de los cuadros y biombos que representan las calles y las plazas de la ciudad de México desde el siglo XVII es que éstas están vacías. En tal convención pictórica lo que importa es representar los edificios, la *urbs*, y no a sus habitantes. Tales representaciones tienen su correspondencia en los textos de autores como fray Agustín de Vetancurt, para quienes la descripción de los edificios, sobre todo de los religiosos, ocupa un lugar primordial de su narración. En cambio, existen otros lienzos y biombos por la misma época que pintan la plaza mayor teniendo como principal centro de interés la *civitas*, es decir lo humano de la ciudad.⁶ Esto se debe, en parte, a que tales cuadros eran objetos de exportación y, por lo tanto, son los vestidos, las actividades y fisonomías humanas lo que los pintores piensan que puede interesar a los ojos extraños. Una posición similar fue la que tuvieron los viajeros en cuyas memorias quedó constancia de eso que, para alguien que vive en el lugar es lo cotidiano, pero que para un *fuereño* puede ser lo más atractivo: la gente.

Aunque en los relatos de viajeros conocidos las descripciones directas de la plaza mayor son muy escuetas, si hay en cambio en ellos innumerables alusiones a vestimentas, actitudes, formas de hablar, actividades laborales etc. Uno de los primeros testimonios de esto fue el que dejó el dominico inglés Thomas Gage, que estuvo en la capital en 1625. Con un ojo sumamente agudo y crítico, este fraile (convertido después al protestantismo), enfatiza escandalizado los lujos excesivos con los que se vestían los novohispanos ricos y los clérigos y el poco recato de las mulatas. En su relato de viaje, *El inglés americano*, aparecen hombres y mujeres vestidos de acuerdo a su condición étnica y social, damas transportadas en lujosos palanquines cargados por esclavos o en ricos carruajes, mestizas y mulatas que, por no estar sujetas a la moda española, lucen faldas de alegres colores y grandes velos, con las mantillas por arriba de la cintura para lucir las caderas, grandes escotes y cargadas de joyas.⁷

El viajero napolitano Giovanni Francesco Gemelli Careri, que llegó a la capital en 1697, nos dejó también interesantes anotaciones sobre la vestimenta de los indígenas, sobre la fuerte presencia de negros y mulatos, que vestían a la usanza de los españoles (que son ya tan abundantes

⁶ Richard L. Kagan, *Imágenes urbanas del mundo hispánico*, Madrid, Ediciones El Viso, 1998, pp. 90 y ss.

⁷ Thomas Gage, *El inglés americano, sus trabajos por mar y tierra. O Un nuevo reconocimiento de las Indias Occidentales*, edición Eugenio Martín. México, Libros del Umbral-Fideicomiso Teixidor, 2001, pp. 158 y ss.

en la capital que se temen continuas revueltas), y sobre la belleza de las damas criollas. A través de su crónica podemos imaginar la plaza llena de caballeros montados en sus briosas cabalgaduras o en lujosos carruajes, de sacerdotes que van vestidos con capas negras y sombreros y a mulatos y mestizos cubiertos con trajes coloridos.⁸

Los últimos testimonios de viajeros a los que voy a referirme pertenecen al siglo XVIII y provienen de la pluma de dos religiosos capuchinos quienes, al igual que otros siete frailes de esa orden, pasaron por la ciudad de México entre 1760 y 1768 a recolectar limosnas para sus misiones en el Tibet. El primero, el lego italiano fray Ilarione de Bergamo, estuvo en Nueva España siete años y a su regreso escribió su *Viaggio al Messico*, en que hace interesantes comparaciones con Italia; además de su descripción de la plaza, este hermano nos dejó una muy insólita narración sobre la forma como algunos usaban los espacios públicos como letrinas, y con ello algo de lo que los viajeros dejaron pocas constancias: los olores.⁹ En 1763 llegaba a la capital el segundo fraile capuchino, el castellano fray Francisco de Ajofrín, cuya amena pluma y sensibilidad ilustrada nos dejó fascinantes observaciones sobre la dulzura de la lengua, sobre las andanzas de los pícaros del Baratillo o sobre la presencia del ganado: “al anochecer se vienen del campo muchas vacas y se esparcen por las calles y plazas a pacer lo que encuentran, y luego que amanece se van paciando al campo sin que nadie las gobierne”.¹⁰

En general, a los viajeros lo que más les llamó la atención de la plaza mayor fue el mercado, su abundancia de frutas y verduras todo el año, su colorido, sin parar mientes en la suciedad de las acequias, quizás porque la falta de higiene era algo común a todas las ciudades del mundo de entonces. A principios del siglo XIX, el barón de Humboldt hacía una enumeración pormenorizada de lo que se vendía en la plaza y hacía un cálculo interesante que nos da idea de la magnitud de su mercado: en un día común llegaba a haber 60,000 personas en ella comprando y vendiendo.¹¹

b) El mercado en la mirada de los cronistas

La actividad mercantil era lo que marcaba con mayor fuerza la fisonomía cotidiana de la plaza; no es casualidad que el término plaza se utilice desde entonces como sinónimo de mercado. Esa presencia avasalladora del mercado es la razón por la que no sólo los viajeros, sino también los cronistas y los poetas locales incluyeron siempre en sus descripciones de la plaza mayor una

⁸ Giovanni Francesco Gemelli, *Viaje a la Nueva España*, edición de Francisca Perujo, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1976, pp. 62 y ss.

⁹ Friar Ilarione da Bergamo, *Daily Life in Colonial Mexico. The Journey of...*, edited by Robert Ryal Miller and William J. Orr, Norman, University of Oklahoma press, 2000, p. 88.

¹⁰ Francisco de Ajofrín, *Diario del viaje que hizo a la América española*, 2 v., México, Instituto Cultural Hispano Mexicano, 1964, v. I, pp. 61, 77 y 89.

¹¹ Alejandro de Humboldt, *Ensayo político de la Nueva España*, edición de Vito Alessio Robles, México, Editorial Pedro Robredo, 1941, Lib. III, cap VIII, v. II, pp. 181 y s.

extensa mención a los productos que en ella se comerciaban.

Uno de los testimonios más rico y variado a este respecto es el que nos dejó Juan de Viera, criollo poblano, alumno de los jesuitas, que escribió en 1777 una *Breve compendiosa narración de la ciudad de México*. En ella no sólo se nos dejó un curioso registro de todas las mercaderías que había en la plaza mayor, el nombre de las 98 frutas que en ella se vendían, y los medios de transporte por los que llegaban todas ellas, sino que además nos proporcionó interesantes cifras sobre el abasto.

En la crónica de Viera se pueden apreciar tres espacios diferenciados del mercado de la plaza mayor: uno dedicado a los bastimentos de primera necesidad que traficaban los indios, otro para los lujos de importación (los llamados cajones) concentrados en el Alcaicería o Parián y un tercero, el Baratillo, para los artículos no comestibles para los pobres. Al primer espacio, el del abasto indígena, lo llama Viera “una primavera” y se situaba bajo parasoles de petate y tendejones de carrizo techados de paja, distribuidos en los corredores de un perfecto trazado reticular en los que se vendían todo tipo de comestibles: frutas y verduras procedentes de las chinampas de Xochimilco, maíz de las haciendas de Toluca y Chalco, dulces fabricados con los azúcares de los fértiles valles de Cuernavaca y las Amilpas o pulque de los llanos de Apam.¹²

El segundo espacio del comercio en la plaza era la llamada Alcaicería o Parián, enorme construcción de madera que ocupaba la zona poniente de la plaza mayor; su nombre derivaba del mercado de Manila, pues muchos tratantes de artículos de Filipinas, conocidos como “el gremio de los chinos”, tenían ahí sus puestos, tiendas o “cajones”, con sus almacenes protegidos con rejas de hierro. Viera llama a este portal de mercaderes, “teatro de maravillas” pues en sus tiendas se vendían los más variados objetos del Oriente, libros, ropa fina, biombos, camas, espejos, joyas, abanicos, cristalería, cerámica y otros lujos.¹³

El tercer espacio en el que Viera se detiene es el del Baratillo. El cronista describe así lo que se puede comprar en ese espacio: “El medio de ella se compone de muchos comestibles de dulces” en cambio en las mesas se pueden encontrar todo tipo de herramientas, tornillos, hebillas, piedras de colores, vajillas de loza y objetos de marfil, y más atrás, en las barracas, toda clase de ropa vieja, sombreros, botas y espuelas.¹⁴ La aséptica descripción de Viera contrasta, sin embargo, con otras (como la ya mencionada de Ajofrín, y sobre todo con los informes de algunos virreyes como el obispo Juan de Ortega y Montañés o el duque de Linares), quienes consideran el Baratillo un lugar de transacción de objetos robados, un refugio de mal vivientes y una “universidad de la picardía”.

Otro cronista que escribe a mediados del siglo XVIII, José Antonio Villaseñor y Sánchez, en su *Suplemento al Teatro Americano* señala que en otras secciones de la plaza y en las acequias se vendían también bastimentos no comestibles procedentes de las cercanías: de Xaltocan y

¹² Juan de Viera, *Breve compendiosa narración de la ciudad de México*, en *La ciudad de México en el siglo XVIII. Tres crónicas*, edición de Antonio Rubial, México, CONACULTA, 1990, pp. 281 y ss.

¹³ *Ibidem*, pp. 196 y s.

¹⁴ *Ididem*, p. 213.

Zumapango se traía sal, cal, petates y jabón (fabricado con manteca de cerdo y sosa. De la Candelaria chica y los Reyes en la parcialidad de San Juan, vasijas de barro, caños, tinajas y ollas. De Santa María Tlaxcuaque y San Lucas, película de vísceras para hacer faroles, pergaminos y vitelas. De Tetepilco ladrillos, de Nonoalco esteras de tule, de San Francisco Tepito cordeles, de Xochimilco muebles y de Tacuba y de Tezcoco leña y forraje. Para las construcciones llegaban de Santa Marta el liviano tezontle, de los Remedios la cantera, de Tziluca una piedra blanda de ese nombre usada para cornisas y capiteles y de Calpulalpan jaspes blancos y alabastros.¹⁵

Pero el comercio de la plaza no era sólo el que estaba asentado dentro de su espacio; desde las trajineras que llegaban por la acequia real se vendían multitud de artículos, al igual que en los puentes que la atravesaban y en la cercana plaza del volador donde además de los puestos de comida y de los expendios de pulques y curados, había barracas cubiertas con paños de pita donde los barberos “chinos” cortaban el pelo y afeitaban por poquísimo estipendio. Había además vendedores que deambulaban ofreciendo a gritos sus mercancías (leña, tierra para las macetas, pan duro, petates, ropa y zapatos viejos), aguadores que con sus odres y sus jarros vendían agua, tamemes que alquilaban sus espaldas y sus brazos para cargar bultos y personas y un ejército de pordioseros, ciegos, cojos y tullidos, fingidos o reales.

El mercado era una actividad que se daba durante todo el año, pero había ocasiones especiales en las ventas de la plaza se animaban con motivo de alguna celebración. Fray Antonio de la Anunciación en su crónica inédita *El Carmelo regocijado*, describe la plaza en los días anteriores a la Pascua de Navidad como un festín de puestos de las más variadas viandas.¹⁶ Por su parte, Juan de Viera resalta sobre todo dos festejos anuales, el día de muertos y la Noche Buena, durante los cuales lo más notable no eran las celebraciones religiosas sino la venta generalizada de un tipo especial de mercancías: los dulces. La fiesta era un pretexto para elaborar con pasta de almendra o con caramelo todo género de figuras y confites.¹⁷

c) *La fiesta narrada*

Así, además de ser la sede del mercado, la plaza mayor fue también un espacio festivo en el que se daban cita todos los estratos sociales bajo los dictados de las autoridades políticas y religiosas. Para éstas, la fiesta tenía un objetivo primordial: mantener el orden y las jerarquías. La desigualdad y la inmovilidad sociales eran considerados no sólo elementos útiles, sino también cualidades impuestas por Dios tanto al hombre como al universo. Con la fiesta se aseguraba la permanencia de las masas urbanas dentro del orden jerárquico considerado como sagrado,

¹⁵ José Antonio Villaseñor, *Suplemento al teatro americano*, edición de Ramón María Serrera, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1980, pp. 113 y ss.

¹⁶ Antonio de la Anunciación, *El Carmelo regocijado* citado por Manuel Romero de Terreros, “La plaza mayor de México en el siglo XVIII”, en *Estudios sobre Arte*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998, p. 280.

¹⁷ Viera, *op. cit.*, pp. 280 y s.

además del entretenimiento y la distracción, elementos claves para mantener el orden y la convivencia sociales.

La Iglesia y el Estado, interesados en la conservación del orden social, fueron los principales promotores de fiestas y celebraciones públicas; tales instituciones tenían la sede de su poder en los edificios situados alrededor de la plaza, razón por la cual el palacio virreinal, la catedral, la casa del ayuntamiento o el edificio de la universidad fueron los lugares donde las más importantes celebraciones iniciaban y terminaban. Según la autoridad que las organizaba podemos clasificar las fiestas en religiosas o civiles, a pesar de que tal división no era tan tajante en aquella época pues en ambas convivían íntimamente lo sagrado y lo profano; muestra de ello son las corridas de toros, actividad imprescindible en cualquier tipo de celebración. Esta actividad tenía casi siempre su escenario en un anexo de la plaza mayor, la llamada plaza del volador, donde se construía el coso efímero en el que se llevaban a cabo las corridas; en ellas la principal atracción era el rejoneo que practicaba un caballero noble (casi siempre el conde de Santiago), aunque al final la muerte del toro se convertía en una carnicería pues todo el mundo desde las gradas bajaba a dar estocadas, por lo que eran comunes los heridos e incluso los muertos. No es raro ver en los diarios de la época noticias como ésta: “Los toros fueron razonables, mataron a cinco e hirieron a muchos”.¹⁸

Además de los toros, otra de las actividades comunes a toda fiesta, sobre todo aquellas de carácter religioso, era la procesión, cuya escenificación tenía a menudo en la plaza mayor su principio y su culminación. Durante estos desfiles alegóricos se cargaban sobre andas las estatuas de los santos engalanadas con joyas y ricas telas, seguidas por las diferentes corporaciones encabezadas por sus estandartes, cirios y cruces procesionales. En muchas de ellas no podía faltar la tarasca, símbolo de la herejía y la idolatría vencidas por la gracia, representada por un enorme dragón sobre ruedas, hecho de madera, lienzo y pintura, con ojos espantosos, fauces batientes que lanzaban fuego y humo y un cuerpo lleno de escamas sobre el cual iban montados varios personajes, bailando y brincando. Tampoco podían faltar ni los carros triunfales, ni los juegos pirotécnicos, ni los gigantes y cabezudos (a menudo representando parejas de reyes con el tema de las cuatro partes del mundo), ni los mitotes o danzas indígenas que acompañaban toda celebración civil o religiosa. En algunas eran parte importante también las mascaradas, las representaciones teatrales, los altares efímeros y los certámenes poéticos.¹⁹

La fiesta fue objeto de interés para muchos autores que dieron noticia de su complejo desarrollo, a veces de manera escueta, otras en pormenorizadas narraciones. En general, las celebraciones que se realizaban año con año (como la fiesta del Corpus Christi o el Paseo del Pendón) no recibieron especial atención por parte de los letrados, siendo de nuevo la razón para esta falta de interés que eran actos de los que todo el mundo conocía su desarrollo. Otra cosa sucedía con las que tenían carácter de excepción, pues servían para conmemorar un hecho

¹⁸ Benjamín Flores, *La ciudad y la fiesta. Tres siglos y medio de tauromaquia en México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1986, (Colección regiones de México), p. 5 y ss.

¹⁹ Dolores Bravo, “La fiesta pública: su tiempo y su espacio”, en Pilar Gonzalbo Aispuru coordinadora, *La vida cotidiana en México*, 5 v., México, El Colegio de México, 2005, v. II. pp. 435-460-

específico; en ellas la narración servía para dejar constancia y enaltecer la prodigalidad del mecenas a cuya costa se realizaba el acto; con estos textos conmemorativos se pretendía mostrar a la corona los méritos individuales o corporativos, base para solicitar favores y prebendas.

En el ámbito de la fiesta civil, tenemos una nutrida relación de descripciones sobre entradas de virreyes y arzobispos (sobre todo de los arcos triunfales que colocaban en la plaza el ayuntamiento y la catedral para recibirlos) y de celebraciones alrededor de las exequias, matrimonios y nacimientos de la familia real; mientras en el ámbito religioso están las narraciones que describen la canonización de un santo o el traslado de una imagen milagrosa desde su santuario a la catedral, o la recepción de reliquias.

El interés central del primer tipo de celebraciones, las que podemos llamar civiles, consistía en mostrar la lealtad del reino a las casas reinantes de Austrias o Borbones, para lo cual se utilizaban arcos, túmulos, mascaradas y carros alegóricos repletos de imágenes y emblemas con símbolos solares, escenas mitológicas y elementos de la tradición indígena. Sin embargo, más que los complejos mensajes simbólicos (inaccesibles a la mayoría), lo más importante de estos despliegues festivos era la espectacularidad, con la que se pretendía hacer presentes a los habitantes de Nueva España a sus distantes reyes.²⁰ Un ejemplo de narración de este tipo lo tenemos en el texto que Alonso Ramírez de Vargas escribió para celebrar la subida al trono de Carlos II. En él se describe una celebración a la “romana”, con un espectáculo del circo máximo (los toros), con carros triunfales cargados de musas y dioses que en la noche se volvieron fuegos pirotécnicos y con procesiones de centuriones.²¹

Muy comunes eran también los textos que dejaban constancia de celebraciones religiosas. Entre ellas, las más espectaculares eran los traslados de imágenes, distinguiéndose en la capital sobre todo el que se hacía de la Virgen de los Remedios desde su santuario en el cerro Totoltepec hasta la catedral para pedir lluvias. Como nos lo describe el cronista fray Luis de Cisneros en 1621, la imagen cubierta de oro y piedras preciosas y acompañada de todas las cofradías y autoridades, llegaba a la plaza mayor rodeada del repique de campanas, del sonido de las trompetas y los tambores, y de las luminarias y cohetes que salían de todas las azoteas.²² Se alojaba entonces por un tiempo en catedral mientras se afianzaban las lluvias y era regresada con iguales muestras a su santuario unas semanas después.

Pocos años después de esta descripción, Miguel de Bárcena imprimía un texto que narraba el traslado que mandó hacer el arzobispo don Juan de Mañozca de una cruz labrada de piedra del pueblo de Tepeapulco al atrio de la catedral metropolitana. Cuenta el cronista que por

²⁰ Víctor Mínguez, *Los reyes distantes*, Castellón de la Plana, Universidad Jaume I, 1995, p. 28.

²¹ Alonso Ramírez de Vargas, *Sencilla narración, alegórico fiel trasumpto... en la celebrada feliz de haber entrado el rey Nuestro Señor Carlos II en el gobierno*, México, Viuda de Bernardo Calderón, 1677. El texto está publicado por Dalmacio Rodríguez Hernández, *Texto y fiesta en la literatura novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.

²² Luis de Cisneros, *Historia de el principio, y origen progressos venidas a México, y milagros de la Santa Ymagen de nuestra Señora de los Remedios, extramuros de México*, edición facsimilar de Francisco Miranda, México, El Colegio de Michoacán, 1999, fs. 109-110.

las principales calles aledañas a la catedral marchó una solemne procesión para pedir que amainará una epidemia que había hecho estragos en las islas de Barlovento y en Merida; durante nueve días salieron solemnes y contritas procesiones, con “más de dos mil hombres de sangre, que armando contra sí la disciplina iban obligando a Dios a que dejase el azote”, mientras “otros con cadenas en los pies y esposas en los pulsos llevaban en las manos una desnuda calavera, leyendo en su difunta figura una provechosa lección de desengaños”.²³

Como último ejemplo mencionaré los festejos que se hicieron en el año 1700 por la canonización de san Juan de Dios. El diarista Antonio de Robles menciona que durante siete días la plaza mayor se engalanó con altares efímeros dedicados al santo, cubiertos de flores, cirios, pinturas y cazolejas que exalaban exquisitos perfumes, además de las consabidas danzas indígenas y vistosas procesiones.²⁴

Es necesario agregar, sin embargo, que frente a este espacio codificado y perfectamente organizado de la fiesta oficial, estaba la celebración popular que convertían el suceso en pretexto para la bulla, la lujuria, la glotonería y la borrachera, es decir, para proclamar el reino de lo corporal. La fiesta era para la mayoría una manera de olvidar las tensiones y miserias de la vida diaria, una forma de romper la monotonía de lo cotidiano. Estas manifestaciones también tuvieron en la plaza mayor su escenario privilegiado.

d) La irrupción de lo inesperado

Aunque existían fiestas de excepción, éstas y sus códigos, así como el aparato visual que en ellas aparecía y lo que en ellas acontecía estaba dentro del orden. Pero ¿qué sucedía cuando en el ámbito urbano irrumpía un hecho inesperado, es decir cuando los mecanismos de control social eran insuficientes y la inconformidad tomaba los cauces de una rebelión armada? La ruptura de la cotidianidad y los trastornos que ella traía consigo podían cambiar profundamente las relaciones entre las personas y de éstas con la autoridad. Este suceso tuvo también en la plaza mayor su principal escenario y fue objeto de profusas descripciones que intentaron esclarecer sus causas.

Dos fueron los levantamientos populares más violentos que presenció la plaza mayor durante el periodo virreinal, ambos durante el siglo XVII, uno en 1624 y el otro en 1692. Durante ellos los edificios del gobierno civil sufrieron incendios y la plebe se enardeció por la escasez de granos y los malos manejos de las autoridades. Pero mientras en el primero, el de 1624, las autoridades religiosas pudieron controlar la violencia sacando una custodia de la catedral con la hostia y el tumulto no arrojó ni dos decenas de muertos; en 1692, los amotinados se negaron a obedecer a las autoridades religiosas e incluso lanzaron una lluvia de piedras contra frailes y clérigos que intentaron aplacarlos; además que la destrucción y la muerte, en el segundo motín,

²³ Miguel de Bárcena Valmaceda, *Relación de la pompa festiva y solemne colocación de una Santa y hermosa cruz de piedra*, México, Hipólito de Ribera, 1648, fs. 27r y ss., citado por Bravo, art. cit., 448.

²⁴ Antonio de Robles, *Diario de sucesos notables*, 3 v., México, Editorial Porrúa, 1972. v. III, p. 119.

fueron inconmensurablemente mayores (el palacio virreinal quedó casi destruido por el fuego) y la represión por parte de las autoridades civiles mucho más brutal.

De esta segunda rebelión nos quedan dos relaciones que dan sus respectivas visiones de los hechos. Carlos de Sigüenza y Góngora, que escribe por encargo del virrey marqués de Gelves, señala que las causas que desataron la violencia fueron la pérdida de las cosechas por las lluvias excesivas, la embriaguez con pulque que enaltecía los ánimos y la convivencia de los “viciosos” mestizos y mulatos con indios y españoles. En su texto *Alboroto y motín* Sigüenza cuenta cómo el día anterior a las fiestas de la infraoctava de Corpus, el 8 de junio de 1692, los guardias habían acallado con latigazos y porrazos la protesta de la multitud hambrienta ante la alhóndiga por la falta de maíz; al día siguiente en la plaza había más gente que de costumbre a causa de la fiesta, gente que comenzó a amotinarse por una nueva negativa en la venta del maíz y unos ánimos ofuscados por el pulque. De todos los ámbitos de la ciudad llegaron cientos de inconformes a la plaza y apedrearon a los alguaciles y guardias del virrey y a unos clérigos que por orden del arzobispo intentaron aplacar los ánimos; finalmente los amotinados prendieron fuego al palacio virreinal, a las casas del ayuntamiento, a las del marqués y al Parián. Al incendio siguió el saqueo de las tiendas y los gritos e insultos de indios, mestizos y mulatos contra los españoles y las autoridades. Aristócratas y mercaderes se fueron al convento de San Francisco, donde se había resguardado el virrey, y desde ahí organizaron una milicia armada que, dirigida por el conde de Santiago irrumpió después en la plaza matando a decenas de amotinados. Unas cuantas horas de tumulto habían ocasionado pérdidas por más de cuatro millones de pesos, el incendio de importantes edificios y numerosos muertos y heridos.²⁵

Por su parte Antonio de Robles, en su *Diario* nos da otra versión de los hechos, menos oficialista que la de Sigüenza. Primero se nos muestra un creciente descontento con la política del virrey conde de Galve, acusado de usurpar la jurisdicción de los tribunales de justicia y de defender los intereses económicos de sus allegados; este descontento era aún mayor entre la gente del Baratillo a causa de la prohibición de vender sus mercancías. Robles describe una gran tensión colectiva durante los meses anteriores a la rebelión propiciada por un eclipse que traía funestos presagios y por una predicación imprudente del franciscano fray Antonio de Escaray el Domingo de Pascua, quien acusó a las autoridades por el alza de los precios de artículos básicos. En el *Diario* se insiste, por tanto, que el detonante de la rebelión fue más bien la avidez de los comerciantes coludidos con las autoridades, que ocultaban el maíz, el trigo y otros abastos para subir los precios.

Por último en el *Diario* de Robles también se pueden observar las reacciones de las autoridades ante tan inesperado suceso: primero, el inusitado aumento del número de milicianos mulatos para la defensa y la promoción de desfiles en la plaza de esas compañías armadas; después, la emisión de un bando para que no anduviesen juntas más de cinco personas en la calle y

²⁵ Carlos de Sigüenza y Góngora, *Alboroto y motín de los indios de México*, apéndice B, Irving A. Leonard, *Don Carlos de Sigüenza y Góngora, un sabio mexicano del siglo XVII*, traducción Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

la aplicación de castigos ejemplares a los amotinados, quienes fueron azotados y mutilados, además de ocho ajusticiados (acusados de haber prendido fuego al palacio y a la horca) cuyas cabezas fueron colocadas en picas en el centro de la plaza.²⁶ Los amotinados, que habían roto el orden público, recibían su castigo en la plaza, ese espacio que representaba el centro de todo orden. Al igual que ellos, y desde el siglo XVI hasta el XIX, todos los delincuentes recibieron en la plaza mayor el castigo por los delitos cometidos, siendo la horca, colocada al lado de la fuente, uno de los elementos más representativos de este espacio. La ejemplaridad que se buscaba en la ejecución de los azotes, mutilaciones y pena de muerte llevó a las autoridades a convertir ese despliegue de violencia institucional en un espectáculo y aquí también los diaristas nos han dejado interesantes relatos de tales actos públicos.

El tumulto callejero de 1692 mostró lo que se podía esperar de un pueblo hambriento y disgustado, pero su estallido no tuvo consecuencias mayores a corto plazo; después de la violencia desatada durante esa noche, la ciudad regresó a su rutina. En la misma mañana del día 9 de junio, a unas horas del motín, en el palacio destruido podía leerse un pasquín que decía: “Este corral se alquila para gallos de la tierra y gallinas de Castilla”.²⁷

e) *La narración de catástrofes*

Junto con las rebeliones, hubo otros acontecimientos de excepción que transformaron la monotonía de la vida cotidiana de la plaza mayor, acentuando los rasgos sombríos de una sociedad asolada por la miseria.

Sin duda el problema mayor de esta ciudad, situada en medio de una cuenca lacustre, eran las continuas inundaciones, hechos que provocaban un estado continuo de angustia en los habitantes. Durante la primera mitad del siglo XVI, los españoles (que provenían en su mayoría de las tierras secas de Castilla, Extremadura y Andalucía) temían continuamente morir ahogados e incluso pensaban que los indios manipularían las represas e inundarían la ciudad para librarse de ellos. Sin embargo, no fueron los indios los causantes de las grandes inundaciones que asolaron la ciudad desde 1555 sino los mismos españoles. La devastación de los bosques para construir la ciudad y los rebaños de ovejas que pastaban en los montes causaron tal erosión en las laderas occidentales del lago, que muy pronto éste subió sus niveles con el lodo arrastrado por las lluvias.

Varias inundaciones amenazaron con destruir la ciudad en numerosas ocasiones, pero la más grave de ellas fue la de 1629 que sepultó la capital bajo toneladas de agua y lodo por más de cinco años. Durante esta catástrofe, conocida como la gran inundación, los muertos y heridos se contaban por millares y hasta se pensó en cambiar la capital de lugar; sin embargo, los intereses económicos de los conventos y de los ricos pesaron más que la lógica y se optó por una solución radical: desecar parte de la cuenca lacustre. Mientras tanto, por causa de la inundación los

²⁶ Robles, *op. cit.*, v. II, pp. 258 y ss.

²⁷ Robles, *op. cit.*, v. II, p. 257.

alimentos comenzaron a escasear, la harina se estropeaba con la humedad y los intentos del Ayuntamiento por conseguir préstamos para poder hacer frente a la desgracia fueron poco fructíferos. Poco a poco la circulación de canoas para el abasto y el transporte se convirtió en una característica de la ciudad cuyas calles estaban ahora bajo el agua; ellas eran usadas, como lo señala el cronista dominico fray Alonso Franco, tanto como trasladar mercancías como personas, para paseo de los vivos como para llevar los cuerpos de los difuntos a enterrar a las iglesias. “Para resguardo de los cimientos de los edificios se hicieron unas calzadillas... y para que pudiesen pasar las encrucijadas y bocas de las calles se hicieron muchos puentes de madera”.²⁸ En toda la ciudad no había más que un lugar seco, un pequeño espacio alrededor de la plaza mayor y de la catedral, lugar al que se llegaba sólo por medio de barcazas y de algunos puentes y que muy pronto se le llamó la isla de los perros por la gran cantidad de esos animales que se refugiaron ahí.

Con las inundaciones vinieron también el hambre y, sobre todo, las epidemias, que se expandieron además con mayor rapidez por el deterioro sufrido por la red de dotación de agua potable. A lo largo de toda la historia virreinal se sucedieron estas grandes catástrofes, acentuadas sobre todo por las crisis agrícolas; la plaza fue también un escenario central de tales desgracias. Desde 1707, año de una gran inundación en la ciudad, hasta 1813, se dieron como consecuencia del hambre producida por la sequía o el exceso de agua, y en forma alternada, viruela, matlazáhuatl, tabardillo, fiebres, sarampión y tos ferina. La más devastadora de todas fue una epidemia de fiebre tifoidea que se dio entre 1737 y 1739, en la cual murieron cerca de 60,000 personas en la ciudad, poco más de una tercera parte de su población.²⁹ Para los habitantes de la ciudad, las epidemias siguieron siendo consideradas como castigos divinos que se materializaban a través de la influencia perniciosa de los astros, y las rogativas destinadas a las imágenes milagrosas continuaron practicándose como única solución para contenerlas. El sacerdote Cayetano Cabrera Quintero nos dejó en su libro *Escudo de armas de la ciudad de México* (1746) no sólo una descripción de esa terrible epidemia sino también la solución que se le encontró: encomendar la salud de la ciudad y del reino a la Virgen de Guadalupe, quien fue jurada patrona de la capital en 1737. Varios años después, en 1756, el papa Benedicto XIV sancionaba la elección de esa advocación, pero ahora como patrona de toda la América septentrional.³⁰ Los festejos que se hicieron en la plaza mayor para celebrar tal acontecimiento fueron muestra de que la única esperanza que tenía esta sociedad abatida por la desgracia era recibir del cielo la solución de sus problemas.

²⁸ Fray Alonso Franco, *Segunda parte de la Historia de la provincia de Santiago de México*, México, Imprenta del Museo Nacional, 1900, p. 454.

²⁹ Francisco Sosa, *El episcopado mexicano*, 2 v., México, Editorial Jus, 1962, v. II, pp. 79.

³⁰ David A. Brading, *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, trad. Aura Levy y Aurelio Major, México, Taurus, 2002, pp. 195 y ss.

LA VISIÓN CRÍTICA ILUSTRADA

Una parte de los escritores novohispanos del siglo XVIII describieron la plaza mayor con sus edificios y sus transeúntes con elocuentes discursos y exaltados epítetos, y a veces, incluso, con un fuerte dejo de orgullo. Otros, en cambio, cargaron su descripción con los tintes de la crítica, dejando de manifiesto lo que debía ser una plaza moderna de un país próspero. Mientras que en los primeros el interés se centraba en dar una imagen positiva de su ciudad como paradigma de perfección, los segundos, con un espíritu más pragmático, querían acabar con lo que consideraban una lacra: el vicio, la incivilidad, la delincuencia, la insalubridad, la contaminación (incluso aquella auditiva ocasionada por el agobiante tocar de las campanas). Mientras que los primeros están enmarcados en una visión barroca que podríamos calificar como “retórica” (pues usa recursos como la amplificación, la visión idealizada etc.), los últimos participaban de las actitudes científicas propias de la racionalidad ilustrada.

A grandes rasgos podríamos decir que, en las primeras décadas del siglo, lo que predominó fue ese tono que llamaremos “retórico”, aunque en la correspondencia privada y en los informes de virreyes aparezcan ya las visiones críticas incluso desde la centuria anterior. En cambio, conforme se aproxima el final del siglo, los escritos críticos de carácter público se van haciendo más constantes. Uno de ellos, quizás el mejor conocido por la gran difusión que se hizo de él en el siglo XIX fue *Las enfermedades políticas* escritas en 1785 por el abogado peninsular Hipólito Villarroel quien, con su quisquillosa pluma, culpa de todos los desordenes que padece la ciudad a la plebe incivilizada, desidiosa y llena de vicios. En su pintura del Baratillo, por ejemplo, lo que resalta es el latrocinio, la ilegalidad y la falta de todo respeto por la autoridad. En la perspectiva de Villarroel, América era un continente donde reinaba la corrupción y la única utilidad que tenía era la de ser una fuente de riqueza para la corona española. Sus soluciones para mejorar la situación de la plaza mayor y de toda la ciudad eran brutales, como sacar familias enteras para limpiar la urbe de vagabundos o enviar a los muchachos desocupados a servir a las galeras, trabajos forzados con los que se castigaba sólo a los delincuentes y que traían consigo una muerte prematura.³¹

Tres años después, en 1788, otro funcionario de la corona, (un autor anónimo al que se ha identificado con Baltasar Ladrón de Guevara) escribía, en un tono menos visceral y mucho más práctico y tolerante, sobre los problemas urbanos en un tratado llamado *Discurso sobre la policía de México, 1788*, obra que no se dio a la prensa sino hasta el siglo XX. El autor al que se ha atribuido este texto era oidor, asesor general y regente y, por tanto, conocedor en la práctica de lo que se podía hacer y de lo que no. Uno de los aspectos más interesantes de esta obra fue su cálculo de lo que producía el arrendamiento de los puestos y cajones de la plaza mayor pues esa podía ser una importante fuente de ingresos para el fisco.³²

³¹ Hipólito Villarroel, *Enfermedades políticas que padece la capital de esta Nueva España...*, edición de Beatriz Ruiz Gaytán, México, CONACULTA, 1994. (Colección Cien de México), pp. 192 y ss.

³² Baltasar Ladrón de Guevara, *Reflexiones y apuntes sobre la ciudad de México. Fines de la Colonia*, edición de Ignacio González Polo, México, Departamento del Distrito Federal, 1983. (Colección Distrito Federal, 1), pp.

El tercer autor que presenta una visión crítica de la plaza es el librero Francisco de Sedano, quien ha dejado en sus *Noticias de México* (escrito en la década de 1790 pero impreso hasta 1880) una muy vívida descripción donde se resalta la suciedad en la que se vivía en el mercado. En ella podemos oler los miasmas y excrementos, ver a las marchantas lavando sus ollas y comales, y aún los pañales de sus niños, en la pila del agua potable y oír la caída de algún parroquiano resbalado en la lama jabonosa dejada por quienes lavaban su ropa en la misma fuente.³³ La obra de Sedano está enmarcada en las nuevas concepciones que la ilustración tenía sobre la enfermedad, la pestilencia y la suciedad. Durante el siglo XVIII, las nuevas teorías sobre la circulación de la sangre modificaron la forma de ver el mundo urbano, y la circulación del aire y del agua fue considerada una necesidad ineludible para evitar las epidemias. Con estas ideas comenzaron a hacerse intentos por eliminar la basura y los focos de infección y putrefacción. Para ello fueron cubiertas algunas de las acequias, se intentó alejar las tocinerías y rastros del centro urbano hacia la periferia, poner en práctica un sistema de tiraderos y drenajes y de acarreo de basuras y excrementos fuera de las ciudades, así como crear cementerios municipales fuera de los templos, donde tradicionalmente se enterraba a la gente.³⁴ En la ciudad de México, fue en la época del conde de Fuenclara, a mediados del siglo XVIII, que se pudieron iniciar algunas de esas reformas, que se concluyeron en tiempos del segundo conde de Revillagigedo, quien, entre otras cosas introdujo el alumbrado público para disminuir la inseguridad que se iba incrementando año con año.

En teoría, algunas de esas funciones edilicias correspondían al ayuntamiento y estaban relacionadas con las obras públicas, el abasto de agua y el saneamiento municipal. Este último, encargado a una junta de policía, tenía como objetivo desazolvar las acequias y empedrar la plaza y las principales calles. Lo primero se hacía con cuadrillas de trabajadores encadenados, obligados a trabajos forzados por sus delitos, pero lo segundo, que implicaba un gasto mucho mayor, presentó siempre un serio problema, al cual el ayuntamiento nunca puso solución.

Para las fiestas de proclamación del nuevo rey Carlos IV, el virrey segundo conde de Revillagigedo, mandó desembarazar y escombrar la plaza y, poco después ordenó al ayuntamiento que no se volviera establecer en ella el mercado (que se pasaría a la plaza del volador) y se quitaría la fuente pues, una vez concluidos los festejos se empedraría la plaza y quedaría como un espacio limpio. Al ayuntamiento la noticia no le gustó nada ya que se quedaría sin el cobro del derecho que le pagaban los puestos, impuesto que ascendía a 12,000 pesos anuales. Por otro lado el pasar los puestos al volador no le redituaba, pues esa plaza era de los herederos de Hernán Cortés, a quienes tendría que pagárseles la renta, además que, por razones de espacio, muchos vendedores quedarían fuera.

El empedrado de la plaza no era algo nuevo, ya lo había realizado el primer conde de Revillagigedo, su padre, lo notable de la nueva obra era, por un lado, la renivelación que se haría de la plaza, poniéndola al nivel de las calles para facilitar el desagüe, la construcción de banquetas

³³ Francisco de Sedano, *Noticias de México*, 2 v., México, Imprenta J. R. Barberillo, 1880, v. II, p. 88.

³⁴ Marcela Dávalos, *De Basuras, inmundicias y movimiento, o de como se limpiaba la ciudad de México a finales del siglo XVIII*, México, Cien Fuegos, 1989, pp. 31 y ss.

y atarjeas a la última moda y de cuatro fuentes de agua en sus ángulos; pero sobre todo, el nuevo empedrado significaba la transformación del uso de este espacio público; así, mientras la obra del primer conde de Revillagigedo iba dirigida a mejorar las condiciones de vida de quienes utilizaban la plaza, el empedrado del segundo conde lo que buscaba era vaciar de gente la ciudad y convertirla en un espacio bello y armónico con el rey, el dueño verdadero del espacio público, al centro. Esto nos explica el hecho de que una obra que costó cuatro años de trabajos y 100,000 pesos y que aparentemente era para el beneficio común, haya recibida las acervas críticas del ayuntamiento urbano. “Una plaza cuyo principal atractivo había sido, desde siempre, el de servir de escaparate a la diversidad del mundo colonial” con su mercado, sus fiestas, su espacio de representación se volvía, en palabras del ayuntamiento, “una plaza inútil y despoblada”.³⁵

Con el segundo conde de Revillagigedo se terminaba no sólo la vieja concepción de la plaza, sino también la visión que se tenía de su función. Mientras para los cronistas de la ciudad antigua lo más interesante de la plaza era su gente, su posibilidad de ser un espacio diverso y múltiple, lo que le interesó a los ilustrados posteriores y al siglo XIX fue marcar un espacio vacío, una plaza con una estatua en el centro, sin gente. Esto se ve en la descripción de la plaza que nos dejó el barón de Humboldt: “Todo viajero admira con razón, en medio de la plaza mayor... un basto recinto enlosado en baldosas de pórfido, cerrado con rejas ricamente guarnecidas de bronce, dentro de las cuales campea la estatua ecuestre de Carlos IV, colocada en un pedestal de mármol mexicano”.³⁶

Junto con ese interés por el espacio edilicio, la ilustración trajo también la inquietud de buscar el pasado indígena. El hecho tuvo un insólito desarrollo gracias a un descubrimiento inesperado que se dio gracias a esa misma remodelación de la plaza en 1790; al rebajar el nivel se encontraron dos enormes monolitos de la antigua México: uno, la piedra del sol o calendario azteca, fue colocado en el costado poniente de la catedral; al otro, la Coatlicue, se le depositó en el claustro de la universidad.³⁷ Lo que más sorprendió a los ilustrados criollos de entonces fue que los indios comenzaron a rendir culto a esta segunda pieza; a los pies de la antigua diosa aparecieron veladoras encendidas y ofrendas, por lo que se decidió volver a enterrarla. Ciertamente la actitud de la cultura occidental ante los ídolos había cambiado mucho a lo largo de tres siglos. En contraste con la posición de los frailes que los consideraban manifestaciones demoníacas, el Siglo de las Luces ya los veía como monumentos de la Antigüedad mexicana, como manifestaciones de una cultura que merecía ser conocida pues era parte del pasado de este país. Una larga distancia se había recorrido desde la destrucción de ídolos practicada por Cortés en esa misma plaza y esta actitud de conservación y de orgullo.

La escritura había dejado constancia de una plaza llena de vida y de actividades. Sus testimonios habían procedido de los más variados géneros (lecciones de gramática, poemas,

³⁵ Esteban Sánchez de Tagle, *Los dueños de la calle, una historia de la vía pública en la época colonial*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Departamento del D. F., 1997, pp. 184 y ss.

³⁶ Humboldt, *op.cit.*, Lib. III, cap VIII, v. II, pp. 181 y s.

³⁷ Antonio de León y Gama, *Descripción histórica y cronológica de las dos piedras...*, México, Imprenta de Alejandro Valdés, 1832.

crónicas religiosas, consejos de buen gobierno, relatos de viaje, diarios de sucesos notables etc.); cada época, por su parte, privilegió en sus descripciones de la plaza aspectos distintos que iban desde el discurso retórico con rasgos exaltados de orgullo local, hasta expresiones de lo más pragmáticas y críticas que buscaban cambiar el aspecto desordenado del espacio y la falta de civilidad de los ciudadanos. Con todo, ni las políticas que pretendieron dar oído a tales quejas, ni las reformas que se llevaron a cabo, pudieron cambiar lo que la plaza era: un espacio que reflejaba la complejidad social y cultural de un país mestizo.



PODER Y PODERES EN LAS CIUDADES-CAPITAL DE LOS VIRREINATOS DURANTE LOS AUSTRIAS*

PORFIRIO SANZ CAMAÑES. Profesor Titular de Historia Moderna de la Universidad de Castilla-La Mancha y Director Académico de Relaciones Internacionales de la misma Universidad. Es Master en Estudios Hispánicos por la School of History de la Universidad de Birmingham (1995) y ha colaborado en diversos proyectos de investigación en la Universidad Autónoma de Madrid y en el Instituto de Historia del CSIC (1996-2000). Sus líneas de investigación se han centrado en la historia política y de las relaciones internacionales durante el siglo XVII. Es autor de numerosos artículos y distintos libros, entre ellos: *Política, hacienda y milicia en el Aragón de los últimos Austrias entre 1640 y 1680* (Zaragoza, 1997); *Estrategias de poder y guerra de frontera. Aragón en la Guerra de Secesión catalana, 1640-1652* (Monzón, 2001); *Razón de Estado y Diplomacia hispano-inglesa durante la guerra de los Treinta Años, 1618-1648* (Cuenca, 2002); y *Las ciudades en la América hispana* (Madrid, 2004). Es coordinador del libro *La Monarquía hispánica en tiempos del Quijote* (Madrid, 2005).

Queremos hacernos eco en esta aportación de aquellas ciudades-capital de los virreinos que fueron capaces de albergar centros de enseñanza, de difundir ideas, de promover la cultura en todos sus ámbitos y de rodearse, en suma, de una auténtica Corte en la América hispana lejos de la metrópoli. El marco urbano de las ciudades-capital de los virreinos fue capaz de organizar y entretejer toda una red de pequeñas ciudades y villas que obró su efecto en una verdadera integración cultural. Sin duda, entre los aspectos esenciales que promovieron la introducción de toda esta cultura hispana se sitúan: por una parte, la difusión del castellano, por otra, el papel de la imprenta y, por último, la fundación de la Universidad. Todos estos elementos están claramente relacionados y deben su razón de ser al impulso promovido por las dos primeras ciudades virreinales fundadas en la América hispana: las ciudades de México y Lima.

MÉXICO, CIUDAD-CAPITAL DEL VIRREINATO DE NUEVA ESPAÑA

La toma de Tenochtitlan por los españoles se produjo el 13 de agosto de 1521 después de una larga batalla tras la cual la capital azteca ofrecía un espectáculo desolador, como señala S. Linné,

* La presente aportación recoge de alguna forma el discurso que ya hemos expuesto en “Las ciudades en la América hispana. Siglos XV al XVIII”, Ed. Sílex, Madrid, 2004.

“con ruinas de casas por doquier, templos y palacios y canales a medio llenar, en los que se refugiaban algunos hombres, mujeres y niños muertos de hambre, sed y enfermedades”.

Cortés nombró el Cabildo de México en 1521, momento en que comenzaron a edificarse las casas del Ayuntamiento, la fundición y la carnicería, así como la horca y la picota en la plaza de México. Sobre la “Gran Tenochtitlan”, se alza la ciudad colonial, contra la opinión de los oficiales de Cortés y del Cabildo, que habían propuesto como lugares más idóneos sitios como Coyoacán, Tacuba y Texcoco, todos ellos en “Tierra Firme”. Las primeras inundaciones vuelven a cuestionar su fundación. Sin embargo para Cortés más que las condiciones desfavorables relativas al terreno e hidrografía, prevalecieron las cuestiones defensivas, la fácil repoblación, los abundantes recursos materiales, el valor simbólico y el prestigio de construirla sobre la antigua Tenochtitlan. En 1524 se lleva a cabo, siguiendo órdenes de Cortés, la traza de la nueva ciudad gracias a la habilidad y las dotes de uno de sus soldados: Alonso García Bravo. El reparto de solares, como señalaban las ordenanzas, se llevó a cabo en 1527. La ciudad no va a responder a los modelos urbanos de las ciudades europeas, de calles quebradas e irregulares, sino a otro de calles amplias y rectas, con plazas bien distribuidas y desde las que se organiza la vida de la ciudad a todos los niveles. Sin embargo, Cortés mantuvo algunos de los centros históricos de más relieve, como el centro ceremonial, que no empezó a demolerse hasta 1538, bajo el virreinato de Antonio de Mendoza. Fray Toribio de Benavente, uno de los primeros doce franciscanos, testigo presencial de las obras, no vaciló en calificarla como la séptima de las plagas sufridas por los indígenas desde su conquista: “en la cual andaba más gente que en la edificación del templo de Jerusalén en tiempo de Salomón”.

Es precisamente durante la gobernación de Antonio de Mendoza cuando se asiste a distintos cambios urbanísticos, tras la experiencia de los primeros años propiciada por encomenderos y conquistadores, que levantaron algunas construcciones con mano de obra indígena y sobre suelos pantanosos, que originó su desaparición en pocos años. A finales de la década de 1530 llega a Nueva España Claudio de Arciniega, arquitecto conocido por construir la fachada de Alcalá de Henares, bajo cuya dirección se gestará un importante proyecto en la capital del virreinato: la catedral de México, levantada con las mismas piedras del centro ceremonial de Tenochtitlan. La catedral, aunque empezada en el siglo XVI, presenta la etapa constructiva más importante entre 1573 y 1656, año en que se dedica la catedral.

Los proyectos de ampliación para una ciudad en expansión ya no se detendrían, como ponían de manifiesto la deforestación para obtener madera de construcción, los sistemas intensivos de cultivo, que terminarían erosionando el suelo, y las modificaciones en el sistema de diques, con los cambios hidráulicos que propiciarían. Sin embargo, todavía tuvo que hacer frente a diversas inundaciones. Las producidas en 1555, 1580, 1604 y 1609 obligaron a una profunda reflexión sobre la necesidad de construir fuertes diques e incluso de proceder a un canal de desagüe para vaciar la laguna. El padre Alonso Franco, de la orden de los dominicos y testigo presencial de la terrible inundación de 1629, describe la caótica situación producida con motivo de la inundación:

Las canoas y trajineras servían de todo [...] Las calles y plazas estaban llenas de estos barcos y ellos sirvieron de todo cuanto hay imaginable para la provisión de una tan gran república [...] En canoas se llevaban los cuerpos de los difuntos a las iglesias y en barcos curiosos y con mucha decencia se llevaba el Santísimo Sacramento a los enfermos [...] las misas se efectuaban en balcones y azoteas.

Las consecuencias de la catástrofe arrojaron unas cifras dramáticas. A excepción de parte de Tlatelolco y del zócalo, la catedral y el palacio del Arzobispo, toda la ciudad quedó anegada por las aguas. Unos 30.000 indígenas desaparecieron bajo las aguas, bajo los escombros de los edificios o murieron de hambre durante los días siguientes. Otras 20.000 familias, entre peninsulares y criollos, abandonaron la ciudad. El comercio quedó completamente desarticulado, así como cualquier ejercicio administrativo de las audiencias y tribunales. La ciudad tardó en recuperar su pulso normal más de Cinco años. Las posteriores inundaciones, en 1647 y en 1691, causaron menores daños.

Por lo que respecta a las obras asistenciales y de carácter religioso, en la ciudad proliferan durante el siglo XVII los conventos de frailes y monjas, siendo el de San Francisco el más importante. También destacan otros, como los de Santo Domingo, San Agustín, El Carmen, La Merced y los templos de los jesuitas (San Pedro y San Pablo y La Profesa), además de los dieciséis conventos de monjas que funcionan. Las parroquias de la ciudad en el siglo XVII se elevaban a diez: cuatro para criollos y españoles y las demás para indios y castas. En México, los gremios se multiplican durante los siglos XVI y XVII, con una gran preponderancia económica y social. En más de 200 gremios se agrupaba la mayor parte del artesanado libre en sus diferentes oficios y jerarquías. Muchos de estos gremios terminaron fundando cofradías, es decir, instituciones de carácter asistencial. Desde la fundada por Hernán Cortés, en 1526, hasta la aplicación de las Leyes de Reforma por el presidente Benito Juárez, en 1859, funcionaron las cofradías. Con sus estatutos, soporte económico y una función social de carácter asistencial, la cofradía permitía a sus asociados el cumplimiento con sus deberes de buen cristiano, manifestando la caridad hacia el prójimo y participando del culto divino para su difusión. La red asistencial en la ciudad-capital contaba a comienzos del siglo XVII con una docena de hospitales, encabezados por el del Amor de Dios, fundado por Zumárraga, y el de Jesús Nazareno, fundado por Hernán Cortés.

Las obras urbanas adquieren un importante impulso entre 1603 y 1620, momento en que se construye el gran acueducto de Santa Fe, con cerca de un millar de arcos, aunque desapareció en el siglo XIX. La ciudad cuenta con unos cincuenta puentes, la mayor parte de madera, y las antiguas calzadas aztecas de entrada a la capital todavía permanecen en uso. Las cuatro principales acequias coexisten junto a una docena de acequias menores. A ello se añaden las más de cuarenta fuentes distribuidas por la ciudad para el abastecimiento del agua, destacando la de la Plaza Mayor, y no llegando el resto sino a meros arcos rehundidos en las esquinas de los conventos o de los palacios. Con respecto a la fuente de la Plaza Mayor de México, Pedro Cieza de León, en su Crónica del Perú, señalará lo siguiente:

Beben agua en esta ciudad de una fuente que trae encañada, de media legua della por un

acueducto descubierto desde una sirrezuela que se dice Chapultepec, y se mete á la ciudad, y reparte por diferentes calles y casas; y porque esta agua no se tiene por buena, se trae agua del rio de Santa Fé, que está dos leguas de México, por un acueducto de arquería muy grande y costoso.

En cuanto a las obras arquitectónicas, las de la arquitectura civil permiten la combinación de una bicromía perfecta: el rojo de sus paños de tezontle (piedra que se extraía del cerro de Santa María), y el gris blanco de sus jambas y dinteles (extraída de la cantera blanca de Chiluca). Como señalaría a comienzos de siglo XVII el cronista fray Hernando Ojea:

Casi todos los edificios de esta ciudad son de cal y canto; las casas lindísimas, grandes y espaciosas, de patio, corredores y corrales; ventanas rasgadas con rejas de hierro [...] y así la ciudad es muy grande y ocupa tanto o más sitio que Sevilla o Madrid.

Hacia 1650, según los cronistas, la ciudad superaba los 25.000 edificios. Muchas de estas casas eran de un piso, con sus azoteas de terrados; otras tenían dos pisos, almenas e incluso jardines. Son éstas casas con cierto raigambre, como la casa del Judío, en el barrio de San Pablo, probablemente de Tremiño de Sobremonte; el palacio del Mariscal de Castilla, después del marquesado de Guardiola; el Palacio Real, con portadas renacentistas, y residencia del virrey. Contamos con algunas breves descripciones de la ciudad en el siglo XVII. El cronista fray Juan de Torquemada, en su *Monarquía Indiana* (Sevilla, 1615), nos describe la ciudad de la siguiente forma:

Las calles de la ciudad son muy hermosas y anchas [...] es en edificios de las mejores y más aventajadas del universo con todas las casas de cal y canto, grandes, altas, con muchas ventanas rasgadas, balcones y rejas de hierro con grandes primores.

Si para el cauto Torquemada la ciudad tiene unos 7.000 españoles (peninsulares y criollos) y 8.000 indios, cifras algo reducidas si además tenemos en cuenta el bajo número de indios y que no cuenta entre sus habitantes a los negros, para finales de siglo, según el cronista Vetancurt, los vecinos españoles ascienden a 8.000, unas 20.000 mujeres y, sin determinar, también señala que viven “millares de negros, mulatos, indios mestizos y otras mezclas que llenan las calles”. El único censo “fiable” data de 1689, y aunque sólo se registran los españoles peninsulares laicos (también llamados “gachupines”), sabemos que vivían 1.182 vecinos, de los cuales debían restarse cerca de 70 por su condición de extranjeros. Suponiendo para cada vecino una unidad familiar de cuatro personas, resultarían más de 4.000 criollos; junto a la población de indios, negros y castas, la ciudad pudo alcanzar las 50.000 personas, cifra más ajustada a la realidad. En 1695 Vetancurt nos describe la activa vida comercial y mercantil de la capital:

Tiene tres plazas, donde no cesa el contrato, así de las casas del comercio de ropas, como de bastimentos y de comidas: la principal y mayor [el actual “Zócalo”] al poniente de Palacio; la

del Volador, que es de las Escuelas [o sea, la Universidad, hoy rellena con el horrendo Palacio de Justicia] y la del Marqués [hoy calle del Monte de Piedad] [...] Hay mesones y hospitales [hospederías] para caballeros y plebeyos; bodegones donde comen; garitas en las plazas, donde hay quien bata chocolate y cocineras que venden sus guisados.

La ciudad seguía transformándose. Aparecen nuevos y suntuosos edificios, “apenas hay calle donde no se labren o se aderecen casas”, señalan las crónicas, y es que se está preparando el camino de los grandes cambios que se producirán en la ciudad-capital durante el siglo XVIII, con las reformas borbónicas. El papel de la administración salió reforzado fundamentalmente en los apartados de higiene, salud y policía, que exigió a través de las sanciones y ordenanzas una regulación de las actividades urbanas en el centro de la capital y en los barrios. Un crecimiento que se manifiesta, sobre todo, en la calidad de los edificios y en la expansión urbana que llevará a la ciudad a superar los 150.000 habitantes.

LIMA: CAPITAL VIRREINAL DEL PERÚ

La Ciudad de Los Reyes, denominada así en honor a la epifanía, se funda en 1535 por Francisco Pizarro. La explicación del mágico nombre se debe a que por las mismas fechas de enero estaban los españoles buscando el lugar para la fundación del emplazamiento de la nueva ciudad y Pizarro escoge, como lugar más apropiado para la ciudad, un lugar cerca de la costa, no lejos del santuario de Pachacamac, cerca del río Rimac. Con todo, al igual que había sucedido con la región, en un principio llamada Nueva Castilla y después Perú, la Ciudad de Los Reyes perdería pronto su nombre en favor de Lima.

La densa red de asentamientos indígenas, suficientemente articulada, había impedido la fundación de ciudades en el Perú a mayor escala. Las dificultades climáticas, el fraccionamiento político de la población y otros complejos condicionamientos geográficos habían hecho el resto. El plano de la nueva ciudad, trazado en pergaminos, por orden de Pizarro, por Nicolás de Ribera el Viejo, Diego de Agüero y Francisco Quintero, se centra en un tejido de malla cuadrada, rigurosamente geométrica y susceptible de ampliarse en cualquier dirección. Su núcleo central parte de una plaza central porticada en sus tres lados, destinada a locales en las plantas bajas, de la que nacerán ocho manzanas dispuestas a la ampliación de la ciudad. La asignación de las parcelas y tierras, sancionadas por una concesión de Carlos V (1539) se realizará conforme a un rígido criterio de equilibrio y jerarquía.

Desde el Cabildo (1535) se pondrán en marcha planes urbanísticos y obras de construcción para atender las distintas necesidades de la capital. Las construcciones adoptadas en esta primera fase siguen el siguiente modelo: viviendas bajas y espaciosas, con coberturas llanas en terraza, dada la escasez de las precipitaciones, amplia utilización del adobe y calles atravesadas por canales. Así aparecen el puente sobre el río Rimac, las casas del Cabildo, las Casas de Contratación y Fundación del Rey, el hospital de San Andrés, etc. Con la fundación de la ciudad por los españoles y la posterior creación del virreinato del Perú (1542), Lima se convirtió en

ciudad-capital, centro administrativo, burocrático y comercial del triángulo mercantil entre España, Europa y Asia. Desde Lima se coordinaron una serie de ciudades y poblaciones que actuaban como centros de redistribución menor. A Lima fluían las riquezas generadas por el comercio, la navegación y la minería. La ciudad se convierte también en un mercado consumidor de primer orden. Cieza de León resume con acierto la hegemonía de Lima: “Está en este tiempo asentada en esta ciudad la corte y la chancillería real; por lo cuál y porque la contratación de todo el reino de Tierra Firme está en ella, hay siempre mucha gente y grandes y ricas tiendas de mercaderes”.

Lima no sólo era cabeza del virreinato peruano, sino que ostentaba la categoría suprema en el escalafón administrativo, recibiendo a virreyes que habían ejercido sus tareas de gobierno en Nueva España y concluían su carrera administrativa en el Perú. La autoridad del virrey quedó plasmada en la ceremoniosidad y en el simbolismo de su poder, claramente reflejados cuando tomaban posesión del cargo en su virreinato y hacían una entrada solemne en la ciudad. La ciudad es la capital del virreinato del Perú, sede de la Audiencia (1542) y sede Arzobispal, por privilegio dispensado por la Santa Sede (1546), tiene Tribunal de la Inquisición, Universidad y una importante catedral.

Los frecuentes terremotos (cuatro entre 1586 y 1687), obligaron a desplegar una importante actividad constructiva. Aparecen acueductos, los tajamares o muros de contención ante la crecida de los ríos, se termina el puente sobre el Rimac, se construye la catedral (acabada en 1622), se levantan nuevos hospitales (San Lázaro, La Caridad, San Juan de Dios, San Pedro, el Espíritu Santo), se erigen numerosos conventos y monasterios. En otras palabras, la ciudad se articula en torno a sus barrios. A finales del siglo XVI se tiene constatada la concentración de indios en el nuevo asentamiento de Santiago de Cercado, en los alrededores de la ciudad, mientras al otro lado del río surgía Nueva Triana, un barrio habitado en su mayoría por indígenas. Estos barrios serían gobernados por cabildos indígenas aunque con estricta dependencia de un corregidor y bajo la dirección de los jesuitas.

Reginaldo de Lizárraga, un dominico llegado a Quito con poco más de quince años y establecido después en uno de los conventos de Lima, recorrió toda la región durante más de cuatro décadas. Sus andanzas y vivencias quedaron recogidas en la *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile* (escrita entre 1606 y 1609), básicamente un itinerario o una descripción viajera, aunque ampliamente descriptiva de la ciudad de Lima. Destaca el crecimiento urbano que está viviendo la capital:

Las casas principales tienen sus azoteas; desde fuera no parece ciudad, sino un bosque, por las muchas huertas que la cercan, y no ha muchos años que casi todas las casas tenían sus huertas con naranjos, parras grandes y otros árboles frutales de la tierra, por las acequias que por las cuadras pasan; pero ahora, como se ha poblado tanto, por maravilla hay casa que tenga dentro de sí árbol ni parra.

Lima se expande y sus construcciones prepararán el camino a los proyectos ilustrados del siglo XVIII, como el Paseo de las Aguas, la plaza de toros y la Alameda de Lima, todas ellas

realizaciones de la política edificatoria del virrey Amat, mientras en la ciudad de México, el virrey Bucarelli construía obras similares. La Plaza Mayor de Lima se hallaba rodeada por el palacio de los virreyes (actual sede del Gobierno), la catedral con el palacio arzobispal adyacente, y el cabildo. En la plaza, al igual que sucede con la de México, se construye una gran fuente. Una vez más, Cieza de León, en su *Crónica del Perú*, nos la describe con las siguientes palabras:

Hay en la plaza una fuente de buena agua que se trae encañada una legua y un cuarto della, y demás desto por una acequia grande, que se saca del río por la parte del oriente, se lleva agua de pié á todas las más de las casas de la ciudad.

Aunque las estimaciones demográficas para la época preestadística siempre tienen problemas, el cronista Juan López de Velasco, en su *Descripción universal de las Indias* (1574), cifraba la población de la ciudad en unos 2.000 vecinos españoles (se entiende por cabezas de familia, 30 encomenderos y el resto repartido entre pobladores, tratantes y oficiales), con unos 25.000-26.000 indios tributarios. El paulatino poblamiento de la ciudad arroja cifras que superan los 30.000 habitantes (1630) aunque la red de poblaciones y ciudades que articula a su alrededor englobe unas 60.000 personas y termine por integrar un sistema colonial en el que buena parte de los productos procedían de los mercados europeos. Por si fuera poco, la función portuaria de Lima, desde El Callao, le permitió una proyección oceánica de primer orden, saliendo de sus muelles distintas expediciones descubridoras, como la de Mendaña (1567) para descubrir las Salomón o las de Fernández de Quirós y Báez de Torres (1605) para descubrir Australia, en homenaje a la dinastía gobernante en España. La capital del virreinato concentra también importantes cantidades de fondos que llegan de los distritos mineros, fundamentalmente de las minas del cerro del Potosí. Entre 1575 y 1640, los excedentes de las cajas mineras cubrieron la totalidad de las entregas a España, mientras a partir de dichas fechas se hacen más pesadas las contribuciones de Lima en el interior del virreinato, para la defensa costera, las obras de fortificación y las construcciones navales. No es de extrañar que el papel hegemónico que fue adquiriendo Lima, como centro articulador de la América del Pacífico, levantara pronto la codicia de piratas y corsarios, obligando a la Corona a mejorar las defensas limeñas. Durante la Edad Moderna podemos constatar dos etapas constructoras. Una primera, entre 1537 y 1683, en que se realizan distintos proyectos y arbitrios para mejorar la defensa de la ciudad; y una segunda, entre 1683 y mediados del siglo XIX, en que se atestigua la desaparición de la muralla.

Lima cifraba sus esperanzas defensivas en el alejamiento del continente europeo. ¿Qué mejor muralla que la separación de dos océanos? Sin embargo, desde la década de 1580, cuando las relaciones con Inglaterra se deterioran por completo, corrieron los rumores de un posible asalto sobre Lima, lo que fomentó toda una corriente arbitrista defensora de la construcción de distintos baluartes y fortalezas en El Callao y de la erección de una muralla de protección de la ciudad. El elevado costo del amurallamiento originó el abandono del proyecto, hasta que en 1673 volvió a plantearse con un costo que superaba los 618.000 pesos. Tras un intenso debate, las obras se iniciaban en 1685 y continuarían hasta principios del siglo XVIII. Las nuevas reformas urbanas

de mediados del siglo XIX, dentro de la incipiente expansión urbana, terminarían con los vestigios de la vieja muralla limeña.

Lima, por su posición política, su actividad económica y su proyección socio-cultural, con una intensa vida intelectual, ejerció un papel preponderante en el Nuevo Mundo hasta mediados del siglo XVIII. Aunque la creación del virreinato de Nueva Granada (1717) organizó nuevamente las demarcaciones políticas, Lima no perdió sino unos territorios que en realidad disfrutaban ya de su autonomía. Sin duda, el mayor impacto se produjo con la creación del virreinato de La Plata (1776), que cambió el rumbo y las orientaciones que imponía el nuevo tráfico mercantil.

CIUDAD Y CULTURA VIRREINAL

Con respecto a la lengua, el castellano se fue imponiendo no sólo como vehículo de comunicación sino también de integración cultural. Frente a la diversidad de lenguas y variedades dialectales se implanta la unificación lingüística. La exaltación de la cultura hispánica frente a otros países encontró su mejor fundamento en la glosa de la propia lengua. Nebrija estableció en su Gramática castellana que “la lengua siempre había sido compañera del Imperio”. El mismo Colón en su diario, en el mes de noviembre, solo un mes después de arribar a las costas americanas, escribe que hará aprender la lengua de los indígenas a personas de su casa y que se procurará hacer cristianos a los indios. El interés de la Corona por que los indígenas hablaran español aparece ya desde comienzos del siglo XVI. En 1512 los Reyes Católicos envían a América cartillas, y en las leyes de Burgos y en las instrucciones que reciben los padres Jerónimos se vuelve a insistir en que los indios aprendan español. En las ordenanzas de 1526 también se alude o de indígenas intérpretes en la difusión de la fe y la enseñanza buenas costumbres.

No debemos olvidar que el interés por la difusión de la lengua española se produce en el siglo XVI, cuando nos encontramos con apasionadas manifestaciones, como las de Alfonso García de Matamoros y su *Apología de Adeserenda hispanorum eruditione seu de viris Hispaniae doctis e narratio* (publicada en 1553 y reeditada en 1763). Más tarde, las obras de Valdés (Diálogo de la lengua, 1582) y de Ambrosio Morales (Discurso sobre la lengua castellana, 1585) volvían a poner de manifiesto la superioridad de la lengua española respecto a la de los demás países. Este narcisismo hispánico se desataría en el siglo XVII, con figuras de la talla de: Juan Pablo Mártir Rizo que publica su *Norte de Príncipes* en 1626; y fray Benito Peñalosa y Mondragón, monje de Nájera, que difundirá su *Libro de las cinco excelencias del español, que despueblan a España para su mayor potencia y dilatación*, en 1629.

La evangelización en América también fue allanando el camino. Había que atraerse al indígena y uno de los caminos consistió en el aprendizaje de sus lenguas. Una vez elaboradas las primeras gramáticas, los misioneros las remitieron a España para que se aprendieran y se pudieran traducir los dogmas de la fe a las lenguas aborígenes. Pedro de Gante, primo del emperador Carlos V, que fundó en México el Colegio de Santa Cruz, se preocupó por enseñar la doctrina

cristiana a los indios. Consiguió aprender la lengua náhuatl y elaboró un catecismo con pictogramas —es decir ideas, imágenes y figuras—, con oraciones, una explicación del Credo, los sacramentos, etc. sin embargo el problema de la traducción y lectura de dicho libro no permitió un sustancial avance. En tiempos de Felipe II se ordena que en las universidades de Lima y México, así como en aquellas ciudades donde hubiera una Audiencia, se cree una cátedra de lengua general, y así aparecen las cátedras de quechua y náhuatl en Lima. En distintos concilios, como en el Limense III, siguiendo las directrices de Trento, se dispone que los indígenas sean adoctrinados en sus lenguas y que no se les obligue a aprender el español. Sin embargo, las cosas fueron bien distintas. El envío de 12.000 cartillas al obispo Zumárraga en 1533 demuestra el interés de la Corona por que se enseñase, forzada o libremente, el español a los indígenas. Por último, el mestizaje contribuyó poderosamente a la difusión de la lengua. A diferencia de los sajones, que no lo practicaron, los españoles formaron hogares con las indias, que aprendieron pronto el castellano y asimilaron las costumbres españolas. Sus hijos, criollos, tuvieron una educación especial en colegios como el de San Juan de Letrán, a cargo del Cabildo de la ciudad de México.

En segundo lugar, no podemos olvidar el papel transmisor de la imprenta. Aunque la imprenta se llevó a América, en un primer momento, para ayudar a la evangelización del indio, después se publicaron obras de interés popular. Se prohibieron desde fecha muy temprana (Real Cédula de 4 abril de 1531) que pasaran a las Indias libros de romance de “historias vanas”, como el Amadís de Gaula, para preservar a los indios de unas lecturas que podrían ser “perjudiciales” y apartarles de otras más útiles y provechosas. Quizá por ello surgió durante el período colonial un amplio cuerpo de escritos históricos, muchos de ellos de gran calidad, y se llevaron a cabo importantes estudios antropológicos y lingüísticos. Entre algunas de las figuras que destacaron en diversos campos estaban: en el de las letras y las artes, la difusión de numerosas crónicas, además de la aportación cultural de los negros (música popular y los bailes); en el de las ciencias, se publicaron tratados de geografía, náutica, construcción naval, medicina y ciencias naturales; y en el campo del pensamiento, aparecen figuras como Bartolomé de Melgarejo (Derecho canónico), Diego de Frías (Retórica), fray Julián Garcés (discípulo de Nebrija), fray José de Herrera (Sagrada Escritura y Teología); fray Juan de Zumárraga (religioso franciscano) y Vasco de Quiroga (Jurisprudencia).

En el virreinato de Nueva España la mediación del primer obispo de México, fray Juan de Zumárraga, arrancó a la prestigiosa casa Cromberger el compromiso de editar libros en la ciudad-virreinal. En 1539 veía la luz de las prensas la primera obra, con el título: *Breve y más compendiosa doctrina cristiana en lengua mexicana y castellana*. Para el siglo XVII contamos ya con una veintena de imprentas, lo que permitirá la publicación de más de 2.000 títulos entre libros y folletos, muchos de ellos obras de devoción y sermones, pero también obras de poesía (con los famosos certámenes poéticos universitarios), historia y ciencias. Entre las publicaciones de historia destacan algunas crónicas de interés, como la Monarquía indiana (impresa en Sevilla, en 1615) de fray Juan de Torquemada; las Crónicas agustinianas (1620) de González de la Puente; la Geográfica descripción (1670) de fray Francisco de Burgos; el Paraíso occidental de Carlos de

Sigüenza y Góngora; y el Teatro mexicano (1698) de Vetancurt. En el ámbito científico, se publican algunos tratados de medicina y una obra de astronomía de interés: la Libra astronómica y filosófica (1690) de Carlos de Sigüenza y Góngora. También aparecen en México las primeras gacetas, con las que comienza *lato sensu* la historia del periodismo, aunque las que tenemos entre 1666 y 1698 no son sino fieles reproducciones de las españolas. Habrá que esperar hasta 1722 para contemplar las gacetas mexicanas, con noticias e informaciones de la capital y del virreinato de Nueva España. Hasta entonces se editan pequeños folletos y hojas sueltas, llamadas “volantes”. También se difunden obras más relevantes, como El Quijote de Miguel de Cervantes. A partir de 1605, fecha de la primera edición de la obra, no dejaron de pasar ejemplares a América. De igual forma, Nebrija será conocido en América por su Arte de la lengua castellana y fray Luís de Granada por su Libro de la oración y meditación.

Como ciudad-capital del virreinato y sede universitaria, Lima fue partícipe de múltiples expresiones culturales. Desde la Universidad de San Marcos, como cabeza difusora de la cultura, a los más modestos colegios y escuelas de la ciudad, se generó todo un ambiente cultural al que contribuyeron las tertulias en las residencias de algunos nobles. A las academias, sociedades y tertulias de salón, acudían miembros de la nobleza, artistas y científicos, que junto a escritores, poetas y dramaturgos nos permiten valorar el nivel intelectual de la ciudad. La producción bibliográfica, gracias al tirón de la imprenta, desde sus inicios en 1584, arroja datos clarificadores de la magnitud cultural de Lima y del virreinato. Folletos, publicaciones volanderas y de actualidad, justas literarias, almanaques, guías para forasteros, etc. son algunas de las publicaciones que tienen mayor aceptación.

También se publican disposiciones oficiales (ordenanzas, circulares, leyes), obras con destino al público universitario en sus distintos ámbitos (derecho, historia, medicina, genealogía), con enfoque evangelizador (catecismos para indígenas, doctrina cristiana y diccionarios) o con un destino hacia el público en general (publicaciones periódicas, como el Semanario crítico o el Mercurio Peruano). Un ambiente cultural que también se respira en Quito. La enseñanza quiteña descansó en las escuelas y colegios fundados por las órdenes religiosas, sobre todo franciscanos y dominicos, mientras la educación de las élites corría a cargo de los jesuitas en la Real y Pontificia Universidad de San Gregorio Magno, fundada en 1622 para otorgar títulos de bachilleres y licenciados. Las letras experimentan un importante desarrollo, con certámenes poéticos, la difusión de grandes bibliotecas conventuales, etc., que inspiran un poso cultural que terminará asentándose a lo largo del siglo XVIII.

Sin embargo, otras regiones quedaron prácticamente desatendidas en lo referente a los hábitos de lectura hasta bien entrado el siglo XVII e incluso en el siglo XVIII. El nivel de instrucción en Centroamérica debió ser muy bajo, y sus tasas de analfabetismo, realmente preocupantes. El establecimiento de escuelas y doctrinas en todas las parroquias no permitió el aprendizaje de la lengua castellana por la falta de recursos existente y la negativa de muchos frailes a enseñar el castellano, cuando consideraban más acertado entenderse con los indígenas aprendiendo ellos mismos las lenguas nativas. Por último, hasta la implantación de la imprenta, en la década de 1660, el bajo índice de alfabetización limitó el impacto de las obras literarias

producidas en Centroamérica. Cuando se imprimieron las primeras obras, correspondieron más bien a libros didácticos, manuales de devociones, catecismos, estudios de gramática y vocabulario, etc. Casi como la excepción a la regla, debe resaltarse la figura de la poetisa guatemalteca Juana de Maldonado y Paz. Por otra parte, en las misiones del Paraguay los jesuitas no introdujeron la imprenta hasta 1705 y su funcionamiento se extendió poco más de dos décadas. Ciudades como La Habana (1707) y Bogotá (1739) también se incorporaron tardíamente a las tareas de edición.

Aunque no se ha estudiado lo suficiente, el papel de la mujer en la cultura hispana no puede dejarse de lado. Fueron muchas las mujeres que recibieron formación y cultura, como se refleja en sus escritos. Las crónicas y relaciones de beatas, colegiales, monjas y recogidas sobre la evangelización, vendrían a justificar la conquista. En el virreinato novohispano, destacan mujeres de la talla de Isabel de Albornoz y Vázquez de Aullón, Micaela de Santiago, Ana de Jesús, Beatriz de los Reyes, y Juana de San Pablo, entre otras, que escriben sobre el mundo indígena. La teología aparece como tema fundamental para María Anna Águeda de San Ignacio, mientras la poesía es el campo que cultivan María de Estrada Medinilla y Sor Juana Inés de la Cruz. Con respecto al virreinato del Perú, la existencia de colegios y recogimientos para las niñas y doncellas mestizas, criollas y españolas dio lugar a su instrucción en los numerosos conventos y en los internados existentes centrada en la lectura, escritura, cuentas, música y “labores femeninas”, que debía prepararlas para la vida cotidiana e incluso para alcanzar una retribución económica en caso de que fuese necesario. Los nombres de María de la Concepción, Catalina de Jesús, Clarinda, Santa Rosa de Lima y sor Gertrudis están vinculados a los distintos beaterios y conventos de monjas repartidos por todo el virreinato. También las encontramos, como en el virreinato novohispano, como mecenas y promotoras en la construcción de edificios de interés religioso, educativo y de ayuda social.

En consecuencia, España estaba en América a través de sus medios, recursos y publicaciones, incluido el teatro, pero el Nuevo Mundo también empezaba a dejar su huella en España. La publicación de los diez libros de la *Primera década* de Pedro Mártir de Anglería, en Sevilla, abre el camino hacia el conocimiento americano. En la capital hispalense se publicarían algunos manuscritos, ediciones de textos, etc. Después llegarían distintas ediciones de *las Cartas* de Hernán Cortés (1522-1523), la publicación de *La conquista del Perú* (1534) de Pedro de Mena, *la Historia general y natural de las Indias* (1535) de Gonzalo Fernández de Oviedo y *la Historia del Perú* (1552) del cronista Cieza de León, en este caso, con una significativa tirada que superaba el millar de ejemplares.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Las ciudades-capital de los virreinos fundadas durante los Austrias, las ciudades de México y Lima, se convirtieron en auténticos *ejes vertebradores* del poder y de toda una cultura en la América hispana. El sistema de poblamiento aparecido en la América hispana convirtió el mapa americano en un conjunto de teselas urbanas con grandes relaciones entre sí. Hacia la década de

1570 la mayor parte del entramado urbano tenía razón de ser y la mayoría de las ciudades más importantes habían sido fundadas. La fundación de toda ciudad conllevaba un proceso ceremonial de toma de poder donde se cuidaba hasta el más mínimo detalle el simbolismo cívico y religioso.

México y Lima se convirtieron, hasta la aparición del nuevo sistema modelado por los Borbones y la configuración de dos nuevos virreinos en el siglo XVIII, en las ciudades-capital aglutinadoras del poder y *hacedoras* de la integración cultural. Albergaron las primeras universidades, las primeras catedrales, los primeros centros de enseñanza, las primeras imprentas y cecas de la moneda, en suma, los instrumentos necesarios para la gobernación política, social, religiosa y cultural. Las Cortes virreinales aparecidas a la sombra de estas ciudades no harían sino corroborar el importante poder ejercido por los virreyes, siempre mediatizado por la influencia de las elites criollas, y en ocasiones demasiado al margen de las instrucciones remitidas desde Madrid.



LA TEORÍA DE LA ARQUITECTURA EN LA NUEVA ESPAÑA. LA *ARCHITECTURA MECÁNICA CONFORME A LA PRÁCTICA DE ESTA CIUDAD DE MÉXICO EN SU CONTEXTO*

LUIS JAVIER CUESTA HERNÁNDEZ. Licenciado en Historia del Arte (en 1992), Título de Grado (equivalente a la maestría, en 1996) con la tesis *Arte Conventual en Alba de Tormes*. Doctor en Historia del Arte (en 2003), con la tesis *El arquitecto Claudio de Arciniega en el virreinato de Nueva España. Vida y obra*, todo en la Universidad de Salamanca (España). Beca de colaboración con el Dpto. de Historia del Arte de la Universidad de Salamanca concedida por el Ministerio de Educación y Ciencia de España. Beca de Investigación y Posgrado durante dos años (1997-1999) en el Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM concedida por la Universidad de Salamanca. Premio Villar y Macías al mejor trabajo de investigación en el año 1996, concedido por el Centro de Estudios Salmantinos. Premio Extraordinario de Doctorado concedido por la Universidad de Salamanca, correspondiente al curso 2003/2004. Profesor de tiempo completo en el departamento de Historia del Arte de la Universidad Iberoamericana, México. Profesor en la Maestría en restauración arquitectónica de la Escuela de Restauración del INAH.

INTRODUCCIÓN¹

Se han dedicado algunos estudios a examinar el problema que plantea el conocimiento de la teoría arquitectónica de origen europeo en el Virreinato de la Nueva España.² Estos estudios, a nuestro juicio, pecan de excesivamente reduccionistas, hasta el punto de que en

¹ Utilizamos buena parte del marco metodológico de la obra de Cora Lagos, *Confrontando imaginarios: oralidad, pintura y escritura en el México colonial*, Pliegos, Madrid, 2002, aunque disentimos profundamente en el sentido de nuestras conclusiones. Desde ese marco metodológico, el imaginario, visual y/o arquitectónico, como utopía, sobrepasaría los márgenes de realidad marcados por la sociedad, para orientarse hacia lo posible y lo deseable. Sobre esta idea *cf.* Michel Maffesoli, *Lógica de la dominación*, Barcelona, Península, 1977.

² Este trabajo es parte de la línea de investigación *La teoría de la arquitectura y la cultura de los arquitectos en el virreinato de la Nueva España. La significación cultural de la obra construida*, que se encuentra registrada en la Dirección de Investigación de la Universidad Iberoamericana, financiada económicamente por CONACYT y que venimos desarrollando los últimos dos años. Concretamente, éste es un avance de investigación que fue presentado y discutido en el 52º Congreso Internacional de Americanistas, que se celebró en la ciudad de Sevilla, del 17 al 21 de julio de 2006, y que ha permanecido inédito, y que deseamos sea parte de un futuro libro sobre teoría arquitectónica en el virreinato.

alguno de ellos, parte de la actividad arquitectónica de época novohispana, puede explicarse, de manera absolutamente mecánica, desde ese único presupuesto. Como diría un castizo: “ni tanto ni tan calvo”.

Este artículo examinará la confrontación entre los sistemas teóricos de arquitectura que llegaron al Virreinato de la Nueva España a lo largo de su existencia, y las realizaciones prácticas a que los alarifes novohispanos llegaron a lo largo de ese periodo. Mediante esa exploración esperamos poder arrojar algo de luz sobre la oposición de dos formas distintas de entender el mundo, en este caso, desde el imaginario arquitectónico. Entre los componentes más importantes de lo que consideramos los imaginarios visuales, parece evidente que uno de los fundamentales es, por muchas razones, el del espacio construido. Si bien es cierto que hablaremos sobre todo de teoría arquitectónica europea, no es menos cierto que lo que nos interesa fundamentalmente es la recepción de esa teoría, es decir, nos centraremos fundamentalmente en problemas novohispanos, independientemente del peso cuantitativo de los ejemplos construidos, también son decisivos los problemas de la selección de las fuentes y los criterios de esa selección.

Uno de nuestros principales intereses es el de dilucidar si en esa oposición existió, de alguna forma, violencia en la imposición cultural europea, como estudios recientes en otros campos parecen apuntar.

Ante el ánimo de comprender este proyecto (en realidad habría que hablar de estos proyectos), de configuración del imaginario arquitectónico esta ponencia estudiará el uso de los textos teóricos cuya presencia en Nueva España a lo largo de estos tres siglos nos consta o presumimos (así como cuáles son las causas de nuestra presunción). Al presentar estas fuentes esperamos poder demostrar que su función no fue una mera internalización de la cultura arquitectónica occidental, sino la colaboración en la creación de una cultura arquitectónica propia que quedará demostrada en el siglo XVII, y sobre todo en el XVIII con la generación de textos teóricos generados en la propia Nueva España,³ estas producciones desde el mismo espacio virreinal serán centrales, por supuesto, dado que negociarán así un espacio discursivo: en ese marco tendremos desde la archiconocida obra de Fray Andrés de San Miguel⁴ hasta la escasamente estudiada *Arquitectura mecánica conforme a la práctica de esta ciudad de México*. Es obvio que, por razones de espacio,⁵ este estudio no podrá ser excesivamente profundo en cada

³ Nos interesan especialmente las postulaciones teóricas de Tzvetan Todorov, *The Conquest of America: The Question of The Other*, New York, 1984; y Rolena Adorno, “El sujeto colonial y la construcción de la alteridad”, en *Revista de crítica literaria*, núm. 16, 1988, aunque estimamos carentes de matices sus posiciones según la cual “conquistadores europeos” y “sujetos coloniales” son básicamente dos realidades opuestas. Pensamos, en el caso de Nueva España, en una realidad mucho más complejamente entrelazada.

⁴ *Obras de Fray Andrés de san Miguel*, introd., notas y versión paleográfica de Eduardo Báez Macías, UNAM, México, 1969. Cfr. Manuel Toussaint, “Fray Andrés de San Miguel, arquitecto de la Nueva España”, en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, núm. 13, México, 1945. Tb. Enrique Nuere, *La carpintería de lazo. Una lectura dibujada del manuscrito de fray Andrés de San Miguel*, Málaga, Colegio de Arquitectos, 1990. El manuscrito se encuentra en la Colección Latinoamericana de la Benson Library de la Universidad de Texas en Austin.

⁵ Es urgente abordar una revisión de estos problemas desde una óptica probablemente plural y necesariamente interdisciplinaria, en un estudio sobre la teoría de la arquitectura en la Nueva España que, aún hoy, está por escribir.

uno de los casos, pero esperamos poder ofrecer un panorama lo suficientemente sintético como para poder sustentar nuestras conclusiones.

LA TEORÍA ARQUITECTÓNICA EN EL SIGLO XVI Y SU CONFRONTACIÓN CON EL IMAGINARIO CONSTRUIDO

En el siglo XVI, la presencia de las fuentes teóricas europeas en la práctica arquitectónica fue mucho más frecuente de lo que habitualmente se asume. Ya los estudios más clásicos habían estudiado, si bien de manera somera, esa presencia.⁶

Aunque no podemos reconstruir con fidelidad las bibliotecas de los arquitectos de ese momento, tal vez algunos ejemplos nos permitan acercarnos, aunque sea ligeramente a esa posibilidad. Por una parte en el año 1586 constatamos el envío de dos ejemplares del *De Architectura* de Vitruvio (aunque el documento sólo dice *Bitrubio de architectura* y *Bitrubio en romanze*,⁷ se afirma que se trata de la edición latina publicada en Venecia en 1567 y la traducción de Urrea al español publicada en Alcalá de Henares en 1582. Aunque nos quedan pocas dudas de que la edición *en romanze* sea la de Urrea —única hasta ese momento—, la primera nos parece una afirmación aventurada), un ejemplar de la edición en castellano de la *De Re Aedificatoria* de Alberti (*los Diez Libros de Architectura de Leon Baptista Alñberto. Traducidos de Latin en Romance*,⁸ como en el caso de Vitruvio, ha de tratarse, con toda probabilidad, de la traducción de 1582, tradicionalmente atribuida al impresor Francisco Lozano, aunque las investigaciones más recientes la sitúan en el entorno del catedrático de cosmografía de la Casa de Contratación, Rodrigo Zamorano), y varias obras de Serlio (quien aparece citado tres veces: *cincuenta portadas de serlio*, *serlio en italiano*, *sebastiano serlio los cinco*, aunque la primera cita parecería apuntar al *Libro Extraordinario*, cuya temática es precisamente esa, las citas son demasiado generales para

⁶ Tanto George Kubler, *Mexican Architecture of Sixteenth Century*, Yale University Press, 1948, como John Mc Andrew, *The Open-Air Churches in México of Sixteenth Century. Open Air Chapels, Posas and other Studies*, Harvard University Press, Cambridge, 1965; y también Robert Mullen, *Dominican Architecture in Sixteenth-Century Oaxaca*, Arizona State University, Phoenix, 1975, le dedican espacio a las disquisiciones sobre este particular. Entre las obras más actuales hay que destacar también las aportaciones de Mario Sartor, *Arquitectura y urbanismo en Nueva España. Siglo XVI*, Azabache, México, 1992; Carlos Chanfón Olmos (coord.), *Historia de la arquitectura y el urbanismo mexicanos*, vol. II, t. I, UNAM / Fondo de Cultura Económica, México, 1997; Javier Gómez Martínez, *Fortalezas mendicantes*, Universidad Iberoamericana, México, 1997; Jorge Alberto Manrique, *Manierismo en México*, Ediciones textos dispersos, México, 1993.

⁷ Helga Kropfinger-von Kügelgen, “Exportación de libros europeos de Sevilla a la Nueva España en el año de 1586”, en *El proyecto México de la Fundación Alemana para la Investigación Científica. Investigaciones regionales interdisciplinarias mexicano-alemanas realizadas en la cuenca de Puebla-Tlaxcala*, Wiesbaden, 1973, p. 61. Hay que recordar aquí las menciones de Cervantes de Salazar a las proporciones vitruvianas. Francisco Cervantes de Salazar, *México en 1554*, trad. de Joaquín García Icazbalceta, Universidad Nacional Autónoma, México, 1939, p. 63.

⁸ *Idem*.

poder apuntar una edición), así como los especialistas en poliorcética, Cataneo⁹ o Vegecio,¹⁰ en el conjunto de los registros de exportación de libros transportados por la flota de ese año¹¹ (la información sobre las ediciones concretas, que hubiera sido preciosa para nosotros, evidentemente, no interesaba en demasía a los funcionarios de la Casa de la Contratación que redactaron las listas de los registros).

Por otro lado ya Tovar ha llamado la atención sobre la importancia del *De re aedificatoria*, de Alberti, edición latina¹² de París de 1512, anotado por el virrey Antonio de Mendoza en una fecha cercana a 1539.¹³

Finalmente tenemos un caso paradigmático en el arquitecto Claudio de Arciniega de quien aunque en su testamento no existe ni siquiera una mención en forma de inventario o almoneda sobre su biblioteca y/o colección de estampas, estamos seguros de que al menos pudo tener acceso a la tratadística contemporánea. Esto es constatable no solamente en la presencia de determinados motivos en su obra arquitectónica sino incluso en su expresión escrita de conceptos que no podrían tener otra procedencia (es sumamente significativo su uso del término *friso pulvinato*, en los documentos relativos a la construcción de san Agustín de México donde se puede leer “sobre los dhos capiteles un alquitrave [sic] de moldura con su *friso pulvinato*”,¹⁴ que se trata de una cita directa del friso jónico que describe Serlio en su libro cuarto: “otras tres se daran al friso: el ql ha de ser puluinato, q es forma tumbeada hazia fuera”).¹⁵ Sus fuentes teóricas principales serían: unas, las que debían hallarse ya formuladas por escrito en el manuscrito de Rodrigo Gil de Hontañón que se convertiría después en el *Compendio de arquitectura y simetría de los templos* de Simón García.¹⁶ Otras las que tal vez en Madrid o, quizá, en su experiencia posterior como retablista en torno a Guadalajara —no deja de ser interesante que, en ese mismo foco geográfico, y por esas fechas, estuviera trabajando un tal Miguel de Urrea, ensamblador, mejor conocido por su traducción de Vitruvio publicada en Alcalá en 1582—,¹⁷ pudo haber adquirido de la tratadística italiana, y concretamente, con la obra de Sebastiano Serlio.¹⁸

⁹ Girolamo Cataneo, *Dell' Arte militare libri cinque*, Brescia, 1584.

¹⁰ Flavius Vegetius, *De re militare libri quatuor*, Amberes, 1584.

¹¹ Helga Kropfinger-Von Kügelgen, *op.cit.*, p. 61.

¹² Como decíamos más arriba, la primera edición en castellano tardaría aún setenta años en publicarse. Las ediciones en italiano de Alberti prácticamente no circularon en España.

¹³ Guillermo Tovar de Teresa, “La utopía del virrey de Mendoza”, en *La utopía mexicana del siglo XVI. Lo bello, lo verdadero y lo bueno*, Azabache, México, 1992, p. 19. En la portada del libro de Alberti aparece “es de Antonio de Mendoza visorrey”, y en la última página, “hunc librum perlegi Mexico anno 1539”.

¹⁴ Serlio, libro IV, fol. XLIV.

¹⁵ Expediente del convento de san Agustín, 1568, Archivo General de Indias (A.G.I.), Ramo México. Vol. 292. Fol. 21 y ss.

¹⁶ Simón García, *Compendio de Architectura y Simetría de los templos conforme a la medida del cuerpo humano con algunas demostraciones de geometría*, Salamanca, 1681.

¹⁷ José Manuel Cruz Valdovinos, “Miguel de Urrea, entallador de Alcalá y traductor del Vitruvio”, en *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, t. XVII, Madrid, CSIC, 1980, pp. 67-72.

¹⁸ Aunque sobre esto discutimos más largamente en otros estudios (*vid.* nota siguiente), estamos casi seguros de que

Finalmente, no descartamos un posible conocimiento de la obra del capellán de la reina, las *Medidas del romano* de Sagredo.¹⁹

En suma: las obras de Alberti, Vitruvio, Serlio, Gil de Hontañón, Sagredo, e incluso, como demuestra la portada del templo de san Ildefonso de la ciudad de Puebla,²⁰ la obra de Viñola,²¹ parecen un corpus teórico suficiente como para influir en gran manera en el imaginario visual de la arquitectura novohispana del XVI, incluso hasta para imponer violentamente su forma cultural de entenderse.²² ¿Ocurrió realmente de ese modo?

Pensemos en las grandes realizaciones de la centuria. Parece difícil hoy, tras los acuciosos estudios que se le han dedicado, pensar en la arquitectura de las órdenes mendicantes como una imposición foránea antes que como una respuesta local a las necesidades propias. En el mejor de los casos hay que entender la presencia de la tratadística europea en esas obras como “interpolaciones” o “citas clásicas” que no desvirtúan, en cualquier caso, sus características novohispanas. Quizá, por sus especiales características (expresión del poder real a través del Regio Patronato, presencia del poder episcopal), podríamos pensar en las catedrales como depositarias naturales de una particular forma de entender la imposición cultural a través de la arquitectura, pero no olvidemos que salvo una excepción ninguno de los actuales proyectos catedralicios se concluyen en el siglo XVI.

Detengámonos finalmente en el problema de la concepción urbanística. Hoy resulta literalmente un universo el problema de las posibles influencias en el diseño urbano de los virreinos de la monarquía hispánica en general y de la Nueva España en particular. Desde Eiximenic hasta Alberti, de Santa Fe de Granada hasta la ciudad ideal del Renacimiento, del virrey Antonio de Mendoza a Alonso García Bravo, todos tienen su idea particular sobre que originó el famoso damero. En nuestra muy humilde opinión, algunas de las cuestiones sobre las que parece haberse alcanzado consenso serían fundamentalmente, primero la pervivencia de las estructuras básicas de la ciudad mexicana, y segundo la influencia de la particular manera de repartir

se trataba de la traducción de Villalpando a los libros III y IV publicada en Toledo en 1552.

¹⁹ Diego de Sagredo, *Medidas del romano o Vitruvio: nueuame[n]te impressas y añadidas muchas piezas & figuras muy necesarias a los oficiales q[ue] quieren seguir las formaciones de las basas, colu[m]nas, capiteles y otras piezas de los edificios antiguos*, Toledo, 1526. Nosotros utilizamos la edición de Fernando Marías y Agustín Bustamante, Madrid, 1986. Para todas estas cuestiones *vid.* Luis Javier Cuesta Hernández, *El arquitecto Claudio de Arciniega en el virreinato de Nueva España*, tesis doctoral por la Universidad de Salamanca, en prensa. Cfr. “El arquitecto Claudio de Arciniega ¿máximo exponente del manierismo en la arquitectura virreinal?”, en *III Encuentro internacional de Barroco: el Manierismo y la transición al Barroco*, en La Paz (Bolivia), 2005.

²⁰ Obra, en cualquier caso, ya de c. 1629. Marco Díaz, *La arquitectura de los jesuitas en la Nueva España*, México, 1982, pp 53-54.

²¹ “Vignola” Barozzi, *Jacopo Regola delli cinque ordini d’architettura*, Roma 1562.

²² No hay que olvidar que, por ejemplo, Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1995, considera que los libros acabaron siendo uno de los símbolos más poderosos en la colonización religiosa y política del siglo XVI y posteriores.

las parcelas a los conquistadores por parte del Cabildo de la ciudad,²³ curiosamente dos cuestiones sobre las que cualquier teoría de origen europeo tenía muy poco que hacer.²⁴

EL SIGLO XVII

A lo largo del siglo XVII, contamos con información que evidencia la gran difusión y utilización que las fuentes teóricas de origen europeo o incluso ya generadas en la propia Nueva España, habían alcanzado en la arquitectura novohispana de esa centuria. No pretendemos convertir este estudio en una enumeración sistemática de casos que refuercen este punto, pero si creemos que un repaso a algunos de ellos nos servirá para afianzar nuestro razonamiento.²⁵

Habría que mencionar tal vez, en primera instancia, el pequeño impreso que publicó Juan Gómez de Trasmonte sobre *desbaratar los cuatro pilares del cruzero* de la catedral metropolitana²⁶ (c. 1630-1647),²⁷ y en el que demuestra su conocimiento sobre obras arquitectónicas tan destacadas para la época como San Pedro, la basílica del monasterio de san Lorenzo del Escorial y la iglesia del Gesú de Roma.²⁸

²³ Como puede constatarse en las Actas de Cabildo de la Ciudad a lo largo de todo el siglo XVI.

²⁴ Evidentemente no podemos estar de acuerdo con Cora Lagos, *Confrontando imaginarios: oralidad, pintura y escritura en el México colonial*, p. 110, cuando dice: “la invasión de diversas imágenes (y modos de representar y observar la realidad) provenientes de Europa [...] las imágenes europeas presentaban diferentes modos de representar al referente externo, ya sea imaginario o real. Al menos no en lo que se refiere a la construcción del imaginario visual-arquitectónico”.

²⁵ Cualquier estudio sobre la teoría de la arquitectura en la Nueva España debería forzosamente incluir las fuentes literarias (sermones, exequias, consagraciones, arcos triunfales). Su papel como otro espacio discursivo en el que se explicita el imaginario desde la propia sociedad novohispana es indiscutible. Hemos profundizado en esa línea de investigación en otros estudios, Cuesta (2005).

²⁶ El conocimiento de Trasmonte de esas obras, parece de perogrullo decirlo, tuvo posiblemente que llegar vía fuentes impresas (*vid. infra*). El primero en publicar dicho documento fue Luis García Serrano, *La traza original con que fue construida la catedral de México*, UNAM, México, 1964, Láminas 12 a 12 h. Fue transcrito y comentado posteriormente por Martha Fernández, en dos ocasiones, *Arquitectura y creación. Juan Gómez de Trasmonte en la Nueva España*, México, 1994, y *Cristóbal de Medina Vargas y la arquitectura salomónica en la Nueva España durante el siglo XVII*, México, UNAM, 2002. Nosotros estudiamos su texto también en nuestra tesis doctoral, Luis Javier Cuesta, *El arquitecto Claudio de Arciniega en el virreinato de Nueva España*, tesis doctoral por la Universidad de Salamanca, 2003, en prensa.

²⁷ La fecha la proporciona Martha Fernández, *Arquitectura y creación. Juan Gómez de Trasmonte en la Nueva España*, p. 68.

²⁸ A diferencia de Martha Fernández, *idem*, no consideramos probable que la información que maneja Trasmonte sobre las dimensiones de San Pedro puedan proceder de Serlio, y nos parece totalmente imposible que las del Gesú se hayan tomado “vía el tratado de Iacome Vignola” dado que la Régola no presenta ninguna información sobre dicho edificio, debiendo pensarse en unas fuentes alternativas (sin duda grabados contemporáneos. Hay que recordar que los más difundidos, los de De Rosis, son de 1684), y aunque tal vez para El Escorial pudiera utilizar el *Sumario y breve declaración de los diseños y estampas de la fábrica de san Lorenzo el Real del Escorial* de Herrera y grabado por Perret en 1589, en cualquier caso ello haría extremadamente endebles en cierta manera sus conclusiones acerca de la

De manera casi contemporánea, contamos con el conocidísimo tratado del carmelita Fray Andrés de San Miguel.²⁹ Pese a que las investigaciones se han centrado básicamente en su parte correspondiente a la carpintería de lo blanco, es importante destacar que ya Báez se dio a la tarea de intentar discernir sus fuentes.³⁰ Así, entre estas, son indiscutibles tanto *Los diez libros de arquitectura* de Vitruvio (¿tal vez en la traducción de Urrea —1582—?), como *De re aedificatoria* de Alberti (bien en edición latina, bien en la traducción española también de 1582), en virtud de que se mencionan en el texto. El resto de posibilidades que menciona Báez en su estudio sobre el manuscrito son sólo justificables cronológicamente (el ya mencionado Diego de Sagredo, las obras de Juan de Arfe —especialmente el *De varia commesuración para la Esculptura y Architectura* de 1585—, las traducciones de Francisco de Villalpando a los libros III y IV de Serlio —Toledo, 1552—;³¹ de Francisco de Praves a *I quattro libri dell'architettura* de Palladio —1625—;³² o del pintor Patricio Caxés a la *Regola* de Vignola —Madrid, 1593—) aunque curiosamente no se ha contemplado nunca la posible influencia de la obra sobre el Templo de Jerusalén de los jesuitas Prado y Villalpando sobre la primera parte del libro de Fray Andrés dedicada al templo de Salomón.³³

Interesantísimas son las anotaciones que hace el aparejador mayor de la catedral de México, Rodrigo Díaz de Aguilera, a una edición latina de la obra de Vitruvio,³⁴ en las que hace particular énfasis en la teoría, *la práctica pone en execusion las razones que el entendimiento especuló en la teórica*,³⁵ y que podríamos poner en relación con el informe que, en compañía del maestro mayor de la catedral de México, Luis Gómez de Trasmonte, emitieron ambos sobre el proyecto de Vincenzo Baroccio para el cimborrio de la catedral de Valladolid, “reprobada de los autores y particularmente de Sebastian Celi [sic, por Serlio] en su tercer libro de antigüedades en la foja

inherente “modernidad” de la comparación entre los tratados anteriores y el de Viñola. Aquí me parece crucial diferenciar entre los edificios y las fuentes de su conocimiento.

²⁹ Eduardo Báez, *Obras de Fray Andrés de San Miguel*, UNAM, México, 1969. Tal y como opina Báez, con base en la presencia de los informes del desagüe, la fecha del manuscrito debe situarse en torno a la década de 1630, p. 31.

³⁰ *Ibid.*, p. 59.

³¹ *Vid. supra.*

³² Existió una traducción de Juan de Ribero Rada escrita en 1578, pero permaneció manuscrita. A diferencia de Serlio, las ediciones italianas de Palladio fueron frecuentes en España, poseyendo algunas diversos artistas como el Greco, Juan Bautista Monegro, Francisco de Mora o Céspedes.

³³ Jerónimo de Prado, S. I., Juan Bautista de Villalpando S. I., *Hieronymi Pradi et Ioannis Baptistae Villalpandi e Societate Iesu In Ezechielem Explanaciones et Apparatus Vrbs, ac Templi Hierosolymitani. Commentariis et imaginibus illustratus opus tribus tomis distinctum*, Roma, 1595. De hecho Juan Antonio Ramírez, *Dios arquitecto*, Siruela, Madrid, 1991, p. 18, como había hecho Santiago Sebastián antes que él, menciona la presencia del tratado hierosimitano en la obra de fray Andrés de San Miguel, pero lo atribuye al simbolismo bíblico novohispano y no a una posible influencia de la obra de Prado y Villalpando.

³⁴ Manuel Toussaint, “Vitruvio interpretado por un arquitecto de Nueva España en el siglo XVII”, en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, núm. 18, 1950. Toussaint no especifica la edición.

³⁵ *Ibid.*, p. 87.

veinte y tres”.³⁶

La muestra más destacada de esta presencia de la teoría en el siglo XVII la constituyen las bibliotecas de los alarifes. La del maestro mayor de la catedral metropolitana, Alonso Martínez López, contaba en 1624 con las obras de Serlio, Vignola, Alberti, Vitruvio o Danielle Barbaro.³⁷ El ejemplo por excelencia, sin embargo, de este siglo, es la biblioteca de Melchor Pérez de Soto, quien, según el inventario levantado por la Inquisición en el año de 1655, poseía la, para la época, increíble cantidad de más de mil quinientos libros, entre los que encontramos a autores como Vitruvio, Serlio, Alberti, Vignola, Palladio, Domenico Fontana,³⁸ Sagredo, Arfe, o Prado y Villalpando.³⁹

Otro apartado al que cualquier estudio sobre la teoría arquitectónica debe dedicar al menos un espacio (aparte de las bibliotecas, la crítica a las fuentes o la propia producción teórica, que ya hemos visto), es el de las imágenes gráficas *per se*.

Difícilmente puede considerarse a Miguel Ángel como un teórico de la arquitectura,⁴⁰ pero no es menos cierto que la difusión de sus obras a través de fuentes grabadas jugó un papel importante en la configuración de la arquitectura barroca. Eso se constata de manera dramática en la arquitectura novohispana en un ejemplo, no por conocido, menos asombroso por lo mimético. Nos referimos por supuesto a la portada de la sacristía de la Capilla de la Tercera Orden en Atlixco (Puebla). Se ha especulado mucho acerca de la naturaleza de la fuente de inspiración de esa portada, lo cierto es que el único grabado contemporáneo, y que probablemente sirvió de modelo a las demás representaciones posteriores, fue el de Faleti de 1568,⁴¹ con lo cual el debate se convierte en poco menos que artificioso. En este mismo apartado, recientemente la doctora Fernández ha propuesto el uso de motivos tomados de Dietterlin⁴² para la portada lateral de la iglesia de Santiago de Tlatelolco.⁴³ En cualquier caso, y como comentábamos un poco más arriba, resulta difícil insertar estos ejemplos en un ámbito que no sea el de la cita erudita, y que desde luego, dista mucho de configurar un pretendido “imaginario

³⁶ Martha Fernández, *Arquitectura y gobierno virreinal*, UNAM, México, 1985, p. 97.

³⁷ Joaquín Bérchez, *Arquitectura mexicana de los siglos XVII y XVIII*, México 1992, p. 28. La obra de Barbaro, *I dieci libri dell'architettura*, Venecia, 1556, es básicamente la tercera de las ediciones italianas comentadas de Vitruvio durante el Renacimiento tras las precedentes de Fra Giocondo y Cesare Cesariano.

³⁸ La única obra escrita que se le conoce hoy a Fontana es *Della transportatione dell'obelisco Vaticano e delle fabbriche di Sisto V*, Roma, 1590, aunque no hay que desear la posibilidad de que se trate de una obra diferente de la que no tenemos hoy noticia.

³⁹ Manuel Romero de Terreros, *Un bibliófilo en el Santo Oficio*, México, 1920.

⁴⁰ Estamos en ese sentido completamente de acuerdo con James Ackerman, *La arquitectura de Miguel Ángel*. Celeste, Madrid, 1997, p. 25, cuando entrecomilla la palabra “teoría” al referirse a Miguel Ángel.

⁴¹ Si exceptuamos, claro está, los numerosos bocetos originales que se conservan en diversas colecciones. Giulio Carlo Argan, *Miguel Ángel, arquitecto*, Electa, Madrid. 1992.

⁴² Wendel Dietterlin, “Architectvra. Von Außtheilung, Symmetria vnd Proportion der Fünff Seulen, und aller darauß vorgender Kunst Arbeit, von Fenstern, Caminen...”, Nürnberg, 1598

⁴³ Martha Fernández, *Cristóbal de Medina Vargas y la arquitectura salomónica en la Nueva España durante el siglo XVII*, México, UNAM, 2002, pp. 46-48.

visual europeo” impuesto por la fuerza.

De cómo se entendían, y para que se utilizaban, esas imágenes son buena muestra los dibujos con que en 1685 acompañó Diego de la Sierra su *Probanza de méritos y servicios*, solicitada ese mismo año.⁴⁴ No queremos detenernos en una descripción pormenorizada, pero lo que si parece innegable es que los cinco órdenes parecen tomados del folio VI del Libro IV de Serlio, mientras que el diseño de la puerta es el del folio LIII del mismo libro, y el del capialzado aparece en el folio XXVII vto.

En suma, aunque se ha hablado mucho del clasicismo inherente al tardomanierismo de la arquitectura novohispana en el XVII, y de la fuerte influencia teórica europea,⁴⁵ creemos que el mero hecho de la presencia de dos obras tan destacadas producidas en el propio ámbito novohispano (la de Fray Andrés y el opúsculo de Trasmonte) serviría en parte para desactivar ese argumento, constatando ya la presencia de un espacio discursivo en el que los propios protagonistas novohispanos (¿criollos?) colaboran activamente en la construcción del imaginario ya desde posturas teóricas.

LA PUGNA DE IMAGINARIOS DEL SIGLO XVIII. LA GENERACIÓN DE UNA TEORÍA PROPIA

A fines del siglo XVII y en la primera mitad de la centuria siguiente comienza a producirse un cambio cualitativo en la presencia y el uso de la teoría arquitectónica de origen europeo. Veamos dos figuras claves en ese momento. Una es el no demasiado conocido arquitecto, José Eduardo Herrera, cuya biblioteca encontramos a mediados del XVIII (el inventario *postmortem* es de 1758).⁴⁶ Entre los libros de Herrera encontramos a Vitruvio (*Maestro Vitrubio*),⁴⁷ Serlio (*dos de Serlio de Templos y de Arquitectura*),⁴⁸ Palladio, Juan de Torija (*Torija de bóvedas*)⁴⁹, el *Breve compendio de carpintería de lo blanco* de Diego López de Arenas⁵⁰ (*Arenas de arquitectura*), Juan

⁴⁴ Publicados por Martha Fernández, *Retrato hablado. Diego de la Sierra, un arquitecto barroco en la Nueva España*. UNAM, México, 1986, lams. 16-17. El dibujo se encuentra en el Archivo General de Indias, Mapas y Planos. Teóricos, 83 a y b.

⁴⁵ Especialmente Joaquín Bérchez, *Arquitectura mexicana de los siglos XVII y XVIII*.

⁴⁶ Ma. del Carmen Olvera, “La biblioteca de un arquitecto de la época virreinal en México”, en *Boletín de la Dirección de Monumentos Históricos del I.N.A.H.* núm. 6. 1981, pp. 33-40.

⁴⁷ *Idem*. Olvera piensa que se trata de la traducción de Urrea, pero nada en la transcripción indica en ese sentido, pudiendo perfectamente ser una edición latina.

⁴⁸ *Idem*. En este caso coincidimos con la autora, debe tratarse del III y IV, muy posiblemente en la traducción española de Villalpando, y del V sobre los templos. Aunque no hay que desdeñar la posibilidad de que se trate de la edición veneciana de 1619 (*Tutte l'opere d'architettura e prospettiva*, libros I a V, libro VII y el *extraordinario*).

⁴⁹ Según Bustamante, un plagio del *Libro de trazas de cortes de piedras*, de Alonso de Vandelvira (¿de su padre Andrés?), que circulaba manuscrito en los círculos escorialenses. De acuerdo con fray Lorenzo de San Nicolás, el libro de Juan de Torija, *Breve tratado de todo género de bóvedas*, editado en Madrid en 1661, carecía de cualquier originalidad. Agustín Bustamante, *El siglo XVII. Clasicismo y barroco*. Madrid, Sílex, 1993, p. 29.

⁵⁰ Publicado en Sevilla en 1633.

de Arfe (*Quilatador de oro y plata de Villafaña*),⁵¹ el *Compendio matemático* de Tomás Vicente Tosca⁵² (*ocho tomos del Padre Tosca, porque falta el segundo*), Viñola (*Jacobo Barroccio*), Pietro Cataneo y, probablemente, el *Sumario y breve declaración de los diseños y estampas de la fábrica de san Lorenzo el Real del Escorial* de Juan de Herrera (*diseños del Escorial en estampas*).

La otra figura clave en el cambio antedicho es el “Maestro Mayor de las obras de este Santo Oficio”, “Maestro Mayor de este Reino y de la obra y fábrica material de esta Santa Iglesia Catedral Metropolitana, de esta Corte y de estas Casas Reales” y “Maestro del arte de la arquitectura” (cargos todos que llegó a ostentar en su carrera), Pedro de Arrieta.⁵³

Hagamos un somero repaso a su obra,⁵⁴ intentando reconstruir las fuentes teóricas utilizadas por el arquitecto: en el santuario de Nuestra Señora de Guadalupe, iniciado en 1695, con las trazas de José Durán,⁵⁵ es insoslayable la influencia bramantesca en la planta bien a través de Serlio, bien a través de otra fuente menos conocida.⁵⁶ Arrieta se hace cargo de la obra en fecha

⁵¹ Curiosamente no *De varia commensuracion*, Sevilla, 1585, que es un libro más “cercaño” a los arquitectos. Se trata del *Quilatador de la plata, oro y piedras*, Valladolid, 1572, obra más especializada en orfebrería.

⁵² Valencia, publicado entre 1707 y 1715. El contenido de los volúmenes del “*Compendio Mathematico*” de Tosca se desglosa a continuación: TOMO I. Geometría Elemental, Arithmetica Inferior, Geometría Práctica. TOMO II. Arithmetica Superior, Álgebra, Música (tratado VI. “De la Música Especulativa y Práctica”). TOMO III. Trigonometría, Secciones Cónicas, Maquinaria. TOMO IV. Estática, Hidroestática, Hidrotecnia, Hidrometría. TOMO V. Arquitectura Civil, Monte y Cantería, Arquitectura Militar, Pirotecnia o Artillería. TOMO VI. Óptica, Pespectiva, Catóptrica, Dióptrica, Meteoros. TOMO VII. Que contiene astronomía TOMO VIII. Que comprende astronomía práctica, geografía, náutica. TOMO IX. Que comprende: Gnomónica, Ordenación del Tiempo, Astrología

⁵³ En los años de 1695, 1696 y 1700, Arrieta fue Veedor del gremio de arquitectura. En ese contexto gremial hay que citar como una cuestión extremadamente importante la participación de Arrieta en compañía de otros destacados arquitectos como Miguel José Ribera, José Eduardo Herrera (a cuya biblioteca ya tuvimos ocasión de asomarnos), Miguel Custodio Durán, Manuel Alvarez (a la sazón alarife mayor de la ciudad), y Francisco Valdés, en la redacción de unas nuevas ordenanzas *deseosas del mayor lustre de dicho gremio*, presentadas para su aprobación en 1736. Apenas tres años antes, los susodichos habían suscrito un compromiso notarial ante el escribano Felipe Muñoz de Castro, en el sentido de “evitar perjuicios en el desempeño de esta actividad”. (El texto completo del compromiso notarial en Guillermo Tovar de Teresa, “Del barroco salomónico al barroco estípite: consideraciones sobre un documento relativo al gremio de los arquitectos de la ciudad de México en 1733”, en *Cuadernos de arte colonial*, núm. 3, 1987, pp. 122-128, en lo que podría interpretarse como un antecedente de esas ordenanzas). Curiosamente, de nuevo los mismos acompañaban a Arrieta al año siguiente, el 15 de julio de 1737, cuando firmaban, al alimón, el plano de la ciudad de México, que se encuentra actualmente en el Museo Nacional de Historia (Castillo de Chapultepec), y en el que se reiteraban algunas de las observaciones que aparecían en las ordenanzas antes mencionadas. Ana Eugenia Reyes y Cabañas, “Las ordenanzas de arquitectura de la ciudad de México de 1735”, en *Boletín de Monumentos Históricos*. Tercera época, vol. 1, 2004.

⁵⁴ Que no va a poder ser completa, especialmente si tenemos en cuenta, por ejemplo que, en su postulación a la maestría mayor de la Catedral de México en 1720, enumera no menos de veintiuna obras, casi todas de gran enjundia.

⁵⁵ Publicada por Diego Angulo, *Historia del arte hispanoamericano*. Salvat, Barcelona, 1950, pp. 524-535.

⁵⁶ En nuestra tesis doctoral, Luis Javier Cuesta, *El arquitecto Claudio de Arciniega en el virreinato de Nueva España* (2003), hacíamos referencia a la difusión de los modelos bramantescos para San Pedro en la Nueva España en el siglo XVI.

indeterminada, tal y como menciona en su solicitud ante la vacante de Maestría Mayor de la catedral de México, “que así por aclamación en la mayor que en este tiempo se ha ofrecido, que es la de la iglesia de Nuestra Señora de Guadalupe, me eligieron para esta obra”, y hasta su conclusión en 1709, tal y como aparece en el conocido óleo de Arellano “Traslado de la imagen y estreno del santuario de Guadalupe” de ese año. Teniendo en cuenta la participación, ya documentada,⁵⁷ de José de los Santos y Feliciano Cabello, “por lo que toca a labrar cantería”, en las fachadas y el interior del edificio, es imposible dejar de lado la relación que la crítica ha establecido entre Arrieta y la insistencia geométrica en las fachadas, tanto en las plantas como en el trazo de los vanos,⁵⁸ puesta en relación, especialmente el último aspecto con aportaciones de la vanguardia artística europea (los diseños de Miguel Ángel para la Porta Pía o los grabados de Rubens para la *Pompa introitus Ferdinandi* —Amberes, 1635—. ⁵⁹ O incluso la posible influencia del *Cursus Mathematicus*, —Lyon, 1674— del jesuita Millet Deschales).⁶⁰

Es también muy importante la obra de la Iglesia de la Casa Profesa de la Compañía de Jesús en la ciudad de México. Contratada el 26 de abril de 1714, y patrocinadas las obras por doña Gertrudis de la Peña, marquesa de las Torres de Rada, Arrieta se comprometió con el padre Alonso de Arrivillaga, a la sazón padre provincial, “para delinear la fabrica, modo, forma y costos que pueda tener y que esto fuese con intervención y planta de maestro de arquitectura”.⁶¹ La peculiar solución del alzado interior, con pilares fasciculados de planta romboidal, han sido interpretados recientemente como una paráfrasis del *ordo gothorum*, reivindicado por varios tratadistas en los siglos XVII y XVIII, haciéndose derivar de fuentes como los *Disegni* de Guarini,⁶² o, de forma quizá más plausible, de la *Architettura civile recta y obliqua*, de Caramuel.⁶³ En cualquier caso dicha paráfrasis podría entenderse como implícita ya en el Santuario de Guadalupe, tanto en las cubiertas de la primera planta de Durán, como en los mismos soportes. Las fuentes teóricas de Arrieta en la Profesa distaban mucho de limitarse a ese aspecto, y, así,

⁵⁷ Contrato notarial ante el escribano Francisco de Quiñones en 1695. Guillermo Tovar de Teresa, *México barroco*. SAHOP, México, 1981, p. 329. Tendremos que volver sobre este punto al referirnos a la portada de san Francisco.

⁵⁸ Sobre todos estos aspectos ha incidido Martha Fernández, *Cristóbal de Medina Vargas y la arquitectura salomónica en la Nueva España durante el siglo XVII*. México, UNAM, 2002, pp. 371-393, en lo que constituye probablemente la aproximación más reciente al tema.

⁵⁹ Joaquín Bérchez, *Arquitectura mexicana de los siglos XVII y XVIII*. pp. 123 y 124. Curiosamente, y como recuerdan Bérchez, *cit.* y Javier Gómez Martínez, *Historicismos en la arquitectura barroca novohispana*, Universidad Iberoamericana, México, 1997, este recurso del vano poligonal no tuvo tanto éxito en la arquitectura barroca española, y sólo lo encontramos en obras muy puntuales, como la portada de las agustinas de Monterrey en Salamanca (1635), la capilla de san Isidro en Madrid (1643-69), o, ya en el siglo XVIII, la fachada de la universidad de Valladolid, de Narciso Tomé (1715).

⁶⁰ Que, por otra parte, influyó notablemente en la posterior obra de Tosca. Bérchez, *op. cit.*

⁶¹ Archivo General de la Nación, Ramo Temporalidades, Vol. 197. Citado en Heinrich Berlin, “Artífices de la catedral de México”, en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, núm. 11, 1944, p. 34.

⁶² Turín, 1686. Su *Architettura Civile* apareció de forma póstuma en 1737. Bérchez, Joaquín, *op. cit.*, p. 154.

⁶³ Publicada en Vigevano (Italia) en 1678. Javier Gómez Martínez, *op. cit.*, pp. 117- 118.

pueden observarse motivos en las portadas tomados tanto de la *Prospettiva* del padre Pozzo,⁶⁴ como de tratados manieristas nórdicos.⁶⁵

Habría que traer a colación también la portada principal del convento de San Francisco el Grande de la ciudad de México, aunque sólo fuera por la presencia, documentada por Báez, de los mismos Cabello y de los Santos que “labraban cantería”, en el santuario de Guadalupe, así como del ubicuo arco octogonal del ingreso y las posibles influencias de Pozzo en los órdenes;⁶⁶ estas circunstancias pondrían la obra dentro del círculo de Arrieta, bien por influencias teóricas, bien por relaciones de colaboración.

Finalmente, habría que mencionar, dentro de este repaso, una de las obras claves de Arrieta: el palacio de la Inquisición. Como maestro de albañilería del Santo Oficio, Arrieta presentó un primer proyecto en 1723, y en 1732 presentó la “traza que nuevamente tengo ideada”.⁶⁷ Ese proyecto fue sometido a revisión, y definitivamente aprobado, por parte de Miguel de Ribera y el alarife mayor de la ciudad Antonio Álvarez.⁶⁸ Las obras finalizaron en la Navidad de 1736.⁶⁹ Probablemente las dos características más destacadas del edificio sean por un lado la fachada ochavada: “pues goza de una y otra calle y de toda la plazuela formando un ochavo para el claro de la puerta y adorno de su arquitectura y la inmediatez a la puerta principal de dicha iglesia, por cuyas razones quedara con notable hermosura, y con la novedad de singularizarse por única en este reino”,⁷⁰ que repite dicha forma (como en Guadalupe), tanto en la puerta como en las ventanas principales. Por el otro el patio principal, en el que el arquitecto hace gala de su pericia en el despiece de los arcos, eliminando las columnas de los ángulos en un *tour de force* que se ha querido poner en relación con el *Compendio matemático* de Tosca.⁷¹ En resumen, Pozzo, Vredeman de Vries, Caramuel, Guarini, Miguel Ángel, Rubens, Tosca, ¿tal vez Serlio?, son todos ellos autores que, tras un rápido vistazo, podríamos poner dentro de la biblioteca de Pedro de Arrieta, un arquitecto que, dados los cargos que ocupó, las obras de las que estuvo a cargo, su presencia en la vida del gremio en su época, podemos considerar como paradigmático. ¿Qué conclusiones podríamos sacar de ello?

Arrieta maneja con soltura repertorios teóricos de diversas procedencias, en su mayoría recientes, lo que nos da idea por una parte de su afán de innovación, y por otra de su capacidad intelectual. Buena parte de esos repertorios o ya eran, o pasarán inmediatamente a formar parte del bagaje de medios expresivos de la arquitectura barroca novohispana (véase por

⁶⁴ *Perspectiva pictorum et architectorum*, Roma, 1693. Bérchez, *cit.*

⁶⁵ Hellendoorn, Fabianne. *Influencia del manierismo nórdico en la arquitectura virreinal religiosa de México*, Delft, 1980, p. 26. La autora parece inclinarse por la obra de Vredeman de Vries, *Architectura der Bauung der antiquen auss dem Vitruvius*, Amberes, 1577.

⁶⁶ Bérchez relaciona los capiteles con el orden *capriccioso* del italiano. *Op.cit.* p. 177.

⁶⁷ Archivo General de la Nación, Ramo Inquisición, vol. 804, fols. 17-18. Citado en Berlin, *op. cit.*, p. 85.

⁶⁸ *Idem.*

⁶⁹ Francisco de la Maza, *El palacio de la Inquisición*. UNAM, México, 1951, p. 32.

⁷⁰ Archivo General de la Nación, Ramo Inquisición, vol. 804, fols. 22-24. Citado en Berlin, *op.cit.*, p. 90.

⁷¹ Bérchez, *op.cit.*, p. 236.

ejemplo la biblioteca de Herrera). No estamos ante un caso aislado, antes bien, podemos hablar de una situación generalizada. Reflexionemos sobre el círculo de arquitectos más importantes del gremio (Custodio Durán, Álvarez, el propio Herrera), o el posible intercambio teórico entre Arrieta, José Durán, Diego de los Santos, Feliciano Cabello. No podemos separar este énfasis en la teoría arquitectónica, del desarrollo de la cultura criolla a lo largo de los siglos XVII y XVIII. O dicho de otra manera, nos encontramos ante la faceta arquitectónica de dicha cultura.⁷²

La presencia de otras fuentes teóricas, en lo sucesivo, a lo largo de la centuria, parecería no contradecir en lo sustancial lo que estamos comentando: la constatación de las obras de Guarini o Serlio en las fuentes de Miguel Custodio Durán, o incluso de Simón de Castro (con el probable papel de los jesuitas como culpables de la difusión de esas fuentes); la presencia de motivos tomados de Dietterlin en Santa Prisca de Taxco⁷³ o de ordenes procedentes del *Libro Sesto* de Serlio en la catedral de San Luis Potosí o el santuario de Guadalupe en Guadalupe Zacatecas;⁷⁴ el uso de grabados de los Klauber en Santa Rosa de Viterbo en Querétaro;⁷⁵ la posible influencia de hermes vignolescos en el claustro de San Agustín de Querétaro;⁷⁶ o, finalmente, la muy conocida utilización de esquemas serlianos para la construcción de la Capilla del Pocito por parte de Francisco Guerrero y Torres. Uno querría inferir de esta peculiar selección de motivos, lejos de una imposición mecánica y violenta, más bien la voluntad de creación de un imaginario propio, un imaginario arquitectónico criollo.

Habría que saber hasta qué punto esa conclusión quedaría reforzada con la aparición en la segunda mitad del siglo del pequeño manuscrito *Architectura mecánica conforme a la práctica de esta ciudad de México*.⁷⁷ Tengo para mí que resulta evidente que la presencia de un

⁷² La remodelación de la estructura gremial que comentábamos un poco más arriba ha de insertarse en ese contexto. Como ha apuntado Bérchez, *op. cit.*, p. 163 y ss., el trasfondo de este asunto estribaría en la prevención ante la aparición de nuevos profesionales que empezaban a irrumpir en la escena arquitectónica novohispana (y, quizá lo más importante para nosotros, con la subsecuente aparición de nuevas fuentes y planteamientos teóricos). ¿Quiénes eran esos nuevos profesionales? Por una parte, el ensamblador-escenógrafo-diseñador, tal como prueban las encendidas críticas de Arrieta a los proyectos de Gerónimo de Balbás para la fachada de la Casa de la Moneda (1733), y el templo de San Fernando (1738). Por otro lado, los primeros ingenieros, procedentes de las filas militares, cuyo mejor ejemplo lo tenemos en Luis Díez Navarro.

⁷³ Guillermo Tovar de Teresa, “La simultaneidad de las modalidades en el barroco novohispano del siglo XVIII”, en *Santa Prisca restaurada*, Gobierno Constitucional del Estado de Guerrero-Espejo de Obsidiana, México 1990, pp. 61-75.

⁷⁴ Bérchez, *op. cit.*, pp. 189-196.

⁷⁵ Santiago Sebastián, “La influencia germánica de los Klauber en Hispanoamérica”, en *Boletín del Centro de Investigaciones Históricas y Estéticas*, núm. 14, 1974, p. 73.

⁷⁶ Bérchez, *op. cit.*, pp. 189-196.

⁷⁷ Publicado por primera vez por Mardith Schuetz, *Architectural Practice in Mexico City. A Manual for Journeyman Architects of the Eighteenth Century*. University of Arizona Press, Tucson (1987). Ha sido citado también por Bérchez, *op. cit.*, y Guillermo Tovar de Teresa, “Del barroco salomónico al barroco estípite: consideraciones sobre un documento relativo al gremio de los arquitectos de la ciudad de México en 1733”, en *Cuadernos de Arte Colonial*, núm. 3, 1987 y “Nuevas investigaciones sobre el barroco estípite”, en *Boletín de la Dirección de Monumentos Históricos del INAH*, núm. 10, 1990. El manuscrito tiene 44 páginas, Schuetz considera que probablemente tenía un

texto teórico como este (sin olvidar los tímidos intentos del siglo anterior que ya vimos), consolida un cambio radical en las dinámicas existentes entre la teoría europea y la arquitectura novohispana puesto que, a partir de este momento, existe también una teoría novohispana⁷⁸ Algunos pueden pensar que este pequeño manuscrito difícilmente puede ser calificado como teórico, aunque en mi opinión ese es un matiz meramente semántico. A pesar de una orientación eminente o exclusivamente práctica, como pudiera ser el caso, cualquier escrito sobre arquitectura tiene, como objeto de autorreflexión, una componente teórica. En cualquier caso este pequeño extracto (claramente inspirado en la teoría albertiana), debería hacernos pensar sobre el particular:

Arquitectura, civil, es una ciencia que enseña a plantar y edificar con firmeza, proporción y hermosura; sus profesores aunque regularmente se equibocan con los nombres de Arquitectos, Alarifes y Maestros Mayores, pero estrecha y rigurosamente se deven llamar Arquitectos y Maestros Mayores de tal. El Arquitecto, según el sentido riguroso de la Ley, es el Principe de los Edificios, o fabricas, llamase Principe, o principal por ser el principal Edificador.⁷⁹

CONCLUSIONES

A la hora de intentar concluir, es importante destacar la importancia de la teoría arquitectónica europea en la Nueva España, que en sí misma constituye, sin duda, el intento de imposición de un imaginario. Pero es interesante también ver que ese primer presupuesto es sólo una parte del conjunto de integrantes que, eventualmente, participarían de un ambiente de oposición de distintos imaginarios o mundos posibles. Que en este escenario de conflicto que fue el virreinato, los protagonistas (los *americanos*) tuvieron no sólo que inventarse a sí mismos, sino también el espacio en que ese conflicto se desarrollaría. Y que, finalmente, la producción de una teoría arquitectónica propia (una teoría *americana*) parecería demostrar que esa autoinvención tuvo, eventualmente éxito.

Eso nos llevaría, entiendo yo, a dos conclusiones fundamentales: uno, no puede hablarse

número indeterminado de páginas conteniendo dibujos arquitectónicos hoy perdidos. Bérchez y Tovar se inclinan por atribuírselo a Lorenzo Rodríguez, en tanto que Schuetz no identifica al autor aunque piensa que puede tratarse de un criollo lo cual cambiaría esa atribución. Las fuentes fundamentales que el anónimo autor reconoce utilizar son las obras de fray Lorenzo de san Nicolás *Arte y uso de la Arquitectura* (Madrid, 1633), y de Tomás Vicente Tosca *Arquitectura civil. Montea y canteria. Arquitectura militar. Pirotechnia y artillería*, t. V del *Compendio matemático*. (Valencia, 1709-1717), que, como hemos visto, no se apartan en absoluto de lo usual en su época.

⁷⁸ En realidad esta conclusión constituye una tautología puesto que, al realizar sus elecciones entre lo que le interesaba de la teoría europea, en la práctica la arquitectura novohispana ya creaba su propia teoría desde el siglo XVI.

⁷⁹ Schuetz, *op.cit.*, p. 113.

de una imposición violenta de la cultura europea en el caso del imaginario arquitectónico⁸⁰; dos, es necesario, de una vez por todas pensar en la arquitectura novohispana como una arquitectura americana, y no en una secuela, más o menos fiable, más o menos inspirada, producto de la expansión de occidente.



BIBLIOGRAFÍA

- Ackerman, James, *La arquitectura de Miguel Angel*. Celeste, Madrid, 1997.
- Adorno, Rolena, “El sujeto colonial y la construcción de la alteridad”, en *Revista de crítica literaria*, núm. 16, 1988.
- Angulo, Diego, *Historia del arte hispanoamericano*. Barcelona, 1950.
- Argan, Giulio Carlo, *Miguel Angel, arquitecto*. Electa, Madrid, 1992.
- Báez, Eduardo, *Obras de Fray Andrés de San Miguel*. UNAM, México, 1969.
- _____, “Noticias sobre la construcción de la iglesia de san Francisco (1710-1716)” en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, núm. 44, 1974, pp. 31-42.
- Bérchez, Joaquín, *Arquitectura mexicana de los siglos XVII y XVIII*. México, 1992.
- Berlin, Heinrich, “Artífices de la catedral de México”, en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, núm. 11, 1994.
- Bustamante, Agustín, *El siglo XVII. Clasicismo y barroco*. Sílex, Madrid, 1993.
- Carpo, Mario *Architecture in the Age of Printing*. New York, 2001. (existe una edición en castellano, Cátedra, 2003).
- Chanfón Olmos, Carlos (coord.), *Historia de la arquitectura y el urbanismo mexicanos*. Vol. II, T. I, UNAM / Fondo de Cultura Económica, México, 1997.
- Cuesta Hernández, Luis Javier, “El estilo arquitectónico en Claudio de Arciniega”, en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*. Núm. 76, 2002.
- _____, *El arquitecto Claudio de Arciniega en el virreinato de Nueva España*. Tesis doctoral por la Universidad de Salamanca, en prensa.
- _____, “La educación de los indígenas en la Nueva España durante el siglo XVI: cuestiones pendientes”, en *Una mirada al pasado. Enseñanza y educación de la época virreinal en México*. Banco de Santander/Serfin, México, 2004.

⁸⁰ A diferencia tal vez de lo que puede hacerse en otros campos, como ha demostrado, por ejemplo Serge Gruzinsky, *Painting the Conquest, the Mexican Indians and the European Renaissance*, Paris, Flammarion, 1992.

- _____, “Teoría, Historia y Crítica en la arquitectura barroca novohispana”, en el *I Coloquio Nacional de Teoría de la Arquitectura*, en la Facultad de Arquitectura de la UNAM, en prensa.
- _____, “La configuración del espacio sagrado en la arquitectura novohispana hacia el 1700. Reflexiones sobre Pedro de Arrieta”, en el *XXVIII Coloquio Internacional de Historia del Arte. La imagen sagrada y sacralizada*, organizado por el Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM, en la ciudad de Campeche (México), en prensa.
- _____, “El arquitecto Claudio de Arciniega ¿máximo exponente del manierismo en la arquitectura virreinal?”, en el *III Encuentro Internacional de Barroco: el Manierismo y la transición al Barroco*. La Paz (Bolivia), 2005.
- _____, “La imagen del templo novohispano. ¿Copia, creación o recreación nacional?: de *imagen del templo de Jerusalén a apostarle primicias a los mas garvosos y mas bien acavados templos de la América y aun de la Europa*”, en *Actas del III Congreso Internacional de Teoría e Historia del Arte y XI Jornadas del Centro Argentino de Investigadores de Arte: Original – Copia ... Original?*, Buenos Aires, 2005.
- De Certeau, Michel, “The Scriptural Economy”, en *The Practice of Everyday Life*. University of California Press, Berkeley, 1984.
- Derrida, Jacques, *Of Grammatology*. John Hopkins University Press, Baltimore, 1976.
- Díaz, Marco, *La arquitectura de los jesuitas en la Nueva España*. México, 1982.
- Fernández, Martha, *Arquitectura y gobierno virreinal*. UNAM, México, 1985.
- _____, *Retrato hablado. Diego de la Sierra, un arquitecto barroco en la Nueva España*. UNAM, México, 1986.
- _____, *Arquitectura y creación. Juan Gómez de Trasmonte en la Nueva España*. México, 1994
- _____, *Cristóbal de Medina Vargas y la arquitectura salomónica en la Nueva España durante el siglo XVII*. México, UNAM, 2002.
- García Serrano, Luis *La traza original con que fue construida la catedral de México*. UNAM, México, 1964.
- Gómez Martínez, Javier, *Fortalezas mendicantes*. Universidad Iberoamericana, México, 1997.
- _____, *Historicismos en la arquitectura barroca novohispana*. Universidad Iberoamericana, México, 1997.
- Gruzinsky, Serge, *Painting the Conquest, the Mexican Indians and the European Renaissance*. Paris, Flammarion, 1992.
- _____, *The Conquest of Mexico*. Cambridge, Polito Press, 1993.
- Hellendoorn, Fabienne. *Influencia del manierismo nórdico en la arquitectura virreinal religiosa de México*. Delft, 1980.
- Kropfinger-Von Kügelgen, Helga “Exportación de libros europeos de Sevilla a la Nueva España en el año de 1586” en *El proyecto México de la Fundación Alemana para la Investigación Científica. Investigaciones regionales interdisciplinarias mexicano-alemanas realizadas en la*

- cuenca de Puebla-Tlaxcala*. Wiesbaden, 1973.
- Kubler, George, *Mexican Architecture of Sixteenth Century*. Yale University Press, 1948.
- Lagos, Cora G., *Confrontando imaginarios: oralidad, pintura y escritura en el México colonial*. Pliegos, Madrid, 2002.
- Manrique, Jorge Alberto, *Manierismo en México*. Ediciones textos dispersos, México, 1993.
- Maza, Francisco de la, *El palacio de la Inquisición*. UNAM, México, 1951.
- Mc Andrew, John, *The Open-Air Churches in México of Sixteenth Century. Open Air Chapels, Posas and other Studies*. Harvard University Press, Cambridge, 1965.
- Mignolo, Walter, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization*. Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1995.
- Mullen, Robert, *Dominican Architecture in Sixteenth-Century Oaxaca*. Arizona State University, Phoenix, 1975.
- Olvera, Maria del Carmen, “La biblioteca de un arquitecto de la época virreinal en México”, en *Boletín de la Dirección de Monumentos Históricos del I.N.A.H.*, núm. 6, 1981.
- Ramírez, Juan Antonio, *Dios arquitecto*. Siruela, Madrid, 1991.
- Reyes y Cabañas, Ana Eugenia, “Las ordenanzas de arquitectura de la ciudad de México de 1735”, en *Boletín de Monumentos Históricos*. Tercera época, vol. 1, 2004.
- Romero de Terreros, Manuel, *Un bibliófilo en el Santo Oficio*. México, 1920.
- Sartor, Mario, *Arquitectura y urbanismo en Nueva España. Siglo XVI*. Azabache, México, 1992.
- Schuetz, Mardith, *Architectural Practice in Mexico City. A Manual for Journeyman Architects of the Eighteenth Century*. University of Arizona Press, Tucson, 1987.
- Sebastián, Santiago, “La influencia germánica de los Klauber en Hispanoamérica”, en *Boletín del Centro de Investigaciones Históricas y Estéticas*, núm. 14, 1974.
- Todorov, Tzvetan, *The Conquest of America: The Question of The Other*. New York, 1984.
- Torre Revello, José, “Tratados de arquitectura utilizados en Hispanoamérica”, en *Revista Interamericana de Bibliografía* 6. núm. 1, 1956, pp. 5-23.
- Toussaint, Manuel, “Vitruvio interpretado por un arquitecto de Nueva España en el siglo XVII”, en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, núm. 18, 1950.
- Tovar de Teresa, Guillermo, *México barroco*. SAHOP, México, 1981.
- _____, “Del barroco salomónico al barroco estípite: consideraciones sobre un documento relativo al gremio de los arquitectos de la ciudad de México en 1733”, en *Cuadernos de Arte Colonial*. núm. 3, 1987.
- _____, “Nuevas investigaciones sobre el barroco estípite”, en *Boletín de la Dirección de Monumentos Históricos del INAH*, núm. 10, 1990.
- _____, “La simultaneidad de las modalidades en el barroco novohispano del siglo XVIII”, en *Santa Prisca restaurada*. Gobierno Constitucional del Estado de Guerrero-Espejo de obsidiana, México, 1990.
- _____, “La utopía del virrey de Mendoza”, en *La utopía mexicana del siglo XVI. Lo bello, lo*

verdadero y lo bueno. México, 1992.



LA CIUDAD DE MÉXICO EN EL TRÁNSITO DEL VIRREINATO A LA REPÚBLICA¹

MANUEL MIÑO GRIJALVA. Doctor en Historia por El Colegio de México (1984) y Coordinador del Fideicomiso Historia de las Américas. Ha publicado, entre otras obras: *Obrajes y tejedores de Nueva España, 1700-1810*. Madrid, Instituto de Estudios Fiscales, 1991; *La protoindustria colonial hispanoamericana*, México, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica-Fideicomiso Historia de las Américas, 1993; *El mundo novohispano. Población, ciudades y economía. Siglos XVII y XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México-Fideicomiso Historia de las Américas, 2001 y con Sonia Pérez Toledo publicó *La población de la ciudad de México en 1790. Estructura social, alimentación y vivienda*. México, Universidad Autónoma Metropolitana, El Colegio de México, Conacyt, 2004. Es codirector del vol. VI de la *Historia General de América Latina. La construcción de las naciones latinoamericanas, 1820-1870*, Madrid, UNESCO-Editorial Trotta, 2003.

La ciudad de México fue fruto de un largo proceso de transformaciones en la que intervinieron elementos tanto sociales como económicos y, evidentemente, naturales. Posiblemente la inundación de 1629 fue la que impactó más en su estructura física y su transformación social. Hacia principios del siglo XVIII se la dividió en cuatro cuarteles, pues el crecimiento de la población hacía difícil su control. Este fue un siglo en que la política de la monarquía tuvo un proyecto de ciudad que se manifestó de maneras diferentes y la gente de la ciudad usó su espacio de manera articulada y libre, aunque manteniendo una realidad asimétrica y socialmente muy desigual. Las líneas que siguen a continuación son un esbozo de estos cambios y transformaciones.

DE CIUDAD MEDIEVAL A CIUDAD MODERNA: LOS CAMBIOS EN SU ESTRUCTURA FÍSICA

La ciudad cambió de manera importante desde la década de 1730, y es sabido que engrosó su número y ensanchó su planta física, sobre todo en la segunda mitad del siglo XVIII. Pero a pesar de epidemias, y sobre todo de la inestabilidad política —porque la independencia en nada afectó a la ciudad— creció poco, pero volvió a crecer en número de habitantes, como vimos de 170 000 a 205 000 entre 1790 y 1840, para lo cual la migración debió jugar un papel importante y no sólo

¹ Parte de este ensayo se publicó en Manuel Miño Grijalva, “Población y abasto de productos alimenticios a la ciudad de México, 1730-1839”, en [...] Núcleos urbanos mexicanos. Mercado, Perfiles sociodemográficos y conflictos de autoridad, México, El Colegio de México, 2006, pp. 19-140 y con Sonia Pérez Toledo, *La población de la ciudad de México en 1790. Estructura social, alimentación y vivienda*, México, UAM-I, El Colegio de México-CONACYT, 2004.

por efectos de un crecimiento natural.² Este crecimiento se dejó observar en su estructura física que se ensanchaba de manera continua y cambiaba de manera estructural. Por ahora debemos aceptar el hecho de que desde una ciudad de artesanos se transitó hasta una ciudad de comerciantes. En términos de su densidad, la zona de la Alcaicería concentraba una población con una densidad 54 por ciento más elevada que la de su zona circundante, relación que descenderá a un 40 por ciento hacia 1811 y al 32 en 1844. Este hecho significaba que en términos sociales se había pasado de una población que en 1753 estaba representada por artesanos (43,3) como habitantes del centro a otra que en 1811 estaba dominada por comerciantes (24,3%), además de registrar un nuevo tipo de residentes provenientes de la milicia de alto rango y la burocracia. En términos generales se puede aceptar que el uso del suelo había transitado del predominio del taller artesanal en 1753 al de tiendas y cajones mercantiles en 1811.³

Económicamente este movimiento sólo implicaba la expansión de la economía mercantil, pero socialmente hay que completar este análisis con el hecho de que no sólo las zonas centrales o primarias, tienen un cambio cualitativo, sino que serán justamente las áreas marginales o secundarias en donde se operarán los cambios más importantes con la incorporación de gentes que migraban de otras ciudades del reino que llegaron en coyunturas determinadas por las crisis agrícolas —no de epidemias— en busca de trabajo y sustento. Esto es así si miramos que hacia el fin del siglo XVIII y primeras décadas del XIX artesanos informales y a domicilio, los llamados, trabajadores de la fábrica de cigarros y sirvientas, dominarán el ambiente de la ciudad. Sin duda, el gran período de la migración se dio a partir de la crisis 1784-86. Los informes hablan de la llegada de “un crecido número de *pobres forasteros* —que llegaron a las ciudades y poblaciones grandes, pero particularmente hacia la ciudad de México— conducidos de la consideración de que en ellas hay más proporciones para ser socorridos”.⁴ Las crisis agrarias, como regla general, arrojaban gentes a las ciudades, mientras las epidemias provocaban el movimiento contrario, hacia el campo. En 1786 se hablaba de “la muchedumbre de mendigos”. Se hablaba también de “ocupar a los muchachos que mendigaban por no tener donde trabajar”⁵

Ya en el siglo XIX, hacia finales de la década de 1820 el vagabundo o el comerciante, vendedor “informal” pululará por las diversas calles de la ciudad vendiendo en banquetas y esquinas, con sus mesas, puestos con dulces, vendimias, “comistrajos”, tripas o azadura más allá de las plazas señaladas. Por ello en 1827 se había mandado “que en las plazuelas de San Juan de Dios, de la Concepción, del Carmen, de la Santísima, de San Pablo, de San Juan de Letrán y colegio de Niñas, se señalen provisionalmente para que se sitúen las fruterías y demás vendimieras que se

² La impresión que tenía Poinssset diez años antes, era de que “la población de la capital, desde la fecha de los cálculos de Humboldt, ha aumentado más bien que ha disminuído”. J. P. Poinssset, *Notas sobre México* (1822), México, Jus, 1950, p.167.

³ Alejandra Moreno Toscano y Carlos Aguirre, “Cambios en la estructura interna de la ciudad de México (1753-1882), en Jorge Enrique Ardió y Richard Schaedel, *Asentamientos urbanos y organización socioproductiva en la historia de América Latina*, Buenos Aires, Ediciones Siap, 1968, p.187.

⁴ En Silvio Zavala, *El servicio personal de los indios en la Nueva España, 1700-1821*, México, El Colegio de México-El Colegio Nacional, 1995, vol. VII, p.332. Subrayado de Zavala.

⁵ *Ibid.*, pp. 333 y 335.

hallan esparcidas por la ciudad en los parajes prohibidos...”⁶ Para el gobierno de la ciudad era notorio “que el número de traficantes y vendedores se había aumentado en tales términos, que era casi imposible darles lugar en las plazas designadas”.⁷ Este tipo de comercio se había constituido en el sostén de gran parte de la población de escasos recursos; es decir, se había pasado de una sociedad con fuertes contenidos gremiales y formales a otra de características más bien informales, a la vez que nuevos sitios residenciales hacían su aparición.

Lo anterior explica que en el lapso de 1833 y 1838 —según atestiguaba Azcárate— la ciudad se había extendido y se iba extendiendo hacia el occidente dejando abandonado el oriente. Los sitios “criazos” y los muladares de Tarasquillo, barrio de Corpus y Belén habían desaparecido, para dar paso a nuevas construcciones: “Todo es nuevo en ellos”. Pues los basureros como por encanto se habían convertido en “regulares caseríos”, que aunque bajos, hermoseaban la ciudad, “haciendo olvidar” la anterior inmundicia, fetidez, desamparo y desmoralización. Y así debió ser, pues para entonces se había embanquetado y puesto alumbrado en algunas calles de recientemente construcción.⁸

Sin embargo, en los barrios de San Lázaro, Tepic, parte del Carmen, Santiago y Nonoalco, el abandono era cada vez mayor, a causa, sobre todo en los tres primeros, de “los aires corrompidos y salitrosos del lago de Texcoco”, pues al retirarse sus aguas en tiempos de “secas”, producían nocivas emanaciones de un terrible mal olor (“hediondez”), pero también aparecía como causa importante el hecho de que esos tres barrios sufrieron las mayores consecuencias de la epidemia del cólera del año 1833. San Lázaro y San Sebastián eran los más insanos de la ciudad, se aseguraba que se debía a que estaban descubiertos completamente por el oriente y por el norte a esa “gran llanura del salado”, tanto que no tenía un solo arbusto. Y es que por San Lázaro pasaba el “gran canal” en el que desembocaban cloacas y atarjeas y era el que se juntaba con las corrientes de Chalco, Xochimilco y Chapultepec, depositando el desecho, las “inmundicias” de la ciudad al lago de Chalco. Era la zona triste de la ciudad, pues además, ahí se asentaban varios muladares, “un lazareto, una cloaca y la acequia conocida por del Carmen” que desembocaba en el puente de las Vacas, pero que dada su escasa corriente de agua, era “insufrible por su asquerosa vista e insoportable fetor”.

A estas condiciones, que parecían casi normales, se sumó los efectos de los temblores de 1838 y 1839 que prácticamente destruyeron el puente “de los Cantaritos” y consecuentemente interrumpieron la comunicación entre el Carmen y San Sebastián. El abandono era, por lo menos en ese tiempo, “irremediable”. Entre las soluciones a este conjunto de problemas se citaba desde la necesidad de su abandono hasta la siembras de árboles de Pirú que resistían bien a los terrenos “tequesquitosos”.⁹ No había duda de que el lago de Texcoco se había convertido en un problema

⁶ *Memoria económica... op. cit.*, p.44.

⁷ *Idem.*

⁸ Para una idea más detallada de la expansión de la ciudad véase el excelente estudio de Ma. Dolores Morales, “Cambios en la traza de la estructura vial de la ciudad de México, 1770-1855”, en Regina Hernández Franyuti, comp., *La ciudad de México en la primera mitad del siglo XIX. Economía y estructura urbana*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1994, pp.161-224.

⁹ El tequesquite (*tequesquitol*) aparecía de manera eflorescente al evaporarse el agua de los lagos salobres. Es una sal

grave para la ciudad y que en años anteriores a 1838 ya se había planteado esta necesidad.

Hacia el barrio de Santiago, que estaba despoblado, a pesar de haberse promovido su habitación con el reparto de terrenos, “ni aun dando las habitaciones de balde”, decía Azcárate, ausencia que se atribuía al hecho de faltar agua en esa zona y ser el terreno estéril. Se repartió los terrenos y cercaron, pues al parecer había todo un movimiento dirigido por “empresarios” para urbanizar esa parte de la ciudad. Era patente la necesidad de crear una red hidráulica, pues se sabía que por el rumbo de Los Remedios se “desperdicia sin utilidad” y faltaba por Azcapotzalco, Tacuba, San Bartolo y otros, tanto más cuanto había ruinas del acueducto que llevaba el agua desde la alberca de San Copinge.

Había también la necesidad de reordenar el espacio habitacional, sobre todo hacia la garita de San Cosme hasta la Tlaspansa¹⁰, así como de situar la garita de Vallejo en el centro con el fin de fomentar Nonoalco y los Ángeles, pero nada había hecho el ayuntamiento más que dejar todo en manos del interés de un benefactor. Además, en el norte se había construido ya un panteón por la acequia de Santa María, el que llevaba su nombre y se citaban “los hospitales” que, según el funcionario, debían ser reubicados de allí, el primero a la Piedad y el segundo al convento del Belén o al colegio de San Miguel. Era, sin duda, una ciudad en movimiento, aunque sin recursos. Un viajero inglés que por esas épocas llegó a la ciudad de México, se extrañó al conocerla en esas circunstancias y tal vez exagerando dijo que en ella “todo era miseria y soledad”, a la vez que profería una exclamación ya típica del siglo XVIII: “entramos en los barrios bajos y lodosos, cuyos habitantes se cubren de harapos y se envuelven en colchas de lana”.¹¹

En el sur también se habían quedado estacionadas las carencias, pues existían callejones sin ventilación, con tapias que no tenían orden ni concierto, los caños tapados y las calles enfangadas en tiempos de lluvia, como la acequia sin bordes en la que “desfogaban” las atarjeas que allí iban a parar, además de los tiraderos de atrás de la Merced. De suerte que esta inmundicia perfuma una cuarta parte del circuito de la ciudad”, pues el agua que venía por la zanja de Belén no tenía la suficiente fuerza para llevarse la inmundicia. Se debía limpiar las acequias y tapar las atarjeas, obras que debieron suspenderse por falta de dinero. Además, las necesidades de los agricultores cercanos determinaban que tomaran el agua del cañón de Chalco, lo que originaba que se interrumpiera la navegación y tránsito a la ciudad. Ciénegas de otros tiempos empezaban a secarse y el agua hacía sentir su carencia.

Así, es evidente que la ciudad de México, como cualquier ciudad, tenía zonas de crecimiento, nuevas y hermosas, pero también tuvo aquellas que el tiempo, la epidemia y la crisis, deterioraron. Sin embargo, había nuevas obras, aunque el ayuntamiento no podía solventar el funcionamiento de las antiguas. La construcción mostraba también que las carencias públicas no eran las carencias privadas, por el alto consumo de madera, que llegó a la ciudad y por el incremento de carbón y leña, causado por “negociaciones de alambique, máquinas de vapor y aumento de baños”, es decir, y que revelaba que el sector productivo y de servicios crecía.

natural compuesta por sesquicarbonato de sosa y cloruro de sodio

¹⁰ Así se llama la arquería de donde dimanaba parte de las mercedes de agua para la ciudad.

¹¹ Bullock en *Viajes en México. Crónicas extranjeras*. Edición de Margo Glantz. México, SepSetentas, 1982, p.139.

Había, además, una rápida expansión de la planta física de la ciudad, aunque ésta, siendo básicamente marginal, por los barrios en donde se dio, su renta debió necesariamente ser menor, lo que no pasaba en edificios del centro de la ciudad que llegaron a reconocer una renta del 16 por ciento de su valor. La pregunta permanente es de dónde salía el dinero en una época en la que se supone no había? Sin embargo, está solo es una idea transmitida desde fuentes oficiales y discursos de la época. Gómez de la Cortina muestra que si bien antes solo había “unos cuantos particulares millonarios, que hacían un monopolio del dinero y del comercio” subordinando a los demás sectores económicos, hacia finales de la década del treinta la ciudad contaba con “un considerable número de propietarios y capitalistas de mediana fortuna que entonces no existía”. Qué sector de la sociedad padecía de la crisis atribuida a ese tiempo? El oficial.

El mismo testigo de la época afirmaba que “la falta de recursos y la escasez que de ella dimanaba se advierten únicamente en el gobierno y en todos los ramos é individuos que dependen de él, lo cual es cosa muy distinta”.¹² Y esta aseveración es correcta, por ello es que los inquilinos de la época que trabajaban en las oficina públicas apenas alcanzaban a cancelar sus alquileres, porque si bien era cierto que era factible el pago de los arrendamiento, el problema para el propietario era que de muchos inquilinos había de sufrir atrasos y deudas, “que aunque honradísimos no tienen con qué pagar, porque la arca pública falta a las pensiones y sueldos que por sus servicios les han señalado”.¹³ De todas formas, difícilmente podemos afirmar que la ciudad atravesaba por un periodo de bonanza. Se aceptaba que si bien “se ha hecho muy común entre nosotros de algún tiempo a esta parte la manía de encarecer la miseria general de la nación”, esta era políticamente manipulada, era “una de las muchas ideas falsas”, fruto de las conmociones intestinas¹⁴ y no de la situación real del país. Tal vez por ello la ciudad presentaba señales de carencias y abandono. En la década de los años 1820, una de las peores épocas en la transición, el ayuntamiento comprobaba las “notorias escaseces del fondo municipal”. La descripción era patética: estaban “las calles y barrios sin aseo; los hospitales míseramente atendidos; las cárceles con una deuda considerabilísima al proveedor [...] los maestros de las escuelas públicas sin sueldo”,¹⁵ etc. Como quiera que sea, entre la segunda mitad del siglo XVIII y primera del XIX, el ordenamiento de la ciudad fue evidente, se había pasado de una ciudad de tintes medievales a otra de tipo moderno, en la cual predominaron los principios de salubridad. Se la dotó de funcionalidad, orden y belleza, que en muchos casos tardaron en llevarse a la práctica,¹⁶ pero corresponde a esta época el mérito de su planeación.

¹² José Gómez de la Cortina, “población”, op. cit., p.23, nota 16 [p. 75 de la edición de Mayer Celis]

¹³ Azcárate, *Noticias estadísticas*, op.cit., p.33.

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ *Memoria*, p.3

¹⁶ Regina Hernández Frnayuti, “Ideología, proyectos y urbanización en la ciudad de México, 1760-1850”, en [...] *La ciudad de México*, p. 157.

LAS FORMAS DEL MUNDO SOCIAL

Durante las últimas décadas los estudios sobre la ciudad histórica han puesto mucho empeño en explicar la relación de ésta con su *hinterland*. Se afirmaba que se ha avanzado en torno a nuestra comprensión sobre los sistemas urbanos, al mismo tiempo que se detenían las investigaciones sobre la estructura espacial interna de las ciudades.¹⁷ De la misma forma, a la par que se comprendía mejor el funcionamiento del sistema económico, el avance sobre nuestra comprensión en torno a los grupos sociales se había detenido prácticamente a inicios de los años ochenta. Y lo que sabemos está restringido a unas cuantas ciudades, ciertamente las más importantes. Sabemos significativamente más sobre la familia,¹⁸ los comportamientos colectivos,¹⁹ la reforma urbana de las ciudades a finales del siglo XVIII, la propia estructura social y ocupacional de ciudades como Querétaro o Guanajuato,²⁰ así como los estudios de varios censos, particularmente de 1777 y 1788 para varias parroquias y ciudades novohispanas,²¹ este conocimiento, como es obvio, ha sido desigual, acentuado, sobre todo, después de los imponentes trabajos de Thomas Calvo para Guadalajara del siglo XVII.²²

Podemos, por una parte, mostrar que hacia finales del siglo XVIII la complejidad social se había extendido y multiplicado con el crecimiento demográfico y por otra, que ya no correspondía exactamente a sus formas originales y que si bien en el nivel más alto la corporación fue el soporte de la estabilidad de la estratificación social,²³ en el más bajo, había perdido fuerza con la expansión de sectores subalternos agregados por migración o crecimiento natural de la ciudad. Se comprobará esta situación con la notable presencia de jornaleros y trabajadores asalariados que actuaban al margen de la corporación gremial. Las corporaciones habían quedado

¹⁷ Alejandra Moreno Toscano y Jorge González Angulo, “Cambios en la estructura interna de la ciudad de México (1753-1882)”, en Jorge E. Hardoy y Richard P. Schaedel, *Asentamientos urbanos y organización socioproductiva en la historia de América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Siap, 1968, p. 171.

¹⁸ Pilar Gonzalbo Aispuro, *Familia y orden colonial*. México: El Colegio de México, 1998. Y últimamente la tesis de Cecilia Rabell, “Oaxaca en el siglo XVIII. Población, familia y economía” (Tesis de doctorado), El Colegio de México, 2001.

¹⁹ Juan Javier Pescador, *De bautizados a fieles difuntos. Población, familia y mentalidades en una parroquia urbana, Santa Catarina de México, 1568-1820*. México, El Colegio de México, 1992.

²⁰ Celia Wu, “The Population of the City of Querétaro in 1791”, en *Journal of Latin American Studies*, XVI: 2 (nov.) pp. 287-307. David Brading, “La ciudad en la América borbónica: elite y masas”, en Jorge Enrique Hardoy, *Las ciudades de América Latina y sus áreas de influencia a través de la historia*. Buenos Aires, Ediciones Siap, 1975, Mineros y comerciantes en el México borbónico, 1763-1810. México, Fondo de Cultura Económica, 1975.

²¹ Águeda Jiménez Pelayo, Jaime Olveda y Beatriz Núñez Miranda, *El crecimiento urbano de Guadalajara*. México, El Colegio de Jalisco, H. Ayuntamiento de Guadalajara, CONACYT, 1995; Carmen Blázquez Domínguez, Carlos Contreras Cruz y Sonia Pérez Toledo (coords.), *Población y estructura urbana en México, siglos XVIII y XIX*. México, Instituto Mora, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Veracruzana, 1996.

²² Por citar los más importantes, *Poder, religión y sociedad en la Guadalajara del siglo XVII*. México, Ediciones del Ayuntamiento de Guadalajara, Centre D’Estudes Mexicaines et Centramericaines, 1992 y *Guadalajara y su región en el siglo XVII. Población y economía*. Guadalajara, Ediciones Ayuntamiento de Guadalajara, 1992.

²³ Véase L. N. McAlister, “Social Structure”, *art. cit.*, p. 352.

reducidas a mambres de distinción y estatus social con escasa vigencia normativa y de organización. Esto no quiere decir que en la mentalidad de la época y en el comportamiento colectivo hubiesen desaparecido, o incluso hubiese disminuido su importancia. Las dimensiones cuantitativas de la ciudad y la creciente disparidad económica, alteraba profundamente la estructura social general.

Para los testigos de la época era claro que las “familias principales patricias [...] no son demasiadas”, como tampoco lo eran “los que componen los cuerpos de los tribunales, ambos cleros, colegiales, empleados en la Real Hacienda y los dedicados al comercio”. La mayoría o el “resto es un enjambre ó cúmulo puramente plebeyo”. No había más división que aquella marcada por un problema de clase que en la época se traducían en la expresión de “la disparidad de las dos poblaciones [...] que en la una es más la gente culta o *morigerada* y en la otra la *gentualla* grosera y desarreglada”.²⁴

Por otra parte, y refiriéndonos a la distribución espacial, por lo menos en teoría, no hay ningún cambio sobre el patrón anotado para la “ciudad colonial” o tradicional, es decir que quienes formaban parte del estrato social más alto tendían a concentrarse en el centro, mientras que los pobres o menos favorecidos se ubicaban en la periferia.²⁵ Sin embargo, esta puede ser una simplificación de la literatura urbana, ya que en el centro se encontraron tanto viviendas modestas y pobres como en los extremos de la ciudad, aunque no es posible observar que la gente de grandes recursos habitaba en los cuarteles “periféricos”. Por otra parte, la distribución espacial de la población muestra que, por lo menos cuantitativamente, hubo un equilibrio al interior de las unidades de los cuarteles mayores, lo que implicaba que más allá de las diferencias socioeconómicas evidentes, hubo un perfecto conocimiento y control de la ciudad que engarzaba las diversas zonas como un todo, capaz de que las partes extremas o periféricas vivían en función de las centrales y viceversa en diversos grados y niveles, esta totalidad despeja la duda permanente de saber en donde termina el centro y empieza la periferia o qué es lo que determina lo uno o lo otro, pues el abuso de los conceptos ha sido frecuente. Centro y periferia resultan conceptos anacrónicos porque la ciudad del siglo XVIII y buena parte del XIX funcionó con base en lo que yo llamaría “segmentos sociales”, constituidos por barrios, iglesias y parroquias; gremios y santos que conformaban unidades sociales por sí mismas y que llegaron a tener su propia identidad. En términos del funcionamiento económico la ciudad funcionó como un todo más bien armónico que en conflicto.

Pero ¿cuál fue la distribución demográfica interna de la ciudad de México al caer el siglo XVIII? Con los datos que resume Alzate del censo de Revillagigedo sobre la distribución por cuarteles, podemos corroborar que por una parte fue la zona central la que concentró mayor población, lo que obviamente venía ocurriendo desde su fundación, pero por otra, que cada cuartel mayor tenía en su interior un cuartel menor dominante demográficamente, posiblemente por un problema de equilibrio en la administración de la ciudad. El siguiente cuadro muestra los porcentajes de esta distribución espacial:

²⁴ Miguel Páez de la Cadena, AGNM, Historia, volumen 74, fs. 144 r y 144 v.

²⁵ Alejandra Moreno Toscano y Jorge González Angulo, “Cambios en la estructura interna”, *art. cit.*, p. 172.

CUADRO 1. POBLACIÓN DE LA CIUDAD DE MÉXICO POR CUARTELES

1790

CUARTELES MAYORES	HABITANTES	%	CUARTELES MENORES	HABITANTES	%
I	19 366	18.46	1	8 384	7.99
			2	5 573	5.31
			3	2 821	2.69
			4	2 588	2.47
II	16 629	15.85	5	7 021	6.69
			6	4 072	3.88
			7	4 426	4.22
			8	1 110	1.06
III	14 022	13.36	9	2 783	2.65
			10	2 733	2.60
			11	6 181	5.89
			12	2 325	2.22
IV	16 300	15.53	13	3 192	3.04
			14	7 706	7.34
			15	3 077	2.93
			16	2 325	2.22
V	11 202	10.67	17	5 693	5.42
			18	1 162	1.11
			19	2 209	2.10
			20	2 138	2.04
VI	8 202	7.82	21	2 367	2.26
			22	2 179	2.08
			23	1 872	1.78
			24	1 785	1.70
VII	10 830	10.32	25	2 571	2.45
			26	2 860	2.72
			27	2 054	1.96
			28	3 345	3.19
VIII	8 384	7.99	29	2 241	2.14
			30	1 497	1.43
			31	3 151	3.00
			32	1 495	1.42

Es evidente que los cuarteles menores 1, 5, 11 y 14 concentran el 27.9% del total de la población registrada. No hemos hecho aún cálculos sobre densidad de población, pero posiblemente coincide con las estimaciones que conocemos, es decir, que como en 1753 y 1811, la zona de la Alcaicería, ubicada en el cuartel 1, concentraba una población con una densidad 54.1% más elevada que la de la zona circundante, primacía que mantendrá a pesar de descender a un 40% hacia 1811.²⁶ De la misma forma, la diferenciación socioétnica se ve definida por una mayor concentración de españoles —si seguimos nuestros propios cortes— en el cuartel 1, que reunía al 49.5% de población catalogada como criolla, mientras la indígena sólo representaba el 18.3%. En cambio el cuartel extremo, el número 20, al que no le llamaría periférico ni marginal, a pesar de contar únicamente con 2 138 habitantes según el ajuste de Alzate ó 2 179 personas según Revillagigedo, era la población indígena la que concentraba la mayor población seguida por los mestizos, distribución también distinta a lo que ocurrió al otro extremo, en el lado norponiente, en donde la población mayoritaria era española y mestiza, aunque ya no lo era en una proporción tan grande como en la zona central, pues sólo llegaba al 29.6%, mientras la indígena apenas representaba el 14.0 por ciento.

Sin embargo, no podemos confirmar que en 1790 el centro de la ciudad haya cambiado en su composición social, es decir, que si en 1753 su población se ocupaba básicamente en el trabajo artesanal hacia 1790 se notara ya un cambio hacia un espacio dominado por los comerciantes. Sigue siendo un espacio artesanal y de servicio doméstico, pues los comerciantes, si bien son numerosos, están muy atrás de los dos grupos anteriores.

Podríamos retomar, de manera provisional, con fines metodológicos, el hecho de que si bien en 1753 el promedio de sirvientes domésticos en la zona de la Alcaicería era de 212 y subió a 489 en 1811, como apuntaron Moreno Toscano y González Angulo, nuestros resultados apuntan a que en 1790 sólo en el servicio doméstico entre hombres y mujeres se encontraba ocupada una población de 1 055 personas. Ellos han propuesto que la línea ascendente se debe a que aumentaron, “proporcionalmente, los jefes de familia que emplean más de dos sirvientes domésticos y porque esos jefes de familia son generalmente españoles peninsulares”.²⁷ Pero es poco probable, apenas eran el 4.3% de la población total. Pudo ocurrir lo contrario, es decir que 1790 representa el año pico en el cual las familias españolas, peninsulares y hasta mestizas pudieron dar empleo a un máximo de personal doméstico, luego, con el deterioro de las condiciones de vida, ya no pudieron sostener a tantos empleados, por lo que tuvieron que despedirlos o servirse de un número menor. Esto explicaría bien una caída hacia los 489 de 1811. Pero aceptar esta hipótesis sería tanto como plantear que entonces estaba ocurriendo una transformación profunda en el mundo de las costumbres, los ingresos y de la cultura material, lo cual no es tan cierto, simplemente muestra que, a pesar de todo, el censo de 1790 es, como fuente, infinitamente superior a los de 1753 y 1811 para medir la estructura y la composición

²⁶ Alejandra Moreno Toscano y Jorge González Angulo, “Cambios en la estructura interna de la ciudad de México”, p. 187.

²⁷ *Idem.*

laboral.

Finalmente, una consideración sobre los migrantes a la ciudad de México en 1790, es que fue éste un contingente que repercutió de manera decisiva sobre la constitución de la fuerza de trabajo de la ciudad. Como se analizará en las páginas siguientes, son las mujeres las que migran en mayor proporción, siendo más acentuado el fenómeno en el sector indígena con 63.75% por 36.24% de los hombres, proporciones muy parecidas tuvieron los mestizos, mientras entre los españoles el porcentaje es de 55.22% por 44.78%, casi parecido con el de los negros. Por su parte, los españoles peninsulares invirtieron la proporción, pues el censo registró 89.74% de hombres por 10.26% de mujeres. El cuadro siguiente resume la situación

CUADRO 2. POBLACIÓN MIGRANTE SEGÚN CALIDAD ÉTNICA POR GRUPOS DE EDAD LA CIUDAD DE MÉXICO, 1790. CUARTEL 1

EDAD	INDIOS		ESPAÑOLES DE MÉXICO		ESPAÑOLES PENINSULARES		MESTIZOS		TOTAL		TOTAL
	HOMBRES	MUJERES	HOMBRES	MUJERES	HOMBRES	MUJERES	HOMBRES	MUJERES	HOMBRES	MUJERES	
TOTAL ^a	199	350	446	550	271	31	131	236	1 098	1213	2 311
0-4	0	2	0	0	0	0	0	0	0	2	2
5-9	4	9	7	1	1	0	0	1	12	11	23
10-14	18	31	26	11	3	1	7	14	54	62	116
15-19	53	69	34	33	17	0	21	43	131	151	282
20-24	33	77	44	67	30	7	24	42	138	202	340
25-29	21	37	50	82	30	4	21	38	129	166	295
30-34	16	32	74	82	39	3	20	26	159	152	311
35-39	14	19	50	56	26	1	12	15	107	93	200
40-44	17	27	49	70	32	3	11	24	113	117	230
45-49	4	11	36	44	25	2	3	7	69	68	137
50-54	6	19	24	40	36	6	3	7	72	79	151
55-59	5	6	10	22	10	2	3	13	29	43	72
60 y más	8	11	42	42	22	2	6	6	85	67	152
%	36.25	63.75	44.78	55.22	89.74	10.26	35.69	64.31	47.51	52.49	

^a En los totales se han incluido 51 hombres negros y 66 mujeres de la misma calidad.

En general se puede observar que la población registrada en el momento del censo fluctuaba entre los 15 y 24 años, pues el 18.26% estuvo conformado por gente entre esas edades, y prácticamente se mantuvo estable hasta los 44 años, con un ligero incremento entre los 30 y 34 años, baja un poco entre los 35 y 39 años, pero la pendiente se acentúa después de los 44 años. Pero esta distribución cambió entre grupos. Los indígenas que habían migrado hacia la ciudad contaban en 1790 con 15 y 19 años, como es obvio debieron haber llegado antes, aunque no sabemos edad de arribo, mientras que los españoles de México contaban de manera predominante con 30 y 34, por lo menos este fue el caso de los peninsulares, en cambio entre los mestizos se movilizaron entre los 15 y 24 años.

Los promedios de edad para 1790 son altos: los hombres del grupo indígena tenían en promedio a los 28 años y las mujeres 28.2. En cambio los españoles de México y los peninsulares registraron una edad de entre los 35 y 36 los primeros y un poco más viejos los peninsulares con 38.6 y 37.8 años. Si pensamos que el promedio de edad del matrimonio se ubicó entre los 16 años y los 20, para mujeres y hombres indígenas, y entre 20 y 25 para hombres de los otros grupos, llegaríamos a la conclusión de que quienes optaron por salir de sus lugares de origen eran solteros o viudos que podían moverse con mayor facilidad en el mercado laboral, sobre todo en el caso de las mujeres para el servicio doméstico, sin descartar a casados que no declararon su estado marital. Esta aseveración es factible si observamos que los segmentos de 0-4 hasta los 14 años son muy bajos, pues apenas registraron 141 personas o el 6.1%. El grupo de peninsulares, que suponemos eran parientes pobres jóvenes que llegaban a la ciudad desde España en busca de empleo y fortuna, lo habían hecho hace mucho tiempo, pues más del 60 por ciento registraba entre 30 y 60 o más años en 1790. Si llegaron jóvenes es que el movimiento migratorio se produjo hacia 1780 o antes y por el contrario, si llegan “viejos” es que este movimiento tuvo que ver principalmente con cargos oficiales y un estatus ya establecido. Sin embargo, no hay que olvidar que sólo se trata del caso de un sólo cuartel.

CONCLUSIÓN

Una de las reflexiones finales que pueden desprenderse del análisis de estos tres cuarteles en términos de su estructura de grupos, es su heterogeneidad espacial. Los cuarteles mayores mantienen en su interior una jerarquía demográfica encabezada por uno de sus cuarteles menores. En relación a la calidad de los cuarteles analizados se observa una diferente constitución étnica, pues mientras el cuartel 20 era principalmente indígena, el del centro es español y el del noroccidente en general pueda notarse el predominio del grupo español y mestizo.

Por otra parte, la población de este núcleo de la ciudad estuvo constituido por población joven. Hasta ahora hemos sabido, de acuerdo a los censos de 1753 y 1811, que la población de la ciudad era mayoritariamente adulta, “envejecida”, lo que no sucedía en las poblaciones pequeñas.²⁸ Por ser años posteriores a crisis de subsistencia importantes, podría pensarse que la causa principal radicaba en que este “envejecimiento” era producto de la migración, de gente que llegaba a establecerse sin su familia e hijos, pues se ha calculado que se trataba de una tendencia que duró hasta las primeras décadas del siglo XX. Sin embargo esta hipótesis es, ahora, poco probable. Los datos del censo de 1790 meten mucho ruido para confirmar esta idea, pues la migración a la ciudad fue elevada, y al parecer generó un crecimiento de población joven desempleada, pero esencialmente joven. Las cifras y cálculos sobre la edad de los artesanos,

²⁸ *Ibid.*, p. 400.

comerciantes, servidores domésticos, etc., muestran que fue así, más el 39% de la población fluctuaba entre 0 y 16 años, exactamente igual a Londres en 1821.²⁹

Al contrario de lo que hasta ahora se había pensado, los comerciantes no habían nacido en España, la gran mayoría dijo ser originaria de la ciudad de México y mucho menos dijo haber nacido en la Península, aunque figuran originarios de Asturias, Santander y Vizcaya; en cambio los cajeros, más jóvenes, sí eran predominantemente originarios de la Península.



²⁹ R. H. Hollingsworth, *Demografía histórica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 294.

EL LENGUAJE DE LAS FIESTAS: ARCOS TRIUNFALES Y VILLANCICOS

CLAUDIA PARODI. Es profesora e investigadora en el Departamento de Español y Portugués de la Universidad de California en Los Ángeles. Estudió el doctorado en México y en los Estados Unidos. Ha publicado en México, Estados Unidos, Inglaterra y Holanda. Últimamente ha investigado las relaciones entre la lingüística y la literatura. Entre sus obras cabe mencionar la *Obra dramática* de Cayetano Cabrera y Quintero, autor novohispano del siglo XVIII (UNAM, México, 1976), *Orígenes del español americano* (UNAM, México, 1995), “Dogma y espectáculo en comedias de santos” (México, 2001), “Teatro de monjas en la Nueva España” (México, 2002), “La colonia y los estudios posmodernos” (México, 2006). Tiene en prensa, en la UNAM, “Estudios de Semántica cultural” y en Londres *Key Terms in Syntactic Theory*.

En este trabajo analizo la motivación que tuvieron sor Juana Inés de la Cruz y Carlos de Sigüenza y Góngora en utilizar un lenguaje extremadamente complicado, lleno de alusiones emblemáticas, jeroglíficos, alegorías y símbolos en los arcos triunfales que cada uno de ellos había ideado en honor al Virrey Marqués de la Laguna en 1680. Ambos autores crearon, la primera en el *Neptuno alegórico* y el segundo en el *Teatro de virtudes políticas*, textos de múltiples estratos de dificultad, donde la extrema complejidad de la prosa —manifiesta en la descripción del arco— y de la poesía de los emblemas —incluida en el mote y el epigrama— que formaban parte de los lienzos del arco, se complicaba aún más por el uso del latín junto con el español. El retorcimiento verbal del texto, sin embargo, se compensaba y se equilibraba en su tiempo, al combinarse con imágenes visuales: la pintura y la arquitectura del arco, convirtiéndolo en un Cicerón sin lengua o en un Demóstenes mudo, según explica la propia sor Juana.¹ En el momento de la ceremonia, además de la teatralidad que conllevaba el paso del virrey por el arco, se agregaban elementos propiamente teatrales a todo este aparato, pues se declamaban los versos inscritos en el arco y se dramatizaban loas y silvas al homenajeado. A veces se representaban incluso pequeñas obras dramáticas.² Muchos de estos textos contenían textos y citas latinas,

¹ Para una formalización del significado cuando el arco está presente o ausente, véase Parodi, 2006 (en prensa).

² En la Nueva España los festejos, como los arcos que se erigieron en honor al Marqués de la Laguna, eran réplicas exactas de las fiestas que se realizaban en la Península para conmemorar coronaciones, matrimonios reales y otros acontecimientos importantes para la sociedad hispana. Véase, por ejemplo, el excelente libro de Teresa Zapata (2000), sobre las celebraciones que se realizaron en honor de María Luisa de Orleans, primera esposa de Carlos II, en la Península.

como se verá más adelante.

Desde el punto de vista lingüístico, esta situación verbal puede calificarse de diglósica. Por diglosia se entiende el uso de dos o más variantes lingüísticas —ya sean dos o más lenguas distintas o dos o más registros diferentes de una misma lengua— en contextos específicos, clara y rígidamente determinados por la situación social. El uso de una de las dos lenguas puede consistir en incorporar citas o fórmulas de manera continua y sistemática en un texto a fin de conseguir cierto efecto sociolingüístico y estilístico. Por ello, el conocimiento de una de estas lenguas no debe ser necesariamente activo. Puede, en efecto, tratarse de un conocimiento pasivo de una lengua de alto prestigio utilizada tan sólo en ciertas ceremonias, como sucedió en Europa y en América con el latín hasta bien entrado el siglo XX.

Contrasta con la lengua de los arcos, como se verá en la segunda parte de este trabajo, el lenguaje relativamente sencillo de algunos sonetos satíricos y de los villancicos ideados para celebrar festividades religiosas populares. En estos textos desfilan personajes que representan distintas castas y niveles sociales. Por ejemplo, en varios de sus villancicos, sor Juana Inés de la Cruz compone versos más simples, donde el uso del latín muchas veces se vuelve motivo de burla de los intelectuales por parte de la gente del pueblo, y la presencia de otras lenguas y dialectos es razón para jugar socarronamente con el modo de hablar de ciertos individuos de la época, siguiendo la tradición española de Lope, Góngora y otros. Con ello, sor Juana dota a sus villancicos de carácter teatral, pero en virtud de su ingenio y su creatividad logra contextualizarlos en el marco de la sociedad novohispana, revelando situaciones sociales específicas. En estos textos diseña pequeños cuadros costumbristas, donde los personajes populares, por encontrarse focalizados, dejan de ser observadores de las ceremonias de las clases dominantes y adquieren relevancia al convertirse en actores que descubren y critican su entorno social y cultural.

LA DIGLOSIA: EL LATÍN Y EL ROMANCE

La diglosia se produce, como arriba indiqué, en sociedades en las cuales dos o más variantes lingüísticas —que pueden estar genéticamente emparentadas o no— se usan con distintas de funciones sociolingüísticas. Dado que existen varios tipos de diglosia, me referiré a algunos ejemplos típicos para luego pasar a la situación del español novohispano. Existe diglosia en el mundo árabe, donde el árabe clásico o variante alta (A) se aprende en las escuelas con gramáticas y sólo se emplea en contextos formales como sermones, discursos políticos, conferencias universitarias, alta literatura, documentos políticos, etc. Pero en contextos familiares, en la vida diaria y en la escritura poco formal y popular se utilizan distintas variantes del árabe coloquial o lengua baja (B), como el árabe egipcio, el árabe marroquí o el árabe libanés, por sólo mencionar algunas variantes del árabe. Lo mismo sucede con el alemán estándar, que se usa como variante alta (A) frente al suizo alemán, que se emplea como variante coloquial o baja (B) (Ferguson, 1959). En la Rusia de los zares se usaba el francés como lengua alta (A) y el ruso, aunque tuviera escritura, fungía como lengua baja o coloquial (B). Con el tiempo esta situación cambió,

desterrándose el francés por completo (Fishman, 1982).

En lo que atañe al mundo hispánico, es bien sabido que desde la Edad Media hasta bien entrado el siglo XVIII se utilizó el latín como variante alta (A), pero con distinta relevancia en los varios períodos de su historia. A continuación menciono brevemente los cambios más importantes de la diglosia hispano-latina. En primer lugar, durante la Edad Media sólo el latín era la lengua alta (A), pues, aunque el romance se empleara en la escritura, éste era lengua baja o coloquial (B). En efecto, el latín precisaba de gramática para su aprendizaje y era suya la prerrogativa de la expresión del saber científico y teológico (Carrera de la Red, 1988). En cambio el romance, aunque se empleaba en la escritura de textos literarios y poéticos, no requería de gramática para su aprendizaje, pues se adquiría por exposición a la modalidad oral. Además, éste no se usaba en la redacción de textos científicos ni teológicos. Todavía a mediados del siglo XV, el Marqués de Santillana en su *Proemio e carta* distinguía tres grados de desarrollo poético: el sublime en la poesía griega y latina; el mediocre, en la lengua vulgar y el ínfimo en la poesía popular. Sólo a fines del siglo XV, en 1492, Antonio de Nebrija, además de su ampliamente difundida gramática latina, escribió la primera gramática del español, la cual colocó a esta lengua en otro rango. Sin embargo, la relevancia de esta gramática fue sumamente limitada en su época, pues las gramáticas latinas prevalecían en el uso sobre ésta, incluso la gramática latina del propio Nebrija se prefería a su gramática española. En segundo lugar, la situación diglósica del latín y el romance castellano se continuó en América, donde el latín, lengua de prestigio, convivió con el castellano y las lenguas indígenas, entre las cuales destacaba el náhuatl como lengua general. Sin embargo, poco a poco, para fines del siglo XVIII, en ambos lados del Atlántico, el romance logró igualarse al latín hasta llegar a confinarlo, pues, a través del tiempo, el castellano y los otros romances se usaron en el campo de la predicación, la administración y la ciencia en lugar de la lengua clásica (Carrera de la Red, 1998, p. 9).

Para fines del siglo XVII, época de Carlos II, sor Juana Inés de la Cruz, Carlos de Sigüenza y Góngora y otros, el latín todavía era la lengua alta de prestigio (A) en el mundo occidental. Por ello se utilizaba en Europa y en las colonias latinoamericanas en la composición de escritos científicos y teológicos y en la redacción de textos dedicados a personajes que se igualaban en rango a lo sacro, como los santos, los reyes y los virreyes. Pero junto con el latín, se combinaban los registros más elevados del español y de otras lenguas peninsulares, como el catalán,³ pues éstas ya habían alcanzado un estatus casi tan alto como el del latín cuando se empleaban en construcciones muy elaboradas con un vocabulario selectivo apropiado para las circunstancias sociales más elevadas. En tales casos, debido al contexto sociocultural encumbrado que los condicionaba, se redactaban textos de doble y aún de triple diglosia, pues en la composición de dichos escritos *sólo* se empleaban las variantes altas (A) de las lenguas en cuestión.

³ Para un ejemplo de la época de Carlos II en que se combinan el latín, el castellano y el catalán, véase el texto *Lagrimas amantes de la excelentissima ciudad de Barcelona, con que agradecida a las reales finezas, y beneficios, demuestra su amor, y su dolor, en las magnificas exequias, que celebro a las amadas, y venerables memorias de su difunto rey y señor, Carlos II. Descrivelas de orden de la excelentissima ciudad, Joseph Rocaberti* (1701), redactado a raíz de la muerte del monarca.

De esta manera, poco a poco, las lenguas romances peninsulares, especialmente el castellano, empezaron a sustituir el latín como lengua de alta cultura.

EL LENGUAJE DE LOS ARCOS: LAS VARIANTES ALTAS

Las entradas de los virreyes para tomar posesión de su cargo, al igual que las coronaciones de los monarcas, las bodas reales, las inauguraciones de las catedrales, las canonizaciones de santos o las ceremonias luctuosas por la muerte de la realeza, eran algunos de los acontecimientos memorables que, tanto en Europa como en América, debían festejarse siguiendo un protocolo riguroso.⁴ En efecto, para celebrar dichos acontecimientos se construían arcos triunfales, carros, piras fúnebres y otros monumentos de arte efímero donde se conjugaban arquitectura, escultura, pintura, poesía, emblemática y alegoría a fin de mostrar la grandeza del evento y acreditar ante los súbditos el poder de los monarcas y de la iglesia, como sucedió durante la entrada del Virrey Marqués de la Laguna a la Nueva España en 1680 y como había señalado Saavedra Fajardo en su empresa XXXI:

Lo suntuoso también de los palacios y su adorno, la nobleza y lucimiento de la familia, las guardias de naciones confidentes, el lustre y grandeza de la corte y *las demás ostentaciones públicas acreditan el poder del príncipe y autorizan la majestad.* (*Empresas políticas*, vol. 2, p. 43)

El arte de las fiestas constituye un género independiente que resulta indispensable conocer para comprender la cultura de épocas pretéritas, especialmente la del barroco. El lenguaje utilizado en los jeroglíficos, epigramas, sonetos, emblemas y demás textos que acompañaban a los cuadros y las figuras de los arcos triunfales como el *Neptuno alegórico* de sor Juana Inés de la Cruz o el *Teatro de virtudes políticas* de Carlos de Sigüenza y Góngora y otros monumentos efímeros, al igual que la prosa y los versos de los folletos y de las relaciones que los describían, era el más elevado posible, como lo pedía la circunstancia que motivaba la erección de un arco triunfal. En las publicaciones de las descripciones de tales eventos puede observarse que el español alterna con el latín. De hecho, ambas lenguas se utilizaban para incorporar citas de fuentes grecolatinas, de la literatura emblemática, de la heráldica, de la mitología, de las vidas de santos, etc. Ello se debe a que se trataba de emplear simultáneamente el latín, lengua alta (A) de grandísimo prestigio y el español en sus variantes más altas (A), pues como la propia sor Juana Inés de la Cruz señala en el *Neptuno alegórico*, en el tratamiento de dioses, príncipes y virreyes “no se permite [usar la lengua] en vulgar porque el mucho trato no menoscabe la veneración” (*Neptuno Alegórico, océano de colores, simulacro político*, p. 356). Anota sor Juana, citando a Cicerón, que la familiaridad

⁴ Según Teresa Zapata (2000, p. 23), existían instrucciones del programa simbólico e iconográfico que una “junta especial” encargada de cada evento proporcionaba a los artistas. Hasta la fecha se desconocen dichas instrucciones. Cabe pensar que algunas de ellas yacen en los archivos en espera de ser descubiertas.

excesiva da origen a la falta de respeto: *Nimia familiaritas contemptum parit* (*Neptuno Alegórico, océano de colores, simulacro político*, p. 356). Añade que el uso de jeroglíficos y emblemas es, por ello, necesario para referirse a las hazañas y a la estirpe de hombres ilustres como su homenajeado, el Marqués de la Laguna. Hace hincapié la poetisa en que no hay entendimiento capaz de comprender las acciones de este personaje, ni pluma idónea para expresarlas en otro lenguaje. Estos presupuestos teóricos explican que los escritos que se hayan generado para celebrar eventos como la entrada de un virrey se hayan redactado mezclando el latín y el español en sus variantes más altas. En efecto, la situación sociocultural del evento y la estirpe del homenajeado condicionaron el uso lingüístico, tal y como sucede en las sociedades diglósicas.

EL ESPAÑOL, LENGUA ALTA (A)

El uso del español a la par del latín para tratar temas de reyes, dioses y virreyes es producto del humanismo renacentista, el cual intentaba promover las lenguas vulgares (B) como vehículo de la expresión científica y artística más elevada. Hasta antes, éste había sido terreno exclusivo de las lenguas altas (A), como el latín. Pero, como arriba señalé, los humanistas, empleando distintos modos retóricos que complicaban la sintaxis y la expresión del significado de dichas lenguas (B), lograron producir un lenguaje adecuado para estos contextos haciendo, además, alarde de agudeza e ingenio. Con ello se creó una nueva diglosia propia del español, formándose las variantes castellanas (A) y (B), las cuales separaban el habla de todos los días o variante (B) del lenguaje alto o variante (A).

En el diseño del nuevo lenguaje español alto (A), en sus inicios a fines del siglo XV, se eligió cuidadosamente el vocabulario, se exageró el uso del hipérbaton y de la hipérbole y se omitieron artículos y preposiciones con el objeto de que el español se pareciera más al latín.⁵ Además, con el objeto de igualar el castellano en rango al latín, se alternaron los registros más altos de ambas lenguas en un mismo contexto (Parodi, 2008), la mayor parte de las veces utilizando citas de autores ilustres clásicos y españoles consagrados por el canon. Se incluyeron citas latinas con las palabras textuales de Cicerón, Ovidio, Horacio, Virgilio, Séneca y muchos otros, junto con segmentos de la *Biblia*, del científico Atanasio Kircher, y de autores cristianos como San Agustín o poetas como Luis de Góngora. En el plano del contenido se reelaboraron emblemas como los de Alciato y jeroglíficos como los de Pedro Valeriano, los cuales, junto con las pinturas y las esculturas, componían los arcos triunfales y demás monumentos efímeros.

Carlos de Sigüenza en su *Teatro de virtudes políticas* utiliza, además, como fuentes de sabiduría fragmentos en español de los cronistas de América como Antonio de Herrera, José de Acosta, Juan de Torquemada, Francisco de la Calancha y otros, cuyos textos cita a la par de las

⁵ El primer paso para crear la diglosia del español fue tratar de igualar el español al latín. En España se hicieron intentos con este fin desde fines del siglo XV. Por ejemplo, el padre de Garcilaso de la Vega, siendo embajador de los Reyes Católicos, pronunció un discurso en Roma que pretendía ser latino y castellano a la vez (Lapesa, 1982, p. 300).

obras clásicas. Con ello eleva las crónicas americanas que describen las hazañas de los españoles en América y su contacto con los indígenas indoamericanos al mismo nivel de sabiduría y prestigio de los textos greco-latinos. Este giro por el cual Sigüenza y Góngora incorpora el mundo americano a sus obras es producto de su criollismo y su indianización, a los cuales me he referido en otro trabajo (Parodi, 2008). El siguiente fragmento del primer intercolumnio del *Neptuno alegórico* ejemplifica el uso del español como lengua alta (A) combinada con el latín, también lengua alta (A). En este texto —que ejemplifica la estrategia que continúa empleando a lo largo de la construcción del texto— sor Juana Inés de la Cruz, tras referirse a la hermosura de la virreina como superior a la de Venus —aunque la propia Venus considere a la virreina su igual, desde su nacimiento—, sintetiza en el “jeroglífico del mar” su belleza, jugando con las palabras *mar-María* y *ojos-ojos de agua*, como puede verse en la siguiente cita de Sor Juana Inés de la Cruz:

En la Excelentísima Señora Doña Maria Luisa... admira el mundo, mucho más que [a] la fabulosa Venus, todo el imperio de la belleza; de quien ella misma pudiera decir aquellos versos [del *Estacio* de Publio Papinio]:

Haec, et caeruleis mecum consurgere digna
 Fluctibus, et nostra potuit considerare concha [sic],
 [Ésta pudo no solamente ser digna de surgir juntamente conmigo,
 Sino también sentarse en mi concha]

no se halló mejor jeroglífico a su belleza que el mismo Mar, que significa su nombre. Pintóse éste lleno de ojos, aludiendo a los que forma con sus aguas; con este mote: *Alit et allicit* [Alimenta y halaga] y esta redondilla más abajo:

Si al mar sirven de despojos
 Los ojos de agua que cría
 De la belleza es María
 Que se lleva los ojos
 (*Neptuno Alegórico, océano de colores, simulacro político*, p. 400)

En este texto diglósico, como los otros que componen el *Neptuno alegórico*, sor Juana mezcla citas y frases latinas con el español generando un texto complejo dirigido a una minoría ilustrada. Sin embargo, el pueblo presente en la ceremonia no quedó totalmente excluido, ya que la pintura marina del arco ilustraba gráficamente el contenido de dicho fragmento.

EL ESPAÑOL, LENGUA COLOQUIAL O BAJA (B)

Arriba indiqué que el lenguaje relativamente sencillo de algunos sonetos satíricos y de los villancicos de sor Juana Inés de la Cruz contrasta —como cabe esperar en una sociedad barroca—

con el lenguaje que emplea en los adornos y la descripción del *Neptuno alegórico*. En efecto, sor Juana escribió los primeros usando el español coloquial o bajo (B), el cual corresponde al resultado de la evolución lingüística de una modalidad poética que el Marqués de Santillana había catalogado a mediados del siglo XV como poesía mediocre en lengua vulgar. En estos textos transitan personajes populares que, por encontrarse focalizados, dejan de ser observadores de las ceremonias de las clases dominantes y adquieren relevancia al convertirse en actores que descubren su entorno social, cultural y lingüístico. Reflejan, por ello, su modo de hablar, que es una modalidad coloquial o español bajo (B), que podría clasificarse como (B'). Entre estos personajes populares cabe mencionar a los negros, a los indígenas y a algunos personajes criollos de vida cuestionable, como Inés y Teresilla, cuyo modo de expresión es aún más coloquial y a veces soez. Estos textos corresponden a un subtipo de poesía popular que ya en el siglo XV el marqués de Santillana había catalogado de poesía ínfima.

El uso de estas variantes lingüísticas del español (B) y (B') en la lengua escrita no es exclusivo de sor Juana, pues las utilizaron Lope de Vega, Góngora y Quevedo, por sólo mencionar algunos autores. Su empleo en la literatura, en efecto, no sólo continúa la tradición medieval de escribir en romance, sino que obedece al humanismo renacentista, que además de revivir la cultura clásica, se interesaba en lo humano y en resaltar la naturaleza y sus productos, como las lenguas vulgares o romances, las cuales se consideraban frutos espontáneos derivados de la naturaleza (Lapesa, 1982, p. 300).

EL ESPAÑOL COLOQUIAL O BAJO (B) EN SOR JUANA

La variante coloquial de la obra de sor Juana se encuentra representada en sus villancicos, en sus letras sacras y en algunos de sus sonetos. Sus villancicos son obras de encargo que se cantaron en los maitines de varias fiestas a la virgen y a los santos, las cuales se celebraron en la catedral de México y en distintos conventos e iglesias de la propia ciudad de México, de Puebla y de Oaxaca. Éstos se cantaban a la media noche acompañados de distintos instrumentos como guitarras, panderos y sonajas. En sus villancicos, casi todos escritos en romances octosílabos y otros versos de arte menor, sor Juana incorpora metáforas, pero éstas, la mayor parte de las veces, son relativamente sencillas o asequibles por ser ampliamente conocidas. Por ejemplo, se refiriere a la virginidad de María comparándola con la blancura de la azucena en su villancico número 230 (vv. 17-20):

Para ser de los mortales
la defensa, fue escogida,
siendo la pura Azucena
de la hoja blanca y limpia
(*Villancicos y letras sacras*, p. 24)

Pero sor Juana, siendo al fin y al cabo humanista barroca, admiradora de la lengua latina,

incorpora aún en varios de sus villancicos populares fragmentos en latín, lengua alta (A), junto con la variante coloquial o baja del español (B). Con esta combinación, crea sor Juana otro tipo de situación diglósica en que la lengua alta (A) se entreteje con la variante coloquial o baja de la lengua (B). Sin embargo, los textos latinos son menos complejos que los del *Neptuno alegórico*, como el villancico 245 *Ille qui Romulo melior* (*Villancicos y letras sacras*, pp. 49-50), sobre la labor de San Pedro en Roma al final de su vida, escrito en latín en su totalidad. Otros fragmentos latinos proceden de oraciones religiosas, las cuales un público no erudito podía identificar, puesto que los rezos de las celebraciones religiosas se decían siempre en latín. Por ejemplo, incluye partes de la letanía del rosario en su villancico 268 (*Villancicos y letras sacras*, p. 86), dedicado a la Asunción de María, en los siguientes versos:

De par en par se abre el Cielo
para que entre en él María
porque a la puerta del Cielo
puerta del Cielo reciba
—*Ianua Caeli*,— *Ora pro nobis*.
[Puerta del Cielo, reza por nosotros]
(vv. 7-11)

En las ensaladillas, asimismo, el latín informal se incorpora al español, pues se incluyen sólo frases o palabras latinas, muchas veces en forma jocosa en boca de un sacristán o de un bachiller. Resulta particularmente graciosa la manera en que sor Juana satiriza la afectación lingüística de algunos de sus contemporáneos que despreciaban el español —lengua (B)— frente al latín —lengua (A)—. Como ya lo habían hecho otros poetas de la literatura áurea, sor Juana se burla en la Nueva España de quienes exageraban el uso del latín en contextos que no le correspondían. Para ello diseña el villancico 241 en el cual un bachiller afirma: “que escogiera antes ser mudo / que hablar en castellano” (*Villancicos y letras sacras*, p. 40). Dialoga éste en latín y español con un “bárbaro” que ignora la lengua clásica, generando una serie de equívocos y juegos de palabras como los siguientes, donde el bachiller le dice al bárbaro:

<i>—Amice, tace: nam ego</i>	(Calla amigo porque yo)
<i>Non utor sermone Hispano</i>	(No uso el idioma Hispano)

El bárbaro, a su vez, le contesta:

—¿Qué te aniegas en sermones?
Pues no vengas a escucharlos
(vv. 57-60)

Aquí sor Juana hace al bárbaro reinterpretar fonéticamente la frase latina *nam ego* “porque yo” como sinónimo del español *aniego* ‘ahogar’ y lo hace reaccionar partiendo de este significado

equivocado.

EL ESPAÑOL BAJA (B') EN SOR JUANA

En los cinco sonetos burlescos dedicados a Inés, Teresilla, Beatriz y Nise, sor Juana utiliza un lenguaje soez y hasta vulgar, de corte quevedesco, sólo en la variante lingüística baja (B') del español (cf. Cruz, *Poesías completas*, pp. 436-439). Estos textos continúan la tradición de la poesía popular española que el Marqués de Santillana había clasificado como “ínfima”. En uno de los dos sonetos que Sor Juana Inés de la Cruz dedicó a Inés se lee lo siguiente:

Inés, cuando te riñen por *bellaca*
para disculpas no te falta *achaque*
porque dices que traque y que *barraque*
con que sabes muy bien tapar la *caca*
(vv.1-4)

En las ensaladillas con las que termina algunos de sus lucidos villancicos, sor Juana utiliza largos poemas de arte menor cantados a varios ritmos en distintas lenguas por voces que representan a diferentes personajes del pueblo novohispano. Algunos de estos textos entremezclan las variantes (B) y (B') del español coloquial bajo.⁶ En los textos escritos en la variante (B'), sor Juana Inés de la Cruz refleja la pronunciación de varios dialectos del español, e incluso muestra las transgresiones de algunas normas de la gramática que caracterizan a estos hablantes, como la falta de concordancia entre nombre y adjetivo, entre los negros y los indios.

En lo que atañe al habla de los negros, sor Juana la caracteriza sobre todo por la pronunciación y por incorporar innovaciones rítmicas de extrema originalidad. La pronunciación de los negros, como era común en la literatura de la época, refleja elementos característicos del habla popular meridional española y del habla costeña americana. En efecto, estos personajes son seseantes, yeístas y trocan la / r / por / l / o viceversa y convierten la /d/ en / r / o /l/, además de reducir algunas sílabas y eliminar la consonante /s/. En el siguiente fragmento tomado del villancico 241, sor Juana (*Villancicos y letras sacras*, p. 2) se refiere al mal trato que recibían los negros, a los cuales caracteriza por su pronunciación, como en el siguiente ejemplo:

por qué yo <i>la Oblaje</i> vivo	(por qué yo en los obrajes vivo)
y <i>las Parre</i> no <i>mi saca</i> ...	(y los padres no me sacan...)
que aunque <i>neglo</i> , gente <i>somo</i> ,	(que aunque negros, gente somos,)
aunque nos <i>dici cabaya</i> !	(aunque nos dicen caballos)

⁶ En las ensaladas del español Mateo Flecha se puede observar el uso jocoso de varias lenguas. El empleo de la ensalada como fin de fiesta es peculiar de los villancicos de sor Juana, quien revive una usanza que en su época ya había sido casi abandonada (Tenorio, 1999, p. 153).

(vv. 19-22)

En lo que respecta a las innovaciones rítmicas de sor Juana, cabe citar a Octavio Paz, quien señala que en los villancicos de negros de sor Juana:

El oído y el don verbal... rivalizan con los de Góngora como se ve en estas vivas y extrañamente modernas invenciones sonoras:

¡Ha, ha, ha!	¡Gila, coro
¡Monan vuchilá!	Gulungú, gulungú
¡He, he, he,	hu, hu, hu!
cambulé!	Ha,ha,ha

(Paz, 1982, p. 418)

El español hablado por los indios de sor Juana tiene menos cambios que el castellano de los negros. En su tocotín mixto en náhuatl y castellano, incluido en el villancico 240 (*Villancicos y letras sacras*, p. 41), Sor Juana incorpora sobre todo faltas de concordancia, alguna duplicación de adverbios y ocasionalmente ejemplos de loísmo. Estos rasgos le dan al español del texto un sabor especial, sin oscurecer su contenido. La falta de concordancia del nombre con el adjetivo y del sujeto con el verbo puede observarse en los primeros versos de dicho tocotín: “los Padres *bendito* / *tiene* un redentor”, en lugar de los padres *benditos tienen* un redentor (vv. 73-74). En los versos: “Mati Dios si allí / *lo* estuviera yo” (vv. 93-94), duplica el adverbio con el pronombre *lo*, pues habría sido suficiente decir: “Mati Dios si allí / *estoviera* yo” (“Sabe Dios si allí *estuviera* yo”). Usa el loísmo o trueque del pronombre *lo* en lugar de *le* en “Yo al Santo *lo* tengo / mucha devoción” (vv. 85-86) por “Yo al Santo *le* tengo / mucha devoción”.

CONCLUSIÓN

En este trabajo he mostrado que gracias al análisis de las lenguas desde la perspectiva de la diglosia resulta posible explicar tanto la continuidad del latín en el mundo hispánico, como la creación de formas altas del español, especialmente durante el barroco. En efecto, la necesidad de ciertas sociedades de marcar los rangos más altos del grupo utilizando recursos lingüísticos específicos explica la estructura lingüística y la retórica empleadas en la composición de textos como sermones, descripciones de arcos triunfales, piras fúnebres y otros documentos en los cuales sólo se utiliza el latín, el castellano y otras lenguas romances en sus variedades más altas (A). En estas obras la exposición verbal y la expresión conceptual se complican al máximo para que sean dignas de referirse a dioses, reyes y príncipes. Se conforman, por lo tanto, variedades lingüísticas sólo accesibles verbalmente a minorías selectas. En el caso de los arcos triunfales, sin embargo, las mayorías pudieron comprender el sentido general de los textos gracias a los elementos plásticos

que acompañaban a los textos.

También he mostrado cómo las variantes altas (A) contrastaban con las variantes bajas o coloquiales (B) de las lenguas, las cuales también se empleaban en la escritura, pero en otro tipo de textos. Estos se dirigían a un público amplio. Por ello, no se encontraban sujetos ni a las complicaciones retóricas, ni a las limitaciones temáticas y conceptuales de los primeros. Esta libertad permitió que ciertos escritores, como sor Juana Inés de la Cruz, crearan una gama de cuadros costumbristas relativos a todos los niveles sociales del pueblo novohispano, utilizando distintas estrategias lingüísticas.



BIBLIOGRAFÍA

- Carrera de la Red, A., *El "problema de la lengua" en el humanismo renacentista español*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1988.
- Cruz, sor Juana Inés de la, *Poesías completas*, ed. E. Abreu Gómez, México, Ediciones Botas, 1948.
- Cruz, sor Juana Inés de la, *Villancicos y letras sacras*, ed. A. Méndez Plancarte, México, Fondo de Cultura Económica, 1952.
- Cruz, sor Juana Inés de la, *Neptuno Alegórico, océano de colores, simulacro político*, en *Comedias, sainetes y prosa*, ed. A. G. Salceda, México, Fondo de Cultura Económica, 1957.
- Ferguson, C., "Diglosia", *Word*, 15, 1957, pp. 325-340.
- Fishman, J., "Bilingualism and biculturalism as individual and as societal phenomena", en *The rise and fall of ethnic revival*, ed. J. Fishman, Amsterdam, Mouton, 1982.
- Lapesa, R., *Historia de la lengua española*, Madrid, Gredos, 1981.
- Parodi, C., "Tensión lingüística en la colonia: diglosia y bilingüismo", en *Historia sociolingüística en México*, México, El Colegio de México, 2008 (en prensa).
- Paz, O., *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Rocaberti, J., *Lagrimas amantes de la excelentissima ciudad de Barcelona, con que agradecida a las reales finezas, y beneficios, demuestra su amor, y su dolor, en las magníficas exequias, que celebros a las amadas, y venerables memorias de su difunto rey y señor, Carlos II. Descrivelas de orden de la excelentissima ciudad, Joseph Rocaberti*, En la imprenta de Iuan Pablo Marti, por Francisco Barnoal, Impressor, Barcelona, 1701.
- Saavedra Fajardo, D. de, *Idea e un príncipe político representada en cien empresas políticas*, Madrid, Espasa Calpe, 1958.
- Sigüenza y Góngora, C. de, *Teatro de virtudes políticas que constituyen aun príncipe*, en *Obras*, ed. F. Pérez Salazar, México, Sociedad de bibliófilos mexicanos, 1928.
- Tenorio, M. L., *Los villancicos de sor Juana*, México, El Colegio de México, 1999.

Zapata, T., *La entrada en la Corte de María Luisa de Orleans. Arte y fiesta en el Madrid de Carlos II*, Madrid, Fusión, 2000.



ORATORIA SAGRADA Y VIDA CULTURAL EN EL MÉXICO VIRREINAL

LAURETTE GODINAS. Es Licenciada en Filología Románica por la Universidad de Lieja y Doctora en Literatura Hispánica por El Colegio de México, con la tesis *Tipología y función de las autoridades en los “Proverbios de Séneca” de Pero Díaz de Toledo en la tradición de los manuales para la formación del príncipe*. Actualmente es investigadora del Instituto de Investigaciones Bibliográficas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha publicado numerosos artículos y reseñas sobre literatura medieval, aurisecular y novohispana y sobre crítica textual en revistas nacionales y del extranjero. Es miembro de la Asociación Internacional de Teatro Español y Novohispano de los Siglos de Oro, de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval y de la Asociación Internacional de Hispanista, y pertenece al Sistema Nacional de Investigadores.

Cuando Félix Herrero Salgado publicó en 1996 el primer tomo de su monumental *La oratoria sagrada española de los siglos XVI y XVII*, no dudó en introducir el capítulo dedicado al estado de la cuestión con el preciso aunque consternante título “La oratoria sagrada española, el mayor vacío en el estudio de nuestra literatura”, proponiéndose buscar las causas de dicho abandono.¹ Afortunadamente, las cosas han empezado a cambiar, y cada vez más vemos aparecer estudios que rastrear este fenómeno en los distintos centros culturales de la hispanidad moderna.² Sin embargo, para la Nueva España es aún poca la atención que se suele prestar a este género que, sin embargo, representa un porcentaje muy importante de la producción cultural de la época. Y si bien contamos con algunos textos que ilustran acerca de la presencia y del funcionamiento de la oratoria sagrada en el Virreinato de la Nueva España en sus primeros doscientos años,³ el siglo XVIII es aún casi sin explorar, de no ser el interés causado por el máximo representante del género, Juan José de Eguiara y Eguren, aunque también en este caso los intereses bibliográficos del autor de la *Bibliotheca Mexicana* hicieron sombra a su gran

¹ Félix Herrero Salgado, *La oratoria sagrada española de los siglos XVI y XVII*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1996.

² Pienso, por ejemplo, en el libro de Miguel Ángel Núñez Beltrán, *La oratoria sagrada de la época del Barroco. Doctrina, cultura y actitud ante la vida desde los sermones sevillanos del siglo XVII*, Universidad de Sevilla-Fundación Focus-Abengoa, Sevilla, 2003.

³ Como, por ejemplo, el muy bien documentado *De la “compositio loci” a la república de las letras: predicación jesuita en el siglo XVII novohispano* de Perla Chinchilla Pawling (Universidad Iberoamericana, México, 2004).

capacidad como orador sagrado.⁴

Pero si tomamos en cuenta el hecho de que nuestros fondos antiguos rebozan de textos que pertenecen a dicho género y que, en cambio, es muy exiguo el caudal de las obras a las que José Pascual Buxó, en un excelente artículo dedicado a exponer los problemas con los que se enfrenta el interesado en escribir una historia de la literatura novohispana, tilda de “puramente artísticas”,⁵ sería importante, para poder ofrecer una idea de conjunto de la *cultura literaria* del otoño de la época colonial, revisar nuestros parámetros de *lo literario*; un primer paso podría consistir en considerar las distintas obras que produjo esta oratoria sagrada tan sobrerrepresentada no sólo como el discurso canónico que envía mensajes ideológicos, sino también como ejercicios retóricos individuales en los que la importancia de la función conativa permite además una mirada hacia las preocupaciones de una época en la que la misa del domingo formaba parte íntegra del ocio dominical y reunía a la sociedad en su conjunto. Intentaré mostrarlo a continuación.

El público que tenía acceso a la *Gaceta de México* pudo leer en la edición de septiembre 1732 la noticia siguiente:

El 7 murió a los 62 años de edad el Capitán D. Miguel Velásquez Lorea, natural de Querétaro, Alcalde provincial de la Santa Hermandad de este Reino, Alguacil mayor de la Inquisición, y enterrase el día 9 en la Iglesia de la Casa Profesa de la Compañía de Jesús, con asistencia de la nobleza e innumerable pueblo que, con sentidas demostraciones, lamentaba la pérdida del sujeto que, por sus prendas y ajustados procedimientos, se hizo acreedor a la real atención, y mereció la de los excelentísimos señores virreyes, quienes en toda ocasión le favorecían, y fomentaban mayormente en las que se ofrecían, conducentes a exterminar de los caminos la perniciosa semilla de tantos insolentes forajidos, para cuyo castigo ni doblegaban a su integridad los empeños, ni torcían a su rectitud los intereses.⁶

Con este largo párrafo se justificaba la presencia en dicho órgano de difusión de los asuntos propiamente relacionados con la corte virreinal de esta noticia sobre un personaje que no pertenecía a la aristocracia, ni al estamento religioso. No necesitamos más prueba para entender la importancia en la sociedad novohispana de Miguel Velásquez Lorea, primer juez del Tribunal de la Acordada.

Originario de Querétaro, donde se desempeñaba como Provincial de la Santa Hermandad, rápidamente llegó a la Ciudad de México.⁷ Cuando en 1719, y en obediencia a la

⁴ Véase Ernesto de la Torre Villar, “Eguiara y Eguren, orador sagrado”, *Estudios de Historia Novohispana*, 10 (1991), pp. 173-188.

⁵ José Pascual Buxó, “Escila y Caribdis de la literatura novohispana”, en *Permanencia y destino de la literatura novohispana. Historia y crítica*, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006, p. 23.

⁶ *Gaceta de México desde primero a fines de septiembre de 1732*, México, Imprenta Real del Superior Gobierno, María de Rivera, 1732, p. 1.

⁷ Jesús Mendoza Muñoz, *El capitán Miguel Velásquez Lorea y el Real Tribunal de la Acordada de la Nueva España: antología documental*, Fomento Cultural e Histórico de Cadereyta, Cadereyta, 2006, pp. 10-13.

Real Cédula enviada cuatro años antes por el rey Felipe V, por la cual autorizaba una junta de los ministros que propiciase llegar a acuerdos para remediar el terrible bandolerismo que assolaba los caminos de todo el territorio virreinal, el Marqués de Valero convocó una junta de tres oidores de la Real Audiencia y un alcalde del Crimen, de cuya reunión salió la resolución por parte del Virrey de nombrar un juez comisionado que procediera contra cualesquiera delincuentes, ladrones o salteadores en despoblado y en poblado, los aprehendiera, substanciara sus causas en forma sumaria y, con la brevedad posible, ejecutara las sentencias, aunque fuesen de muerte, sin consulta previa a la Real Sala del Crimen (aunque sí tenían que rendir cuentas ante ésta *a posteriori*). Su carácter de *acuerdo* es lo que le valió el nombre de “Comisión Acordada por la Audiencia”, y, de allí, la forma más usual de “Tribunal de la Acordada”. Creada esta nueva forma de ejecutar de forma expedita la justicia, el Virrey pensó en uno de sus capitanes cuyos métodos para combatir el crimen se habían revelado eficaces, aunque ilegales. El Tribunal de la Acordada, al permitir al que más bandidos, de esos que atraídos por las sustanciosas ganancias que implicaban los transporte de valores en los caminos de transporte de oro, plata y cobre, no sólo los arrestara, sino que ejecutara él mismo las sentencias, dio legalidad a esos métodos que habían demostrado ser los únicos eficaces contra la presencia cada vez mayor de “bandoleros y forajidos” desde hacía más de un siglo.

Don Miguel de Velásquez Lorea llenó, pues, durante 13 años, como lo haría después su hijo José entre 1732 y 1756, las crónicas diarias de la Nueva España. Eran tan grandes sus hazañas que lo encontramos como héroe de un romance escrito por Patricio López, titulado *Triumphos conseguidos de otros quaranta/ vandoleros por el Capitán don Miguel Velásquez Lorea/ Provincial y Juez de la Cordada, con los hechos en la vida y estre-/ mos de Manuel Calderas, uno de sus principales/ caudillos*, editado hace poco por Enrique Flores.⁸ Pero no sólo eso. Su importancia se ve corroborada por la presencia de un sermón fúnebre leído el 22 de septiembre del mismo año por el franciscano Diego Antonio de Escobar, y dedicado al Virrey Juan de Acuña, bajo cuya protección ubica el producto de dicha ceremonia a la que hace mención la *Gaceta de México* de noviembre de 1732, que esa vez también sintió la necesidad de hacerse eco de la noticia.

Cabe destacar, sin embargo, que no había que ser una especie de superhéroe para ser objeto de un sermón y que este género no era del todo representativo en la literatura novohispana y que los sermones de todo tipo eran muy comunes en la Nueva España, lo cual significó para los estudiosos de la literatura novohispana un verdadero problema. José Pascual Buxó, a quien hacía alusión arriba, decía al respecto en el mismo artículo:

Nos encontramos, así como Hércules, mínimos ante una terrible encrucijada: o desechamos todo lo que no nos parezca tener cierto valor estético para nuestros gustos de hoy o incluimos en el campo de lo literario todos aquellos escritos en que se cumplan, bien sea sólo de manera programática, ciertos modelos artísticos, aunque no posean ninguna virtud estética excepcional o, incluso, que pertenezcan a ciertos géneros discursivos que hoy no incluiríamos fácilmente en el campo de la producción artístico-literaria, *v.gr.* sermones, vidas

⁸ Enrique Flores, “Un romance de Patricio López”, *Revista de literaturas populares*, 1:1 (2001), pp. 7-24.

piadosos, tratados de meditación... ¿O acaso también, con el fin de ampliar la nómina de autores y obras y ensanchar los horizontes culturales, deberíamos flexibilizar el concepto de lo literario para incluir bajo ese rubro ciertos textos de carácter historiográfico o científico avalados por su interés fundacional o porque en ellos se verifique la maestría estilística de sus autores?⁹

A medio camino entre la originalidad y la dependencia, próximo, de por su herencia exegética —o por lo menos, parcialmente— del comentario, el sermón es un género dinámico que uno de sus estudiosos más recientes en el ámbito de la literatura novohispana definió como

una forma de predicación cristiana de cierta solemnidad y formalidad, regida por la Biblia y la tradición, así como impregnada de los principios y recursos de la retórica. Los temas pueden ser de lo más variados: desde la explicación de algún pasaje de la misma Biblia o de la tradición, hasta la celebración de algún acontecimiento de la sociedad cristiana donde se ubica: festividad del santo patrono, nacimiento, muerte, hechos trascendentes de la autoridad, o aquello que afecta a toda la comunidad, como una catástrofe temida o superada. Consiguientemente se da toda una variedad de sermones: dogmáticos, morales, de rogativas, eucarísticos, etc.¹⁰

Además de la relativa dependencia de imágenes que no siempre se nos han conservado, y cuya ausencia vuelven compleja la comprensión cabal de ciertas metáforas sostenidas a lo largo del discurso homilético —para Alicia Mayer, “a diferencia de la emisión de mensajes por la vía pictórica, el sermón era para un público relativamente culto, pues estaba repleto de frases en latín, alegorías y significados figurativos que escapaban a la mayoría de los fieles congregados en el templo”—¹¹ los sermones presentan un problema discursivo mayor: se trata de un discurso que, por su carácter oral, podrían adscribirse a un afán meramente didáctico y efímero pero que, dada la presencia en su composición de una clara obediencia a reglas pertenecientes las distintas partes de la retórica clásica y cristiana (*inventio, dispositio, elocutio*, y, aunque se teorizó menos sobre ellas, *memoria* y *actio* o *pronuntiatio*), tienen características literarias que no permiten descartarlas tan fácilmente a la hora de hacer una historia de la literatura. En los tiempos iniciales de la predicación y hasta la instalación de la imprenta como medio de difusión de las obras, la conservación de los sermones representaba un serio problema, como se puede ver, entre otros muchos casos, en el excelente estudio de Pedro Cátedra sobre los sermones que pronunció San Vicente Ferrer durante su viaje a Castilla en 1411 y 1412.¹² A partir del siglo XVI, los sermones

⁹ José Pascual Buxó, art. cit., p. 17.

¹⁰ Carlos Herrejón Peredo, *Del sermón al discurso cívico, México 1760-1834*, El Colegio de México-El Colegio de Michoacán, México-Zamora, 2003, p. 11.

¹¹ Alicia Mayer, “De vista y de oído: la imagen y el sermón guadalupanos como creadores de un universo simbólico”, en Enrique Ballón Aguirre y Oscar Rivera (coords.), *De palabras, imágenes y símbolos: Homenaje a José Pascual Buxó*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2002, p. 192.

¹² Pedro M. Cátedra, *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media: San Vicente Ferrer en Castilla 1411-1412*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 1994.

que llegaban a la imprenta eran por lo general una forma “retrabajada” de los que se habían pronunciado. Cabe destacar, además, que a partir del siglo XVII, y tal vez, como lo plantea Francis Cerdan, por influencia de la “nueva poesía” de inspiración gongorina, la oratoria sagrada inclinó la balanza hacia las misiones de “deleitar” y “conmover”, más que hacia la de “enseñar”.¹³

Como la mayor parte de los sermones que pasaron por la imprenta, el de fray Diego Antonio de Escobar empieza con dos pareceres, obra de calificadores del Santo Oficio que, como bien lo apunta María Méndez, tenían una tarea difícil que implicaba “seriedad académica—sobre todo teológica— y claridad de juicio, [pues] con sus censuras, pareceres, sentires y demás dictámenes podían hacer que cualquier obra que cayera en sus manos fuera —en el mejor de los casos— aprobada sin mayores cambios o editada con enmiendas”.¹⁴ En este caso, ninguno de los dos pareceres, el primero del R. P. Pedro de Echavarrí y el segundo de fray Juan de Estrada, emitieron reparos al texto calificado. Para Pedro de Echavarrí,

Predicó estas honras el M. R. P. Fr. Diego Antonio de Escobar, lector jubilado, calificador del Santo Oficio y capellán de las descalzas de el religiosísimo convento de Corpus Christi. Y las predicó con tanto acierto que no sólo no hallo cosa que censurar, pero venero muchas que aprender. La invención es exquisita y solida; la disposición clara y bien repartida; la exornación oportuna y copiosa, porque corre como en nativo país, sin tropiezo o detención por los campos y senderos de la erudición, así sagrada como profana; y es, finalmente, su sermón un anillo de oro tan ajustado, que parece se lo quitó del dedo al difunto, pues no veo menos apices de primor en su elocuencia que de entereza en la justicia de Velásquez, sin que por eso incurra en el delito que vitupera, pues se confederan aquí bien lo ladrón y lo religioso: *Gravatis somno (dixit Plinio) aut morientibus religione quadam annulis detrahuntur.*¹⁵

Hasta aquí las palabras destinadas a alabar la destreza del autor del sermón. Las dos páginas siguientes las dedicará el calificador a completar el panorama de las cualidades intrínsecas del encomiado:

¹³ Francis Cerdan, “La emergencia del estilo culto en la oratoria sagrada del siglo XVII”, *Criticón*, 58 (1993), p. 61.

¹⁴ María Méndez, “No sólo de confesar a Sor Juana vivió Antonio Núñez de Miranda”, en Enrique Bellón Aguirre y Oscar Rivera, *op. cit.*, pp. 565-566.

¹⁵ *Sermón epidíctico que en las honras, que de orden de N. M. R. F. Fernando Alonso González, de la regular observancia de N. P. S. Francisco, hizo el día 22 de septiembre de este año de 1732, el Convento Grande de N. P. S. Francisco de esta ciudad de México, al Cappn. D. Miguel Velazquez Lorea.* Predicó el R. P. F. Diego Antonio de Escobar; conságralo al Excmo. señor D. Juan de Acuña. Biblioteca Nacional de México, LAF 612. Para la transcripción, resuelvo según el uso moderno la vacilación gráfica u/v/b e i/j/y y suprimo las consonantes dobles salvo en el caso del fonema –rr- y de la –nn- después de prefijo; respeto las demás vacilaciones vocálicas y consonánticas; acentúo según el uso moderno y sigo la misma regla para el uso de mayúsculas. Por lo que respecta a la puntuación, sigo también el uso actual, suprimiendo sistemáticamente la <, > antes de subordinada y antes de la conjunción de coordinación. Puesto que los paratextos de este sermón suelto no cuenta con una numeración tradicional, sino un número antecedido del signo de párrafo cada 2 folios, me referiré a los folios con el número seguido de la letra a o b y la mención a recto o verso; a partir de la introducción al sermón me referiré al número de página.

No dudo que a alguno parecerá excesivo el elogio; pero no lo es, sino discreto y templado, si se advierten los terminos cuerdos y precisos con que habla el orador, que verdaderamente habla al paladar de los entendidos, esto es, de aquellos que dan el peso, que se debe a la recta administración de la justicia, virtud que, aun quando parece excederse, no traspasa en la realidad el medio si es excesivo e insolente el vicioso extremo a que se pone. Y sabemos cuánto se desenfrenó la orgullosa inquietud de los salteadores, que ni respectó personas, por sagradas que fuesen, ni acató los más sacrosantos lugares, de suerte que hasta en las villas y poblaciones se rezelaban de día claro los robos y se temían atrocidades. Y qué mucho que en tan extraordinario mal, en calamidad tan desusada, fuesen extraordinarios los remedios, más activas las diligencias, y el suplicio con los delincuentes mas frecuente de lo que se avia visto?¹⁶

Eso sin olvidar, claro está, la preparación de la venida de su hijo para ocupar el puesto vacante de juez del tan temido Tribunal de la Acordada: mediante la comparación con Josué, quien logró cumplir la misión que Moisés dejó a medias de extirpar los vicios de la sociedad, dice que “así como al gran capitán Moisés sucedió Josué, que era como su hijo, así al difunto capitán Velázquez sucede otro, en quien late su noble sangre, se perpetúa su memoria, recibe su ardiente zelo, y espero, que se ha de reconocer la divina asistencia que animó y protegió en los mayores riesgos a su padre”.¹⁷

Juan de Estrada, autor del segundo parecer, alaba la técnica sermonística que muestra Escobar y su acierto en elegir el *thema* del mismo. Cabe recordar que, si bien inicialmente la predicación se hizo con base en la técnica homilética, que consistía en una simple exégesis del evangelio del día destinada a explicar a éste a los fieles reunidos en la misa dominical, a partir del siglo XIII y en paralelo con la *lectio* universitaria se desarrolló el así llamado *sermón temático*, exégesis compleja basada en una cuidadosa *divisio* y *amplificatio* de un *thema* que podía ser, en los sermones panegíricos o epidícticos, elegido libremente por el orador siempre y cuando la división que introdujera no pareciera forzada.¹⁸ También añadió información que servía, a su parecer, para ensalzar más aún la figura del llorado Capitán:

O, y cómo la pondera el Orador en su bien concertados discursos, tomando por *thema* las palabras del Eclesiástico: *Dilectus Deo & hominibus, cuius memoria in benedictione est!* Habla de aquel famoso caudillo del pueblo de Dios Moisés, de aquel severo juez, amado de Dios, y de los hombres cuya memoria será eterna, por la valentia e igualdad con que administró la justicia, siempre la vara en la mano, para confundir la insolencia, para castigar la maldad, para sepultar la malicia, hasta libertar el pueblo afligido de la barbara opresión de sus enemigos. Todo este reino estaba oprimido de la tirana incursión de los salteadores, las ciudades afligidas, los pueblos angustiados, los conventos temerosos, las casas indefensas, los

¹⁶ Escobar, *op. cit.*, fol. 4a r

¹⁷ *Ibid.*, fol. 4b r

¹⁸ Véase al respecto Félix Herrero Salgado, *op. cit.*, pp. 96-97.

caminos tomados, los montes prevenidos y, por último, expuesto todo al rigor de la barbara hostilidad de los forajidos, sin que ni el numeroso concurso de los vezinos en las ciudades, ni la unión de los pasajeros en los caminos pudiesen resistir los asaltos de su temeraria osadía. Todo era muertes, todo robos, todo invasiones, todo incendios, hasta profanar con impía temeridad los altares, hasta pisar, por desnudar las imágenes, las aras. En este estado miserable halló el capitán Don Miguel Velásquez Lorea toda esta Nueva España quando se le dio la comisión, poniéndole la vara de la justicia en mano, para libertar de tan crueles hostilidades este afligido reino.

Después de las debidas licencias para su publicación¹⁹ y unos elogios sepulcrales en verso,²⁰ en una introducción al sermón que termina con un Ave María el orador desarrolla la metáfora de Velásquez como espejo de Justicia, posible gracias a su devoción santa María, madre de Dios, quien fue también espejo de Justicia. Una vez establecida la analogía, ofrece una serie con ordenación climática de las razones por las que se debe llorar la muerte del Capitán, remitiéndose a las preguntas que se hacía san Ambrosio en el sermón fúnebre que predicó para su amigo Valentino:

Y de este insigne varón, ¿qué es lo primero que debemos llorar? ¿Qué es lo primero que debemos lamentar, más con la amargura de las lágrimas que con la dulzura de la eloquencia? *Quid igitur primum defleam? quid primum amara conquestione deplorem?* Lo primero ha de ser lo único que ejercitó toda su vida con tanta heroicidad: su integerrima justicia, con que siempre sirvió a Dios, al Rey y a todas las républicas de este reino. Lo primero ha de ser lo último que su mismo zelo profirió poco antes de espirar: pues habiendo sentenciado a muerte a unos salteadores (que se hubieran encapillado a no estorbarlo lo intempestivo de su accidente) aún estando ya casi con las congoxas de la agonía, se esforzó quanto pudo, levantó al voz y dixo en dos intervalos: *¿Qué es esto? ¿Cómo no suena el clarín? ¿No ay justicia? Y reconviéndole el confesor: que no era tiempo; replicó (¡gran jurista!) Padre, padre, quien ha dicho, que en todo tiempo no es tiempo de cumplir con la obligación, que es de Justicia?*²¹

¹⁹ La “Licencia del Superior Gobierno”, rubricada por el virrey Juan de Acuña, a quien va dedicada la publicación del sermón, con fecha del 20 de octubre de 1732; la “Licencia del Ordinario”, firmada por Francisco Rodríguez Navarrijo, ordinario del Santo Oficio, quien dice contar con la aprobación de Antonio de Ayala, rector del convento grande de San Agustín, con la misma fecha y la “Licencia de la Orden”, con firma de Cristóbal Xavier de Urrutia por mandado de Fernando Alonso González, comisario de la orden de san Francisco en la Nueva España, datada del 29 de octubre, es decir, poco más de un mes después de la predicación del sermón en el convento mayor de san Francisco (Escobar, p. 8 a v y 8 b r-v).

²⁰ Se trata de dos folios que incluyen: un soneto dedicado a alabar la “justicia recta y exemplar” de Velásquez Lorea (“La fama en bronze escriba, no el rigor”), introducida por una cita latina de Ps. 4, 6 —“Sacrificate sacrificium justitiae”— y 44, 9 —“Dilexisti iustitiam et odisti iniquitatem”—; un romance en arte mayor en ocho coplas —“¡O América! Tu llanto bien pudiera/ Expresar en lamentos tanto assumpto”— introducido por la autoridad de Ps. 10, 8 (“Quoniam justus dominus et iustitias dilexit aequitatem vidit vultus eius”); un epigrama con forma de romance octosílabo (Para alabarte o gemirte/ Miguel, qual más proprio plectro”) y el soneto dedicado al autor, Diego de Escobar, por un “muy aficionado”, que empieza con los versos “Registró mi cariño tu oración,/ doctísimo Escobar, por descubrir”.

²¹ Escobar, *op. cit.*, p. 4.

Asimismo, un razonamiento fruto de la lógica al más puro estilo escolástico y apoyado en una *autoridad* científica logra equiparar la Misericordia a la Justicia:

Espejo de Justicia? Y porqué no de la Misericordia? Por eso mismo: porque es nuestro espejo. Mírese claro: tiene el espejo la propiedad de invertir los lados del objeto o de la especie que le envía, representando a la diestra lo que está en la siniestra. *Quia tanquam verum speculum omnia inverso modo repraesentat* (dice la optica admirable de Guillermo Parisiense) Y cómo sabe colocar, por su intercesión, a la diestra de la Misericordia a aquellos, que por sentencia justa merecían la siniestra de la severa Justicia. *Et eos, qui a sinistris in indicio erant collocandi, sua intercessione efficit, ut collocentur a dextris*; por eso la energía del epíteto está en no llamarla espejo de la Misericordia, sino de la Justicia: *speculum justitiae*.²²

Esta introducción, que comparte en su configuración las técnicas predilectas del sermón, no podía carecer de un *exemplum*, el tipo de *amplificatio* favorito de la homilética medieval:²³ el de Dimas, el buen ladrón que no quiso despojar a María y José de sus bienes en la huida a Egipto, aunque esta vez sacado a colación de forma mediata: “Yo me acuerdo (dice el Santo Doctor) que quando [...]”. Sin embargo, dada la evolución hacia una agudeza conceptista que se dio en la época barroca, pronto deja claro el autor que todo lo anterior es una metáfora extendida:²⁴

Está por demás la aplicación. No hizo otra cosa en ese calvario el que fue clarísimo espejo de la Justicia en este reino. No hizo otra cosa el capitán Velásquez que atraer tanto número de facinerosos que por la presente divina Justicia estaban destinados a la siniestra de la reprobación eterna y colocarles a la diestra de la eterna salvación. Pero qué mucho, si tenía en su corazón la devoción de María? Que por esto los despachaba siempre en sábado, día consagrado a su Purísima Concepción?

El sermón propiamente dicho empieza con el *thema* bíblico de Ecl. 45, 1: *Dilectus deo, et*

²² *Ibid.*, p. 6.

²³ Tomás de Waleys, en su *De modo componendi sermones cum documentis*, reducía a tres categorías los procedimientos amplificativos: autoridades, razonamientos y ejemplos (apud Herrero, *op. cit.*, p. 99); una clasificación similar sería retomada, siglo y medio después, por Alonso de Cartagena en su traducción del *De inventione* ciceroniano: “El primer fundamento es de autoridad, quando rremenbramos quanto cuidado ovieron de la cosa que fablamos los dioses no mortales o aquellos omnes cuya autoridad fue muy grande. Este fundamento se toma de las suertes de las rreuelaciones de los prophetas de las cosas que acaesçieron contra natura, de los miraglos, de las rrespuestas que se dan por manera de rreuelación & de las semejantes cosas. E eso mesmo de nuestros mayores, de los reyes, de las çibdades, de las gentes, de algunos onbres que fueron muy sabidores, del senado, del pueblo, de los que escriuieron las leyes. El segundo fundamento es [...] [la] rrazon [...]. El tercero fundamento es quando preguntamos qué inconvenientes vernían si fazen otros lo que éste fizó” (Alonso de Cartagena, *Retórica*, ms. 4665 de la BNM, fol. 41v).

²⁴ Véase al respecto José Aragiües Aldaz, “Preceptiva, sermón barroco y contención oratoria: el lugar del ejemplo histórico”, *Criticón*, 84-85, pp. 84-85.

*hominibus Moyses: cuius memoria in benedictione est. Similem illum fecit in gloria Sanctorum, & magnificavit eum in timore inimicorum, & in verbis suis monstra placavit.*²⁵ Siguiendo las pautas metodológicas difundidas por las *artes praedicandi*, después de la inscripción estilística del discurso en un justo medio, que es también el de la Justicia, empieza su texto con una aplicación de las típicas prácticas de exordio:

Así que éstas son (en breve exordio) las elevadas predas de aquel capitán tan excelente, de aquel alcalde provincial de la Santa Hermandad del Pueblo de Dios, de aquel acordado Juez, y Ministro de la Santa Inquisición, que con su vara de justicia en la mano supo destruir los encantos de aquel *Mexico*, o de aquel mágico Pharaón y sus sequazes.²⁶

Este exordio introduce la analogía entre México y Egipto que no hace más que sostener la comparación inicial de Miguel de Velásquez con Moisés, el elegido de Dios. Después de otra par de reflexiones metadiscursivas —como “Pues ya no haga fuerza (si ha hecho alguna) mi acordado thema”, que parece además un juego de palabra con el nombre del tribunal en el que ejercía el capitán—, el autor procede por fin a la *divisio* del *thema* en las partes que tratará a continuación:

Sea, pues, claro el asunto honorífico, dividido por el mismo texto en tres puntos. El primero, que, porque supo este segundo Moisés usar, con toda rectitud, de la Justicia vindicativa (por la Regia Autoridad que obtuvo: *Regia quaedam auctoritate castigans*) le honró Dios, con hazerle semejante en los gloriosos hechos a los varones mas ilustres: *Similem illum fecit in gloria sanctorum*. El segundo, que le engrandeció, con hazerlo terror, azote, [p. 13] martillo y rayo de la amotinada insolencia de los enemigos de la República: *Et magnificavit eum in timores inimicorum*. El tercero, que dio tal gracia, que aun con solas sus palabras, aplacó el monstruo descomunal de tantos ladrones, que se avia levantado en este Reyno: *Et in verbis suis monstra placavit.*²⁷

En el texto, la *dispositio* refleja de hecho esta *divisio* y empieza cada apartado con, a modo de título, el signo de párrafo (§) seguido del número correspondiente. Prosigue con una ampliación del símil a Abraham, planteando, no sin que esto pudiera provocar una sonrisa al público novohispano que conocía de sobra la celeridad con la que el capitán Velásquez privaba a los maleantes de su cabeza:

Fue el invicto capitán Moisés semejante en las hazañas gloriosas, al primer fundador, y alcalde provincial de la Santa Hermandad de Israel, el patriarca Abraham, como lo fue (acomodadamente) nuestro invicto capitán Velásquez a aquel rayo español Don Alonso de

²⁵ “Amado e Dios y de los hombres, Moisés cuya memoria vive en bendición, le hizo en la gloria semejante a los santos, y le engrandeció, haciéndole espanto de los enemigos”, *Sagrada Biblia*, trad. de Eloíno Nácar Fuster y Alberto Colunga, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1966.

²⁶ Escobar, *op. cit.*, p. 11.

²⁷ *Ibid.*, pp. 12-13.

Quintanilla, honra y gloria de las Asturias de Oviedo, y primer provincial de la Santa Hermandad de España (instituido por la Magestad del Católico Fernando) en el zelo de la Justicia, para lograr las almas para Dios y limpiar las Republicas de la peste de los mal hechores; que este epígrafe pusiera yo (sin escrúpulo) a estos dos capitanes, como se lo puso a si mismo en el decimo quarto de el Génesis: *Da mihi animas, caetera tolle tibi*. Dicho vulgar del capitán Velásquez, mezclando el donayre con el zelo de la justicia: *Denme sus gargantas* (decía) y llévense lo demás: *Da mihi animas, caetera tolle tibi*.²⁸

Uno de los pasajes más interesantes es sin duda el lugar en el que explica la parte del título que remite al temor de los enemigos. La recurrencia de vocablos relacionados semánticamente con los sustantivos “temor” y “terror” podrían pasar por una mera reminiscencia del versículo comentado. Sin embargo, el recurso a todas las versiones de la Escritura Sagrada parece más bien una forma de magnificar el poder aterrador del Capitán:

Éste es un punto tan evidente, que si describe al valiente capitán Moisés, parece que define al terrible capitán Velásquez: porque, si el Capitan Moyses tuvo menester tantos milagros, y prodigios, para meter (con las plagas de su vara) tanto miedo a los Egypcios sus enemigos [...], el capitán Velásquez, sólo con su vara en la mano (sin hacer un milagro) fue un prodigio en el temor de los ladrones, enemigos comunes de las repúblicas [...], con que se le puede aplicar (sin temor de escrúpulo) el texto con todas sus versiones: *Magnificavit eum in timore inimicorum*, dice la Vulgata, y del siriaco se leyó: *Corrobo- [p. 18] ravit eum ad terrores*. Y la Tigurina: *Effecit eum magnum in terrendis hostibus*. Y qué diremos de la terrible justicia del inflexible capitán Velásquez, fulminando sus inexorables sentencias? Qué diremos? No otra cosa, que lo que nos enseñan las leyes de la erudición, hablando del rayo, propriísimo símbolo de la Justicia vindicativa.²⁹

“Justicia vindicativa”, la llama Escobar. *Terrore foecundo* es la expresión que emplea para referirse al rayo de Júpiter que pone orden entre los que perturban la paz del siglo. En el caso del juez al servicio del Príncipe, del responsable del orden público, dice de Miguel de Velásquez que fulminaba “el formidable rayo de su sentencia”, “[...] arrancando allá mucha mala yerba, para ejemplo de la mala semilla, que desordenada crece en el prado inculto de tanta ociosidad y para que la buena yerba viva laureada, y segura”³⁰ (p. 19). ¿No eran estas palabras las que dieron pie, en el siglo XII, a la creación de un tribunal encargado de facilitarle a Dios el día del juicio final el trabajo de recompensar a los buenos y de castigar a los malos? ¿A este Tribunal de la Inquisición que sometió a una verdadera “pédagogie de la peur”,³¹ a toda la población de la Nueva España hasta bien entrado el siglo XIX?

Cuando Núñez de Miranda, al dirigir unas exequias fúnebres a uno de los protectores

²⁸ *Ibid.*, p. 14.

²⁹ *Ibid.*, pp. 17-18.

³⁰ *Ibid.*, p. 19.

³¹ Bartolomé Bennassar, *L'Inquisition espagnole, XVe-XIXe siècles*, Hachette, Paris, 1979, pp. 89-97.

fallecidos de la Congregación, parece caer en la tentación de llevar a cabo lo que Dolores Bravo llama “un elogio desmesurado a las cualidades del desaparecido mecenas”, llegando casi a pedir su canonización, la autora pone de manifiesto que “esto nos corrobora nuevamente la red de relaciones y dependencia que el intelectual criollo tenía con los poderosos de su entorno, con las personalidades que ejercían una gran influencia civil, eclesiástica o económica, ya que todas se traducen en una misma y elevada esfera de poder”.³² Escobar, con este sermón, parece intentar lo mismo con Miguel de Velázquez Lorea, dándonos una idea del terror en el que vivían día tras día no sólo los bandoleros y forajidos de la Nueva España sino, en el fondo, todos sus habitantes. Cabe destacar aquí la elección del calificativo “epidíctico” para el sermón, adjetivo que remite a la división aristotélica y apunta no sólo hacia la difusión general del objeto, compartido tanto por el orador como por el público, sino hacia la imposibilidad de saber antes de la lectura si se trata de un discurso de alabanza o de censura.³³ Recordemos que la mayor parte de los sermones fúnebres conservados en los acervos coloniales presentan, si no el de sermón fúnebre o exequias, el título de “sermón panegírico”, mucho menos ambiguo.

No podemos perder de vista el hecho de que todo homenaje y la exaltación panegírica que implica tiene siempre un trasfondo político. Este sermón, que reunió en el convento grande de San Francisco a los novohispanos, no pudo sino llamar la atención de los asistentes, no sólo por la brillantez de las analogías y la fuerza de las imágenes empleadas, sino porque estaban acostumbrados a que, con su estilo inquisitorial, Miguel de Velázquez Lorea consiguiera lo que quería. En este sentido, nuestro sermón completa y enriquece la comprensión del romance al que hice referencia arriba, en el que Patricio López narra que al bandido que arrestó lo llevó a prisión “en donde al rigor compulso/ convicto le halla y confessó”, tras lo cual “la causa conclusa,/ se determina el processo”.³⁴ Como tantos otros, este sermón, forma parte de la historia cultural del México virreinal. Merecería, del mismo modo que el género al que pertenece, formar parte del concepto de literatura del que parta nuestro estudio de la literatura novohispana, para así lograr lo que José Pascual Buxó llama un conocimiento de ella “acorde con la realidad bibliográfica e histórica de nuestro pasado cultural”.³⁵



³² María Dolores Bravo Arriaga, “Festejos de canonización y sermón hagiográfico en honor de un «grande» del Cielo, el padre Antonio Núñez de Miranda” (1672)”, en Enrique Ballón Aguirre y Oscar Rivera, *op. cit.*, p. 518.

³³ Angelo Marchese y Joaquín Forradellas, *Diccionario de retórica, crítica y terminología literaria*, Barcelona, Ariel, 1986, s. v. epidíctico.

³⁴ Flores, art. cit, pp. 17-18.

³⁵ José Pascual Buxó, art. cit., p. 18.

NOTAS SOBRE LA PREDICACIÓN RELIGIOSA EN LA NUEVA ESPAÑA

RAMÓN MANUEL PÉREZ MARTÍNEZ. Becario posdoctoral y miembro del grupo de investigación Clarisel de la Universidad de Zaragoza (España). Su tesis doctoral sobre el uso retórico del *exemplum* en textos religiosos novohispanos se encuentra en revisión en El Colegio de México. Ha publicado más de una decena de artículos en revistas especializadas o libros, una edición crítica de los *Catorces romances a la Pasión de Lope de Vega*, bajo los auspicios de la Universidad Autónoma de Barcelona; ha participado de una veintena de congresos internacionales, el último en la Facultad de Filología de la Universidad de Belgrado. Recientemente ocupó un puesto de profesor visitante en el Hispanic Studies Department de Brown University. Sus intereses académicos refieren al cuento tradicional, la literatura ejemplar, la retórica cristiana y la cultura y literatura novohispana.

El oficio de predicador podía ser tan exigente y sujeto a tantos riesgos durante los siglos XVI y XVII, que el célebre obispo de Tuy, Terrones del Caño, llegó a decir en la “Instrucción de predicadores” que escribió para su sobrino en 1605: “Grande bobería y falta de juicio es ser predicador, si no es por amor de Dios desnudo solamente”;¹ y bien puede ser entendido así, sólo por amor a Dios o al arte, pero eso sería olvidar que la predicación fue también en esos años fuente de gran prestigio, de prebendas y de beneficios y, por supuesto, de la gloria eterna, para quien eso buscara y supiera conseguir. Ciertamente los predicadores estaban sujetos a severas exigencias de muy diversa índole: de los preceptistas y maestros de retórica, la propia que se imponía el buen predicador o la del auditorio, con frecuencia despiadada, lo que hacía sin duda difícil el camino aunque quizás por eso mismo seductor, pues se trataba en última instancia de un oficio político, intelectual y para algunos fascinante.

La oratoria sagrada mantuvo como fines de la predicación los que destinaba la vida pública para la oratoria antigua: *docere, delectare y movere*, en este caso se trataba de enseñar el evangelio y la doctrina cristiana, deleitar con elegancia y decoro y mover los afectos hacia el reconocimiento de una verdad evangélica o hacia la reforma de costumbres. La causa, en cambio, había variado considerablemente, pues ya no trataba en principio de asuntos civiles sino del combate al pecado y el fomento de virtudes morales entre los oyentes; de igual modo había

¹ La *Instrucción* no sería impresa sino hasta 1617 con el título: *Arte o instrucción, y breve tratado, que dize las partes que a de tener el predicador Evangelico: como à de componer el sermón; que cosas à de tratar en el, y en que manera las à de decir* (por Bartolomé de Lorençana, Granada). Cito por la ed. de Félix G. Olmedo, Espasa-Calpe, Madrid, 1946, p. 40.

cambiado el auditorio, pues ahora era mucho más amplio y diverso que el de los hombres libres de Roma o Atenas. Sin embargo la predicación puede seguir siendo considerada, como la oratoria antigua, instrumento de educación cívica y estética del pueblo.

En México, como en toda la América hispana, al lado de la conquista militar se emprendió la conquista espiritual, como llamó Ricard al trabajo evangelizador de los frailes misioneros,² lo cual implicó sin duda mucho más que una mera justificación ideológica de aquella, como no pocas veces se pretende, pues no debe ser pasado por alto el hecho de que predicadores o religiosos notables se manifestaron en más de una ocasión contra el uso de la fuerza militar sobre los pueblos sojuzgados, como Bartolomé de las Casas, quien con base en Cicerón y San Agustín defendía que, si la causa superior de la conquista era la propagación del Evangelio, uno solo sería el modo de evangelizar: con la palabra persuadiendo y el ejemplo de una vida virtuosa, y no mediante la coerción armada.³ De ningún modo fue excepcional, aunque sí paradigmático, este amparo que Las Casas esgrimió en favor de un método pacífico y coherente de difundir el Evangelio, pues defensores de la capacidad de los pueblos americanos para ser educados más que sometidos surgieron aquí y allá, con particularidades pero coincidiendo en lo esencial.

Es cierto que la educación religiosa implicó sus propias y muy variadas formas de sometimiento; sin embargo, ello no debiera justificar que se olviden los matices en aras de instituir una sola lectura de la predicación española en América, como mera cómplice de la explotación, a menos que se decida aceptar una descripción parcial de los complejos acontecimientos que significaron la creación de los fundamentos de la cultura mexicana. Para Don P. Abbot, por ejemplo, José de Acosta representa la oportunidad de ilustrar el rostro autoritario y violento de la predicación en la Nueva España, pues cincuenta años después habría afirmado que los indios eran del todo inferiores a los europeos y que por esto no podían ser objetos de persuasión retórica, sino sólo de *docere*, es decir, de la enseñanza del catecismo y nada más.⁴ En lo general esto es más o menos cierto, Acosta consideraba que a los indios no se les podía proponer “conocimientos más altos, sino que en todo momento es preciso darles leche como a pequeñuelos en Cristo”, y aun es posible leer en *De procuranda indorum salute* afirmaciones escandalosas de desprecio contra los indios que por fortuna Abbot no encontró, como la siguiente:

Pero el pueblo indio, aunque con sus mas y sus menos, en conjunto, sin embargo, está muy lejos de cualquier sinceridad; es totalmente ruin y servil, de ingenio romo, de escaso juicio, muy inconstante y escurridizo; desleales en su comportamiento, sólo ceden ante el miedo y

² *La conquista espiritual de México*, tr. Ángel María Garibay K., Jus, México, 1947.

³ En *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, ed. de Agustín Millares, tr. [del latín] Atenógenes Santamaría, Fondo de Cultura Económica, México, 1942.

⁴ *Rhetoric in the New World. Rhetoric Theory and Practice in Colonial Spanish America*, University of South Carolina Press, Columbia, 1996, p. 4.

la fuerza; apenas tienen sentido del honor, y del pudor, casi ninguno.⁵

En apariencia estas afirmaciones ilustran un prejuicio galopante, sin embargo no presentan la opinión del autor, como cree Abbot, pues la obra tiene forma de *disputatio* y por tanto ilustra en primera persona posiciones encontradas; el nombre del capítulo segundo en que esta afirmación se encuentra debería ser clave de lectura: “Razón por la que a muchos les parece difícil y poco útil la predicación entre los indios”.

La disputa como forma expositiva es un procedimiento propio de juristas —y este texto de Acosta es ante todo un alegato jurídico— que no hacía gran diferencia entre la cátedra, el foro y la argumentación escrita; se razonaba siempre en forma procesal planteando primero el problema, se ofrecían a continuación las razones en favor de una determinada solución y luego las razones en contra, siempre en primera persona, dejando para el final la opinión personal del autor que en esos casos se erigía en juez de lo juzgado.⁶ La conclusión de Acosta, y por tanto su verdadera posición, sobre la utilidad y dificultad de la predicación a los pueblos americanos es la siguiente: “Pienso que no hay que dar oídos a los que echan a los indios una culpa de la que ellos [los españoles] deberían responsabilizarse y arrepentirse, hablando siempre mal de su ingenio y condición; a los que sostenemos lo contrario, nos llaman inexpertos, ignorantes y novatos”. Es cierto que Acosta concede que los indios pueden ser considerados gente ruda, sin embargo también considera que “los obstáculos principales para la predicación del Evangelio a los indios derivan más bien de los españoles” como reza el título del capítulo once del libro primero, y considera incluso que “no es lícito hacer la guerra a los bárbaros por causa de la infidelidad aun contumaz”,⁷ lo que viene a ser una afirmación sumamente beligerante frente a quienes se proponían el dominio a cualquier precio.

Los usos selectivos de afirmaciones aparentemente escandalosas por parte de predicadores españoles en América no hacen sino reafirmar la conveniencia de leer los textos de acuerdo a los criterios y preceptos de la época y, por supuesto, sin olvidar el contexto, pues una consideración prejuiciada de la oratoria sagrada resulta fácil al tratarse de un arte antiguo y desprestigiado, hija de la olvidada retórica cuyo mero nombre, con el advenimiento de la era tecnológica o romántica, como dice Walter Ong, se transformó en una mala palabra, cercana al lugar común o a la banalidad, del mismo modo que la predicación fue acercada a la idea de inmoralidad.⁸ No obstante, la predicación estuvo muy lejos de ser un mero instrumento de sometimiento, pues tuvo también importantes funciones en el diseño y estabilidad de la sociedad novohispana: se

⁵ *De procuranda indorum salute. Pacificación y colonización*, ed. de L. Pereña et al., CSIC, Madrid, 1984, II. 4, p. 91.

⁶ De eso modo procede, por ejemplo, Juan Solórzano Pereira en su célebre *Disputatio de indiarum iure* (1647), donde sentó las bases jurídicas del derecho español a la colonización de América.

⁷ *De procuranda [...]*, t. I (índice) y t. II, pp. 17 y 159.

⁸ “Rhetoric was a bad word for those given to technology because it represented «soft» thinking, thinking attuned to unpredictable human actuality and decision, whereas technology, based on science, was devoted to «hard» thinking, that is, formally logical thinking, atunable to unvarying physical laws” (*Rhetoric, romance, and technology. Studies in the interaction of expression and culture*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1971, p. 8).

puede hablar, por ejemplo, de una función cultural (en un sentido estético y en otro antropológico) y de una función política en tanto instrumento de adoctrinamiento. Cabe decir que aunque estas funciones de la oratoria sagrada sean ya más o menos reconocidas, para algunos estudiosos las diferencias entre la dimensión cultural y la política no siempre aparecen claras, pues una descripción apresurada de la cultura, en términos antropológicos, podría llevar a una reducción de la misma a un simple sistema de control susceptible de ser reproducido por la educación, lo que la haría transitar hacia la función política, como hace Anne Cruz siguiendo a Clifford Geertz,⁹ en cuyo planteamiento sin duda podría caber la participación de la predicación en la creación de tales controles, tal vez aportando la interiorización de la culpa y el anhelo de virtud.¹⁰ Vale la pena recordar, sin embargo, que el tejido cultural no es obra de un solo tejedor, que la cultura no es de ningún modo una entidad autónoma o absolutamente manipulable, pues aunque deba concederse que en el caso americano hubo una imposición de contenidos culturales, no se trató en lo absoluto de una recepción pasiva del universo católico español al nuevo y variopinto concurso que nacía en tierra de explotación y utopías.

Por supuesto que fue un proceso arduo, que desde aquí puede ser visto sólo como producto de una maquinación perversa y sin más fines que el dominio pues ¿de qué otra manera puede entenderse esta afirmación que Anne Cruz entresaca del jesuita portugués Vieira, donde este defiende el misterio como garantía de poder?

No hay mas propia señal de acabarse un Imperio, y una Monarquía, que romperse la cortina de sus misterios, y los velos de sus secretos. Los Reinos, y las Monarquías sustentanse mas de lo misterioso, que de lo verdadero, y si se manifiestan sus misterios, mal se defienden sus verdades. La opinion es la vida de los Imperios, el secreto es el alma de la opinion.¹¹

No parece haber defensa posible, la afirmación resulta contundente y aparentemente clara, pero hay que ver que es también irónica, pues devela en sí misma un secreto: la importancia del secreto, y lo difunde, pues está escrita en un manual de oratoria que el célebre predicador publicó en 1660: *Aprovechar deleitando. Nueva idea de pulpito christiano-politica* que fue generosamente leído. Aquí Cruz olvida que Vieira no fue precisamente el más monárquico de los predicadores, como no lo fueron en general los miembros de la Compañía de Jesús, que por regla

⁹ *The interpretation of cultures* (1973) citado por Cruz en su "Introduction" a A. J. Cruz and M. E. Perry (eds.), *Culture and control in Counter-Reformation Spain*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1992 (*Hispanic Issues*; 7), pp. ix-xv.

¹⁰ Un interesante estudio sobre la función cultural de la culpa, sin las reducciones que plantea Cruz, es el de Estela Roselló, para quien entre la culpa y el perdón se creó la posibilidad de la "negociación" que permitió solucionar en buena medida las enormes contradicciones en medio de las cuales se constituyó la cultura y aun la política novohispana (*Así en la tierra como en el cielo: Manifestaciones cotidianas de la culpa y el perdón en la Nueva España de los siglos XVI y XVII*, El Colegio de México, México, 2006).

¹¹ *Aprovechar deleitando. Nueva idea de pulpito christiano política; delineada en cinco sermonea varios, y otros discurso [...]*, corregido, y enmendado en esta segunda impresión, por Juan de Ybar, Zaragoza, 1661, p. 149.

obedecían más al Papa y a su general que a cualquier corona, aunque fuese la española; y olvida también citar una afirmación anterior que aclararía el sentido en que esto es dicho:

La señal siempre ha de tener alguna proposición con lo que significa [...] Aquel velo del Templo era la cortina que cubría el *Sancto Sanctorum*, donde estaban escondidos los misterios, y secretos de aquella Ley; vedados a todos, y solo al Sumo Sacerdote permitidos: por eso tenía grande proporción romperse el velo del Templo, para significar, que se acababa la Sinagoga.¹²

El velo se rompe cuando se consuma la redención, de donde se desprende la función liberadora de la verdad que tenía para Vieira el cristianismo; como había afirmado unas páginas antes en el mismo libro: “Declarar verdades que otros dexan de decir, gran merito. Quien tal haze, merece ser amado especialmente”.¹³

Considerar pues con base en citas sin contexto que la predicación fue simple y llanamente instrumento al servicio de la ideología dominante sería, aunque no parezca, una interpretación fácil, pues fácil es encontrar afirmaciones autoritarias en una época y en una situación en que iba el destino de un proyecto de expansión cultural sin precedentes; además, no todos los predicadores fueron meros agentes pacificadores o de propaganda, la sinceridad era posible y en muchas ocasiones los religiosos se enfrentaron al poder civil en condiciones de inferioridad y sufrieron valientemente las consecuencias, que no pocas veces incluyeron el destierro, la cárcel o aun la muerte. Terrones del caño describe esta situación de la siguiente manera: “tiene el predicador, del perro, que, si entran ladrones en casa, y no ladra, ahórcale el amo, y con razón; y si ladra, danle los ladrones de estocadas o apedrénle y vanse de esta manera. Si reñimos a los viciosos o poderosos, apedrénanos, cobramos enemigos, no medramos y aun suelen desterrarnos”¹⁴ y, efectivamente, a muchos predicadores engulló el mar de la ira de algún príncipe o de sus privados.

El propio Vieira, acabado de traer aquí como reo acusado del autoritarismo más perverso, es buen ejemplo de esto. Con ocasión de la llegada a la ciudad de Bahía del Marqués de Montalbán, nuevo Virrey de Brasil, el aguerrido jesuita se queja en su sermón de la falta de justicia para castigar a los que cometen abusos, y se queja también amargamente de la codicia de los portugueses (¡frente a una autoridad portuguesa!): “Perde-se o Brasil, Senhor (digamo-lo em uma palavra). Porque alguns ministros de sua Majestade não vêm cá buscar o nosso bem, vêm cá buscar nossos bens”, y va describiendo los abusos que se han venido realizando por parte principalmente de los ricos portugueses en Brasil, para concluir: “Muito deu em seu tempo Pernambuco; muito deu e dá hoje a Baía, e nada se logra; porque o que se tira do Brasil, tira-se do Brasil; o Brasil o dá, Portugal o leva”.¹⁵ Por sermones como este se granjeó muchos enemigos, los

¹² *Loc. Cit.*

¹³ *Ibid.*, p. 70

¹⁴ *Op. cit.*, p. 36.

¹⁵ “No vienen a buscar nuestro bien, sino nuestros bienes” dice el jesuita: “Sermão da visitação de Nossa Senhora.

suficientes y suficientemente poderosos como para ser conducido preso a Portugal y tener que defender allá su causa. Por supuesto que no se trata de un caso aislado, sermones políticamente incorrectos hubo a pasto, y el tiempo no los ha podido ocultar aun cuando difícilmente eran llevados a las prensas, en manuscritos se conservan, en archivos conventuales o en los de la Inquisición de la Ciudad de México.

En esos conflictos de religiosos contra el poder civil, sobre todo cuando aquéllos suponían entre sus deberes defender los derechos de su pueblo, con frecuencia la única arma con que contaban los eclesiásticos era un sermón, como ilustra Ricard sobre un gran pleito de Zumárraga contra un miembro de la Real Audiencia particularmente perverso con los indios quien, al ser reconvenido por los religiosos, detuvo y torturó a un fraile por delitos al parecer inventados. Ante esto, “por unanimidad se tomó la resolución de enviar a México [desde Tlaxcala] a un religioso que predicara en San Francisco, conjurando a los Oidores a que respetaran la justicia, y proclamando ante los fieles todos, delante de Dios, que los frailes no eran culpables de los crímenes que se les imputaban”.¹⁶

Finalmente, conviene recordar que un sermón era también un hecho estético de gran importancia para todos los estratos en la ya urbana sociedad novohispana del siglo XVII, como lo era en España; Miguel Herrero García llega a decir que “el sermón y la comedia eran entonces los únicos centros de reunión de la sociedad culta y los únicos cauces de la literatura oral”.¹⁷ Es tal vez una exageración, aunque realmente los sermones eran mucho más que ocasión de ejercer o sufrir la persuasión evangélica o moralizante, eran oportunidad también de celebración, comentario y chisme. Así se advierte en el divertido apunte que recibe el jesuita Ormaza después de publicar su *Censura de la elocuencia* en 1648, por parte de su colega y crítico Valentín de Céspedes quien en respuesta satírica fina e ilustrativa escribió su “Trece por docena. *Censura censurae [...]*”. Ormaza, defensor de una predicación conceptuosa, había acusado a los predicadores tradicionales de ser más farsantes que predicadores al contar y aun representar narraciones probatorias en el púlpito; Céspedes, bien identificado con la predicación tradicional y ejemplarizante, no sólo acepta sino incluso amplifica la imputación y la convierte en su propio argumento:

El predicador es un representante a lo divino, y sólo se distingue del farsante en las materias que trata; en la forma, muy poco. Algunos los confunden con la farsa, y los llaman Arias, Prado, Osuna; mudando materia, nadie puede dudar que esos farsantes, dándose a la virtud, al estudio, fueran aventajadísimos predicadores [...] A Fray Francisco de Lerma vi desquijarrar al león de Sansón, y dejar José la capa en manos de la gitana. Otro pintaba el sacrificio de Abraham y el derribar de las columnas; lo hacía con tal propiedad, viveza y gracia que prorrumperon los oyentes en aplausos gritados, siendo necesario parar hasta que

Pregado no Hospital da Misericórdia da Baía, na ocasião em que chegou áquela cidade o Marquês de Montalvão, Vice-rei do Brasil”, en A. Vieira, *Obras escolhidas*, ed. de Antonio Sérgio e Hernâni Cidade, Livraria sá da costa, Lisboa, 1954, Vol. X, p. 104.

¹⁶ *Op. cit.*, p. 450.

¹⁷ *Sermonario clásico*, Escelicer, Madrid, 1942, p. 18.

cesase el tumulto.¹⁸

Tal vez no sea necesario recordar que la *actio*, parte fundamental de la retórica clásica, era infaltable en las preceptivas barrocas, donde se le llegaba a otorgar más valor incluso que a la *inventio* o que a la *dispositio*; es decir, que valía más un sermón mediano bien dicho, bien “actuado”, que uno excelentemente armado pero mal pronunciado, sin chispa, genio ni calidad histriónica. Esta emotiva contienda revela, entre otras cosas, los altos niveles de sofisticación de la predicación y el alejamiento de sus propósitos fundamentales, además de que retrata la elocuencia religiosa de los siglos XVI y XVII como un escenario propicio no sólo para las más duras disputas religiosas o incluso políticas, sino también para la vanidosa competencia personal. No parece por lo demás que esta polémica haya sido excepcional, por el contrario se puede suponer que ilustra muy bien uno de los muchos tipos de conflictos cultivados entre predicadores pues, siendo la predicación una labor de hombres versados en la elocuencia, extraño fuera que la debilidad humana, asociada a la habilidad retórica, no deviniera en ocasiones para la disputa.

Esta pugna actualiza también la que tenía lugar entre predicadores tradicionalistas y modernos (o ejemplarizantes y conceptistas), es decir, entre quienes buscaban seguir probando sus afirmaciones y moviendo los afectos con pruebas inductivas, y quienes preferían las pruebas deductivas consistentes en un razonamiento agudo y sentencioso. José de Ormaza era un joven partidario de la nueva elocuencia cuya novedad eran los conceptos,¹⁹ mientras que Céspedes, un hombre mayor (“ya venerable” dice López Santos), defendía la tradicional argumentación inductiva hecha con base en autoridades y ejemplos. Para Ormaza “Todo lo llena la razón”, y Céspedes se burla de lo lindo: “con punticos de mucho garbo, adornados de unos conceptos picados y picantes, que concluyen pronto, y dan en la nuca del orador, con estilo muy conciso y misterioso, destes unos, y otro, no sólo sin revolcarse, pero sin detenerse”.²⁰

Con todo, estas polémicas “estilísticas” eran en realidad artificiales, pues cada uno de los estilos defendidos por estos vehementes predicadores podían perfectamente coexistir —como habían coexistido siempre la argumentación inductiva y la deductiva— sólo que encaminados a diferentes tipos de auditorio: el sublime estilo de los sermones conceptuosos sin duda no podría predicarse entre campesinos, del mismo modo en que un sermón rebosante de fabulillas haría tal vez arrugar la nariz a los miembros de un público cortesano; no obstante, durante los años de mayor florecimiento de la predicación cristiana en la Nueva España, es decir los siglos XVI y XVII, es posible encontrar estas y otras ocasiones de disputa que no hicieron sino continuar otras

¹⁸ Luis López Santos, “La oratoria sagrada en el seiscientos”, *Revista de Filología Española*, 30 (1946), p. 357.

¹⁹ El uso probatorio del concepto consistía en la demostración de una proposición moral por el artificio de un razonamiento conciso; es decir, una alegoría, un símbolo o una figura usada con agudeza, de modo que se trataba de una de las formas de la prueba deductiva de reciente proposición y desarrollo en el siglo XVII: “La semejanza es origen de una inmensidad conceptuosa, tercer principio de agudeza sin límite, porque de ella manan los símiles conceptuosos y disímiles, metáforas, alegorías, metamorfosis, apodos y otras innumerables diferencias de sutileza”, había dicho Gracián (*Agudeza y arte de ingenio* [1648], en *Obras completas*, ed. de Manuel Arroyo Stephens, Biblioteca Castro-Turner, Madrid, 1993, t. II, p. 377).

²⁰ Art. cit., p. 358.

que tenían lugar en Europa, muchas de ellas por las mismas causas, además de ser motor para el desarrollo de la elocuencia, de los estudios retóricos y de la propia evolución social y cultural del virreinato.

La tradición adjudica a Aristóteles el relato de cómo una madre persuadía a su hijo a no ser orador: “Si persuades injusticias, tendrás la ira de los dioses; si justicias, la de los hombres”, a lo que el hijo respondió por los mismos filis: “Pero si persuado cosas justas, tendré a los dioses por amigos; si injustas, a los hombres”; el orador es un optimista, no obstante que a menudo es juzgado con dureza por los destinatarios de su mensaje. Para nosotros, auditorio curioso, extemporáneo y distante, conviene conservar una visión amplia a la hora de erigirnos en jueces de la predicación católica en América pues, aunque rodeada de la sombra de la represión y el contenido atemorizante puede ser considerada instrumento de imposición y persecución moral, fue también un hilo de comunicación como pocos de una riquísima tradición clásica formadora de vida urbana y justicia social, como lo fue desde Demóstenes o los profetas judíos el uso público de la palabra. Esta fascinante tarea, pues, compleja y culta, de la predicación fue también vehículo de cultura y literatura popular, además de haber sido, como fue dicho en un principio, un trabajo complejo y peligroso pero lleno de promesas y frutos, temporales y eternos.



UN EJERCICIO ESCOLÁSTICO EN LA LOA A *EL MÁRTIR DEL SACRAMENTO: SAN HERMENEGILDO*

VIOLETA PONCE DE LEÓN HERNÁNDEZ. Egresada de la Universidad del Claustro de Sor Juana de la licenciatura de Literatura y Ciencias del Lenguaje. Ha cursado los seminarios de Investigación en estudios virreinales y, con el Dr. Jean Michel Wismer, el Seminario “Sor Juana y su mundo” en la Maestría de Cultura Virreinal de la misma universidad. Impartió clase sobre el auto sacramental para la Maestría en Cultura Virreinal. Actualmente cursa la Maestría en Humanidades (Literatura, área “Filología medieval, áurea e hispanoamericana de los siglos XVI al XVIII”) en la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa, en la cual elabora su tesis de grado sobre la loa a *El divino Narciso* de Sor Juana Inés de la Cruz. Ha publicado en la revista virtual de teatro *La cuarta pared*.

En un aula universitaria durante la Edad Media el método más socorrido de enseñanza fue la *lectio*, es decir, el aprendizaje a partir de la lectura y comentarios críticos de textos en su mayoría bíblicos. Este método tenía dos fines; el primero era enseñar la verdad y el segundo ofrecer medios para la enseñanza.

La *lectio* se manifestaba de manera explícita en la *disputatio*, esta última se establecía como una discusión pacífica que se daba de manera abierta y también era el medio por el cual se obtenía algún grado académico.

Para sor Juana este método de aprendizaje no le fue tan ajeno por dos situaciones. Los libros le brindaron la posibilidad de aprender este tipo de enseñanza:

Volví (mal dije, pues nunca cesé); proseguí, digo, a la estudiosa tarea (que para mí era descanso en todos los ratos que sobraban a mi obligación) de leer y más leer, de estudiar y más estudiar, sin más maestro que los mismos libros” (Sor Juana, 2001, 447).

Otra hipótesis que puedo arrojar en cuanto a las nociones que pudo haber tenido la monja sobre la *disputatio* es su ambición desde pequeña de querer ingresar a la Universidad, y por supuesto al examen riguroso hecho por doctores de la universidad en la corte virreinal cuando ella era una adolescente:

pero, yo despique el deseo de leer muchos libros varios que tenía mi abuelo, sin que bastasen castigos ni represiones a estorbarlo; de manera que cuando vine a México, se admiraban, no

tanto del ingenio, cuanto a la memoria y noticias que tenía edad que parecía que apenas había tenido tiempo para aprender a hablar. (Sor Juana, 2001, 446)

Sor Juana realiza un ejercicio de *disputatio* en la loa para el auto *El mártir del sacramento: San Hermenegildo*; sin embargo, esta práctica tiene ciertas variantes que examinaré.

La loa comienza de la siguiente forma:

Dentro, ruido de Estudiantes; y dicen:

ESTUDIANTE 1

¡Que niego la Mayor, digo!

ESTUDIANTE 2

¡Y yo digo que la pruebo
y que el supuesto admito!

ESTUDIANTE 1

¡Yo la consecuencia niego!

(Salen dos Estudiantes.)

Pues prosiguiendo en negarla,
de esta manera argumento.

ESTUDIANTE 2

Déjame probarla a mí,
y luego irás respondiendo.

ESTUDIANTE 1

Supuesto que...

ESTUDIANTE 2

Ya te he dicho
que no admito el supuesto,
y así su ilación no sale.

ESTUDIANTE 1

¿Cómo no, cuando el Texto
consta, sin la autoridad

De Agustino, a quien me llevo?

ESTUDIANTE 2

¡Si por eso, es mi opinión
no es parto de mi talento,
sino del grande Tomás.

(vv. 1-17)

De una manera sintética la monja comienza a establecer la estructura de su *disputatio*. Destaca el hecho que el debate riguroso no sea presentado en escena y que no nos brinde información sobre el ganador de dicho combate. Por lo tanto, lo que considero que presenta la jerónima es un ejercicio más libre.

Dentro de esta estructura sintética presenta al Estudiante 1 como el *oponens*, es decir, aquel que refuta la tesis del Estudiante 2. Mientras que este último 2 es el *propones* y tiene como

objetivo ilustrar la tesis en discusión.

La *disputatio* se formulaba a partir de primicias y aunque no se presenta en un inicio la tesis a discutir se habla de una Mayor y de igual forma se hace patente el uso de ciertas fórmulas para refutar de manera correcta una tesis, que este fenómeno se encuentra en el diálogo del Estudiante 2: “Ya te he dicho/ que no admito el supuesto,/ y así su ilación no sale”(vv. 9-11).

En medio de tan acalorada disputa la irrupción del Estudiante 3, que es mayor y como lo marca la acotación de aspecto grave, se adhiere otro elemento necesario para el combate. El Estudiante 3 constituye una especie de *magister* que a final de cuentas determina quién tiene la razón.

Las piezas para la querrela las ha dispuesto sor Juana, pero es imprescindible anotar que paso a paso de manera muy esquemática la monja lleva de la mano a su posible lector, ya que para el siglo XVII en el mundo novohispano era una práctica que tal vez escasamente se utilizaba. Un ejercicio tan exacto como lo era la *disputatio* necesariamente en un texto dramático se tenía que explicar y esquematizar en el mismo diálogo.

El elemento faltante y el más importante que se ha mencionado como premisa, pero hábilmente no se ha expresado, es justamente la *quaestio* o tesis a discutir. Sor Juana en la misma estructura de la *disputatio* ha puesto en juego el recurso retórico, el merismo; necesariamente se menciona un razonamiento a debatir, se utiliza un lenguaje propio de este tipo de prácticas, se han dispuesto a tres personajes de forma estratégica y a continuación se ponen en claro las reglas del juego, pero no se ha mencionado el punto más importante de todo esto que es la tesis a discutir, la cual se menciona al final de las reglas establecidas en el debate.

Tan reñida está la discusión que ha sido necesario que el magister o Estudiante 3 establezca ciertas normas para el desarrollo eficiente de la disputa:

ESTUDIANTE 3

Yo os estimo la atención;
 mas, aunque escuché allá dentro
 la cuestión, quiero que aquí
 la repitáis, porque quiero
 ver cuál de los arguye
 con mejores fundamentos:
 lo uno, porque si el dejarla
 es sólo por el obsequio
 de mi atención, no es razón
 que quedéis mal satisfechos,
 cediendo a la autoridad,
 no a la razón, el derecho.
 Y lo otro, por que también
 servirá a mayor intento
 (que no digo por ahora)
 y sólo el Notable asiento

de que a mí también me importa;
y así, id entrambos diciendo.
(vv. 83-100)

Sor Juana pone en un sitio vital a la autoridad más importante de la discusión que es el Estudiante 3. En la voz de éste la jerónima legitima dos cosas preponderantes. La primera, el método o tipo de disputa que se llevará a cabo es una disputa dialéctica, es decir, que a partir de principios probables se pone en juego la *quaestio*. Por lo tanto, si se trata de un método dialéctico a lo que se apela eminentemente es a las *rationes*: “Yo lo pruebo por discurso/ de razón” (vv. 107-108).

El segundo aspecto es la imparcialidad del Estudiante 3 ante los argumentos de los otros dos, un juicio de imparcialidad que la jerónima no tuvo por parte de sus autoridades.

La *quaestio* a discutir es acerca de las finezas de Cristo, un tema debatido en el corpus literario de sor Juana, la tesis se presenta de la siguiente manera:

ESTUDIANTE 1
Yo digo que la fineza
(después de hacerse Hombre el Verbo)
mayor, fue la de morir.

ESTUDIANTE 2
Yo aunque grande la confieso,
Digo, que fue más quedarse
Por él en el Sacramento.
(vv. 101-106)

En este caso los papeles se invierten. El Estudiante 1 en un principio fungió como el *oponens* y ahora al dar la primicia es el *proponens*, lo mismo sucede con el Estudiante 2 anteriormente representó al *proponens* y ahora es el *oponens*. Posterior a establecer la *questio* destaca el hecho que la jerónima dote al Estudiante 1 con una voz casi protagónica, ya que contextualizando a la loa en el corpus de sor Juana, creo que lo protagónico de esta drama es en sí misma la tesis de las finezas.

Para este discípulo la forma de defender su tesis es con el siguiente argumento:

si lo que es más necesario,
se tiene en mayor aprecio,
y hubo más necesidad
de redimirnos, supuesto
que no estando redimido
ninguno entrara en el Cielo,
y pudieran entrar, aunque
el Divino Sacramento

no se hubiera instituido,
luego claramente vemos
que es la fineza mayor
aquella de que tenemos
la mayor necesidad.

(vv. 113-125)

Sor Juana racionaliza de manera objetiva y fría este argumento, de hecho lo presenta como algo muy práctico. Todo lo opuesto a la *refutatio* del segundo estudiante, aunque de igual forma se presenta bajo un mecanismo lógico no tiene esa especie de practicidad, ni la seriedad del argumento de su compañero:

Yo digo que, antes, aquello
que no es lo más necesario,
es mayor fineza, puesto
que es señal que sobreabunda
el amor, pues no contento
con dar lo que es necesario,
da lo sobrado, y lo pruebo,
con claridad de un ejemplo.

(vv. 126-134)

El juego nuevamente se establece al replicar la tesis anunciada por la voz el último estudiante y el juego comienza con estos dos últimos argumentos de ambos colegas:

ESTUDIANTE 1

Dejando de responder
pues referir sólo intento
para que nos oigas tú,
los fundamentos que tengo,
digo que a mí me lo da
el lugar del Evangelio,
donde dice que ninguno
amor tendrá más perfecto,
que el que muere por su amigo:
y es opinión del ingenio
del soberano Agustino,
cuya autoridad siguiendo,
defendía la opinión.

ESTUDIANTE 2

Yo, con otros muchos Textos
y la grande autoridad

del Angélico Maestro
 Tomás, cuya gran doctrina
 como su alumno definiendo,
 también seguía la mía.
 (vv. 141-159)

Nuevamente en el Estudiante 1 hay una evidencia de un mejor discurso en cuanto al uso del léxico en términos como: referir, fundamentos, autoridad. El uso de estos términos establece también redes semánticas que le dan peso al argumento. Pero también se menciona lo que dice el Evangelio, es decir, hay una estructura lógica y bien presentada en este personaje.

Mientras que en el Estudiante 2 se maneja un discurso breve; empero, la brevedad no es necesariamente sinónimo de deficiencia discursiva. No obstante, en este caso la brevedad es evidencia de carencia en la *refutatio*, con el argumento que se evidencia en él, no se pueden establecer redes semánticas que nos remitan a la *disputatio* y, por supuesto, muy al contrario de su compañero omite lo que dicen los Textos. También supongo localizar un defecto en los últimos versos: “cuya doctrina/ como su alumno definiendo,/ también seguía la mía” (vv. 157-159)

El Estudiante 1 pone como autoridad a San Agustín y se apoya en él, y el Estudiante 2 menciona que su argumento es seguido por Santo Tomás, esto tal vez podría tomarse como un recurso; sin embargo, gracias a las carencias argumentativas que están contenidas en personaje, dirijo más la atención a un error en la misma *refutatio*.

Los Estudiantes han presentado sus argumentos, ahora falta determinar quién ha sido el ganador del debate. He aquí la importancia del *magister*. Sor Juana establece un giro de 180° a la *disputatio* escolástica y le imprime el sello evidentemente barroco. El Estudiante 3 da una respuesta más que contundente a los otros dos, pero no sin antes preparar el terreno de su contestación.

ESTUDIANTE 3
 Con lo que he de responderos,
 es con lo que *habéis de ver*;
 que más repuesta no tengo
 que *me oigáis*.
 (vv. 192-195)

El juego barroco sor Juana lo presenta con este recurso del retruécano, un recurso muy utilizado por la misma monja. El retruécano se manifiesta en que los personajes oigan lo que se va ver, hay una inversión evidente en los términos que señalé. Dichos términos tampoco pertenecen a un discurso propio de una *disputatio*.

Siguiendo la respuesta que la monja nos propone en este juego ya ha superado el ejercicio escolástico y presenta la idea del *non plus ultra*.

Un *non plus ultra* que ha sido caracterizado en la tradición clásica por las columnas de

Hércules:

MÚSICA
 Sirviendo a su nombre
 de padrón eterno,
 las Columna, que
 respetará el tiempo;
 sirviendo de aviso
 a los venideros
 siglos, que no hay más
 mundo que el que vemos;
 ¡de aquí hombre ninguno
 pasará soberbio,
 siendo el *Non plus ultra*
 clave a sus deseos!
 (vv. 203- 214)

Astutamente sor Juana coloca a la tradición clásica como algo hermético, sin cabida para algo nuevo y que se tenía la creencia de lo que se afirma a continuación:

En el mundo inseparable de la ciencia y la filosofía del conocimiento antiguo, el único universo existente y conocido lo constituían las tierras que, más cerca o más lejos, rodeaban al Mediterráneo. El arte y la literatura, el comercio y la artesanía, las exploraciones e investigaciones que se realizaban, los viajes por mar o por tierra, las luchas políticas y las guerras, los imperios que nacían y morían, todo ello se desarrollaba en el mundo que el *mare internum* (o *mare clausum*, *mare nostrum* o *mare africanum*) limitaba, por el oeste, con las llamadas Columnas de Hércules y por el este, con los Estrechos de Helesoponto y Mesina. No importa que explicación se le diera al estrecho de Gibraltar, todas las aguas que estaban encerradas dentro de las columnas, constituían el gran océano que era desconocido y temido, hostil. (G. Sabat de Rivers, 1998; 322)

El *non plus ultra*, ese no más allá, representa en sí la limitante de lo clásico, lo que ya no corresponde de forma directa a la monja. Pero lo que sí corresponde al mundo de sor Juana es el *plus ultra*:

COLÓN
 ¡Oh Hércules! De tus Columnas
 borra el rótulo soberbio
 del Non plus ultra, pues ya
 rompió mi timón el sello
 de Ábila y Calpe cerrado
 y tuvieron tan largos tiempos!
 Y vosotros, mis felices

animosos compañeros,
de tan dilatados Mundos
descubridores primeros,
con los clarines y cajas
publicad, en dulces ecos,
¡que hay más Mundos, que hay Plus ultra,
y que ya venís a verlo!

(vv. 261-273)

Aquí cabe señalar un fenómeno por demás importante: la monja ha establecido el *non plus ultra* y el *plus ultra*. Hay un juego de paralelismo antitético. Por un lado, como señalé, lo clásico es un conocimiento perfectamente establecido pero al mismo tiempo estancado, por eso la idea de *Non plus ultra*.

Por otro lado, Colón y el descubrimiento del Nuevo Mundo confirman ese *plus ultra*, la afirmación categórica del más allá de lo clásico. El Nuevo Mundo al cual la monja pertenecía. La forma de evidenciarlo es con la *exclamatio* que invita a conocer lo que se ha descubierto:

Pero, ¿cuál es la respuesta que sor Juana da a sus alumnos?

Sor Juana nos dice que hay que aceptar una “verdad” determinada, sea en teología, en geografía o en cualquier otra ciencia, porque siempre puede haber una mente valiente que, como el caso de Colón, esté dispuesta a echarse al mar, a arriesgarse a conquistar mundos nuevos destruyendo verdades que se creían invulnerables. (G. Sabat de Rivers, 1998; 328)

Mientras que los otros estudiantes fungen como lo clásico lo establecido, el *magister* es sor Juana gritando que en el mundo barroco novohispano o mejor dicho en el complejo mundo de la jerónima siempre hay un *plus ultra*.

Con maestría expresa el conocimiento en debates de una tradición clásica, pero al igual que en la *Carta atenagórica*, en la *Respuesta a Sor Filotea* la jerónima aporta de manera contundente esa curiosidad por lo novedoso y apuesta siempre riesgosamente ese *plus ultra*.



BIBLIOGRAFÍA

- Beuchot, Mauricio, “La escolástica en algunas piezas de Sor Juana”, en *Cuadernos de Sor Juana*, comp. Margarita Peña, UNAM, México, 1995, pp. 83-95.
- _____, “Los autos de Sor Juana: tres lugares teológicos”, en *Sor Juana y su mundo*, ed. Sara Poot Herrera, UCSJ-FCE, México, 1995, pp. 353-394.
- Cruz, Juana Inés de la, *Obras completas*, 4 ts., Fondo de Cultura Económica, México, 2001.

- Frost, Elsa Cecilia (ed.), *Teatro profesional jesuita del siglo XVII*, V ts., CONACULTA, México, 1992.
- García Valdés, Celsa Carmen, “Teatralidad barroca: las loas sacramentales de Sor Juana”, en *Memorias del Congreso Internacional “Sor Juana y su mundo”*, UCSJ-UNESCO-FCE, México, 1998, pp. 207-217.
- Irving, Leonard A., *La época barroca en el México colonial*. FCE, México, 1996.
- Lausberg, Heinrich, *Manual de retórica literaria*, I y II, Gredos, Madrid, 1966.
- _____, *Elementos de retórica literaria*, Gredos, Madrid, 1985.
- Sabat-Rivers, Georgina, “Sor Juana: mujer barroca, intelectual y criolla”, en *Memoria del Coloquio Internacional “Sor Juana y el pensamiento novohispano”*, Instituto Mexiquense de Cultura, México, 1995, pp. 375-395.
- _____, *En busca de Sor Juana*, UNAM, México, 1998.
- _____, “Sor Juana Inés de la Cruz”, en *Historia de la literatura mexicana*, 2 ts., coord., Raquel Chang- Rodríguez, Siglo XXI-UNAM, México, 2002, pp. 619-671.



LA PRIMERA UNIVERSIDAD DEL CARIBE COLOMBIANO UN MODELO ILUSTRADO PARA AMÉRICA COLONIAL

DIANA SOTO ARANGO. Profesora de la Escuela de Sociales, Doctorado Ciencias de la Educación de RUDECOLOMBIA. Codirectora del proyecto *Historia y prospectiva de la universidad Latinoamericana*, código 9005-093, DIN-Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. Codirectora del Grupo *Historia de la Universidad Latinoamericana*, HISULA, código Colciencias COL0011868.

INTRODUCCIÓN

El desarrollo educativo-cultural del Caribe en el virreinato de la Nueva Granada no se puede analizar sin estudiar el desarrollo económico de la Provincia de Mompox. En especial, implica el análisis de varios factores desde la excelente ubicación geográfica, la élite comerciante momposina con la rivalidad cartagenera y la incidencia del grupo de la “Expedición botánica” en la Villa de Santa Cruz de Mompox.

Por lo anterior, la gran pregunta qué nos hacemos es ¿cuáles fueron los factores que incidieron para qué en la Villa de Mompox se estableciera Colegio-Universidad con aprobación Real en 1806 y por qué esta situación no se dio en Cartagena principal epicentro de desarrollo en el Caribe de la Nueva Granada?

Esta gran pregunta estará presente en la perspectiva de análisis que daremos a conocer en este trabajo. Las fuentes se localizan principalmente en el Archivo General de la Nación y luego en bibliografía secundaria recogida en el periódico *La Voz de Mompox*.

1. EL COLEGIO-UNIVERSIDAD DE SAN PEDRO APÓSTOL: UN PRODUCTO DE LA BONANZA COMERCIAL DE LA VILLA DE MOMPOX Y DE LA INCIDENCIA DEL GRUPO DE LA “EXPEDICIÓN BOTÁNICA”

En nuestro análisis caracterizamos tres elementos que incidieron en este hecho de transformación cultural en la Villa de Mompox. En primera instancia, señalamos que el desarrollo cultural y social de la Villa de Santa Cruz de Mompox¹ está unido al desarrollo económico de la misma y al

¹ La Villa de Santacruz de Mompox fue fundada por Pedro de Heredia en 1537 con la categoría de puerto fluvial. Cartagena se había fundado en 1533. Se le consideró Provincia separada de Cartagena por Real Cédula del 3 de agosto de 1774. Pero la misma se revocó en 1777 por la influencia de la élite de Cartagena. En adelante señalaremos sólo como la Villa de Mompox.

enfrentamiento político-comercial que se daba con la ciudad de Cartagena. Sin lugar a dudas el epicentro era Cartagena pero Mompox creada sólo cuatro años después en 1537 se convirtió pronto en la segunda ciudad del Caribe en población y movimiento económico-comercial.

Por lo anterior, se incluye en el análisis el hecho significativo que en el censo de población de 1780,² en la Provincia de Cartagena, la segunda ciudad más poblada era la villa³ de Santacruz de



Mompox con 7.093 habitantes, mientras Cartagena tenía 13.387 y la capital Santafé con 24.000. Lo relevante es que Mompox después de Cartagena tenía el mayor número de esclavos (837) pero presentaba un escaso número de indios que sólo llegaban a 77. En la categoría de personas libres alcanzaba el número de 5.248 donde es posible este concentrado el mayor número de comerciantes en mestizos y mulatos. Sin embargo, en el estrato blanco⁴ Mompox ocupaba el tercer lugar (878), después de Cartagena y Loricá.

Para nuestro análisis lo significativo se localiza en una fuerte élite criolla comercial que se había educado a finales del siglo XVIII en la capital santafereña.

Hay un aspecto que conviene señalar en la fundación del Colegio -Universidad y es el del desarrollo de la villa de Mompox para entender el auge educativo de comienzos del siglo XIX en esta villa. En este caso, como señala Georges Duby la ciudad se caracteriza por “rasgos particulares de status jurídico, de sociabilidad y de cultura. El papel no es económico es político”.⁵ Sin embargo, en las “últimas décadas coloniales el concepto de urbanización empezó a significar progreso de las

² El censo de 1780 presenta en Cartagena la siguiente distribución:

CIUDAD	ECLESIASTICOS	BLANCOS	INDIOS	LIBRES	ESCLAVOS	TOTAL
Cartagena	223	3.389	56	7.612	2.107	13.387
Mompox	53	878	77	5.248	837	7.093

Fuente. “Padrón de la Provincia de Cartagena. Año de 1780”, en Archivo General de la Nación. Sección Colecciones. Fondo Ortega Ricaurte. Censos I, Caja 37, Documento 11.

³ La clasificación de los núcleos poblacionales según Wolfe es: Caserío: de 20 a 200 habitantes; Caserío Grande: de 200 a 1.000 habitantes; Villorrio de 1.000 a 2.500; Pueblo de 2.500 a 10.000; Ciudad de más de 10.000 habitantes”. Véase en Julián Vargas Lesmes (1989): *Historia de Bogotá. Conquista y Colonia*. Bogotá, Salvat Villegas Editores, t. II, p. 46.

⁴ En el análisis que realiza Humboldt de la población americana de 1800 a 1825 establece que la población total de las colonias españolas en América era de 16.785.000 almas con 13.509.000 gentes de color indios mestizos, negro y mulatos y 3.276 blancos. De estos españoles nacidos en la metrópoli eran 150.000. El porcentaje de blancos en la América española era del 19% mientras en Estados Unidos era del 60%. Charles Minguet (1985): *Alejandro de Humboldt historiador y geógrafo de la América española*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, p. 237.

⁵ Citado por Jorge Conde Calderón (1999): *Espacio, sociedad y conflictos en la Provincia de Cartagena. 1740-1815*. Barranquilla, Fondo de Publicaciones de la Universidad del Atlántico, p. 16.

ciudades y pueblos, reestructuración financiera, mejoramiento de los servicios urbanos y mayor control de la moralidad y del comportamiento de sus habitantes”.⁶ Este ideal de progreso para

Mompox lo personificó, a finales del siglo XVIII, don Pedro Pinillos.

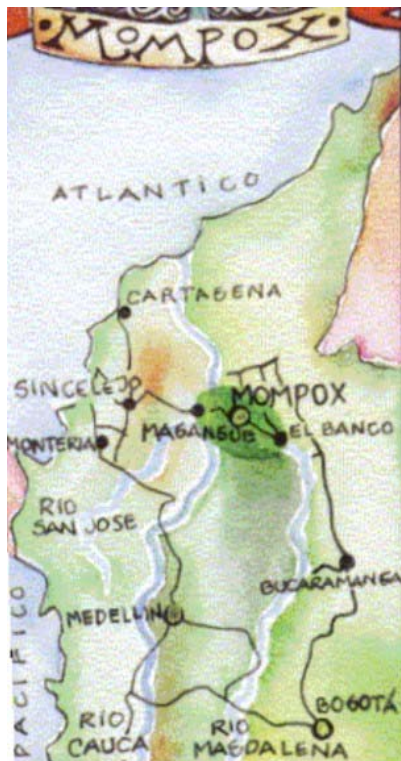
Hay que decir que en las colonias españolas las ciudades tenían una finalidad en relación a “privilegiar los intercambios con la metrópoli lejana”.⁷ Por este motivo considera Conde que la villa de Mompox se creó “en la banda izquierda del río Magdalena, límite natural de las gobernaciones de Cartagena y Santa Marta”.⁸

Ahora bien, el puerto fluvial de Mompox sobre el río Magdalena se convirtió en el centro administrativo de los pueblos del bajo Magdalena y además se constituyó en el “centro de equilibrio entre los comerciantes y terratenientes y entre los antiguos y los nuevos pobladores quienes competían por la propiedad de la tierra y de los hatos”.⁹

Como hemos visto, la villa de Mompox,¹⁰ a finales del siglo XVIII, se caracterizó por el intenso comercio y por ser uno de los puertos más importantes sobre el río Magdalena. Era el sitio obligado para los mercaderes procedentes de Cartagena, Santa Marta y Riohacha y para los que venían del centro del país a través de Honda. Allí se concentraba el

comercio de esclavos, el del oro, con el de las mercancías de telas y productos vegetales como la quina y el tabaco.

Se describe a Mompox a comienzos de 1810 como una Villa de “14.000 habitantes, tres escuelas primarias, la nueva universidad, un clero numeroso e ilustrado [...] y era esta villa el gran mercado de oro y otros productos del país, y el gran depósito de donde los pueblos del interior se proveían de mercancías europeas”.¹¹



⁶ Margarita Garrido (1993): *Reclamos y representaciones*. Bogotá, Banco de la República, p. 203. Cita a Morse.

⁷ Jorge Conde Calderón (1999), p. 16.

⁸ “Era admitido que una villa se podía fundar con sólo 10 colonos y unos ocho cargos administrativos”. *Ibid.*, p. 16.

⁹ Margarita Garrido (1993), pp. 207-208.

¹⁰ La villa de Santa Cruz de Mompox la fundó don Alonso de Heredia el día 3 de mayo de 1537. Esta Villa está localizada al norte del país y fue en la época uno de los principales puertos fluviales sobre el río Magdalena de obligado tránsito hacia la capital del Virreinato. La Corona española en reconocimiento de su “espíritu emprendedor, a su crecimiento y desarrollo económico y cultural de dio el título de Villa”. Carlos III en 1774 la erigió en Provincia autónoma. Posteriormente, es una de las primeras ciudades que firma el Acta de Independencia lo hace el 6 de agosto de 1810. Dn. Manuel Rodríguez Torices, mediante Decreto del 3 de noviembre de 1812, la declara Benemérita de la Patria y le da el título de valerosa. La ley 163 de 1959 declara la ciudad Monumento Nacional.

¹¹ Bibliografía consultada: *Anales del Estado de Bolívar*, (s/f): *Estadística de Mompox*. *Boletines Historiales de la*

No es extraño, por lo tanto, que en 1784 se solicitara la creación del Consulado de Mompo con su director Gonzalo José de Hoyos y que en este mismo año se fundará en esta Villa la primera Sociedad de Amigos del País de América colonial. No cabe duda que en estos aspectos marco el liderazgo la villa de Mompo frente al desarrollo que llevaba Cartagena. En concreto, Cartagena trató de fundar en 1787 una Sociedad Económica con la denominación de Sociedad de amigos del País de Turbaco, para apoyar el cultivo del algodón sin lograrlo como lo señala Pedro Fermín de Vargas¹² y sólo consiguió el Consulado en 1795.

Por el contrario, debemos indicar que la Sociedad de Amigos del País de Mompo “creó corresponsales y apoderados en todo el Reino con el apoyo del virrey Caballero y Góngora”.¹³ Además, se nombró miembro de honor al sabio Mutis quien estaba unido a esta ciudad por ser el sitio de residencia de su hermano y también porque había estado en la misma desde su llegada al Virreinato en 1762 y posteriormente también se había desplazado a la Villa a realizar un estudio sobre el terreno y el cambio de lugar del cementerio.¹⁴

En definitiva, esta comparación final sirve para aclarar que la Villa de Mompo era un centro comercial de relevancia en el virreinato y en la costa Caribe con nexos y apoyos en la capital. Sólo me resta decir que el contrabando se había convertido en una línea comercial de mayor flujo económico. Pero antes de terminar, un tema que nos lleva a una gran pregunta es de ¿qué factores incidieron para que esta villa apartada en el continente americano se convirtiera en pionera de una de las instituciones de la Ilustración como era “Las Sociedades Económicas de Amigos del País”? Porque si bien es cierto que la villa de Mompo era relevante para nuestro virreinato por las características señaladas anteriormente, de ello no se deduce una importancia en el conjunto de la colonia española

Academia de Historia de Santa Cruz de Mompo. O. FALS BORDA (1979): *Mompo y Loba*. Bogotá, Carlos Valencia. M. Fernández de Piñerez (1967): *Unas vidas novelescas y un sacrificio glorioso*. Mompo, Tipografía el Esfuerzo. E. Gutiérrez de Piñerez (s.f): *La fundación de Mompo*. Mompo. D. Peñas Galindo (1987): *Eféméris de Mompo*. Cartagena, Espitia Impresores. E. Gutiérrez de Piñerez (1981): *La independencia y la mafia colonial*. Bogotá, Tercer Mundo. P. Salcedo del Villar (1939): *Apuntaciones históricas de Mompo*. Cartagena, Gobernación del Departamento de Bolívar, 1ª. ed. Santafé de Bogotá.

¹² Pedro Fermín de Vargas nació en San Gil en 1762 y murió en Londres posiblemente en 1812. Se educó en el Colegio Mayor del Rosario. Ocupó varios cargos públicos entre otros, Oficial Primero de la Secretaría del Virreinato. En 1784 se vinculó a la Expedición Botánica. Publicó un ensayo sobre el “Guaco” en Papel Periódico de Santafé. En 1788 Mutis le encargó recoger la quina para la exportación. En 1789 se le nombró Corregidor y Juez de residencia de. En 1790 escribió Pensamientos políticos y la Memoria sobre la Población” de Zipaquirá. En 1791 se fuga de Bogotá abandona su mujer y se va con una mujer casada. Viaja a E. U., Las Antillas, Francia e Inglaterra. Se relaciona con Francisco Miranda. Realiza varios escritos y representaciones al gobierno inglés. López Méndez informa de su muerte en una carta en febrero de 1811. Pedro Fermín de Vargas (1986): *Pensamientos políticos*. Bogotá, Nueva Biblioteca Colombiana de Cultura. Procultura, p. 64.

¹³ El 7 de agosto de 1784 se creó la Sociedad con el director perpetuo el Coronel Dn. Gonzalo Josef de Hoyos. El 19 de septiembre del mismo año se dictaron los Estatutos de la Sociedad. P. Salcedo del Villar (1987): *Apuntaciones históricas de Mompo*. Cartagena, Edición conmemorativa de los 450 años. Comité hijos de Mompo, Gobernación Departamento de Bolívar.

¹⁴ *La Voz de Mompo*, mayo 21 de 1932, n° 17.

en América. Es bien sabido que el virreinato de la Nueva Granada, a comienzos del siglo XIX,¹⁵ sólo exportaba dos millones de pesos en productos agrícolas y tres millones en oro y plata. E importaba en mercancías 5.700.000 pesos. Esta importación y exportación era irrelevante si la comparamos con el virreinato de Nueva España que importaba veinte y dos millones y exportaba 31.500.000 o en el virreinato del Perú que importaba 11.500.000 y exportaba 12 millones.¹⁶ No es este el lugar adecuado para analizar las cifras económicas, pero es relevante señalar que para 1804 el producto bruto de las colonias americanas era de 36 a 38 millones¹⁷ de pesos mientras el de la metrópoli era inferior con la suma de 35 millones.

Un segundo aspecto que contribuye a explicar la organización de la universidad en la villa de Mompox se refiere al hecho de localizar en esta ciudad al comerciante español Pedro Martínez Pinillos(1748-1809)¹⁸ quien llegó a la villa en 1770 y permaneció en la misma por casi 39 años (1770-1809). Es importante señalar que desde comienzos del siglo XVIII se había superado la resistencia de los españoles y criollos en considerar el comercio un oficio vil. Por el contrario, ahora los comerciantes eran un sector determinante y con influencias en la Corte por las donaciones que realizaban al Rey. En efecto, para esta época el español comerciante Pedro Pinillos tenía un reconocimiento y prestigio en la Corona y el virreinato. Según se ha podido establecer, fue significativo el privilegio que le otorgó la Corona española para ser el único

¹⁵ Las importaciones y las exportaciones crecieron a partir del Decreto de Libre comercio de la metrópoli y de sus colonias en 1778. En 1778 se exportaba en agricultura 3.728.000 pesos y en 1785 se ascendió a 19.415.000. Se importaba en 1778 en mercancías 2.314.000 pesos y en 1785 se ascendió a 21.499.000. Charles Minguet (1985): *Alejandro de Humboldt historiador y geógrafo de la América española*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, p. 338.

¹⁶ El virreinato de menor desarrollo económico era el de Buenos Aires. Importaba 3.500.000 pesos en mercancías y exportaba igual que el virreinato de Nueva Granada. No deja de ser significativo que la Capitanía de Caracas importaba casi igual al virreinato de la Nueva Granada. Sus importaciones eran de 5.500.000 pesos. Charles Minguet (1985): *Alejandro de Humboldt historiador y geógrafo de la América española*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Tomo II, p. 336.

¹⁷ De este valor correspondía a Nueva España el valor de 20 millones y a Nueva Granada tan sólo 3.8 y a Caracas 1.8. *Ibid.*, t. II, p. 342.

¹⁸ Pedro Julián Martínez de Pinillos de Nájera nació 8 enero de 1748 en Torrecillas, Provincia de Burgos, en la actualidad denominada de la Rioja. Llegó a Cartagena en 1767 y se dedicó al comercio. En 1770 se estableció en Mompox donde vivió casi 39 años (1770-1809). Tuvo el privilegio por la Corona española de ser el único importador de Mercancías para esta Villa. Desempeño los cargos más importantes en Mompox. Entre otros: Comisario de Barrio de Mompox (1778-1780); Mayordomo de Propios y rentas en 1782; participó en la Sociedad de Amigos del País se fundó 12 de sept. de 1784; Mayordomo de la Cofradía del Santísimo Sacramento. Le donó seis casas y obtuvo del Rey Carlos IV que la elevaran al rango de Archicofradía mediante Real Cédula del 29 de diciembre de 1800. En 1784 viaja a España y establece mayor comercio con Barcelona; Alcalde del Segundo Voto de Mompox el 24 de diciembre de 1786; Alcalde de la Hermandad de la Villa de Mompox en 1787. Compró el cargo de Oficio de Regidor Alcalde Mayor Provincial de la Villa de Mompox por el valor de 400 pesos a finales de 1787. Solicitó la jubilación y se la otorgó el Rey el 5 de julio de 1794; Diputado de Mompox ante el Consulado de Comercio de Cartagena el 17 de marzo de 1796 no aceptó el cargo y el Rey lo exoneró mediante Cédula del 18 de nov. de 1796. Contrajo matrimonio con su prima, criolla, Manuela Tomasa de Nájera y Segura (1750-1825) el 12 de mayo de 1775. Se destaca que recibió pérdidas por los corsarios ingleses (1795,1796, 1797). Por otra parte, fueron significativas las donaciones que le dio al Rey: en la guerra contra Francia e Inglaterra; 5.000 pesos en 1802.

importador de mercancías para esta Villa y por Real Orden, del 2 de noviembre de 1792, se le eximió del pago de impuestos por la importación y exportación de productos a la metrópoli.¹⁹

Como es de suponer esta situación de privilegio le permitió ocupar y comprar los cargos más distintivos de la Villa. Podemos señalar el de Regidor Alcalde Mayor Provincial de la Villa de Mompox por el valor de 400 pesos a finales de 1787. Pero lo fundamental es que siempre cumplió con las donaciones puntuales para el Rey. Así por ejemplo, lo vemos donando 6 casas para obtener del Rey Carlos IV la Real Cédula, del 29 de diciembre de 1800, que elevara de rango la cofradía de Mompox. En este punto es importante indicar que las cofradías se convirtieron en un medio de estrechar vínculos comerciales.

Así pues, retomando el hilo conductor de las donaciones de don Pedro Pinillos, que posiblemente incidió en las peticiones que realizaba a la Corte, no cabe duda que el hecho de donar 5.000 pesos en 1802 para apoyar al rey en su guerra contra Francia e Inglaterra le hizo ganar puntos en su petición de aprobación Real para el Colegio-Universidad de Mompox.

Ahora bien, otro aspecto singular se enmarca dentro del proceso de secularización de la educación superior que había iniciado el fiscal Francisco Moreno y Escandón en la ciudad de Santafé en 1768. En este sentido el citado colegio-universidad para la villa de Mompox tenía como objetivo formar a la población civil y se establecía que el patronato fuera real administrado a través del Ayuntamiento de la Villa.²⁰

Conocemos que en la villa de Mompox la educación estuvo sin mayor desarrollo y hasta 1767 las expectativas educativas las cubría el Colegio de San Carlos de la Compañía de Jesús que fundaron en 1644.²¹ Pero es bien conocido que con la expulsión de los jesuitas en 1767 la élite criolla quedó en esta región sin ningún centro educativo para educar a sus hijos. Es por ello que, se iniciaron las clases con tutores pero no existía un centro educativo que acreditara esta educación particular.

En realidad era una necesidad vital la organización de un centro educativo que evitará el desplazamiento de los jóvenes a la capital. Hemos localizado que en el sólo Colegio de San Bartolomé se presentó un número considerable de matrícula de alumnos provenientes de la Villa de Mompox en la década de los años 70. Por ejemplo en el año 1778 se matricularon 20.²² Así pues, el mayor problema de otorgar una educación superior a los hijos de la élite de la villa era de difícil solución.

Como señalamos al inicio nuestro interés se centra en entender las condiciones socio-políticas que dan origen al Colegio de San Pedro Apóstol y en especial al carácter Ilustrado del

¹⁹ Alfredo Zambrano Arias y Pablo Miranda de León (1999): *Don Pedro Martínez de Pinillos en Mompox*. Sincelejo, Compugráficas, p. 27.

²⁰ “El Ayuntamiento aceptó el patronato é hizo publicar por bando la Real Cédula del 10 de enero de 1806”. *Anales del Estado de Bolívar* (s/f), “Estadística de Mompox”, pp.137-148.

²¹ El 25 de abril de 1643 los jesuitas compraron el solar e iniciaron la construcción de la casa para el Colegio y el convento de la comunidad.

²² En la lista que se reviso se localizó la siguiente información: 1770: 3; 1774: 3; 1775: 15; 1776: 12; 1777: 15; 1778: 20; 1779: 13 “Lista de estudiantes matriculados en el Colegio de San Bartolomé”. Archivo General de la Nación, Fondo Colegio San Bartolomé, Libro 11.

mismo. No podemos dejar de lado que se requería de un mecenas que donara el dinero para la fundación y unas Constituciones avaladas por el virrey que no cayeran en la burocracia administrativa de la Corte. Es bien conocido que todas las reformas ilustradas que se enviaron a la Corte nunca regresaron con el aval real a las colonias americanas.

Planteadas así las cosas, hay que decir que el español Pedro Martínez Pinillos logró con los apoyos del Cabildo en Mompo, del virrey de Nueva Granada y sus contactos en la Corte que se expidiera Cédula real para la fundación del Colegio-Universidad de San Pedro Apóstol en la villa de Mompo constituyéndose en un modelo de institución ilustrada para toda América colonial.

Llama la atención que el trámite de la solicitud de fundación del colegio-universidad tenía sus apoyos en la Corte porque no deja de ser significativa la rapidez con la que se expide la Real Cédula si se tiene en cuenta la lentitud administrativa de la época.²³ La Real Cédula le concedió al Colegio el privilegio de otorgar grados al establecerla como universidad. Decía la Real Cédula: “Visto todo lo referido a mi Consejo de Indias con lo que informó su contaduría general [...] he venido en acoger bajo mi soberana protección y aprobar las dichas fundaciones y en mandar se erija en universidad el referido colegio, con las mismas facultades y prerrogativas que el de esa capital, vistiendo sus colegiales igual beca con el escudo de su titular San Pedro y facultad de conferir en ella los grados en las facultades que se cursen en la misma universidad”.²⁴

Retomando el concepto de “progreso de las ciudades y pueblos”, en la Villa de Mompo lo lideró don Pedro Pinillos a finales del siglo XVIII. Se le ha reconocido por la reconstrucción y donaciones a los templos de Mompo. Por ejemplo al templo de San Agustín le realizó donaciones por 40.000 pesos.²⁵ Fundó el hospicio, enladrilló la calle de la Contaduría, dio donaciones a la cárcel. En 1793 con el incendio y en 1803 con el desbordamiento del río Magdalena se encargó de la recuperación de la gente y de sus casas. El 31 de octubre de 1801 compró a la Real Hacienda española la Casa colegio de los Jesuitas. Allí instaló el Hospicio, el hospital de Jesús y el Colegio de San Pedro. Al año siguiente, en 1802, destinó 176.500 pesos²⁶ para la creación de dos escuelas de primeras letras en los barrios San Francisco y Santa Bárbara.

Debemos indicar que el citado Colegio inició estudios con seis becas en 1802. Se enseñaba latinidad, filosofía y teología. Por lo anterior, no es de extrañar que posteriormente luego de inaugurada la universidad, el 29 y 30 de agosto de 1809, a escasos cinco meses empezará a otorgar grados. En concreto, en el mes de enero de 1810 se inicia el proceso de graduación a los estudiantes en la nueva Universidad. La única explicación que tenemos es el hecho de haber validado los estudios del antiguo colegio. El primer grado que se otorgó fue el de Bachiller en Filosofía al estudiante

²³ El 3 de abril de 1803, el Virrey Mendinueta solicitó al monarca Carlos IV la aprobación de esta Fundación. El Consejo de Indias la aprobó el 27 de julio de 1804 y se otorgó la Real Cédula el 10 de noviembre de 1804. Esta Real Cédula aprobó igualmente el Hospicio-hospital del Corazón de Jesús. P. Salcedo del Villar (1987): p. 79. Gusto. *La Voz de Mompo*. (1932): “Constituciones de la Universidad”. *Mompo*, n° 19 del 4 de junio de 1932.

²⁴ *Ibid.*, p. 113.

²⁵ Alfredo Zambrano Arias y Pablo Miranda de León (1999): *Don Pedro Martínez de Pinillos en Mompo*. Sincelajo, Compugráficas, pp. 29-33.

²⁶ Además se agregaba los intereses que producía anualmente este capital al 5% anual que ascendía a 3.380 pesos.

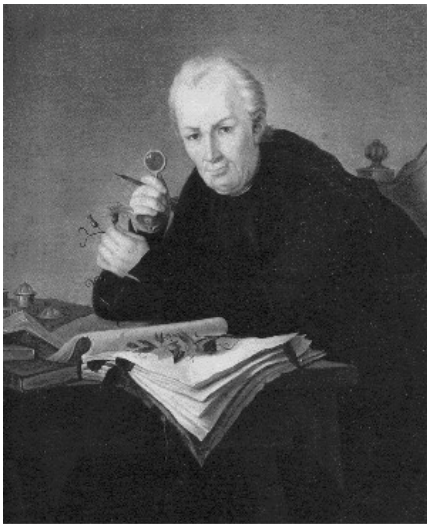
Eugenio de la Torre y Corral el 17 de enero de 1810. Pero luego, el 19 de enero se lo expiden a Tomás Germán Ribón e la misma área. Pero en octubre de ese año se expiden grados en Bachiller y licenciados en Teología y Cánones. Es más, se otorgó grado de doctor en Teología y Derecho Canónico a tres estudiantes.²⁷

Hasta ahora se ha comentado de las condiciones sociopolíticas que originaron el hecho de crear universidad en la villa de Mompox. Pero hay que subrayar que esta universidad se creó con unas Constituciones y un Plan de Estudios de los más avanzados que se plantearon en América colonial,

Ciertamente, el tercer aspecto, al cual nos referimos al comienzo de este trabajo, se relaciona a la influencia del grupo de la “Expedición botánica” en la creación del Colegio-Universidad de Mompox.

2. EL COLEGIO-UNIVERSIDAD DE SAN PEDRO APÓSTOL: UN PROYECTO DE UN GRUPO ILUSTRADO EN LOS ALBORES DE LA NUEVA REPÚBLICA

Hemos comentado dos condiciones especiales para la fundación del Colegio-Universidad. Pero además, lo que se debe resaltar es que la propuesta fue una de las más avanzadas en las colonias americanas que logró aprobación Real y aplicación por un corto período de tiempo.



Es significativo, en primera instancia, destacar la incidencia de José Celestino Mutis(1732-1808)²⁸ en este proyecto educativo. El gaditano había llegado al virreinato en 1760 en calidad de médico del virrey Messia de la Cerda. Como el mismo lo manifiesta los dos primeros años se le fueron en atender a los enfermos de la capital virreinal pero sus intereses eran otros y así se lo manifestó al virrey en las dos representaciones que envió al Rey Carlos III para “La realización de la historia natural de América”.²⁹

²⁷ Alfredo Zambrano Arias y Pablo Miranda de León (1999), pp.62, 63.

²⁸ José Celestino Mutis nace en Cádiz el 16 de abril de 1732 y muere en Santafé de Bogotá el 11 de septiembre de 1808. Recibió los grados de Bachiller en filosofía en 1753 y de bachiller en medicina en 1757 en la universidad de Sevilla aunque la práctica la realizó en Cádiz.. En Madrid obtuvo el título de médico en el Real Protomedicato. Desde junio de 1757 hasta finales de julio de 1760 estudió en el Jardín Botánico del Soto de Mígas Calientes bajo la dirección de Barnades. Mutis salió de Madrid el 28 de julio de 1760 con destino a Cádiz para embarcarse a Cartagena de Indias el 7 de septiembre de 1760 en calidad de médico del virrey Pedro Messia de la Cerda y Cárcamo. Llegó a Cartagena el 29 de septiembre. En Mompós se encontraba el 8 de enero de 1761. y el 24 de febrero llegó a Santafé.

²⁹ Véase un análisis de este documento en Diana Soto Arango (1989): *Mutis: filósofo y educador*. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, pp. 87-91.

Mutis en los citados documentos expresaba el ambicioso proyecto que posteriormente sería la Expedición Botánica. Es imprescindible señalar que estos planteamientos de Mutis serían el feliz comienzo de una nueva etapa en el virreinato. La investigación de la naturaleza americana con la finalidad de “saber y conocer las producciones admirables con las que la divina Providencia ha enriquecido los dilatados dominios que tiene la fortuna de vivir bajo la feliz dominación de vuestra majestad en este nuevo mundo”³⁰ estaba acompañado de la creación de un gabinete de historia natural que reuniese ejemplares de plantas, objetos y minerales que se encontrasen en el Nuevo Mundo.

No se puede olvidar que es el siglo de las expediciones científicas al nuevo mundo. Francia y Alemania se adelantaban en este proyecto. Pero además, estaba el beneficio económico que podría extraerse de la cochinilla, maderas finas, yerbas bálsamos y otras plantas útiles. Sin embargo, este proyecto sólo se haría realidad 20 años más tarde con la real Cédula del 1 de noviembre de 1783 bajo el auspicio del Virrey Caballero y Góngora, protector de Mutis.

No es nuestro objetivo realizar un estudio de la Expedición Botánica de Mutis pero diremos que la trascendencia fue copernicana en el virreinato. Alrededor de Mutis se congregó la élite ilustrada y la influencia repercutió en todo el virreinato. El grave problema que afrontó la expedición era el de personal preparado para realizar las observaciones botánicas. Dentro de este contexto se tiene que ver el Plan de Estudios de Moreno y Escandón para Santafé. Pero como es conocido este Plan sólo se aplicó por cinco años.

En este sentido la oportunidad se presentó nuevamente cuando don Pedro Pinillos solicita a Mutis que le recomiende a una persona para elaborar las Constituciones del Colegio-Universidad para la villa de Mompox.

En este punto se debe recordar que Mutis ya estaba ligado a la villa de Mompox por medio de su hermano que había establecido negocios en esta ciudad. Por este motivo, y por haber estado en la villa durante dos épocas diferentes conocía los intereses y necesidades de la región. Es precisamente a Mutis a quien le piden que señale el nombre de quien se encargaría de elaborar las Constituciones y Plan de Estudios para la nueva Institución educativa.

Desde luego, era una oportunidad para él y su grupo el poder cristalizar las ideas ilustradas que venían tratando de introducir infructuosamente, de una manera institucional, en la enseñanza de los colegios de la capital. Aún estaba en la palestra la polémica suscitada por la defensa de las teorías de Newton y Copérnico que había realizado el mismo Mutis en el Colegio Mayor del Rosario en 1773. Posteriormente, varios catedráticos siguiendo sus pasos trataron de realizar conclusiones públicas sobre este mismo tema con la consecuencia de haber perdido sus cargos y haber sido amenazados de expulsarlos de la ciudad. La situación no era fácil. Aún más, recientemente en 1801 los agustinos calzados habían requerido del permiso del virrey para poder exponer públicamente en conclusiones públicas el sistema copernicano.

Hay todavía otro aspecto que conviene destacar y es el hecho de formar personal para la

³⁰ Documentos (1983): *Mutis y la Expedición Botánica*, Bogotá, Ancora Editores, p. 127.

Expedición Botánica y era la oportunidad de realizar un estudio botánico en una región que estaba sin influencia directa en los estudios de la Expedición

Es por ello que se requería de proponer un nombre que tuviese respeto académico y que no fuese acusado de proponer teorías o ideas en contra de la monarquía. La persona recomendada fue el cura Eloy Valenzuela (1756-1834).³¹

Para entender la propuesta se debe conocer quién era Valenzuela. Pero además, lo significativo es que toda la propuesta ilustrada fue avalada con su firma por Pedro Pinillos y de esta manera salió para el respectivo trámite ante Cabildo de Mompox, gobernador, Virrey, Consejo de Indias y finalmente la anhelada Cédula Real.

En efecto, Eloy Valenzuela llega de la mano de Mutis en 1770 al Colegio Mayor del Rosario³² del que se hace catedrático de Filosofía en 1777 para explicar bajo la Reforma de Moreno y Escandón la nueva filosofía ilustrada.



No fue un azar el hecho que en esta reforma el estudio de las matemáticas se hiciera obligatorio porque se intentó dar una formulación científica al conocimiento, al pretender introducir una nueva enseñanza, cuyos contenidos estaban basados en el conocimiento experimental.

Hay que destacar que el tiempo de docencia de Eloy Valenzuela fue corto³³ pero impacto por la dedicación a sus estudiantes y los contenidos de sus enseñanzas basados en la física experimental y en Newton que los venía explicando José Celestino Mutis³⁴ en el Colegio Mayor de Rosario. Don Joaquín Escobar, vice-rector del Colegio³⁵ del Rosario describe que el catedrático Valenzuela “había cumplido su ministerio con tanta exactitud [...] que con cuyo tesón logró instruir a sus discípulos en los tratados de lógica crítica, aritmética, álgebra, geometría y secciones cónicas, los que sustentó con ellos en dos públicas conclusiones”.³⁶

Hay, sin embargo, que mencionar los contenidos de las conclusiones públicas que dirigió el catedrático Valenzuela y los nombres de sus alumnos que luego sobresalieron en la actividad académica de los Colegios y en la política nacional. En el primer año defendió en dominicales con

³¹ Nace en Girón el 6 de julio de 1756 y muere asesinado en Bucaramanga el 31 de octubre de 1834. En 1766 conoce a José Celestino Mutis en Bucaramanga y en 1770 ingresa como colegial en el Rosario donde fue alumno de Mutis. D. Soto Arango (1989): *Mutis: filósofo y educador*. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, p. 35.

³² “Informaciones de Dn. Eloy Valenzuela, para su ingreso en el Colegio Mayor del Rosario”, Santa Fe, 20 de octubre de 1770. *Archivo Colegio Mayor del Rosario* en adelante ACMR, Vol. 119, fls. 267-270.

³³ Inició la cátedra el 19 de octubre de 1777 y la dejó al finalizar el curso en 1778 porque al año siguiente pasa a ocupar el vice-rectoría de este Colegio. El 13 de septiembre de 1777 inicia la reclamación por el salario que se le adeuda del trienio. ACMR, Volumen 125, Libro 1º de Colegiales, fl. 7. y Volumen 124, fl. 178. Biblioteca Nacional de Colombia en adelante BNC, Libros Raros y Curiosos, Instrucción Pública, nº 13531, fls. 41 y v.

³⁴ Mutis fue catedrático en el Rosario de 1770 a octubre de 1774. Continúo Joaquín Urrutia a quien le correspondió iniciar el nuevo Plan de Estudios de Francisco Moreno Escandón. D. Soto Arango (1989), p. 35.

³⁵ Santafé, 1779. ACMR. Vol 124, fl. 178.

³⁶ Santafé, 1 de septiembre de 1777. ACMR. Volumen 125, Libro 1º de Colegiales, fls. 8 a 10. BNC, Libros Raros y Curiosos, Instrucción Pública, nº 13531, Sala 1, fl. 40.

“Ignacio Tejada las preliminares de lógica. Las segundas de aritmética con José Antonio Rota. Las terceras de álgebra con José Antonio Ramón González y dos más con Rota la geometría con González la trigonometría”.³⁷ En 1778 defendió en las dominicales las siguientes conclusiones públicas: “con Pedro Fermín Vargas las preliminares de física; con Fernando Vergara³⁸ varios capítulos sobre la naturaleza y atributos del cuerpo en particular, con Juan de la Rocha los elementos de la mecánica en castellano; con Tadeo Cabrera el sistema newtoniano sobre los colores y la heterogeneidad de la luz”.³⁹

Ya hemos valorado en otros trabajos el éxito del Plan de Estudios de Moreno y Escandón que no puede considerarse como un mero episodio educativo de la ciudad de Santafé. En cierto sentido, diríamos que en esta época se presenció un cambio ideológico en algunos sectores de la elite de colegiales y catedráticos, que se convirtieron en agentes activos del progreso, principalmente para cambiar la mentalidad que se tenía frente a la concepción de las ciencias.

Sin embargo, el sector que se oponía a la reforma del Plan de Estudios no compartía estos progresos. Para ellos la aplicación del nuevo método significaba retroceso y caos para el Virreinato. El rector del Colegio del Rosario, quien ya desde 1775 había presentado una propuesta paralela a la del fiscal Moreno, precisa la situación como “triste y de última ruina”. Este rector señala que la causa principal de esta situación se debe a la aplicación del Plan de Moreno, “por ser sumamente perjudicial”, y principalmente por haberse ordenado que no se jurará doctrina alguna. Para el rector esta nueva norma iba en contra de las Constituciones de Colegio que señalaba que se debía jurar la doctrina de Santo Tomás.⁴⁰ De todas maneras se debe tener presente que este rector no estaba solo porque un grupo del claustro colegial le apoyó para solicitar que se volviera al antiguo método.⁴¹

También era evidente que la situación política-educativa había cambiado en el Virreinato con el apoyo que el visitador Gutiérrez de Piñeres le otorgaba a la comunidad de Santo Domingo y en efecto el Plan de Moreno se suspendió por la Junta de Estudios del 16 de octubre de 1779. Esta Junta ordenó que se enseñara y explicara “la filosofía del método escolástico”. Como era de esperar Eloy Valenzuela se retira de la vice-rectoría del Colegio de Rosario y entra a trabajar con el arzobispo Caballero y Góngora⁴² quien le ordena de sacerdote.

³⁷ ACMR. Volumen 125, Libro 1º de Colegiales, fl. 8.

³⁸ Fernando Vergara con el apoyo de Mutis dirigió en 1785 una carta al arzobispo- virrey solicitando la reapertura de la cátedra de matemáticas. La cátedra se reabrió el 29 de enero de 1787 con el plan de estudios que había presentado Mutis. Valenzuela fue el catedrático pero Mutis se reservó el derecho de ser el titular de la misma. Archivo General de Indias, en adelante AGI. Sección Quinta, Audiencia de Santa Fe, leg. 759. Véase D. Soto Arango (1989), pp. 38-41.

³⁹ ACMR. Volumen 125, Libro 1º de Colegiales, fls. 9-10.

⁴⁰ ACMR. Vol. 125, libro 1º, Colegiales, fl. 5v.

⁴¹ Carta de los alumnos del Colegio San Bartolomé, julio de 1778. AGI, Sección Quinta, Audiencia de Santa Fe, leg. 759.

⁴² Antonio Caballero y Góngora nació en Córdoba el 24 de mayo de 1723 y muere en el 24 de marzo de 1796 en la misma ciudad. Viajó a América como obispo de Mérida (Yucatán) en 1775. En este cargo estuvo hasta 1778 porque fue nombrado arzobispo de Santa Fe el 2 de septiembre de 1777. Se posesionó del cargo de arzobispo el 24 de marzo de 1779. Gobernó el virreinato de la Nueva Granada de 1782 a 1789. Durante su gobierno fundó la Expedición Botánica en 1783, restableció la cátedra de matemáticas en 1786 y presentó el Plan de estudios en 1787. Vivió en Cartagena (Turbaco) de 1784 a 1789. Antes de regresar a España en 1789, para ocupar el cargo de arzobispo de Córdoba, donó su biblioteca al arzobispado de Santa Fe. Entre los libros que obsequio se encontraban los de

Conviene destacar que la influencia de José Celestino Mutis sobre Eloy Valenzuela fue permanente. De hecho, cuando se aprueba la Expedición Botánica, en 1783, Mutis lo vincula como subdirector de ésta y le traslada a Mariquita. Es allí donde escribe el *Primer diario de la Expedición Botánica del Nuevo Reino de Granada*.⁴³ En esta obra describe el viaje que realizó desde Santafé hasta la citada población de Mariquita en donde permaneció durante un año en sus investigaciones botánicas.

Es importante apuntar que Valenzuela siguió los pasos de su protector Mutis en lo académico y religioso. Asimismo, retomando su tarea de sacerdote se retira al curato de Bucaramanga donde desarrolla una labor loable en el desarrollo de la región y en el estudio y descripción de plantas de la zona.

En esta población desarrollo tareas propias de un administrador ilustrado de la Corona, entre otras, “la erección de un nuevo templo, la construcción de caminos, el incremento de la agricultura, mejorando la calidad de los pastos y de las especies de caña dulce”.⁴⁴ Podríamos añadir que su convicción de una nueva política para el desarrollo del reino le llevó a costear el camino de Bucaramanga a la aldea de Chita para traer la sal.⁴⁵

Como puede verse, a través de sus escritos, no sólo investigó las plantas sino que también propuso los medios para mejorar la producción y la calidad. Entre sus obras conocidas podemos citar:

- ✿ “Informe del cura de Bucaramanga sobre reducir los caseríos del campo a poblaciones urbanas”. Bucaramanga, 30 de agosto de 1802.⁴⁶
- ✿ *Flora de Bucaramanga*. Bucaramanga, 1808.
- ✿ “Noticia de una especie de Grama útil para potreros o prados artificiales”,⁴⁷ 1809.
- ✿ “Noticia sobre la caña solera”,⁴⁸ 1809.
- ✿ “Noticia de una mina de alumbre y otros fósiles”,⁴⁹ 1810.
- ✿ *Plana estadística del curato de Bucaramanga*.⁵⁰ 1828-1832-1833.

Newton, Locke, Buffon, Fleury, Montaigne, Montesquieu y Blaise Pascal. J. M. Pérez Ayala (1951), *Antonio Caballero y Góngora, virrey arzobispo de Santa Fe, 1723-1796*. Imprenta Municipal, Bogotá, p.200.

⁴³ E. Pérez Arbeláez, y M. Acevedo Díaz (1952): *Apuntamientos. Primer diario de la Expedición Botánica del Nuevo Reino de Granada por V.E. Agregado científico de ella, el cual comprende desde el día 29 de abril de 1783 hasta el día 8 de mayo de 1784*. Bucaramanga, Biblioteca Santander, Vol. XXI, 1952. 427 págs., y en Instituto Colombiano de Cultura Hispánica (1983). Bogotá, 458 págs.

⁴⁴ M. Acevedo Díaz (1944): “Genio y figura del doctor Eloy Valenzuela”, en *Estudio*, Órgano del Centro de Historia de Santander, Vol. 13, nº155. Bucaramanga, octubre de 1944, p. 235.

⁴⁵ M. Acevedo Díaz (1944), pp. 227-259.

⁴⁶ El original de este documento, señala Enrique Pérez Arbeláez, que lo conserva Otero D’Costa. E. Otero d’e Costa, (1934): “Escritos del padre Valenzuela”, en *Estudio*, Órgano del Centro de Historia de Santander, Bucaramanga, año III, núms. 30-31, 1934.

⁴⁷ Publicado en *Semanario del Nuevo Reino de Granada*, Santafé de Bogotá, enero 8 de 1809.

⁴⁸ Publicado en *Semanario del Nuevo Reino de Granada*, Santafé de Bogotá, enero 8 de 1809.

⁴⁹ Cartagena de Indias, Diego Espinosa de los Monteros, 1810, p.14.

⁵⁰ Santa Fe, Bruno Espinosa de los Monteros 1829-1832 y 1834.

Nos interesa reseñar aquí la extensa correspondencia botánica que sostuvo con José Celestino Mutis. Esta relación epistolar es amplia⁵¹ y de ella hace gala el sabio gaditano al señalar que “descansa mi corazón cuando hablo con Ud. Cada carta de Ud. es para mí tan apreciable como lo eran las mías para Limneo, quien, si hoy viviera celebraría no menos la sabia correspondencia con Ud.”⁵² Mutis le dedica a Valenzuela la planta con el título de “el Genus Valenzuelia” que correspondía a un género nuevo dentro de la flora bogotana.

Por su parte, Francisco Antonio Zea (1762-1822) le solicitó al botánico español José Antonio José Cavanilles (1745-1804) que le dedicase una planta “al sobresaliente Dn. Eloy Valenzuela digno de tener lugar en la historia de la botánica”.⁵³ En la descripción que da Zea de Valenzuela señala que se ha retirado a Bucaramanga “donde se ha dado al estudio de la medicina sin abandonar la botánica. Como cura del lugar tiene mil proposiciones de adelantar sus descubrimientos en todos los ramos de la Historia Natural. Sé que escribía la historia de los Juncos dibujando él mismo las láminas de tan hermosas plantas. Sin salir de estos reinos tiene allí abundante materia para muchos escritos. En la flora de Bogotá hay muchos descubrimientos suyos y el Dr. Mutis le ha dedicado un precioso genero”.⁵⁴

Una vez más, es posible que Mutis influyera en la carrera académica de Valenzuela al ser designado por Dn. Pedro Martínez de Pinillos (1748-1809)⁵⁵ para que elaborara las Constituciones y el Plan de Estudios de Filosofía para el Colegio de San Pedro Apóstol de Mompox en 1806. Obvio es decir que Valenzuela adelanto en estos documentos su pensamiento sobre la enseñanza de la botánica y la manera cómo él desarrollaría una Expedición Botánica en esta región del norte del virreinato de la Nueva Granada.

Es significativo que en 1808, Eloy Valenzuela, desde su curato de Bucaramanga, solicita al juzgado eclesiástico la dispensa de su residencia para ir a ejercer de rector del Colegio de Mompox para el que ha sido nombrado. Sin embargo, el viaje no lo realizó y nunca llegó a ejercer la rectoría

⁵¹ La última carta de la que tenemos conocimiento que le escribió Valenzuela a Mutis es la de julio 19 de 1808, teniendo en cuenta que Mutis muere el 11 de septiembre de 1808. En la citada carta le manifiesta que le remite a Mutis “las dos mejores piezas que guardaba” de las gramíneas como una muestra de gratitud. G. Hernández de Alba (1975): *Archivo Epistolar del sabio naturalista don José Celestino Mutis. Cartas al sabio Mutis. Letras H-Z*. Bogotá, Editorial Kelly, t. IV, pp.262-2263.

⁵² M. Acevedo Díaz (1944): “Genio y figura del doctor Eloy Valenzuela”, en *Estudio*, Órgano del Centro de Historia de Santander, Vol. 13, nº155. Bucaramanga, octubre de 1944, p. 232. G. Hernández de Alba (1975): *Letras H-Z*, t. IV, pp. 256-258. G. Hernández de Alba (1968): *Cartas de José Celestino Mutis*. Bogotá, Editorial Kelly, ts. I y II.

⁵³ Carta de Zea a Cavanilles, Cádiz, 23 de enero de 1799. Archivo Cavanilles, en adelante AC; en el Real Jardín Botánico de Madrid, en adelante ARJB, carta nº 10, numeración nuestra.

⁵⁴ Carta de Zea a Cavanilles, Cádiz, 4 de febrero de 1799. AC, en el ARJB, carta nº 11, numeración nuestra.

⁵⁵ Nació en la Villa de Torrecillas de los Carneros en la Provincia de Burgos el 18 de enero de 1748 y murió en Cartagena el 22 de mayo de 1809. Llegó a Cartagena en 1767 y se instaló en Mompox en 1775 donde se casó con Tomasa de Nájera (1750-1825). De profesión comerciante, ocupó cargos relevantes en la Villa de Mompox como el de comisario, alcalde, regidor y procurador general. En 1796 fue nombrado diputado del Consulado de Cartagena en Mompox pero no aceptó. Guillermo Hernández de Alba (1926): “El Colegio San Pedro Apóstol en Mompós y su fundador don Pedro Pinillos”, en *Estudios Históricos*. Bogotá, Talleres de Ediciones Colombia, 1926, pp.106-131. *La Voz de Mompox* (1932): “Colegio Universidad de San Pedro Apóstol. Semblanza del fundador don Pedro de Pinillos”, Mompox, mayo 21 de 1932, nº 17.

del Colegio-Universidad de Mompox donde hubiese adelantado el vasto proyecto de la Expedición Botánica para la región de Mompox.

Consideramos que los hechos políticos de 1810 le impidieron trasladarse a la ciudad de Mompox debido a que esta Villa tomó partido por la independencia y Valenzuela en esta época continuaba siendo monárquico.⁵⁶

3. LAS CONSTITUCIONES DEL COLEGIO-UNIVERSIDAD DE SAN PEDRO APÓSTOL: UN MODELO DEL PENSAMIENTO ILUSTRADO

Las Constituciones que vamos a analizar fueron presentadas por Eloy Valenzuela el 13 de abril de 1806.⁵⁷ El fundador del Colegio D. Pedro Martínez Pinillos le otorgó a Valenzuela plenos poderes para que le representará en Santafé en todo lo relativo a la aprobación de las constituciones de su Colegio de la villa de Mompox.⁵⁸ Las gestiones son eficientes porque de inmediato el fundador, su esposa y el Procurador le solicitan al virrey que se nombre a Valenzuela rector y catedrático de filosofía del nuevo Colegio-Universidad de Mompox.⁵⁹ El Fiscal dio la aprobación y el virrey le nombró en el cargo solicitado.⁶⁰ Como era de esperar de inmediato Valenzuela se lo comunica a su maestro Mutis⁶¹ e inicia las gestiones del permiso para hacerse cargo de la rectoría del citado colegio que, como hemos comentado, no llegó a ejercer.⁶²

El rasgo característico que le imprime Valenzuela a las Constituciones fue el de la defensa del

⁵⁶ A Valenzuela se le había concedido un permiso de diez y ocho meses para arreglar sus asuntos en Bucaramanga y realizar su traslado a Mompox.

⁵⁷ “Constituciones para el Colegio de San Pedro Apóstol de Mompox. Las firma Pedro Martínez de Pinillos, fundador del Colegio, pero fueron elaboradas por el presbítero Eloy Valenzuela”, Mompox, 13 de abril de 1806. Archivo Histórico Nacional de Colombia, en adelante AHNC, Sección Colonia, Fondo Conventos, tomo 22, fls. 483-515.

⁵⁸ “Poder de don Pedro Martínez Pinillos a favor de Eloy Valenzuela para que lo represente en Santa Fe en las diligencias pertinentes a la erección del Colegio de San Pedro Apóstol de Mompox y elabore los documentos necesarios”, Mompox, 9 de julio de 1806. AHNC, Sección Colonia, Fondo, Colegios, tomo VI, fls. 504-505.

⁵⁹ “Dn. Pedro Martínez Pinillos y su esposa proponen como rector del nuevo Colegio a Dn. Eloy Valenzuela”, Mompox, 13 de agosto de 1806. AHNC, Sección Colonia, Fondo, Colegios, tomo VI, fls. 518 v. “Cándido Nicolás Girón, Procurador de los del número y don Pedro Martínez Pinillos solicitan que Eloy Valenzuela sea el rector del nuevo Colegio y el primer catedrático de Filosofía porque el mismo ha elaborado las reglas del Colegio”, Santa Fe, 16 de agosto de 1806. G. Hernández de Alba (1986): *Documentos para la Historia de la Educación en Colombia*. Bogotá, t. VII, 1804-1809, Editorial Kelly, pp. 75-76.

⁶⁰ El 17 de agosto de 1806 el Fiscal opina que no existe inconveniente para nombrar a Eloy Valenzuela rector y primer catedrático de Filosofía del Colegio de San Pedro Apóstol de Mompox. El 12 de diciembre del mismo año se nombra a Eloy Valenzuela primer catedrático de Filosofía y el 9 de mayo de 1807 se le nombra rector. G. Hernández de Alba (1986): *Documentos para la Historia de la educación en Colombia*. Bogotá, t. VII, 1804-1809, Editorial Kelly, pp. 77-78.

⁶¹ “Carta de Valenzuela a Mutis, donde le comenta que tiene el título de rector y catedrático para el Colegio de Mompox, Bucaramanga, 6 de septiembre de 1806. ARJB, Sección Mutis, Serie AA, n° 455.

⁶² “Dn. Eloy Valenzuela, cura de Bucaramanga, solicita al juzgado eclesiástico la dispensa de su residencia para ir a ejercer de rector del Colegio de Mompox, para el que ha sido nombrado”. Bucaramanga, 1808. Biblioteca Nacional de Colombia, en adelante BNC, Sección Libros Raros y Curiosos, Manuscritos. Pieza 22, fls. 505-531.

estudio de las Ciencias para el reconocimiento científico y de explotación de las riquezas naturales del territorio americano. Igualmente, se refleja en estas Constituciones su identidad con la política del despotismo ilustrado y el movimiento cultural global de la ilustración dentro del eclecticismo de adaptación a la realidad de la zona de Mompox. Como ilustrado se opone al sectarismo religioso y rechaza cualquier manifestación religiosa que distraiga a los alumnos de las tareas de aprendizaje. Además, es relevante su posición monárquica y regalista que detalla en este documento y a su vez el nacionalismo con el apoyo al consumo de los productos nacionales.

Un común denominador de los planes de estudio ilustrados fue el de la crítica al método tradicional. Quizá el más radical y más avanzado, de todos los que conocemos en esta época en el virreinato de la Nueva Granada, sea el de Eloy Valenzuela. En el Plan señala que la enseñanza escolástica “ha ofuscado y enmarañado los entendimientos”. En las Constituciones se reafirmaba en su posición al plantear que la filosofía de Goudin “atolondra, enmaraña y confunde y así no conviene mucho esmero en estudiarla”. Y del método que tradicionalmente se utilizaba, decía que “no ilustraba ni cultivaba las mentes”.⁶³

Las Constituciones se presentan en 12 Títulos. Analizaremos sólo aquellas que tiene que ver con los aspectos más avanzados en relación directa con el pensamiento ilustrado.

El primer apartado que consideramos es novedoso el hecho que se acaben con las “informaciones” que determinaban, hasta ese momento, en los colegios coloniales que sólo se permitía el ingreso a los de raza blanca. Se dice: “ha de estar patente a todo el mundo. Se han de admitir ricos y pobres, blancos mulatos, menestrales y aprendices, de todos los oficios y hasta los muchachos descalzos, con tal que no estén sucios ni contagiados. El maestro cuidará de separarlos, en bancos o mesas distintas”.⁶⁴

El aspecto que hemos señalado del cambio que realizó a las informaciones tradicionales se refiere al hecho de no pedir “la hidalguía ni limpieza de sangre”. Se especificaba que “si sus padres o abuelos han sido negros de raza, o esclavos de condición, con cuyo favorable despacho bastará para que sean admitidos al colegio y tratados como los otros”. Con esta perspectiva se agrega en la nota correspondiente a las informaciones que: “si solamente se admiten nobles, se quedarán muchos sin este beneficio. Y se perderán grandes talentos y habilidades”. Pero temiendo que se resintieran los de la clase “noble” y desampararan el colegio, agregaba que “el remedio es, que a todos esté patente esta carrera del ingenio y del estudio y que separados en clase, no se igualen, ni confundan, las condiciones”.⁶⁵

Para entender el Plan Ilustrado en su avance frente al ingreso de los mulatos es decisivo analizar el porcentaje de la población y la política que se fue desarrollando frente a la libertad de los esclavos en la modalidad de comprar la misma por parte de ellos o porque su amo la otorgaba por los buenos servicios.

El espíritu nacionalista se encuentra en el capítulo referente al “alimento diario”. Recomienda el uso del pastel de hoja o el buñuelo para fomentar la “industria de las negras

⁶³ “Constituciones para el Colegio de San Pedro Apóstol de Mompox, 13 de abril de 1806”. Doc. cit., fl. 499 v.

⁶⁴ “Constituciones para el Colegio de San Pedro Apóstol de Mompox”, 13 de abril de 1806. Doc. cit., fl. 483.

⁶⁵ Doc. cit., fl. 488 v y 489.

pasteleras”. Por otra parte prohibía el uso de té y el café por ser productos extranjeros. En cambio, señala como bebida obligatoria el chocolate porque “es sin contradicción mejor bebida que aquéllas y es de nuestra propia cosecha. Su mayor consumo redundaría en beneficio de nuestra agricultura, por esos no más le desprecian los extranjeros”.

Es importante apuntar que reduce de tres a uno el número de meses de vacaciones por considerar que “es mucha pérdida de tiempo y demasiado descanso aun para los trabajadores de hacha y machete; es convidarles con la flojera cuando se les había de enseñar la aplicación laboriosidad y constancia”.

En el capítulo del estudio y distribución de horario además de lo señalado, especifica la jornada de estudio y la cátedra de filosofía, la de música, la de dibujo y hasta el juego de la pelota y el de la raqueta. Considera prioritario el primer año de estudio enseñarle al estudiante la elaboración de cartas personales, mercantiles, letras de cambio y “todo uso de comerciantes” con el objeto que si abandonaba los estudios al finalizar ese año por lo menos este ciudadano podría trabajar de oficial de una contaduría.

Eloy Valenzuela señala con detalle cómo deben ser los exámenes parciales y el rigor del aprendizaje, que debe ser comprobado día a día, en el capítulo séptimo de las Constituciones. El examen se presenta al final de la jornada tomando la modalidad de una tertulia entre profesor y estudiante.⁶⁶

Otra aportación, no sólo en cuanto a la peculiaridad, sino también en lo que significaba en el juego de poderes políticos del Virreinato es el referente a la provisión de las cátedras. En efecto, la condición de eliminar el espíritu de partido o el de no favorecer a los egresados del Colegio-Universidad de Mompox van a diferenciar estas Constituciones de las de los colegios y universidades de Santafé. De ahí que, para la posesión, no se exige juramento alguno “mucho menos de seguir determinada escuela o partido”. Indica, que lo contrario es un abuso que “ha perjudicado mucho a las ciencias en España y en otras comunidades que se dividen en Tomistas, Escotistas, Javieristas, etc. Jamás los de un partido han podido convertir a los de otro y esto prueba, o que van distantes de la verdad o de la buena fe; lo cierto es que nada interesan al beneficio común y que sus contiendas ni siquiera divierten como las del Quijote”.⁶⁷

Asimismo, por las razones ya argumentadas el concurso de catedráticos se determina que sea público y la convocatoria se hará en todo el país. La terna saldrá de la votación que realicen los miembros de la Junta y colegiales y la elección final la realiza el real patronato.

Hemos anotado que en estas Constituciones conviene destacar que prima el sentimiento

⁶⁶ Eloy Valenzuela en el Plan de Filosofía reseña con mayor detalle los exámenes en el apartado de los “calendarios hortenses”. Al respecto dice: “Día por día y hora por hora, aquéllos en cabeza de renglones atravesados y éstas al frente de los verticales, se anotará lo que sea digno de observación y cada día de paso se presentarán para su examen que seguramente se convertirá en una tertulia muy curiosa en que un maestro instruido y celoso podrá infundirles muchas noticias de la fisiología vegetal y lo que es más es la afición al culto metódico y racionado”. “Plan de estudios de Filosofía, para el Colegio de San Pedro Apóstol de Mompox, elaboradas por Eloy Valenzuela”, 2 de septiembre de 1806. AHNC, Sección Colonia, Fondo Conventos, tomo 22. BNC, Sección Libros Raros y Curiosos, Protocolo de Instrucción Pública, 1672-1818. Número 338, fls. 298-309. Publicado en D. Soto Arango (1994): pp. 223-242.

⁶⁷ Doc. cit., fl. 499.

civil al religioso. Se disminuye las horas de rezo al ponerse media por la mañana y la otra media por la tarde. Pero lo más importante para Valenzuela de las devociones prescritas es “la aplicación al trabajo”.

En este punto la más importante novedad es la introducción en la enseñanza de los catecismos civiles el que se debería dar “junto o después de aquel”. Por lo visto si el hombre necesitaba saber lo necesario para salvarse también era substancial el estudio del comportamiento en la sociedad. Por consiguiente, los valores sociales, entre otros, el de la honradez frente a la estafa eran prioritarios en un buen ciudadano.⁶⁸

Por otra parte, una vez aprobado, el real Colegio-universidad, el virrey procedió a nombrar los profesores previa oposición que hicieron a los cargos. La administración de los dineros quedó en la compañía mercantil “Pinillos y sobrinos” con un capital permanente de 120.000 pesos.

Los dineros se dispusieron de la siguiente manera: “Para los gastos que demandaba el funcionamiento de este plantel destinó sesenta y siete mil seiscientos pesos, cuyos réditos al 5% anual, que se comprometía a satisfacer oportunamente y con todas las garantías convenientes, la razón social “Pinillos y sobrinos” daban lo necesario para pagar el rector y el regente de estudios 250 pesos; al vice-rector 100 pesos; a los dos maestros de primeras letras 220 pesos; a los catedráticos de latinidad, filosofía y teología, leyes y cánones 300 pesos a cada uno; al de medicina 400 pesos; al de dibujo 450 pesos; para premios que estimularan la aplicación de los jóvenes 100 pesos; finalmente 480 para seis becas a razón de 80 pesos para cada colegial, asignando 300 pesos para un médico con obligación de asistir a las enfermerías del hospital-hospicio; 200 pesos para un boticario y otro tanto para un capellán”.⁶⁹

La Universidad se instaló con las normas de rigor el 29 de agosto de 1809. Interinamente, hasta que Valenzuela ocupara el cargo de rector y catedrático, se nombró al abogado de la Real Audiencia José María Gutiérrez y Cabiedes⁷⁰ quien a su vez desempeñó el cargo de vice-rector y catedrático de filosofía y por lo tanto le correspondió la lección inaugural del curso académico. Gutiérrez y Cabiedes se había distinguido en su época de estudiante por la exposición que realizó en las conclusiones públicas.⁷¹ También, es de resaltar su participación en la tertulia del Buen Gusto en la ciudad de Santafé. Su nombramiento se reseñó en la época de la independencia, en el *Correo del Orinoco*, de la siguiente manera: “Gutiérrez fue recibido por la Audiencia en el número de abogados, y el Virrey le confirió luego una comisión muy importante para la villa de Mompox, nada menos que

⁶⁸ Decía: “así también debía saber y aún predicársele lo que no debe omitir, para mantenerse sin petardear o estafar”.

⁶⁹ *La Voz de Mompox* (1932): “Fundación del Colegio-Universidad de San Pedro Apóstol”. Mompox, mayo 29 de 1932, n° 18.

⁷⁰ Fue abogado de la Real Audiencia, después de su regreso de Mompox se dedicó al “ramo científico de Ingenieros” levantó cartas topográficas y planes de fortificación. Fue fusilado en el patíbulo en 1816. Se comenta en el *Correo del Orinoco* que “él expiró en el patíbulo por el crimen de opinión, quien siempre fue el de los grandes hombres, y el mismo hubiera sido uno de ellos en el teatro del mundo sin una muerte prematura”.

⁷¹ Se comenta en el periódico *Correo del Orinoco* que el “primer ensayo de Gutiérrez fue un acto público de aritmética tan bien sostenido, que no solo pudo resolver y demostrar los mas dificultosos problemas, más aún inventar un método mas simple para la extracción de las raíces, el qual fue apreciado por el profundo Mutis, y que por esta recomendación merece ser mencionado en este lugar”. *Correo del Orinoco*, n° 50, Angostura, sábado 29 de enero de 1820.

para poner en planta el Colegio Universidad que allí se había erigido por Cédula Real á expensas del filántropo español Dn. Pedro Pinillos, hombre bien hechor de aquel país...”.⁷² De todas maneras es importante apuntar que desde el 29 de julio de 1806 el virrey había dictado el edicto del nombramiento de todos los catedráticos, rector y vice-rector.

La Universidad funcionó en el antiguo colegio de los Jesuitas.⁷³ Sus labores duraron poco tiempo debido a que se clausuró en 1811 y sólo se reabre en 1823 bajo la rectoría del Pbro. Luis José Serrano Díaz.⁷⁴ En el *Correo del Orinoco* se reseña el cierre cuando se comenta la biografía de Gutiérrez, se dice: “Gutiérrez cumplió exactamente con su encargo; y el establecimiento se hubiera adelantado mucho, si no se hubiese sobrevenido la revolución de la Nueva Granada, que obligó al director a partir a la capital con otro joven maestro de leyes, compañero de su fortuna”.⁷⁵ Este Colegio sufrió los avatares de las luchas políticas en el país y por este motivo sufrió cuatro cierres más en: 1840 a 1845; 1858 a 1872; 1895 a 1896; 1900 a 1905. Finalmente, en 1936 por medio de la Ley 179 se le da el carácter de Instituto Nacional.⁷⁶

CONCLUSIÓN

La aprobación Real del Colegio-Universidad de San Pedro Apóstol, localizado en la villa de Mompox, sólo tiene una explicación por estar situado en una Villa de un comercio floreciente y por que el promotor, Dn Pedro Pinillos tenía los apoyos en la Corte y el dinero suficiente para que le dieran esta prerrogativa.

El carácter Ilustrado a las Constituciones se las dio Dn. Eloy Valenzuela, primer subdirector, de la Real expedición Botánica. La aplicación de las mismas, sin oposición local, se debió al hecho que no se encontraba ninguna comunidad religiosa regentando estudios en la villa. Los únicos habían sido los jesuitas que fueron expulsados en 1767. Por otra parte, es relevante señalar que el nuevo colegio-universidad no tenía problemas de financiación porque esta situación la había dejado resuelta Dn. Pedro Pinillos.

La nueva institución de carácter civil bajo el patronato del virrey y administración del Cabildo Civil se convirtió en la única universidad que logró aprobación real y aplicación de sus estatutos ilustrados en el periodo colonial en el virreinato de la Nueva Granada. Presentó el sello

⁷² *Correo del Orinoco*, n° 50, Angostura, sábado 29 de enero de 1820.

⁷³ El edificio lo compró Pedro Martínez Pinillos en 1801. En el primer piso funcionó el Hospicio y en el segundo el Colegio. Actualmente funciona en este mismo edificio las oficinas del Ayuntamiento (Alcaldía). *La Voz de Mompox* (1932): “Apéndice a la monografía de la Universidad”. Mompox. n° 20 del 11 de junio de 1932.

⁷⁴ De 1821 a 1815 el colegio fue sede del cuartel patriota; de 1815 a 1820, sede del cuartel realista; de 1820 a 1823 sede del cuartel patriota. El general Santander lo reabre en 1823. En 1832 se instauran los estudios de Jurisprudencia. *La Voz de Mompox* (1932): “Apéndice a la monografía de la Universidad”. Mompox. n° 20 del 11 de junio de 1932.

⁷⁵ *Correo del Orinoco*, n° 50, Angostura, sábado 29 de enero de 1820.

⁷⁶ Debo agradecer la información que me suministró el señor rector del Colegio de Santa Cruz de Mompox, Sr. Orlando Ramírez, el 23 de julio de 1992, en la ciudad de Mompox. El Sr. Ramírez fue rector del “Colegio Pinillos” como se conoce actualmente al antiguo colegio de San Pedro Apóstol.

de sumisión a la monarquía y un estilo religioso alejado de la beatería.

En definitiva, la primera universidad del Caribe colombiano presentó unas características que fueron avanzadas en su época y que aún hoy en día siguen teniendo vigencia como el método de enseñanza-aprendizaje, la educación experimental, las visitas académicas al extranjero, el ingreso por méritos académicos a los estudios y a la docencia, y el estilo nacionalista en las reglamentación de la vida cotidiana.



UN FANTASMA EN PUEBLA DE LOS ÁNGELES (TRADICIÓN E INVENCIÓN SOBRE GUTIERRE DE CETINA)

JOSÉ CARLOS ROVIRA. Catedrático de Literatura Hispanoamericana en la Universidad de Alicante. Fue lector en la Universidad de Florencia entre 1974 y 1976 en la cátedra del profesor Oreste Macrí. Ha sido profesor invitado en diversas Universidades (Virginia, Bielefeld, El Colegio de México, Perpignan, Santiago de Chile, Milán, Salerno, etc.). Ha publicado varios libros sobre su especialidad (*Pablo Neruda*, 1991; *Entre dos culturas*, 1995; *Tre referenti italiani nella tradizione ispanoamericana*, 1999; *Varia de persecuciones en el XVIII novohispano*, 1999; *José Toribio Medina y su fundación literaria y bibliográfica del mundo colonial americano*, 2002; *Ciudad y literatura en América Latina*, 2005, *Pablo Neruda, testigo de un siglo*, 2007, y la biografía contenida en el *Álbum Neruda*, 2007, así como de literatura española (*Cancionero y romancero de ausencias de Miguel Hernández. Aproximación crítica*, 1976; *Léxico y creación poética en Miguel Hernández*, 1986; *Humanistas y poetas en la corte napolitana de Alfonso el Magnánimo*, 1990; *Juan Gil-Albert*, 1992 y 2007). Ha editado a Miguel Hernández (ocho ediciones de textos hasta la *Obra Completa*, 1992), *Fuentes de la constancia* de Gil-Albert (1984), *Veinte poemas de amor y una canción desesperada* de Pablo Neruda (1997), *Cantos de vida y esperanza* de Rubén Darío. (2004) y *Residencia en la tierra* de Pablo Neruda (2007). Ha sido editor de actas de Congresos sobre Miguel Hernández, 1993; *Literatura y espacio urbano*, 1995; y coeditor de actas sobre José Martí, 1997; Mario Benedetti, 1998, *La isla posible*, 1998, *Escrituras de la ciudad*, 1987, Pablo Neruda, 1999 y *Con Alonso Zamora Vicente*, 2003. Es autor de unos 100 artículos sobre temas latinoamericanos entre los que destacan contribuciones sobre la lírica novohispana o la persecución de libros en el XVIII novohispano, o cuestiones de identidad cultural, o autores del XX como Mariátegui, Arguedas, Roa Bastos, Carlos Fuentes, Benedetti, etc. Dirige la Unidad de Investigación “Recuperaciones del mundo precolombino y colonial en el siglo XX hispanoamericano” y desde 1995 hasta la actualidad es investigador principal en varios Proyectos I+D financiados por el MEC, por el Ministerio de Ciencia y Tecnología, y la Generalitat Valenciana. Ha participado en unos ochenta Congresos como ponente. Dirige la revista *América sin nombre*, con los anexos *Cuadernos de América sin nombre* (diez números y veintiún volúmenes publicados desde 1999). Ha sido Vicerrector de Nuevas Tecnologías (2000-2001), desde donde participó en la creación de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, y de Extensión Universitaria (2001-enero de 2005) de la Universidad de Alicante. Creó y dirigió durante dos años

el Centro de Estudios Iberoamericanos Mario Benedetti de la Universidad de Alicante. Es Miembro Correspondiente de la Sociedad Económica de Amigos del País (Cuba) y Gran Oficial de la Orden al Mérito de Chile. Preside la Asociación Española de Estudios Literarios Hispanoamericanos (AEELH) desde septiembre de 2006.

Lo que voy a plantear tiene que ver con la ciudad de Puebla de los Ángeles y con la presencia en ella de Gutierre de Cetina a mediados del siglo XVI. A fines de 2005, en una estancia poblana en la que me planteaba cuestiones relacionadas con la misma ciudad y su tradición literaria, fue inevitable dar vueltas a la historia del poeta Gutierre de Cetina, herido en 1554 allí en un lance conocido, desde que Francisco Rodríguez Marín descubriera el expediente judicial sobre lo acaecido en Puebla el primero de abril de 1554, expediente realizado entre este año y 1557 en las Audiencias de Puebla y México, siendo en este último año en el que el poeta sevillano habría muerto probablemente en México de resultas de las heridas recibidas.¹ En 1905, el expediente, encontrado en el Archivo de Indias, aportaba el último dato relevante de una vida sobre la que existía la incógnita de los últimos años mexicanos y de su muerte. Un amplio espacio de desconocimiento y confusiones en el que, desde los biógrafos de Cetina (Francisco Pacheco, Adolfo de Castro, López de Sedano, Juan Pérez de Guzmán, Joaquín Hazañas y la Rúa) hasta don Marcelino Menéndez Pelayo habían incurrido, quedaba resuelto por el documento aportado que inmediatamente fue utilizado por el mexicano Francisco de Icaza en su estudio, de novelesco título, *Sucesos reales que parecen imaginados*, publicado en 1918.²

La importancia del dato sirvió para resolver algunas cuestiones de orden poético, como la referente a la imposibilidad de que hubiese sido Cetina el compilador del cancionero *Flores de baria poesía*, compuesto en México en 1577. El propio Menéndez Pelayo tuvo tiempo de rectificar esta atribución que había realizado en su *Historia de la poesía hispanoamericana* y lo hizo gracias al aporte de Rodríguez Marín. Difícilmente Cetina, muerto veinte años antes, podía haber compilado aquel cancionero, y entonces le atribuyó la compilación a Juan de la Cueva. Pero no es mi intención dedicarme a estas cuestiones y perderme en ellas, porque son cuestiones que de momento no podemos solucionar. No hace falta que insista aquí sobre que, en la actualidad, el libro y la edición de la profesora Begoña López Bueno³ sitúa el estado de la cuestión historiográfica sobre estos acontecimientos y sobre la presencia de Cetina en México en los límites justos de lo que se puede afirmar.

¹ Francisco Rodríguez Marín, “Documentos sobre Gutierre de Cetina”, *Nuevos datos para las biografías de cien escritores de los siglos XVI y XVII*, Madrid, 1923, págs. 101-108.

² Francisco de Icaza, *Sucesos reales que parecen imaginados*, en *Lope de Vega, sus amores y sus odios y otros estudios*, México, Porrúa, 1962.

³ Begoña López Bueno, *Gutierre de Cetina, poeta del Renacimiento español*, Sevilla, Publicaciones de la Diputación Provincial, 1978; y Gutierre de Cetina, *Sonetos y madrigales*, Madrid, Cátedra, 1981.

La cuestión que quiero desarrollar es otra y tiene que ver con una ciudad y cómo se orienta un acontecimiento acaecido en ella, cómo se apropia del mismo y busca a través de él amplios significados para la misma ciudad, cómo se resuelve en invención los datos que se desconocen y probablemente nunca se van a encontrar, cómo un episodio puede configurar un sentido de ciudad y densificarlo aunque sea mediante lo banal. Si de la ciudad podemos pasar a hacer un apunte general sobre la historiografía de la colonia el objetivo de este trabajo estará cumplido. Comienzo por tanto con una historia breve de la ciudad:

1. PUEBLA Y LA JERUSALÉN CELESTIAL



Hay una pintura del siglo XX, de Ignacio Dávila Tagle que es la plasmación de un mito fundacional de Puebla, ciudad que en 1532 sería soñada por el obispo de Tlaxcala, Fray Julián Garcés, en este momento precisamente en el que los ángeles la construyen. *El sueño de Fray Julián Garcés* es el título de ese cuadro y en él se concentra una idea que

forma parte del origen de un poblamiento que tuvo, aparte del realizado por los ángeles, una de las fundaciones más sorprendentes y racionales del continente. Fundada entre México-Tenochtitlan y el puerto de Veracruz, como lugar de enlace y enclave comercial entre la capital del virreinato y el puerto principal, como ciudad para españoles para que se asentasen allí, para que se dedicasen a la agricultura, sin estar sobre ningún antiguo enclave indígena (Cholula y Tlaxcala eran los más próximos), en su fundación se concentran realizaciones y posibilidades no resueltas aún historiográficamente: ciudad vitrubiana en su traza, la primera de América, pudo ser su diseñador filosófico nada menos que Vasco de Quiroga, magistrado de la Real Audiencia que decidió su fundación y el que incorporaría las ideas de la *Utopía* de Tomás Moro en la concepción de la nueva ciudad.

La fundación tuvo además un testigo privilegiado que la narró: Fray Toribio Motolinía que, en su historia, nos cuenta los objetivos que la presidieron y lo felices que fueron los indios en el episodio de la construcción de la ciudad, cómo iban unos siete u ocho mil tañendo campaniles y atabales y cantando con sus banderas desplegadas para construir la ciudad cristiana.

Tras la fundación, la construcción de la ciudad, sobre la que se ha escrito tanto, tiene un

amplio paralelismo con una idea urbana y bíblica clave, la de la “Jerusalem celestial”. Martha Fernández trazó en un trabajo muy interesante⁴ los paralelismos que van nutriendo textos que llegan hasta éste del siglo XVIII de Diego Antonio Bermúdez de Castro en el que nos establece explícitamente la relación:⁵

Si a San Juan se le presentó en su Apocalipsis la Santa Ciudad de Jerusalén descendiendo de los cielos tan adornada como una Esposa que compuesta de todas las galas, riquezas y perfecciones que pudo solicitar su cuidado, aguarda festiva a su consorte, haciéndola más agradable a la vista su hermosa figura cuadrada, y más cuando por orden del que lo dispuso todo con medida, llevaba un Ángel una vara para medir los espaciosos tamaños de su latitud, lo nivelado de sus muros y lo arreglado de sus bien compasadas cuadradas. Siendo a esa dichosa ciudad tan parecida ésta de la Puebla, y habiendo sido los que midieron sus calles no otros que de la misma especie del que por orden del Altísimo niveló la Sagrada Sión, se puede con mediano discurso inferir la hermosura que tendrá esta Ciudad Angélica por sus bien dispuestas calles, hermosos templos, ricas casas, y oficinas con su forma y figura cuadrada.

La construcción del texto está basada en un imaginario explícito procedente del *Apocalipsis* de San Juan:

Y vi la ciudad santa, la nueva Jerusalén, que descendía del cielo del lado de Dios, ataviada como una esposa que se engalana para su esposo. Oí una voz grande que del trono decía: He aquí el tabernáculo de Dios entre los hombres, y erigirá su tabernáculo entre ellos, y ellos serán su pueblo y el mismo Dios será con ellos.

Entonces vino uno de los siete ángeles que tenían las siete copas, llenas de las siete últimas plagas, y me habló diciendo: “Ven que te voy a enseñar a la Novia, a la Esposa del Cordero”. Me trasladó en espíritu a un monte grande y alto y me mostró la ciudad Santa de Jerusalén, que bajaba del cielo, de junto a Dios.

Tenía una muralla grande y alta con doce puertas; y sobre las puertas, doce Ángeles y nombres grabados.

El que hablaba conmigo tenía una caña de medir, de oro, para medir la ciudad, sus puertas y su muralla. La ciudad estaba asentada sobre una base cuadrangular y su longitud era tanta como su anchura. Midió la ciudad con su caña y tenía doce mil estadios, siendo iguales su longitud, su latitud y su altura.

Nada profano entrará en ella, ni los que cometen abominación y mentira, sino solamente los inscritos en el libro de la vida del Cordero.⁶

Diré que el espacio de lo sagrado hace que no podamos ver ciudad con más ángeles en el

⁴ Martha Fernández, “La Jerusalén celeste. Imagen barroca de la ciudad novohispana”, en *Actas del III Congreso Internacional del Barroco Americano: Territorio, arte, espacio y sociedad*, Sevilla, Universidad Pablo de Olavide, 2001 ISBN: 84-688-4049-1 (<http://www.upo.es/depa/webdhuma/areas/arte/actas/3cibi/documentos/080f.pdf>).

⁵ Diego Antonio Bermúdez de Castro, *Teatro Angelopolitano* (1746), México, UNAM, 1991, pág. 40

⁶ *Apocalipsis*, XXI: 2-3.

mundo, ángeles que suben por todas las paredes de las innumerables iglesias, las llenan hasta atestarlas, salen de ellas hacia cúpulas que están repletas de imágenes angelicales.

2. LA ENTRADA DE LO PROFANO

Voy a señalar un aspecto de la entrada de lo profano en la ciudad de Puebla. El primer ejemplo es un deán, o sea un no profano, un inscrito en el libro del cordero, que sin embargo hace entrar lo profano o una forma de lo profano.

Siempre que he ido a Puebla, he realizado ritualmente la visita obligada a las pinturas de “La casa del Deán”, aquel Don Tomás de la Plaza y Goes de quien seguimos sabiendo muy poco, que fue casi con toda seguridad quien ordenó pintar las habitaciones de su casa con una serie de sibilas y otra, sorprendentemente bella, con una alegoría pictórica de cinco de los seis Triunfos de Francesco Petrarca. Lo hizo hacia 1580 que es la fecha que estaba esculpida bajo el escudo que abre el bello portal renacentista de su casa, salvada parcialmente en los años cincuenta del siglo pasado cuando se quería construir un cinematógrafo, destrozando uno de los vestigios más bellos del arte primero de la colonia. Las imágenes de los triunfos son las de El Triunfo del Amor, El Triunfo de la Castidad, El Triunfo del Tiempo; El Triunfo de la Muerte y el Triunfo de la Fama (está alterado el orden de Petrarca que es Amor, Castidad, Muerte, Fama, Tiempo, Eternidad y falta precisamente este último).

Cambiamos ahora a otro aspecto de la entrada de lo profano, con el lance del poeta Gutierre de Cetina, que es el que nos ocupa. Hay una lápida ante la Iglesia de Santo Domingo que recuerda dónde probablemente fue acuchillado el poeta Gutierre de Cetina. La historia de aquel episodio, acaecido el 1 de abril de 1554, fue reconstruida como ya he dicho por Francisco Rodríguez Marín a partir del expediente judicial abierto contra su causante. La reconstrucción nos cuenta que Cetina y su amigo Francisco de Peralta caminaban a las diez de la noche por la calle de Santo Domingo, tañendo una vihuela, cuando Hernando de Nava y tres matones los asaltaron, dándole a Cetina una cuchillada en rostro y otra en la cabeza. El motivo del asalto fue que Hernando de Nava quería vengarse del poeta o de su amigo a quien suponía en trato amoroso con la joven Leonor de Osma, a la que Nava también pretendía. El doctor Pedro de la Torre, esposo de la joven en disputa, fue el encargado de curar de sus heridas al poeta sevillano y lo hizo mal por cierto. Este auténtico lance de capa y espada, cierra la vida de Gutierre de Cetina quien podría haber muerto en la capital de



Lápida ante la Iglesia de Santo Domingo

resultas de las heridas probablemente en 1557.

El dato no nos impide ver el espacio cultural que entreabre: Cetina está en México, en un segundo viaje, acompañando a su tío el Procurador General, Gonzalo López. Tiene sobre los cuarenta años y ha vivido los tiempos esenciales de Sicilia y del Milanésado, nueve años como soldado y poeta, que son los de su formación italiana y petrarquista. Sobre lo que hacía en México, aparte de su dedicación a las actividades comerciales con su tío, poco se sabe. La falta de documentos ha creado larga y mala tradición literaria. Se ha escrito muchas veces sobre Cetina y su muerte en Puebla. Se ha novelado, pero lo más importante sería saber si escribía y qué escribió en el período mexicano. Hasta Menéndez Pelayo dice que no. Pero se habla de obras perdidas mexicanas. Y existe sobre todo el *Cancionero flores de baria poesía* confeccionado en México, en 1577. Lo recopiló seguramente Juan de la Cueva, otro poeta sevillano. Pero una parte debieron ser materiales aportados por Cetina, que es el poeta con más amplia presencia (84 composiciones) y Cetina traería a México la obra de otros poetas “italianos” como Diego Hurtado de Mendoza, y Vadillo, Jerónimo de Urrea, Pedro de Guzmán. Hizo pasar por tanto “la moda petrarquista” a México.⁷

3. UNA LARGA Y MALA TRADICIÓN LITERARIA

La inexistencia de más datos, la imposibilidad de encontrar sus obras mexicanas tan reiteradamente supuestas, la insistencia sobre que utilizando sus papeles Juan de la Cueva haría la recopilación de *Flores de baria poesía* en 1574 determinan un panorama biográfico e historiográfico que probablemente no va a dar mucho más de sí, aunque como voy a plantear a continuación, la inexistencia de datos ha creado una extraña literatura mexicana y angelopolitana de apropiación del personaje hasta límites que resultan extraños, cuando no divertidos.

En 1918 apareció en Ciudad de México una breve novela (no es un estudio, aunque la editora actual de Cetina lo sitúe en la bibliografía como tal) con el título de *El madrigal de Cetina*.⁸ Su autor, Francisco Monterde, es suficientemente conocido para que a aquella obra le demos alguna consideración. Se trata de una novela breve en la que el protagonista es Gutierre de Cetina o su famoso madrigal. Monterde, que fue presidente de la Academia Mexicana de la Lengua, que tiene una amplia producción ensayística, teatral, poética y novelística, basada sobre todo en la novela histórica esta última, construyó sus narraciones mirando a personajes como Hernán Cortes (al que dedica un relato en 1943) o a Moctezuma, al que dedica dos novelas, una en 1945 y otra en 1947, siendo el relato dedicado a Cetina cronológicamente su primera creación narrativa.

Creó Monterde una ficción sobre el poeta sevillano que se inicia con una carta del autor

⁷ *Flores de baria poesía*, edición de Margarita Peña, México, UNAM, 1980.

⁸ Francisco Monterde, *El madrigal de Cetina*, México, Gráficas Menhir, 1968. Edición conmemorativa de los 50 años de la primera.

dedicada “A la dama que tiene ojos claros, serenos”, y nos narra la historia juvenil de Cetina en Sevilla, su amor de juventud con Dórida, sus viajes por Italia y su regreso a Sevilla para recuperar el amor del pasado no encontrando a la mujer. El poeta decide ir a México con su tío el Procurador Gonzalo López. Nos cuenta la historia de una dama de Indias, hija de un conquistador y llamada María Soledad. La historia se desarrolla en la ciudad de México y comienza con la llegada de Cetina, seguido de lejos por un embozado, a la casa de la dama, un caserón noble, y le entrega unos papeles que contienen la “Comedia de la Bondad Divina”. Cuentan en la casa donde mantienen una tertulia, mientras la dama ojea el texto, historias de la península y comentan que el Virrey Antonio de Mendoza está a punto de ser enviado al Perú por el Emperador. Un ruido fuera anuncia que alguien ha derribado la cruz de piedra de la entrada de la casa.

Sigue una celebración en la catedral en la que comentan la tristeza del Virrey por su partida, mientras en el siguiente capítulo, cuando éste recibe peticiones del Cabildo para que no se vaya, Mendoza le pregunta a Cetina si le va a acompañar al Perú. El siguiente capítulo es la llegada de un Visitador de la Real Audiencia, que anuncia el inminente arribo del próximo Virrey don Luis de Velasco. Presenta el Visitador a su mujer al Virrey Mendoza y a Cetina que descubre que es “Dórida” mientras murmura “Ojos claros, serenos”. Se celebran fiestas por la llegada del Visitador, corridas, torneos y homenajes, y hasta una representación de un auto de Cetina “Origen y abolengo de Sevilla”, que lo dedica a la esposa del Visitador. Se describe la representación mientras los ojos de la primera mujer, María Soledad, buscan los de Cetina que lleva varios días sin ir a verla. En el capítulo siguiente, hay una fiesta tras la representación, y Cetina ha hecho llegar a la dama una petición de cita con el madrigal “ojos claros, serenos”. Ella desaparece y se encuentran en el jardín. Cetina le cuenta sus años italianos, mientras se acercan gentes con antorchas y faroles. Se esconde ella y él encuentra a María Soledad y a los amigos de la tertulia de su casa. Al regresar a su casa, ésta intenta suicidarse lanzándose al lago, pero es salvada.

A continuación se relata que la mujer sevillana escribe una larga carta y la envía. También con su criado le remite a María Soledad el madrigal que Cetina le había entregado. La siguiente escena es un encuentro de Cetina con el Visitador. Cetina sabe ya que la dama sevillana no es su esposa y le dice que le lleva una carta del virrey, aunque lo que le entrega es la “Paradoja en Alabanza de los cuernos”. El Visitador, ofendido, ordena que sus soldados lo detengan. El siguiente capítulo es la lectura de María Soledad del madrigal en su lecho donde está enferma. Y en el siguiente un bando descubre a la población que el Visitador era un impostor. Cetina desaparece. María Soledad sigue enferma y su padre ha decidido casarla con el que la salvó de las aguas. La historia no tiene final nos dice, porque no se sabe nos dice el autor qué fue del poeta. El libro se cierra con un soneto que el Duque de Amalfi, Antonio de Zayas, dedicó a Monterde, cuando recibió la primera edición dedicada. Es un espanto de soneto, cuyos dos cuartetos finales dicen:

Dichoso vos que el verbo castellano
 diestro pulís con péñola severa,
 honra de la abundancia gongorina.

Y agudo el dicho y el acento llano,
un libro compusisteis que pudiera
confesar don Gutierre de Cetina.

La contribución de Monterde en 1918 forma parte del amplio espacio de “novela colonialista” que, con las obras de Ermilo Abreu Gómez, Julio Jiménez Rueda, Artemio del Valle-Arispe, Vicente Rivapalacio, Justo Sierra o Genaro Estrada, revive el pasado colonial (y a veces el pasado indígena, idealizándolo) en polémica central con el indigenismo y la novela de la revolución, al hacer revivir sobre todo la tradición hispánica. Cetina se convierte entonces en un argumento narrativo que tiene esa función en el contexto cultural mexicano.

Lo fue también para otro autor principal de esta corriente como Artemio del Valle-Arispe, quien plasma la leyenda de Gutierre de Cetina y su amor por doña Leonor de Osma, con “Ojos claros, serenos” incluidos, en un libro de 1933 titulado *Amores y picardías*.⁹ Como el título, construye una historia inventada que intenta ser graciosa, aunque es disparatada, en la que se afirma por ejemplo que el madrigal famoso estaba dedicado a la dama poblana de la que se enamoró.

Un repaso a la literatura más reciente que, entrecomillándola, llamaremos crítica, presenta, junto a innumerable intervenciones periodísticas, algunos libros recientes:

1. Antonio Esparza publica en 1989 su *Realidad y leyenda de Gutierre de Cetina*.¹⁰ Se edita dentro de una serie titulada “Lecturas Históricas de Puebla”. El Secretario de Cultura, que cuida la edición, era Efraín Castro Morales, erudito local generalmente riguroso y de larga trayectoria. Con tono novelesco, atribuye Esparza a lo legendario unos datos que va a corregir:

Nos dice la leyenda que Cetina, prendado de doña Leonor (de Osma) escribió para ella su famoso madrigal; que (Hernando de) Nava, celoso hasta la desesperación, retó a singular duelo al poeta, duelo que se efectuó, precisamente, bajo el balcón de la hermosa, cuya casa se encontraba junto al convento de Santo Domingo, y que la suerte le fue adversa al poeta, quien cayó atravesado por la espada de su rival; y que antes de morir, repitió por última vez sus versos inmortales: “Ojos claros, serenos/ si de dulce mirar sois alabados...” ¿Qué muerte más hermosa podía esperar un poeta del siglo XVI.¹¹

Esta entrada a la leyenda, que en algunos términos no tiene ninguna constancia, que Esparza está inventando con su texto, es la historia que va a desmontar utilizando, con alguna dosis de fantasía, el material publicado por Icaza en 1918, junto a un recorrido literario por la obra de Cetina repleto de errores de bulto.

⁹ Artemio del Valle-Arispe, *Amores y picardías: leyendas, tradiciones y sucesos del México virreinal*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1932.

¹⁰ Antonio Esparza, *Realidad y leyenda de Gutierre de Cetina*, Puebla, Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de Puebla, 1989.

¹¹ *Ibid.*, págs. 8-9.

2. Armando de María y Campos, erudito poblaro de larga trayectoria, publica en 1991 su libro *La muerte equivocada de Gutierre de Cetina. Poeta sevillano del siglo XVI*.¹² La publicación está dentro de las de la Comisión “Puebla V Centenario”. La Fundación de Puebla es el primer argumento, y tiene un recorrido documental breve, que se ve jalonado de referencias como, ya asentado el hecho fundacional en 1531, inicia reflexiones del tipo: “Estos son los documentos más antiguos que atestiguan la existencia de Puebla y sus vecinos, año que los balcones floridos de Sevilla veían correr los traviesos once años de Gutierre de Cetina...”.¹³ En el segundo capítulo, inicia con la Cédula Real de Fundación, y sigue narrándola, jalonada la historia por alguna referencia a lo que Cetina se iba a encontrar en Puebla. Datos económicos como la creación de molinos, la abundancia de aguas, la calidad de las mismas, el comercio de la ciudad, las tocinerías, la buena fama de la ropa poblaro, la calidad de la piedra con la que se construían monumentos, la aparición de una mina de mármol, la producción de pulque, los hospitales, las archicofradías, llevan el libro a su mitad donde sigue interviniendo el autor: “Muy niño aún Gutierre de Cetina en Sevilla, quién le había de decir que en una lejana ciudad camino de Veracruz a la Capital del Virreinato de la Nueva España se empezaba a levantar —1531— una magnífica iglesia en la que él, ya mozo maduro y poeta inspirado, había de adorar el encanto y a la sombra, de unos ojos claros serenos...”¹⁴. Siguen los templos, la catedral y la historia de Puebla en el siglo XVII con Juan de Palafox y Mendoza incluido, para iniciar un panorama literario en el que afirma por ejemplo que Francisco de Terrazas fue “indiscutible discípulo de Gutierre y famoso en 1577”. Sigue un panorama del teatro áureo, de las inexistentes bibliotecas, y del papel cultural de franciscanos y dominicos. Aborda a continuación las fiestas de toros y de cañas y estamos ya en un tercio del libro. Inicia ahora una biografía confusa y alteradísima donde mezcla datos biográficos y afirma que abrazó el estado eclesiástico en España fijando su residencia en Madrid “donde fue teniente cura de una de las parroquias de la villa” (dato anulado hacía mucho tiempo y procedente de la biografía de López de Sedano), para abordar a continuación el relato de su presencia en México:

En México floreció radiante su estro. Compuso gran número de sonetos, canciones, elegías y madrigales. Setenta y ocho de estas composiciones se conservan en un códice manuscrito titulado “Flores de varia poesía...”¹⁵

Y sigue con un largo y malísimo análisis de su poesía para en las últimas páginas narrar de nuevo el episodio de Hernando de Nava a través de Francisco de Icaza, de quien aporta fragmentos del documento publicado.

¹² Armando de María y Campos, *La muerte equivocada de Gutierre de Cetina. Poeta sevillano del siglo XVI*, Puebla, Gobierno del Estado de Puebla, 1991.

¹³ *Ibid.*, pág. 15.

¹⁴ *Ibid.*, pág. 45.

¹⁵ *Ibid.*, pág. 75.

3. Germán List Arzubide, el poeta estridentista, el formulador junto a Manuel Maples Arce de aquella vanguardia poética y pictórica de los años 20, tiene una curiosa historia en los estudios poblancetinianos. En 2003, póstumo, pues murió a los cien años en 1989, la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla publicó sus *Ensayos sobre Gutierre de Cetina* seguidos de una antología del poeta sevillano.¹⁶ Se editaron además para conmemorar un Doctorado Honoris Causa *post mortem* que la citada Universidad le confirió en 2002. El libro, que tiene pocos excesos interpretativos, sigue fielmente el estudio de Icaza y, a veces, parcialmente algunas cuestiones biográficas e históricas a través de Joaquín Hazañas de la Rúa. El paralelismo con los dos autores citados ha sido apuradamente comentado por la editora del libro que se dedica a anotar la relación con estos textos previos y afirma sobre la misma:

No se trata de un plagio, sino que responde a la transtextualidad que el crítico Gerard Genette expone en su obra *Palimpsestos* [...] Nuestro trabajo consistió en contrastar y demostrar la presencia de Icaza en List, sobre el tema de Gutierre de Cetina,¹⁷

afirmación que declaradamente desconcierta desde el principio y hace perder interés a los lectores que conozcan los que dijo Icaza y lo que dijo Hernández y la Rúa. Divierte a veces también la tendencia a construir como legendario el famoso madrigal, como enigma también, en un párrafo que cierra el primer ensayo, el biográfico, tras comentar la muerte de Cetina:

El señor de los madrigales, aquel que hizo de la lengua de Castilla, con el metro importado de la toscana, dulce susurro para las oraciones de amor, sintió el rigor del destino cuando acaso iba a decir su último madrigal. Por una dolorosa paradoja, se sospecha quién fue la dama que entonces lo inspiraba —dama escapada por las trazas de una comedia de enredo—, y en cambio nada se sabe del madrigal mismo, porque no pudo salir de los labios [...] Y es que el madrigal que estuvo a punto de nacer en Puebla, como las ilusiones del hombre muchas veces, se vio cortado en flor por su propio infortunio.¹⁸

4. Estos son los ejemplos librescos de la recreación reciente de la muerte en Puebla de Gutierre de Cetina. Medio millar de artículos en medios locales los acompañan. No significan nada más que una insistencia, que resulta curiosa muchas veces cuando de la literatura libresca, ínfima, casi deletznable, pasamos a la literatura popular. Mi búsqueda inútil me llevó a un corrido poblano, posiblemente de los años treinta, en el que se dice:

Ciudad legendaria:
“Puebla la de los conventos
y enladrilladas casonas,

¹⁶ Germán List Arzubide, *Ensayos sobre Gutierre de Cetina*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2003.

¹⁷ *Ibid.*, pág. 22.

¹⁸ *Ibid.*, pág. 47.

¡ay, Puebla de las leyendas,
 los duelos y las tizonas...!
 Porque en tu calle pregonan
 de dos espadas los filos:
 “Ojos que miráis serenos,
 ojos que miráis tranquilos”
 Quinientos cincuenta y cuatro
 y años de gracia del mil,
 cayó Gutierre Cetina
 vestido de oro y marfil,

con lo que el imaginario de este llamado “Corrido de Puebla” que recogió José Recek Saade¹⁹ nos ha hecho por esta vez a Gutierre de Cetina, más un torero “vestido de oro y marfil” que un poeta en jubón y calzas.

ALGO SOBRE LA CRÍTICA RECIENTE

La cuestión textual sigue planteada sobre si Cetina escribió o no lo hizo en México. Existe la curiosa afirmación de Menéndez Pelayo de que ya no escribía, afirmación que no parece lógica. Está la afirmación contraria, en la primera biografía, la de Francisco de Pacheco, en su *Libro de descripción de verdaderos retratos de ilustres y memorables varones*, publicado en 1599, donde creó un enigma textual que no se ha resuelto: “[en México] estuvo algunos años i hizo muchas obras, i en particular un libro de Comedias Morales, en prosa y verso; y otra de comedias profanas, con otras muchas cosas que por su temprana muerte se perdieron; quedando las obras sueltas que él enmendó y puso en orden”.²⁰

El trabajo historiográfico más riguroso lo ha realizado en México Margarita Peña, editora del cancionero *Flores de baria poesía* que plantea el enigma de las 84 composiciones que contiene del poeta sevillano. Es convención crítica que el cancionero pudo ser compilado por Juan de la Cueva que tendría los poemas que Cetina habría llevado a México, idea que planteó la primera Begoña López Bueno, aunque también pudo llevarlos Cueva en 1570. Margarita Peña insiste en que los debió llevar Cetina, junto a poemas de amigos suyos como Diego Hurtado de Mendoza, Vadillo, Jerónimo de Urrea.

Lo que nos puede importar para nuestro argumento es que hasta Margarita Peña defiende en otros trabajos que en el citado cancionero está parte de la producción mexicana. Es en su prólogo de 1977 a la edición facsimilar de la edición de Hazañas y la Rúa. Nos dice: “Es lástima que las obras líricas y dramáticas que Cetina escribió en México se perdieran por su muerte

¹⁹ Lo cita Armando Romano Moreno en el prólogo a la reedición de Hugo Leicht, *Las calles de Puebla*, Consejo Directivo de la Junta de Mejoramiento Moral, Cívico y Material del Municipio de Puebla, Puebla, 1981, pág. 3.

²⁰ El texto lo reproduce en su libro Begoña López Bueno, *op.cit.*, pág. 355.

accidentada y temprana. Pero, afortunadamente, no todas tuvieron el desventurado fin que indicó el docto Pacheco en su retrato hablado del poeta, pues si bien las dramáticas no han llegado hasta nosotros —lo cual no nos exime de toparnos algún día en alguna biblioteca con ellas— se han conservado muchas de las líricas gracias a la diligencia de un colector anónimo”,²¹ y en el mismo texto: “Encerrada en los moldes petrarquistas, sofrenada por los temas neoplatónicos, la obra de Cetina, que obviamente él trajo a México, o que escribió aquí, puesto que figura en el citado códice *Flores de baria poesía* [...]. Pero no se deja influir por el tono local, no se abre al paisaje americano. Es posible, y esto lo esbozamos a nivel de simple especulación, que por ahí exista algún manuscrito que —perdido como lo están hasta ahora las comedias de Cetina— dé fe de la presencia de América en la vida y obra del escritor sevillano”.²² La suposición o la especulación pueden hacerse cuando hay algún dato que las fundamente. Pero no parece el caso. Lo que parece relevante es que de nuevo, ahora en el terreno historiográfico, se está creando una especulación que, por muchas razones, estando lejos de las invenciones impudorosas que antes comentábamos, ratifica sin datos la existencia de la escritura mexicana de Gutierre de Cetina, cuestión que sigue siendo tan innegable como tan inafirmable.

Es innegable la invención como tarea a la hora de afrontar a Cetina. La he encontrado en otros textos que están formulados en un terreno riguroso. Un bibliógrafo por ejemplo, autor de unas interesantes y voluminosas *Adiciones a la Imprenta en la Puebla de los Ángeles*, Felipe Teixidor que intenta acrecentar y mejorar la obra clásica de José Toribio Medina, deja volar su imaginación en el prólogo a su bibliografía: “En esta ciudad de labradores y mercaderes, pero en la que pueden pintarse en el siglo XVI, a manera de tapices de maduro señorío, los frescos de la llamada Casa del Deán, en cuyo estrado debió leerse en voz alta el *Decamerón*, como lo hiciera en Florencia la familia más prócer, es fácil imaginarse a Gutierre de Cetina recitando, en sus descompasados ocios de poeta, a Petrarca, a Ausias March, y cantar en las noches madrigales al son de la vihuela, que decían bien tañía, y alborozar, con un soneto o un epigrama de marcial, a sus compañeros de calle y ventana”.²³

La ausencia de datos ha permitido llenar la tradición literaria de invención y esto es producto de la apropiación necesaria del episodio. Los textos que he recogido, tanto los puramente de invención, como la invención en la tradición constituida de la historiografía, forman parte de lo que llamaríamos leyendas urbanas. Puebla y México han sabido crearse una tradición cetiniana que en algunos casos nos hace sonreír y en otros hasta reír. Creo que tiene que ver con la necesidad, en la ciudad levítica, de dotarse de un paso por lo profano, al menos uno, que aclare la nube de ángeles con, por ejemplo, un lance de capa y espada de un poeta consagrado en la tradición literaria hispánica. En la biografía seguimos con los datos del proceso encontrado en 1905, en la escritura con el desconocimiento y la incertidumbre casi absoluta, y ésta es la

²¹ Joaquín Hazañas y la Rúa, *Obras de Gutierre de Cetina* (ed. facsimilar de la de 1895), prólogo de Margarita Peña, México, Porrúa, 1977, pág. 16.

²² *Ibid.*, pág. 17-18.

²³ Felipe Teixidor, *Adiciones a la Imprenta en la Puebla de los Ángeles*, México, UNAM, 1999, págs. II-III.

auténtica tradición de Gutierre de Cetina en México. Junto a ella, la invención es una escritura desproporcionada, falsa, increíble, que sin embargo es una señal identitaria, como la de toda leyenda urbana, por la que un fantasma del siglo XVI se ha hecho omnipresente en la ciudad, para la recreación precisamente de un pequeño espacio profano de la misma construido a través de una de las voces poéticas esenciales del siglo XVI.



PEDRA E CAL: O AMOR FREIRÁTICO NA SÁTIRA LUSO-BRASILEIRA DO SÉCULO XVII

JOÃO ADOLFO HANSEN. Mestrado e doutorado em Literatura Brasileira pela Universidade de São Paulo. Professor titular de Literatura Brasileira na Universidade de São Paulo. Sua linha de pesquisa concentra-se no estudo das práticas de representação dos séculos XVI, XVII e XVIII. Alguns livros: *Alegoria: Construção e Interpretação da Metáfora* (São Paulo, Atual, 1986; 1987; Campinas/São Paulo, Editora da Unicamp/Hedra, 2006); *A Sátira e o Engenho*. Gregório de Matos e a Bahia do Século XVII (São Paulo, Companhia das Letras, 1989; 2. ed. Campinas/Cotia, Editora da Unicamp/Ateliê, 2004), pelo qual recebeu o Prêmio Jabuti em 1990; *Carlos Bracher: a Mineração da Alma* (São Paulo, Edusp, 1998); *O O. A Ficção da Literatura em Grande Sertão: Veredas* (São Paulo, Hedra, 2000).

A poesia satírica produzida na Bahia no final do século XVII, que desde meados do XVIII vem sendo atribuída a Gregório de Matos e Guerra, que viveu em Salvador entre 1682 e 1695, põe em cena estereótipos acerca de estamentos, grupos e indivíduos do Império. Apropriando-se de enunciados literais de discursos formais e informais contemporâneos, ela isola as normas sociais da função institucional de regulação prática que têm nos discursos, transformando-as ficcionalmente em metáforas de princípios éticos e teológico-políticos da “política católica” portuguesa. As representações efetuadas dramatizam as opiniões ou as interpretações institucionais e informais sobre os assuntos do lugar tidas por verdadeiras e mais ou menos previstas na recepção. Assim, quando transforma temas de discursos formais —como os do Senado da Câmara, da administração de governadores, de ordens-régias, de pragmáticas de tratamento e trajes, do Santo Ofício da Inquisição, do Tribunal da Relação, etc.— e da murmuração informal sobre eventos, negócios, grupos e indivíduos locais —corrupção de governadores, escândalos conventuais, contrabando de farinhas, falta de moeda, aumento de impostos, confusões hierárquicas, rebelião de escravos, preços monopolistas dos gêneros, crise da lavoura açucareira etc.— a sátira põe indiretamente em cena a referência de cada um deles, citando seu sentido como interpretação prescritiva da significação das deformações cômicas. Figurando a compatibilidade entre as interpretações feitas pelos personagens satíricos em ato e os atos de interpretação das recepções empíricas diferenciadas, que conferem valor e sentido à representação,¹ a sátira não imita supostos “fatos” da empiria, mas encontra a realidade de seu tempo como dramatização metafórica de verossimilhanças e decoros partilhados pelos sujeitos de

¹ Chartier, Roger. “George Dandin, ou le social en représentation”. In *Annales. Littérature et histoire*. Paris, Armand Colin, Mars-Avril 1994, p. 283, 49e. Année- no. 2.

enunciação e destinatários dos poemas.

Acumula duas funções simultâneas e complementares, como as que Robert Weimann propôs para as imagens do teatro de Shakespeare:² é *mimética* ou *representativa*, figurando assuntos do referencial do lugar segundo preceitos técnicos do gênero cômico reciclados da tradição retórico-poética grega e latina; e *judicativa* ou *avaliativa*, especificando nos estilos que constituem os temas e os destinatários as posições interpretativas que permitem receber e avaliar adequadamente as deformidades efetuadas. Com outras palavras, a representação encena os temas e, simultaneamente, os critérios técnicos construtivos da perspectiva pela qual devem ser avaliados. A dupla funcionalidade constitui dois tipos de destinatários textuais, *discretos* e *vulgares*, figurados como tipos intelectuais conhecedores dos preceitos aplicados (*discretos*) e ignorantes dos mesmos (*vulgares*). Assim, as agudezas ridículas ou maledicentes dos estilos especificam, na maior ou menor congruência semântica das sinédoques e metáforas que compõem retratos dos tipos satirizados, a superioridade do juízo do destinatário discreto, capaz de operar e refazer as distinções dialético-retóricas aplicadas aos conceitos dos poemas. Sinônimo do sujeito de enunciação, o destinatário discreto recebe a representação duplamente, como tipo apto a entender não só significação engenhosa dos temas, mas também a perícia técnica ou o artifício aplicado à sua formulação. Quanto ao destinatário vulgar, a sátira é composta *contra ele*, acusando-o de carência de virtudes, para a qual prescreve o sentido legal dos discursos institucionais como correção, e *para ele*, divertindo-o com vulgaridades sem regras aparentes do juízo.

As agudezas satíricas têm, assim, função política de conferir e negar distinção social, funcionando como dispositivo hierarquizador apropriado e deformado nas inúmeras variantes que compõem a movência oral própria de um gênero popular. No caso, a representação tem quatro articulações complementares: 1^a. o uso, numa situação polêmica particular, condicionada material e institucionalmente, de signos figurando uma referência discursiva local; 2^a. a produção de um efeito metafórico de presença da referência substituída pelos signos; 3^a. a forma metafórica ou ficcional dessa presença ordenada pelos preceitos retórico-poéticos do gênero cômico; 4^a. a posição hierárquica encenada na forma como posição social ou representação testemunhada pelo destinatário constituído na forma *como* representação.

A poesia assim inventada se inclui numa jurisprudência de “bons usos” da linguagem fundamentados nas autoridades retóricas e poéticas do costume anônimo. Ela se inclui naturalmente, segundo seus agentes, na concepção corporativa da monarquia absolutista fundada na teologia cristã de um *telos* ou *Causa final*, Deus, que hierarquiza e orienta providencialmente a experiência da natureza e da história segundo a analogia pela qual todos os seres são seus efeitos e signos. Fundada nesse *telos*, a hierarquia é doutrinada por seus principais teóricos jesuítas, Suárez e Botero, como unidade de integração do corpo político do Estado. Nessa integração, a liberdade

² Cf. Weimann, Robert. *Structure and Society in Literary History (Studies in the History and Theory of Historical Criticism)*. Expanded edition. Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press, 1984, p. 228.

dos indivíduos é definida como subordinação a papéis estamentais constituídos e limitados pelos privilégios. É nuclear, nessa definição, o conceito de “bem comum”, doutrinado como a harmonia que nasce não só da imposição das leis, mas também do controle que os membros particulares devem impor-se a si mesmos, reprimindo os apetites, para obterem e manterem a amizade e a concórdia do todo do corpo político como unidade pública de paz. “Política” significa, no caso, uma arte de obter, manter e ampliar o poder, que opera em vários dispositivos, ordenando eticamente os corpos subordinados por meio do conceito mercantilista de “interesse”, oposto às teses luteranas, maquiavélicas e hobbesianas: cada membro do corpo político do Estado deve contentar-se com o que é e faz, para garantir a paz do todo e os interesses particulares das partes. O auto-controle da vontade e da liberdade é realizado *publicamente* como representação, ou seja, como adequação decorosa da representação individual às formas institucionais impostas pelo aparato. Nas várias circunstâncias hierárquicas da vida de relação, o auto-controle se reproduz como representação das virtudes católicas anti-heréticas que mantêm, em teoria, a coesão pacífica do corpo político do Império. O alvo principal da vituperação satírica são ações que, por ameaçar e destruir tal coesão pressuposta, são constituídas como *contra naturam*, vício moral, heresia religiosa, erro político.

A sátira seiscentista desconhece, obviamente, a distinção iluminista-liberal de *público/privado*, que não existe ou não é nítida. A não-distinção de *público/privado* especifica os critérios corporativos que então definem o trinômio *autor/obra/público*, regido por uma teleologia diferente da teleologia nacionalista das histórias literárias produzidas a partir do século XIX. Os poetas seiscentistas têm a *posse*, no sentido do *Ticiano fecit* da pintura do tempo, mas não a *propriedade* das obras: inexistente o mercado como livre-concorrência das mercadorias “originalidade”, “direitos autorais” e “plágio”, não havendo controle dos autores sobre a publicação manuscrita, a cópia, a pirataria e a circulação dos poemas que inventam; assim, também não existe o “artista”, como tipo social definido pela autonomia crítico-estética, expressão subjetivada, propriedade autoral e consciência infeliz. Produzida em circunstância cerimoniais e polêmicas, a poesia não se autonomiza dos usos utilitários como objeto de contemplação desinteressada, integrando-se imediatamente aos decoros das ocasiões solenes e conflitivas da hierarquia. Fundamentada na *mimesis* aristotélica, não tem autonomia de “objeto estético”, pois não existe a divisão do trabalho intelectual do mundo burguês e as especializações dos regimes discursivos. Principalmente, nunca se autonomiza do princípio metafísico, a luz natural da Graça inata, que então subentende neo-escolasticamente a concepção de linguagem, as operações do juízo dos autores e o sentido providencialista conferido à experiência da história. E o público não é, como a partir do Iluminismo, a “opinião pública” dotada de representatividade democrática e iniciativa crítica específicas do interesse contraditório de uma particularidade ideológica. O público figurado na sátira é a totalidade mística do corpo político do Império metaforizada nos poemas como “bem comum” ou a esfera da manifestação pública do “corpo místico” do Estado, em que a liberdade dos indivíduos e grupos se define como subordinação à cabeça real e à hierarquia dos privilégios. O “público” é constituído e figurado *pela* representação

como representação de posições sociais subordinadas que, ao testemunhar a mensagem que lhes é endereçada, ratificam a hierarquia como membros subordinados, ou seja, também *como representação* subordinada ao sistema dos decoros.

Incluído nessa totalidade mística como membro subordinado, cada destinatário produzido na representação deve *re-conhecer* sua posição subordinada. A sátira reproduz metaforicamente aquilo que cada membro do corpo místico do Império *já é*, prescrevendo, simultaneamente, que ele *deve ser*, ou seja, persuadindo-o a *permanecer como o que já é*. O espaço público assim figurado como totalidade mística de “bem comum” é como um teatro corporativista em que se encena a subordinação hierárquica na qual se revela o próprio público para o destinatário particular como totalidade jurídico-mística de destinatários³ integrados em ordens e estamentos subordinados. Justamente por isso, impõe-se à sátira e mais artes desse tempo a normatividade retórica e ética, que prescreve a imitação regrada de modelos, ou seja, a repetição das autoridades adequadas à representação verossímil e decorosa dos temas e tipos.

A indistinção de *público/privado* determina que *parecer algo*, como “filho de algo” ou “fidalgo”, seja tão fundamental quanto *ser algo*, uma vez que os signos da posição social sempre são dados em espetáculo como evidência da mesma. Logo, o saber e o poder têm uma dimensão exterior e espetacular, na qual são aplicados e transformados segundo as conveniências e os conflitos que continuamente desestabilizam a hierarquia. Os dispositivos simbólicos da retórica aristotélica e latina que ordenam as artes são imediatamente *práticos*, figurando a unidade do “bem comum” do corpo político do Império e o auto-controle de suas partes como interiorização individual e coletiva da violência legal.

Nessa figuração, a *persona* satírica e mais personagens são inventados segundo os dois subgêneros aristotélicos do cômico, *ridículo* e *maledicência*. Os subgêneros aparecem referidos em um poema que estiliza e parodia boatos contemporâneos sobre Pedralves da Neiva, plebeu com foros falsos de fidalguia que chegou à Bahia por volta de 1690 e foi preso em cumprimento a uma ordem-régia: “Sejais [*sic*], Pedralves, bem vindo, / e crede-me, meu amigo, / que tudo, o que aqui vos digo, / ora é zombando, ora rindo”.⁴

Como se deve saber, a matéria do cômico é a feiúra humana, generalíssima. Aristotelicamente, divide-se em *feiúra do corpo* —subdividida em *feiúra não-dolorosa* (ou não-nociva) e *feiúra dolorosa* (nociva)— e *feiúra do ânimo*, subdividida em *feiúra derivada da estupidez* e *feiúra derivada da maldade*.⁵ A feiúra do corpo dolorosa e a feiúra do ânimo derivada da maldade são deformidades fortes que causam horror, objeto da maledicência da sátira; as outras duas, a feiúra do corpo não-dolorosa e a feiúra do ânimo derivada da estupidez,

³ Merlin, Hélène. *Public et littérature en France au XVIIe siècle*. Paris, Belles Lettres, 1994, pp. 385-388.

⁴ Matos e Guerra, Gregório de. *Obras Completas de Gregório de Matos e Guerra*. Crônica do Viver Baiano Seiscentista. Ed. de James Amado. Salvador, Editora Janaína, 1968, 7v, v. IV, p. 898. A partir de agora, as citações de poemas atribuídos a Gregório de Matos seguem esta edição, cujo título passa a ser abreviado por OC.

⁵ Castevetro, Lodovico. *Poetica*

deformidades fracas que causam riso, são objeto do ridículo da comédia. Em todos os casos, a feiúra física é metáfora ou alegoria da feiúra moral. Na sátira seiscentista, é comum, no entanto, que matérias ridículas sejam tratadas maledicentemente e vice-versa. Quando o poema aplica a prescrição “rindo” (*ridículo*), constrói a *persona* satírica como um tipo civil que extrai das fraquezas alheias a ocasião para um divertimento irônico e levemente desdenhoso, que imita o modo horaciano da *satura*. Quando aplica o preceito “zombando” (*maledicência*), inventa a *persona* como um tipo vulgar que agride com sarcasmos e obscenidades. A matriz desse subgênero é a sátira de Juvenal, retomada nas cantigas de escárnio e maldizer da Idade Média portuguesa e nos séculos XVI, XVII e XVIII, em Portugal e no Brasil.

Para compor o feio, a sátira opera com três espécies de deformações correspondentes às misturas e deformidades da falta de unidade dos vícios. A mais rotineira consiste em produzir um misto estilístico, que figura o tipo satirizado com pedaços, metonímias ou sinédoques recortadas de vários campos semânticos contemporâneos: vassoura para o cabelo, tromba para a boca, agulha para o corpo, garras para as mãos, pés de pato para os pés, à moda dos *caprichos* de Bosch. Outra espécie de deformação amplifica uma parte do corpo. É rotineiro o nariz fálico, imitado de Quevedo, como o do governador Antônio Luís da Câmara Cotinho, que chega à praça duas horas antes que o dono. A terceira deformação é mais rara e consiste em autonomizar partes do corpo, dotando-as de vida própria que faz com que no mesmo indivíduo coexistam duas vontades ou duas naturezas contraditórias. Caso do nariz de cócoras na cara a praticar uma ação fisiológica indecente; ou fugindo para um túmulo distante da boca satirizada.

Sempre operadas como combinatória semântica de *animado* e *inanimado*, as deformações cômicas transferem as qualidades de um ser para outro, efetuando mistos sem unidade. Qualidades de animais transferidas para seres humanos formam seres monstruosos, como “padre caracol”, “lombriga racional”, “papagaio humano”, “frade mula”, “Frei sanguessuga”, etc. A transferência de *inanimado para inanimado* forma representações como “a cara é um fardo de arroz... que é ração de um elefante [...] a boca desempenada é a ponte de Coimbra”. Transferências de *animado para inanimado* produzem personificação: “Olhos cagões”; “Chato o nariz de cocras sempre posto”; “Os olhos dois ermitães/ que numa lôbrega estância/ sempre fazem penitência/ nas grutas da vossa cara”. A transferência de *inanimado para animado* compõe significações equívocas, como as de poemas em que a narração dos cuidados com uma lancha que faz água alude a atos obscenos.

Os subgêneros *ridículo* e *maledicência* também compõem duas possibilidades de ação da *persona* satírica. Geralmente, esta aparece modelada como o *vir bonus dicendi*, o varão prudente e perito em falar da oratória romana, tipo virtuoso e indignado contra a corrupção do “bem comum” da Cidade conforme a afetação retórica de indignação, como no verso 79 da *Satura 1*, de Juvenal: “*si natura negat, facit indignatio versum*” (“se a natureza falha, a indignação faz o verso”). A *persona* do poema de Juvenal afirma que a ordem racional do universo está corrompida e que sua indignação causa o verso. Constituído como tipo irracional que também ignora o valor da disciplina poética, o personagem afirma que, por viver em um mundo caótico, fala caoticamente,

como se expressasse sua ira de maneira informal. Mas é *contrafacção*: artifício que afirma não haver artifício no que é dito artificialmente. As paixões estão na natureza, porque são afetos da alma; poeticamente, contudo, não são informais, pois são afetos naturais representados retoricamente.⁶

Estudando a poesia satírica elizabetana, Kernan demonstrou que a *persona* dos poemas apresenta inconsistências e contradições⁷ construídas retoricamente como cinco pares de tensões:

1. a *persona* afirma ser dada à simplicidade e à conversação humilde, criticando a afetação de vulgares, mas faz um uso extremamente complexo de técnicas retóricas para dizê-lo;
2. a *persona* afirma que é verdadeiro o que diz, mas distorce ações e descrições- por exemplo, quando amplifica as ações e as descrições de tipos viciosos, compondo-os como mistos monstruosos;
3. a *persona* vitupera o vício, mas demonstra inclinação pelo escândalo;
4. a *persona* afirma que sua crítica tem finalidade moral, mas demonstra prazer em rebaixar as vítimas, geralmente pobres diabos indefesos;
5. a *persona* afirma a própria racionalidade, mas adota posturas irracionais, como ira, vingança, luxúria, agressão, obscenidade etc.

Kernan demonstra que toda *persona* satírica tem algo de Jekyll e Hyde, como se tivesse uma personalidade pública e outra privada. Se aparecesse apenas com a personalidade pública, prudente e virtuosa, o esquematismo de seu caráter plano pareceria inverossímil, pois pouco complexo para lidar com o mundo caótico que acusa. Pela prescrição, é porque vive virtuosamente para a crítica dos vícios que a *persona* acaba adquirindo características que tornam suspeita sua pose de amante da virtude. Tais características são compositivas como os pares de tensões referidos e ordenam a sátira de Juvenal, a sátira medieval, renascentista e seiscentista, indiciando a longa duração da preceptiva. As poéticas seiscentistas que reciclam Aristóteles, como o “Tratado dos Ridículos”, de *Il Cannocchiale Aristotelico*, de Emanuele Tesauro, as prevêm como técnicas para construir a ficção da *persona* como *persona dramática*, conforme a codificação da *satura* romana que, antes de ser um gênero poético, foi um gênero teatral.

Na interpretação antiga das inconsistências que constroem a *persona*, há duas vertentes recicladas até o século XVIII: a peripatética e a estoica. Segundo a versão peripatética, o satírico é um tipo nobre e honesto que se indigna contra os vícios e os viciosos que corrompem sua pátria. Logo, sua ira e agressão obscenas estão previstas. Na versão estoica, como a de Sêneca, no *De Ira*, a própria indignação é *in-digna*, porque irracional; logo, a *persona* satírica é um tipo vulgar, um

⁶ Quando é ignorado o preceito técnico que constrói estruturas recebidas como ausência de estrutura, folclorizam-se as inconsistências retoricamente formuladas da *persona* da ficção poética como expressão da psicologia de um homem doente, canalha já nacionalista, Gregório de Matos.

⁷ Kernan, A. *The Cankered Muse: Satire of the English Renaissance*. New Haven, Yale University Press, 1959.

louco vingativo. Só neste sentido, aliás, é que se aplica à poesia satírica, *ficção*, o “ressentimento” psicológico que se costuma atribuir ao homem Gregório de Matos e Guerra desde o século XIX. Um “ressentimento” a ser definido não como expressão psicológica, mas como aplicação técnica de afetos de um caráter ou *éthos*.

Os lugares comuns aplicados para construir o caráter ora virtuoso, ora vicioso da *persona* satírica também se aplicam à composição das personagens satirizadas. Como na sátira de Juvenal, a sátira seiscentista aplica lugares de pessoa (*loci a persona*) do gênero epidítico, próprios para vituperar. Os lugares funcionam como argumentos genéricos preenchidos pelos temas estilizados e parodiados dos discursos institucionais e informais da Bahia do século XVII. Por exemplo, o lugar genérico e indefinido, “Se o tirano governa bem”, é preenchido pela questão definida, formulada como metaforização de informações dos discursos locais, “Se o governador Souza de Meneses, o Braço de Prata, governa bem a Bahia em 1683”. Considerando o uso dos lugares, a leitura dessa poesia deve prever duas coisas: de um lado, o conhecimento dos lugares comuns, sem os quais ela aparece como “original” e “criativa”; de outro, o conhecimento da formulação particular que preenche os lugares comuns, sem a qual aparece como “mecânica” e “plagiária”. Tem-se de considerar que o autor do poema, não importa quem tenha sido, tornou o lugar comum genérico e indefinido em algo particular e definido, quando o integrou a uma situação de uso específico, como é o caso dos discursos sobre amores de convento que circularam na Bahia no final do século XVII.



Em 18 de março de 1690, o rei D. Pedro II enviou uma ordem-régia para Antônio Luís Gonçalves da Câmara Coutinho, então vice-rei do Estado do Brasil:

Governador do estado do Brasil Amigo.

Eu El Rei vos envio muitos saudaes. Ao Arcebispo dessa cidade mando recomendar se reformem as grades dos conventos das freiras pondo-se em distância de seis palmos de grossura e tapando-se em redor dos locutórios de pedra e cal que é o mesmo que os Prelados Regulares e ordinários têm mandado executar nos conventos das Freiras da sua obediência neste Reino, recomendando-lhe também o grande cuidado que deve pôr para que se evitem todas as amizades ilícitas escandalosas com as Religiosas desse Convento e vos recomendo muito que eviteis semelhantes amizades pelos meios que vos for possível, não só por aqueles que mandam as leis mas todos os que a prudência vos ditar, para que as Religiosas vivam sem inquietação alguma espiritual causada por pessoas seculares ou eclesiásticas e quando o Arcebispo (o que eu não espero do seu grande zelo e virtude) falte em proceder contra as pessoas da sua jurisdição que nesse convento tiverem amizade ou trato ilícito me o fareis presente e quando não lhe dê remédio conveniente me dareis conta, mandando primeiro tomar alguma informação quando não conste das devassas que se tirarem judicialmente [...] e para o Arcebispo fazer a reforma que lhe recomendo lhe dareis toda a ajuda e favor até que

com efeito se consiga. Escrita em Lisboa, 18 de março de 1690. Rei.⁸

Em 19 de junho de 1691, o Governador respondeu, prestando contas dos “remédios convenientes” que aplicara ao Convento de Santa Clara do Desterro. Sua carta reitera o que então propunham outras autoridades de Salvador, como o arcebispo e prelados regulares, evidenciando a posição oficial quanto ao assunto das visitas masculinas ao convento e as “amizades ilícitas” das freiras:

Por carta de Vossa Majestade de 18 de março do ano passado me manda Vossa Majestade saber se as grades dos locutórios das Freiras estão em distância de seis palmos craveiros, tapando-se as rodas dos locutórios de pedra e cal que é o mesmo que os Prelados Regulares ordenaram; e se tem mandado executar nos Conventos das Freiras das Freguesias e juntamente não consinta haver amizades ilícitas no Convento das Freiras desta Cidade, e que além das leis que nesta matéria estão postas, o evitem pelo caminho que mais medita a prudência, ajudando ao Arcebispo nesta matéria em tudo o que estiver no meu poder. As grades estão como Vossa Majestade manda. As rodas do locutório fechadas. As Freiras vivem, como convém, de que tenho particular cuidado; assim pelo que toca ao serviço de DEUS, como ao mandato de Vossa Majestade. E enquanto eu governar segure-se Vossa Majestade que nesta parte pode estar sem cuidado; porque todo o meu desvelo, é não faltar um ponto ao que Vossa Majestade me manda.⁹

Em 1677, quando foi fundado em Salvador o Convento de Santa Clara do Desterro, abriram-se 50 vagas para freiras de véu preto e 25 para as de véu branco. As 50 de véu preto destinavam-se a “mulheres de representação”, filhas dos “melhores” ou “homens bons” do local, tendo sido imediatamente preenchidas. Nenhuma das 25 de véu branco foi solicitada, porém, pois eram destinadas para jovens que não poderiam fazer os votos, devendo ocupar-se de trabalhos manuais, como a limpeza do convento e a cozinha, definidos como próprios de pessoas de condição inferior. Em 12 de agosto de 1688, o Senado da Câmara de Salvador encaminhou uma carta ao rei, solicitando-lhe que transformasse as 25 vagas de véu branco não-ocupadas em vagas de véu preto. A carta fornece razões para o pedido, alegando principalmente que muitas mulheres nobres e autorizadas de Salvador tornavam-se religiosas por falta de dotes para se casarem:

Vossa Majestade [...] prometeu esta concessão com número de Cinquenta Religiosas de Véu Preto, e vinte e cinco de Véu Branco, que também são Religiosas, mas como não têm voto,

⁸ Accioli, Ignacio e Amaral, Brás do. *Memórias Históricas e Políticas da Bahia*. Bahia, Imprensa Oficial do Estado, 1925, v. II, p. 258.

⁹ Coutinho, Antônio Luís Gonçalves da Câmara. “Carta para sua Majestade sobre as religiosas do Convento de Santa Clara- 19/06/1691”. In *Livro de Cartas que o senhor Antônio Luís Gonçalves da Câmara Coutinho escreveu a Sua Majestade, sendo governador, e capitão geral do Estado do Brasil, desde o princípio de seu governo até o fim dele (Que foram as primeiras na frota que partia em 17 de julho do ano de 1691)*, Seção de Manuscritos, Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (BNRJ).

até hoje não houve mulher alguma que intentasse algum desses lugares. E porque o número das Cinquenta de Véu Preto está completo, e ficaram que as pessoas nobres, filhas de Cidadãos que têm servido, e servem a Vossa Majestade sem recurso para entrarem, Motivo que nos obriga a pedir a Vossa Majestade como em remuneração dos Serviços [...] nos permita Vossa Majestade conceder faculdade para que os Vinte e Cinco lugares que se deram para as mulheres de Véu Branco se comutem em que sejam todas de Véu Preto porque desta Sorte não se acrescenta o Número da Concessão, nem se falta ao remédio de muitas mulheres nobres e autorizadas, que por não terem dotes competentes para casarem, se acomodam ao de Religiosas.¹⁰

Em uma carta de 25 de julho de 1695, os oficiais da Câmara tornaram a solicitar “mais trinta lugares”, afirmando que os pediam por causa da “[...] desconsolação que têm as filhas dos homens nobres de irem a ser Religiosas nesse Reino, e Ilhas, sendo dobrada a despesa, e incômodos; e mais que tudo o Risco do mar, do Mouro, e Vidas”.¹¹ Na mesma carta, os senhores oficiais reiteram que falam em nome das “[...] amiudadas lágrimas de muitas mulheres filhas da principal Nobreza”; a principal causa alegada para o pedido de mais vagas são “seus poucos cabedais”. Desejam exclusividade: “[...] que não seja mais que para as filhas dos que servem, e têm servido a Vossa Majestade, na ocupação de Vereador, ou Juiz”.

No caso, a reclusão *social*, mais que sexual ou religiosa das mulheres, visava a garantir “[...] estas casar [...] com homens de maior esfera do que muitas são”. A carta revela o temor dos pais de que viessem a casar-se com maus partidos. Por exemplo, com soldados do Terço da Infantaria acantonado no Forte de São Pedro, em Salvador, desde as guerras holandesas de 1640. Mais de 2000 homens estavam alistados no Terço; em sua maioria, negros alforriados, mulatos e brancos pobres ou plebeus. Se as moças de representação conseguem vagas no convento, afirmam os oficiais da Câmara, “[...] se evitarão as Ruínas que podem suceder a muitas mulheres nobres por não terem seus Pais com que as possam mandar como outros fizeram, e menos para as Casarem com Pessoas de igual qualidade”.

No final do século XVII, os oficiais da Câmara de Salvador eram, quase sempre, representantes diretos dos interesses dos senhores de engenho e dos lavradores de cana produtores de açúcar. Como “homens bons” locais, buscavam como vereadores a distinção de fidalgos cortesãos e pressionavam a Coroa, tentando garantir o privilégio do véu preto para as filhas e parentas. No caso, o imaginário da nobreza, a alegação da falta de dinheiro, a destinação do mesmo para o filho primogênito, o medo das viagens por mar, dos ataques de piratas, dos resgates dos cativeiros em Argel e outros lugares do norte da África são os principais argumentos empregados na concorrência com outros pretendentes a ter filhas no convento. Pode-se supor a avareza, além da pura ênfase persuasiva, própria de cartas deliberativas:

¹⁰ “Carta do Senado da Câmara de Salvador (12/8/1688)”. In *Cartas do Senado: 1684-1692*. Salvador, Prefeitura do Município do Salvador, Bahia, 1953, v. 3, p. 58 (Documentos Históricos do Arquivo Municipal).

¹¹ “Carta do Senado da Câmara de Salvador (23/7/1695)”. In *Cartas do Senado: 1692-1698*. Salvador, Prefeitura do Município do Salvador, Bahia, 1959, v. 4, p. 54 (Documentos Históricos do Arquivo Municipal).

...por andar a Nobreza pobre, e desgraçada, assim se experimenta com grande lástima, e mágoa choram todos os homens Nobres, e temem se arruinem suas honras, vendo preferir às suas filhas as dos homens de menor Condição, sem utilidade, ou Crédito do Convento.¹²

Em Portugal, a admissão das moças era pautada por critérios de “limpeza de sangue”, um conjunto de provas de que os “quatro costados”, os avós paternos e maternos da jovem, nada tinham das “raças infectas de mouros, árabes, judeus, negros e mulatos”. A simples admissão era representação, ou seja, um atestado público da brancura ortodoxa pretendida pela família da religiosa. Ter filha em convento era signo imediatamente distintivo de posição superior, pois testemunhava a “limpeza de sangue” da origem familiar. Assim, numa terra de índios, pretos e mulatos, muitos “homens bons” com ascendência cristã-nova ou africana viam-se obrigados a mandar as filhas para Portugal, onde a admissão era pautada por critérios menos rígidos que os da Bahia. Afinal, em Portugal, como escrevia o inglês Costigan, na segunda metade do século XVIII:

...a nobreza é muito pobre, e como é demasiado orgulhosa para tratar de ganhar a vida, ou para dar suas filhas em casamento a pessoas inferiores a elas, não tem outro recurso, segundo julga, senão mandá-las definhar para um convento, sem consultar suas tendências, de preferência a casá-las, e sem pensar a que acidentes expõe as suas constituições físicas.¹³

Em 1739, o Conde das Galveas, então Governador Geral do Brasil, escreveu ao rei contando que, nos quatro anos do seu governo, tinha havido apenas dois casamentos de gente de representação na Bahia, uma vez que todas as moças nobres ou ricas iam para o convento.¹⁴ Segundo o Conde dos Arcos, em carta ao Conde das Galveas, a Bahia era uma “terra de hotentotes”. Com a expressão, referia-se ao costume de isolamento social —mas não sexual— das mulheres fidalgas ou pretendentes à posição de fidalgas. Dizia então que os pais metiam as filhas em reclusão “[...] com o pretexto de falta de casas de educação, mas com o fim delas não casarem com oficiais da guarnição”.¹⁵ Russel-Wood propõe, com humor:

Numa terra de mulatos e cristãos-novos, há poucos homens bons solteiros e os oficiais do Terço da Infantaria disponíveis são péssimo partido, equivalente à perda da virgindade das moças. Pior que ela, aliás, porque afinal sempre se pode encontrar um nobre arruinado, disposto a não pôr reparo no pequeno detalhe anatômico em troca de um belo dote.¹⁶

As jovens que conseguiam ingresso com véu preto no convento de Santa Clara do

¹² *Idem.*

¹³ Azevedo, Thales de. *Povoamento da Cidade do Salvador*. 3 ed. Bahia, Itapuã, 1969, p. 179.

¹⁴ Accioli, I./Amaral, Brás. *Memórias Históricas e Políticas da Bahia*. Bahia, Imprensa Oficial do Estado, 1926, vol. II, p. 126.

¹⁵ Azevedo, Thales. *Op. cit.*, p. 179.

¹⁶ Russel-Wood, A. J. R. *Fidalgos e Filantropos. A Santa Casa de Misericórdia da Bahia 1550-1775*. Brasília, UNB, 1981, p. 254.

Desterro nas décadas finais do século XVII não se desterravam do mundo nem morriam para ele. Há evidências de que viviam. E muito. Cada freira do véu preto podia ter escravas e, muitas vezes, duas ou mais empregadas, geralmente moças órfãs pobres; algumas vezes, as religiosas de véu preto se dedicavam aos negócios, emprestando dinheiro a juros, vendendo e alugando terras ou investindo em ações de navios negreiros. Provavelmente, nenhuma das freiras das Claras Pobres de Salvador tenha tido os volumes que, na mesma época, Sor Juana Inez de la Cruz possuía em sua cela no México, nem o prodigioso conhecimento de línguas, pintura, astronomia, filosofia, teologia, retórica e poesia da religiosa mexicana,¹⁷ cuja obra vem sendo magnificamente estudada por José Pascual Buxó. Mas eram riquíssimas, famosas pela beleza e pela sempre alegada pureza racial e, principalmente, pelos divertimentos que organizavam no convento durante o carnaval. Um viajante francês, Le Gentil de la Barbinais, escreveu em seu *Nouveau Voyage* sobre as poses pouco convenientes dos atores de uma peça a que assistiu no Convento do Desterro em 1717.¹⁸

Moral da aparência e aparência da moral, enfim, em que *parecer* fidalgo é fundamental, como acusa a sátira que circula no lugar nas duas décadas finais do século XVII. Na Bahia de então, sempre era possível a um cristão-novo enriquecido nos negócios das drogas da Índia ou do tráfico de África achar a brecha oportuna para a ascensão social e o ócio, obtendo pelo dinheiro e foros falsificados de fidalguia, que então se vendiam em Lisboa, o que os estereótipos da “limpeza de sangue” e da “gente baixa” oficialmente impediam ou dificultavam: tornar-se “homem grande”; abrir engenhos no Recôncavo; comprar casas na Cidade Alta, lançando sombra sobre os sobrados vizinhos; vestir roupas fidalgas de seda e veludo; andar a cavalo; acompanhar-se de escravos caros da nação Mina cobertos pesadamente de adornos de ouro na missa dos domingos; e vir a ser vereador da Câmara, o que também então era “notável dignidade”. Como acusa um poema, o arrivista podia coroar a carreira casando-se com uma donzelíssima donzela local metida pelo pai no Convento do Desterro:

Começam a olhar para ele
os Pais, que já querem dar-lhe
Filha, e dote, porque querem homem,
que coma, e que não gaste
(OC-II-p.431).

Como disse, a sátira que circula em Salvador nas duas décadas finais do século XVII dramatiza em registro deformante os discursos institucionais e a murmuração informal sobre os assuntos do convento. Eles envolvem, por sua vez, a relação das freiras com as várias castas de freiráticos —fidalgos, arrivistas, discretos, padres, frades e mais homens dispostos a penetrar no Desterro. O “amor da freira”, sabe-se, é uma tópica corrente em burlas, *fabliaux* e facécias medievais. Na tópica, a misoginia do *eu* satírico e os quíproquós do sexo ilícito da freira com o

¹⁷ Boxer, C. R. *A Mulher na Expansão Ultramarina Ibérica 1415-1815*. Lisboa, Livros Horizonte, 1977, p. 49.

¹⁸ Cit. por Russel-Wood, A. J. R. *Op. cit.* p. 245.

freirático são preceitos para o riso. É o que se dá, em Portugal, com o tema da “abadessa grávida”, que ocorre no *Orto do Esposo*, ou na sétima cantiga das *Cantigas de Santa Maria*, de Afonso X. O lugar comum difundira-se no século XVI e XVII pelos livros de cortesãos e na poesia. Baldassare Castiglione, por exemplo, refere-o em *Il Libro del Cortegiano*, de 1528.

Na sátira baiana, a tópica do amor freirático é preenchida pelo referencial dos discursos locais, cujos valores semânticos e pragmáticos refratam-se metaforicamente nos temas e motivos em várias posições e registros institucionais e informais conflitantes, como os da honra sexual, do interesse econômico, do prestígio, do isolamento social, dos preceitos da agudeza cortesã, da competição de seculares, eclesiásticos, fidalgos e vulgares pelos favores eróticos da freira etc. Uma das maneiras mais usuais de composição da sátira ao amor freirático é a dramatização dos boatos de visitas masculinas ao convento. A matéria dos poemas é extraída de discursos locais sobre escândalos, cenas de ciúmes, conflitos amorosos e, muitas vezes, objetos inesperados que a freira enviou para o amante e, ainda, as traições da religiosa, segundo a tópica do “corno”. Conforme a sátira, a freira costuma manter e explorar vários amantes; os frutos do amor ilícito são filhos enjeitados na roda dos expostos à caridade pública.

Reiterando metaforicamente os discursos oficiais sobre o assunto ou deslocando-os obscenamente, a sátira do amor freirático mimetiza os preceitos do amor cortesão e suas técnicas eróticas, mas muda-lhes o registro galante no estilo baixo, substituindo o encômio pelo vitupério. A mudança inclui a freqüente paródia da lírica amorosa e dos lugares comuns do petrarquismo; a difamação, o insulto, a imitação obscena da troca de correspondência e alimentos entre o convento e o exterior; a composição de poemas obscenos sobre partes estratégicas dos corpos do freirático e da freira; objetos escatológicos e fálicos, como a panela de doce com excrementos e as variadas definições perversas de Priapo; os versos maliciosos sobre o beija-flor, conhecido na Bahia do século XVII como “pica-flor”; os trocadilhos jocosos com os diversos nomes de órgãos sexuais usados nas inúmeras ordens religiosas; o ato que, como se dizia em Portugal e no Brasil no século XVII, “[...] na grade se gasta de tarde, nos casados de noute, nos namorados quando podem, nas putas a toda a hora”,¹⁹ etc. Outros lugares comuns tradicionais, como os da gula, da luxúria, da usura e simonia do clero, são cruzados com a tópica do amor freirático, produzindo-se a desproporção monstruosa dos vícios dos religiosos paralelamente à apologia do erotismo de discretos seculares, caracterizados como tipos agudos, “modernos”, que portam longas cabeleiras de cachos empoados de polvilhos, têm por hábito dar piparotes no nariz de acompanhantes como signo de posição fidalga, conseguindo penetrar no que a sátira chama de “convento conversativo”. Como a sátira afirma e a carta de Câmara Coutinho dá a entender, não propriamente para conversar. As providências de “pedra e cal”, como informa o Governador na carta para o rei, fazem crer que, no momento em que escreve, “As Freiras vivem como convém”. Aparentemente, algo não penetra mais no convento: as grades estão colocadas na medida exigida pelo rei, a pedra e a cal fecham a roda nos locutórios, as freiras estão finalmente no desterro, sem as trocas galantes

¹⁹ *Resposta de hua pergunta que se fez a hum certo homem por hua freyra em que lhe preguntava que cousa era Frangalho*. MS 128, fl. 95, Reservados da Biblioteca Nacional de Lisboa, Col. Pombalina.

das rodas, sem os sussurros agudos dos ralos, sem os braços arregaçados da grade, proibidas de ter “amizades ilícitas” e algo mais.

Tanto a ordem-régia quanto a carta de Câmara Coutinho se apresentam ordenadas segundo três temas, que são dramatizados de modo desigual na sátira contemporânea. Um deles é o da *conveniência*, proposta em chave típica da prudência da “política católica” portuguesa como representação, moral da aparência e aparência da moral. Conforme a posição oficial —a Coroa, o Governador Geral, o Arcebispo, os prelados regulares, alguns Oficiais da Câmara— a conveniência deve ser mantida a todo custo, garantindo-se a honra devida à posição das religiosas e evitando-se a murmuração da plebe. Pode-se supor, pela leitura dos documentos da Câmara de Salvador, que esta seria também a posição dos pais afidalgados ou quase lá. O segundo tema da carta e da ordem-régia é o da *ilicitude* das “amizades”, segundo a mesma conveniência e seu código de honra e os vários motivos sexuais, religiosos e econômicos associados. O terceiro tema é o da *interdição*, resultante da intersecção do discurso da ilicitude pelo discurso da conveniência. A interdição aparece concretizada na medida do Governador, que ordena tapar as rodas com pedra e cal. Em uma sátira contemporânea, a interdição governamental aparece metaforizada como “pecados de pedra, e cal” (OC- II, p. 264). Outra sátira, dirigida a um padre local acusado de também roubar o Convento, mais uma vez metaforiza “pedra e cal” com uma referência irônico-erótica à “santa sede” das freiras:

As Freiras, com santas sedes,
saem condenadas em pedra,
quando o ladronaço medra
roubando pedra, e paredes
(OC-II- p. 264).

Na sátira, a enunciação da *persona* satírica, quando esta é construída como tipo prudente que vitupera os vícios, metaforiza o discurso oficial da conveniência e da interdição. Como um ator móvel, a *persona* ocupa metaforicamente vários lugares e posições da hierarquia. No caso de sua formulação como tipo prudente, o primeiro desses lugares metaforizados é o lugar institucional por excelência, a ordem-régia, de onde vêm as medidas de controle das “santas sedes” das religiosas. Um romance satírico que trabalha com duas versões do mesmo tema, opondo-as por meio dos refrões “Boa história” e “Boa asneira”, metaforiza a conveniência econômica dos pais que põem as filhas no convento, validando a instituição do morgado ou a transmissão do nome de família e da herança por meio do filho primogênito:

Que o Pai pela descendência
do filho, ou do seu aumento
meta a filha num convento
freira da conveniência:
que não faça consciência,
se a casá-la o persuade,

de lhe forçar a vontade,
e com ordem peremptória!
Boa história
(OC- II- p. 489).

A versão oposta é irônica, representando a conveniência da interdição das visitas masculinas ao convento; no caso, a enunciação da *persona* satírica simula a murmuração popular sobre a personagem do freirático. A sinédoque “cabeleira” que o caracteriza também define a ordem ou o estamento a que pertence: tem a representação de tipo afidalgado, discreto, agudo e dissimulado, provavelmente rico o suficiente para manter várias amantes no convento. No caso, o discurso da *persona* satírica é homólogo ao de governadores, como o do Conde dos Arcos, e acusa não propriamente o costume paterno de encerrar as filhas no convento, mas a avaréza que muitas vezes os leva a expô-las às situações de pecado:

Mas que o Pai, que a filha tem
única, a não vá casar,
por não se desapossar,
se dote lhe pede alguém:
que faça com tal desdém,
que a filha ande às furtadelas
buscando pelas janelas
alguém, que traz cabeleira!
Boa asneira!
(OC- II- p. 489).

Como se viu, a *persona* satírica não é personagem simples, pois nela convergem várias representações contemporâneas. Muitas vezes, a *persona* é o freirático, que enuncia discursos maledicentes contra a freira porque esta, comprometida com outros homens, não atende o seu desejo exclusivo. Ou é um tipo falastrão, que conta vantagem, segundo um hábito fidalgo, jactando-se para todos de fora do convento a respeito do que afirma experimentar dentro. Sua ação representada é análoga à do freirático descrito por frei Lucas de Santa Catarina na “Carta 14”, que persuade aos freiráticos que o não sejam: “[...] só porque digam que tem freira, venderá a camisa por uma hora no ralo” e, ainda, “[...] fica muito satisfeito quando tem a ocasião de conversar com a servente”.²⁰

No lugar semiótico da *persona* satírica, assim, também os dois discursos oficiais contemporâneos se interceptam: o da *conveniência*, oficial e paterna, que postula a interdição das

²⁰ Santa Catarina, Frei Lucas de. “Carta 14 de Frei Lucas de Santa Catherina em que persuade aos Freiráticos, que o não sejam. Quartel de Desenganos, e Advertencias Freiraticas, para todo o Padecente de Grade, Martir de Roda, e Paciente do Rallo. Pelo Inventor dos Sonhos, e Revedor dos Alentos”, in Rodrigues, Graça Almeida (org.). *Literatura e Sociedade na Obra de Frei Lucas de Santa Catarina(1660-1740)*, Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1983, p. 189.

“amizades” conventuais; o da *ilicitude*, defendido pelo freirático. Conveniência moral e ilicitude transgressiva são complementares, no caso, explicitando-se mutuamente quando a *persona* dramatiza uma e outra.

O que é, propriamente, o “amor freirático”? Por definição, um amor político, uma relação erótica excludente, pois não entram no “convento conversativo” os tipos e os modos vulgares da “gente baixa”, dos “sujos de sangue” e dos ofícios mecânicos. Além das razões institucionais, de estatuto jurídico e de “limpeza de sangue” das mulheres, na sátira que circula na Bahia o fator econômico é determinante da exclusão de não-fidalgos e, principalmente, de não-fidalgos pobres, pois é extremamente dispendioso fazer a corte às freiras: “se o freirático tem faltas de respiração na bolsa, ou se é esfaimiado de algibeira, não é fácil de admitir-se, nem tem feição”.²¹

As freiras são discretas e fazem contínuos petitórios; exigem que o freirático vá visitá-las vestindo chapéu de plumas e casaca inglesa agaloada para comédias, com fitas, lenços, espadim, gola de renda de fina volta, brincos de barrocos, cabeleiras com polvilhos etc. Na Quaresma, o freirático tem que contribuir para capelas de anjos, espadas para penitentes, vestes para as irmandades, alimentos²² etc. O amor da freira rica e afidalgada tem o ritmo das convenções da discrição cortesã: medidas, salamaleques, agudezas da aparência em que o gesto estudado dissimula o desejo bruto, enovelando-o em galanterias, mimos, presentes, donaires, lembranças, agradinhos. No caso, a sátira toma posição, defendendo a exclusividade da presença do “secular entendido” nos conventos. Por “secular entendido”, propõe o secular secular discreto e o comedimento dissimulado de suas finezas cortesãs, tentando vetar a concorrência de homens do clero que fizeram votos de abstinência:

O secular entendido,
 encolhido e mesurado,
 não pede de envergonhado,
 não toma de comedido:
 cortesmente de advertido,
 e de humilde cortesão
 declara a sua afeição,
 e como se agravo fora,
 chama-lhe sua Senhora,
 chama-lhe, e pede perdão
 (OC-IV- p. 857)

A interdição materializada na pedra e na cal que fecham o ralo e a grade na carta do Governador torna-se, assim, um objeto discursivo a ser transposto com engenho e arte pelo desejo do freirático. Na medida em que são os pontos de contato dele com a freira e, ao mesmo tempo, lugares de exclusão ou interdição, o ralo, a roda e a grade são sobredeterminados eroticamente.

²¹ *Ibid.*, p. 200.

²² *Ibid.*, p. 190.

Para eles é que convergem os corpos dos freiráticos, neles é que aguardam os corpos das freiras; neles, enfim, é que ocorre o ilícito e, na sátira, quase sempre o obsceno. Logo, no ralo, na roda e na grade vários códigos se condensam- religioso, sexual, racial, jurídico, econômico, retórico... No caso da poesia atribuída a Gregório de Matos e Guerra, também comparece a tópica etária: muitas vezes, a *persona* satírica é um velho que se dirige à freira com ameaças e insultos, acusando-a de fazer pouco de sua fome:

Rogo ao demo, que vos tome,
 por deixar morrer à fome
 um pobre faminto velho:
 rogo ao demo, que ao seu relho
 vos prenda com força tanta,
 que nunca arredeis a planta,
 e que a espinha muita, ou pouca,
 que me tirastes da boca,
 se vos crave na garganta
 (OC-IV- pl. 875).

Na sátira, o termo “ralo” nomeia uma lâmina de latão ou cobre com furos; geralmente quadrada, incrusta-se numa porta ou janela à altura do rosto, permitindo que se fale de um aposento para outro sem que os falantes se vejam, mantendo-se porta ou janela convenientemente trancadas, para evitar o melhor. Na sátira, a freira costuma usar um banquinho para alcançar a altura do ralo e conversar: “quando a Freira sobre o banco/ no ralo me aguardará”(OC- IV-p. 859). Depois da fala do ralo, vai-se para a ação da grade, as barras de ferro que separam os visitantes das freiras no locutório do convento. A grade separa e ao mesmo tempo une braços arregaçados em um “ofício”: “Daí para a grade iremos,/ e apenas terei entrado,/quando o braço arregaçado/ aos ofícios nos poremos”(OC- IV, p. 859). Quanto ao termo “roda”, nomeia uma espécie de armário provido de um mecanismo giratório que é montado numa janela ou na grade, movimentando-se para dentro e para fora. Nas prateleiras da roda, o freirático manda para dentro do convento as metonímias do seu desejo —prendas, flores, bilhetinhos, fitas, lenços, açúcar, cartas, relógios, anéis, brincos, holandas, livros e poemas— sempre hierarquizadas conforme o grau do seu amor e a intensidade do seu desejo de persuadir a freira a realizá-lo. Na roda também saem as prendas da freira- geralmente, os famosos doces de ovos e açúcar que prepara e que, provados pelo freirático, tornam-se suavidades metafóricas ou alusivas das doçuras do amor. A sátira as inverte obscenamente, substituindo “doces” e “flores” por “cará”, termo que nomeia o tubérculo que permite o trocadilho com o termo obsceno; por “chouriço”, com óbvia conotação fálica; ou “vermelho”, peixe tropical cujo nome também é muito apto para formulações equívocas. E, muitas vezes, “camarões”, excremento, como alegoria do radical desprezo da freira pelo amante, qualificado com o não-valor absoluto entre os mais baixos dos vulgares. Alguns exemplos:

Trocai o doce em favor,/ e curai meu mal tão grave/ co' aquela ambrosia suave,/ com que foi criado o Amor”(OC-IV- p.869); [...] tenho por má caridade/ dardes vós, Freira, um *cará* (OC- IV- 875); [...] vós tendes melhor partido,/ mais liberal, e mais franco,/ pois como em real estanco/ tal seguro vos prometo/ que por um *chouriço preto*/ heis de levar o meu branco” (OC- IV- p. 878); Assim como isto é verdade,/ que pelo vosso conselho/ perdi eu o meu *vermelho*,/ percai [*sic*] vós a virgindade:/ que vo-la arrebate um frade (OC- IV- p. 874); Descobristes a intenção,/ e o desejo revelastes,/ quando o *cará* encaixastes,/ a quem vos pedia pão”(OC- IV- p. 875), etc.

A roda, o ralo e a grade são, assim, aberturas equívocas, lugares de penetrações erótico-obscenas falas, mãos e braços tentando alcançar e juntar corpos separados. Como disse, a sátira representa negativamente as tentativas de penetração do convento quando são feitas por freiráticos religiosos:

Sofrer-se-á isto em Argel.
que um convento tão novel
deixe um leigo por um Frade?
que na roda, ralo, ou grade
Frades de bom, e mau jeito
comam merenda e eito,
e estejam a seu contento
feitos papas do convento,
porque andam co papo feito?
(OC-IV- p. 855).

O desejo do religioso torna-se totalmente explícito:

Em chegando à grade um Frade
sem mais carinho, nem graça,
o braço logo arregaça,
e o trespassa pela grade:
e é tal a qualidade
de qualquer Frade faminto,
que em um átimo sucinto
se vê a Freira coitada
como um figo apolegada,
e molhada como um pinto
(OC- IC- p. 856).

Segundo a sátira de frei Lucas de Santa Catarina, que aplica as mesmas tópicas da sátira que circula na Bahia, o freirático é “louco de Cupido” que caça “harpías”. Como ave de rapina, propõe frei Lucas aplicando o preceito medieval de composição do tipo com lugares de

misoginia, a freira é sempre movida pelo cálculo. Por constraste, a caracterização cômica do freirático e suas ações é muito viva: “hidrópico de humor freirático”, chega ao convento e entra risonho, trocando as pernas em sinal de cortesia, com medidas de A de pé direito. Ergue a cabeça bem alto, para fazer mais airosa a cabeleira de cachos que descem até à cintura; calça botas de cano longo e faz tinir esporas de prata, porque assim é mais fidalgo. A mão direita brinca no cabo do azorrague, a esquerda vai como prego para o chapelão de plumas de avestruz, pois assim o vulto fica mais galante, principalmente quando traz todo desabotoado o casacão cor de pimentão com fundos de flor de lis, deixando aparecer a camisa de folhos e a gola de renda de fina volta. Com medidas, dirige-se à freira, que já está posta na grade. Enquanto o aguarda, ela fabrica donaires com sinais do beicinho e, como então é usual por entre as mulheres aristocratas portuguesas, fala tiple, em falsete, fazendo carinha de nojo, que deixa o rostinho grave, afidalgado, e mais difícil o favor que talvez vá conceder. Segundo a sátira de frei Lucas, a freira aguarda o freirático “assada pelo que deseja, e não pelo que espera”. Quando chega à grade, ele deixa descair os braços, põe-se de joelhos e, dirigindo-se a ela, sempre começa a fala por um “Minha Senhora”. O amor se compõe de gestos: o freirático arreganha a boca, pontuando com o franzir dos lábios a intensidade da paixão; torce o pescoço para os lados, simulando inquietude; senta-se de arremesso, abrindo bem as pernas e, com caretas que representam a variedade dos afetos, puxa a caixeta de tabaco enquanto diz algo graciosamente agudo, com risinhos secos que pontuam com malícia o fim da frase. Há um ritual para os ciúmes, reais ou fingidos, e deve ser cumprido à risca: a freira esteve conversando com outro freirático? aguardava-o ansiosa? sobressaltou-se com o atraso? ficou feliz quando chegou? morreu de saudade? chorou quando foi embora? pensa nele sempre? ama-o? morreria por ele? viveria sem ele? é mesmo eterno seu amor?

Na descrição de frei Lucas, a freira ou as freiras são “umas patas, e uns bicos, com decotados, e uns repolegos que não é possível deixar de fazer tédio ver uma cara metida de golinha perpétua com dois abanos por orelhas, duas sacolas por manga, e um lençol por cauda”.²³ O freirático, porém, que “anda metido em um labirinto de ciúmes, em uma Babilônia de pensamentos, e em uma confusão de receios”, não sente tédio algum, pois arde do desejo de outra cena, como na sátira atribuída a Gregório, que é cena radicalmente explícita:

Tratai de me fartar esta vontade
em uma grade, como em uma boda,
Que é pouco em cada mês uma só grade
(OC-IV-p.850).

A própria limitação da clausura é, assim, liberdade virtual do erotismo da freira:

Senhora Mariana, em que vos pês,
Haveis de me pagar por esta cruz,
Porque nisto de cornos nunca os pus,

²³ *Ibid.*, p. 192.

E sei, que me pusestes mais de três (OC- IV, p. 863),

ironiza-se a *persona* satírica de um poema atribuído a Gregório de Matos que emula outro de D. Tomás de Noronha, dirigido a uma freira portuguesa, Sór Dona Bárbara.

O imaginário masculino da traição, que faz do amante um corno, segundo a tópica do insulto típica da sociedade ibérica fundada na transmissão do nome de família pelo sangue paterno, tem formulação irônica de sentença moral na sátira de frei Lucas:

[a freira] acaba de falar convosco, e vai logo para dentro coçar-se com a mana, se não tem mais meia dúzia de amantes, que muitas vezes vós os sustentais à vossa custa; que as freiras são primoras com uns, com as despesas dos outros.²⁴

O risco que todo freirático corre é, portanto, ser discreto fora, ou conhecido como entendido no amor conventual, e ser burro dentro, como objeto do escárnio da freira: “Andar um homem cá fora estazado de amante, e lá dentro nomeado por burro”, diz frei Lucas. Na sátira atribuída a Gregório:

Que alguém pague às espias
para ter Freiras devotas,
e depois de mil derrotas
ande pelas portarias:
que ande este todos os dias
com cargas, e sem carreto,
e tendo-se por discreto
seja o burrinho da feira!
Boa asneira!

(OC-II- p. 504).

Logo, a pragmática do amor freirático é uma arte de enganar. Nela, saber simular, fingir e mentir é a regra principal, que vale tanto para o amante quanto para a freira: esta, porque visa o próprio; ele, porque também visa o próprio. Como diz frei Lucas, o bom freirático deve sempre ter em mente que:

As freiras hão-se de conhecer, e não tratar. Porque enquanto conhecidas, divertem, e tratadas, consomem. A freira se é música, ouvi-la; se é discreta, escutá-la; se é desvanecida, logrã-la; se é tola, enganã-la; se é primorosa, satisfazê-la (mas de palavra), e se é carinhosa, animã-la mas não admiti-la que nisso está a perdição dos freiráticos, e o ganho da freira.²⁵

Como a sátira é gênero baixo, inverte sistematicamente também esses lugares comuns

²⁴ *Ibid.*, p. 199.

²⁵ *Ibid.*, p. 197.

discretos da elegância cortesã: propõe “burro” por “discreto”; “corno” por “amante”; “braço arregaçado” por “gestos gentis”; “figo apolegado” por “*donna angelicata*”, “estrondo do tamanco” plebeu por “tinir de espora” fidalga; e ainda, como se viu, “chouriço”, “cará” e “vermelho” por “doce” e “flor”, principalmente quando a freira é agredida por preferir a amizade de eclesiásticos, desdenhando seculares. Na competição, padres e frades são invariavelmente caracterizados com estilo sórdido:

Mas, o Frade malcriado,
o vilão, o malhadeiro
nos modos é muito grosseiro,
nos gostos mui depravado:
brama, qual lobo esfaimado,
porque a Freira se destape,
e quer, porque nada escape,
levar logo a causa ao cabo,
e fede como o diabo
ao budum do trape-zape
(OC- IV- p. 857).

Ou, ainda, explicando didaticamente à freira a diferença entre o secular entendido e o eclesiástico grosseiro:

Não sabeis a diferença
entre um Frade e um secular?
pois é esta a diferença:
tendo o leigo a capa imensa
como homem racional
nada lhe parece mal,
toda a Freira é uma flor,
mas em sendo Frei Fedor,
a melhor é um cardal
(OC-IV-p. 857).

No caso, a sátira baiana do final do século XVII evidencia as apropriações locais da poesia e prosa de Quevedo. Por exemplo, do Quevedo de *La Hora de Todos y la Fortuna con Seso*,²⁶ em que o termo “cardal”, que também admite no poema em questão a associação com o português “cardo”, planta de espinho, em oposição a “flor”, relaciona-se ao espanhol “*carda*”, como em “*gente de la carda*”: metaforicamente, os que formam quadrilhas de ladrões e rufiães de vida malvada.

Nas agressões contra a freira que desdenha a amizade do discreto secular, a sátira recorre

²⁶ Quevedo, Francisco de. *La Hora de Todos y la Fortuna con Seso*. Paris, Aubier, 1980, p. 393 (Collection Bilingue).

aos padrões da honra sexual e da “limpeza de sangue”, produzindo misturas obscenas inconcebíveis da perspectiva da posição fidalga das religiosas do véu preto. Por exemplo, quando deseja que a freira desdenhosa seja estuprada por um índio (“cobé”) de órgão monstruoso (“mangará” é o nome da flor da bananeira com aspecto fálico) e tenha um filho índio ou mameluco (“Paiaiaí”, na língua dos tupis que habitavam o litoral do Brasil nos séculos XVI e XVII, significa “gente feia”) ou negro (“Guiné”):

Assim como isto é verdade,
 que pelo vosso conselho
 perdi eu o meu vermelho,
 percai vós a virgindade:
 que vo-la arrebate um frade;
 mas isto que praga é?
 praza ao demo, que um cobé
 vos plante tal mangará,
 que parais um Paiaiaí,
 mais negro do que um Guiné
 (OC-IV-p. 874)

Afinal, segundo os discursos da conveniência e do ilícito, como os da ordem-régia e da carta do governador Câmara Coutinho citadas no início deste, o perigo que ronda as freiras é o filho ilegítimo, *contra naturam*, fruto dos amores de convento. A didascália de um soneto que o Licenciado Rabelo, letrado baiano que em meados do século XVIII fez a primeira compilação conhecida das obras atribuídas a Gregório de Matos e Guerra, propõe: “A outra Freira que estranhou o Poeta satirizar ao Pe. Damaso da Silva, dizendo-lhe que era um clérigo tão benemérito, que ela já tinha emprenhado e parido dele”. O soneto aplica a tópica medieval da “freira grávida”, imitando sátira de Quevedo:

Confessa Sor Madama de Jesus,
 Que tal ficou de um tal Xesmeninês,
 Que indo-se os meses, e chegando o mês,
 Parira enfim de um Cônego Abestrúz.

Diz, que um Xisgaravis deitara à luz
 Morgado de um Presbítero montês,
 Cara frisona, garras de Irlandês
 Com boca de cagueiro de alcatruz.

Dou, que nascesse o tal Xisgaravis,
 Que o parisse uma Freira: vade em paz,
 Mas que o gerasse o Senhor Padre! arroz

Verdade pois o coração me diz,
Que o Filho foi sem dúvida algum trás,
Para as barbas do Pai, onde se pôs
(OC- IV- p.871).

Assim, na sátira, os temas da conveniência oficial, das amizades ilícitas, da interdição, da sedução, do desprezo, da convenção discreta, da rusticidade, da corte de amor, dos insultos, da pedra e da cal, do ralo, da roda e da grade refratam-se por várias posições hierárquicas. Uma das principais figurações aparece no que frei Lucas de Santa Catarina expõe como moralidade:

Oh! lástima da cegueira freirática! que nascendo um destes entre gente católica, haja de se condenar pela sensaboria do apetite mais inútil dos homens? onde o que é entendido, se reputa por néscio; o que é liberal, fica mísero; o que é agudo, fica enganado; o que é ardiloso, fica corrido; o que é desvanecido, fica tolo.

Moralidade que se evidencia como mais uma cena fictícia entre outras, pois a nada levam as providências para impedir as “amizades ilícitas”. Em 25 de abril de 1738, a abadessa do Mosteiro de Santa Clara do Desterro queixou-se ao rei —então D. João V, freirático contumaz— por intermédio da Mesa de Consciência e Ordens, contra um Inácio Moreira Franco, vigário do mesmo convento, que tratava ilicitamente com Josefa Clara, religiosa do véu branco. Segundo a abadessa, o vigário jactava-se de cometer coisas ilícitas com Josefa Clara, tendo chegado, certa noite, a passar pelo forro da capela-mor até os dormitórios, onde teria caído com estrondo sobre os catres das irmãs, quando o forro podre ou roído de cupins desabou com o seu peso e ele declarou que ali estava para dar confissão a uma delas...²⁷

Em 8 de abril de 1739, o Conde das Galveas reconhecia o dano resultante do grande número de freiras baianas. Pedindo providências à Coroa, declarava que na Bahia não havia casamentos de mulheres de representação. Todas entravam para o convento onde morriam para o mundo.



²⁷ Accioli, Ignacio e Amaral, Brás do. *Memórias Históricas e Políticas da Bahia*. Bahia, Imprensa Oficial do Estado, 1937, v. V, pp. 491-492.

“RUIDOS CON LA INQUISICIÓN”: LOS VILLANCICOS DE SOR JUANA

PAMELA H. LONG. Es profesora de estudios internacionales en Auburn University Montgomery en el Estado de Alabama, Estados Unidos. Recibió el doctorado de la Universidad de Tulane de Louisiana en literatura colonial. Imparte cursos de idioma español, literatura y cultura mexicana, idioma francés y comunicaciones interculturales. Ha publicado varios artículos sobre las obras de Cervantes y Sor Juana Inés de la Cruz, especialmente sobre los villancicos y la música en el teatro áureo.

¿El arte era algo intocable? Sor Juana había escrito que había poca razón para que el Santo Oficio censurara las obras artísticas, a menos que el artista trasgrediera algún asunto teológico. Sor Juana intentaba evitar así aquellos “ruidos” con la Inquisición, produciendo una obra poética y dramática inmensa, y escapándose de temas teológicos, excepto cuando la obligaban: “...pues una herejía contra el arte no la castiga el Santo Oficio, sino los discretos con risa y los críticos con censura” (*Obras completas* IV 443-444). Irónicamente, mientras esquivaba el escrutinio del Santo Oficio, cayó en su trampa, convirtiéndose así en su víctima silenciosa y silenciada.

Sor Juana y su defensor jesuita, Francisco Xavier Palavicino Villarasa, fueron objetos de un *auto* aparentemente ocasionado por la citación de Palavicino de la *Carta Atenagórica* en un sermón dictado en el convento de San Jerónimo.¹ Sin embargo, muchos críticos han observado la ortodoxia de sus argumentos en la *Carta* contra los del otro jesuita Vieyra. La motivación verdadera del auto tenía otro origen, quizás causado por el empleo de la palabra “indecencia” por parte de dos de sus críticos para describir la citación de Palavicino de la *Carta*: “cierto género de indecencia”.²

Había otras indiscreciones que podrían existir detrás de las suspicacias que incitaron el *auto*, objeciones silenciadas a las danzas y a las canciones “indecentes” de los “negros” en sus villancicos. En este ensayo examinaré algunos de sus villancicos que ella escribió durante ciertos años en que la Inquisición procuraba suprimir ciertas fiestas pseudo-religiosas en casas particulares,

¹ Archivo General de la Nación, Ramo de Inquisición (AGNRI) Tomo 525 (1ª. parte), expediente 4, ff. 253-260. El auto fue denunciado contra Palavicino, pero implica a Sor Juana. Quizás debido a la protección de su confesor P. Núñez, censor de la Inquisición, el auto no la nombró como demandada. Este trabajo es fruto de investigaciones realizadas en 2004 y 2006 gracias a becas obsequiadas del Comité de Investigaciones Avanzadas de la Universidad de Auburn Montgomery, donde soy Profesora Asociada en Estudios Internacionales.

² Glanz dedica un capítulo a este auto y el empleo de la palabra “indecencia” (Glanz 229-244).

entre la población africana e india. En estos años la repugnancia de los funcionarios de la Iglesia hacia estas reuniones escandalosas pudo haber coloreado su reacción a los villancicos sorjuanianos, así como a sus otros trabajos y estudios, para finalmente culminar en su censura secreta y eventualmente en su silencio. Arguyo que la publicación de los villancicos de Sor Juana alcanzó su punto máximo al mismo tiempo que la Inquisición recibía denuncias numerosas de los infames “escapularios,” “oratorios” y “nacimientos”. Entonces propongo que el oprobio con el cual estas fiestas privadas fueron miradas coincide con la censura de villancicos y de obras de teatro conventuales en un manual para religiosas escrito por el confesor de Sor Juana, el mismo Antonio Núñez de Miranda.

LOS “ESCAPULARIOS” Y “ORATORIOS”

Durante la primera mitad del siglo XVII, los negros comenzaron a reunirse en las calles de la Ciudad de México, interpretando sus danzas tradicionales y dándoles tanto escándalo a los españoles y criollos que al final el virrey Luis de Velasco decretó en 1609 la restricción de esta práctica en las plazas públicas entre las horas de mediodía y las seis de la tarde (Saldívar 220). Así circunscritos públicamente los bailes y las ceremonias tradicionales africanos, surgió un curioso entretenimiento después de medio siglo, más allá del alcance de la autoridad eclesiástica —los susodichos “nacimientos” u “oratorios.” Estos eran las fiestas privadas en casas particulares, en las cuales blancos, indios y negros se reunían, en apariencia para orar. Sin embargo, la naturaleza de la reunión era todo lo contrario a lo religioso, y los bailes, la borrachera y la comida suplantaban los ritos y las devociones cristianas.

Estas prácticas llegaron a un nivel tan escandaloso e “indecente” que El Santo Oficio de la Inquisición fue invocado en 1643.³ Más tarde, en los años 1680s y los 90s, durante el momento máximo de la actividad literaria del Sor Juana, estas prácticas de mala fama volvieron a aparecer, rebautizadas como “escapularios,” los cuales son descritos en una denuncia en 1689 por el Rev. Fr. Diego de Mendiçaval del convento de San Francisco:

...como en dicho su partido y convento y en otras partes avisto y reconocido que comúnmente los Mestizos, negros y mulatos, y ahí mismo los yndios continuan un abuso de que resulta error de entendimiento en ellos, y es, de cualquier escapulario que se pongan, procuran se la vendigan algun sacerdote, y asi mismo los santos que tienen en sus casas, y a los susodichos enfermos, se les digan los evangelios, y las personas que asisten la susodicha vendiciones, entre los susodichos quedan como si verda[deramente] fueran compadres a su modo de entender dello, como lo quedan en sus sacramentos de bap[tismo], y confirmacion, de que resulta en los susodichos, confusion desacramentos, y tener dichas vendiciones, partial [particulares] y dello mucho daño y errores en sus conciencias, yno es posible darles a

³ AGNRI Tomo 677 f. 534 año 1689, se refiere a un documento supuestamente perdido, al cual el apelante se refiere en su pedida por la publicación del bando. El documento reside en Ramo Edictos de la Inquisición, volumen III, f. 59 (fechado 1643). Otro edicto fechado 1691 está en el mismo volumen al f. 92.

entender y persuadirles a que de dichas vendiciones no se contraze parentesco alguno, aunque se les adicho muchas y repetidas vezes por este declarante, y por el escrúpulo que le ha hecho el abuso que se comete entre gente de tan poca capacidad a venido a este Tribunal a dar cuenta dello, y de que para celebrar dichas vendiciones, se presentan y *ai vorracherá entre ellos*, con muchas *indezencias* por ordinariamente delante de los altares y santos, que se han vendecido, y para que este Tribunal aplique el remedio mas conveniente y que fuere servido doi cuenta de todo...⁴

El sacerdote parece haber sentido que su presencia en estos “escapularios” había sido abusado, que le habían incitado a echar su bendición a mala gana (“vendiciones”) sobre imágenes de santos y sobre escapularios impuestos en algunos enfermos, a pesar de sus repetidas explicaciones sobre la naturaleza de las bendiciones conferidos por llevar el escapulario. Está molesto con la denegación obstinada de los negros, de los indios y de los mestizos para entender la distinción entre los diversos ritos (“confusion desacramentos”), a pesar de su diligencia en explicar la naturaleza de las bendiciones (“aunque se les adicho muchas y repetidas vezes”). Se queja de que elijan a padrinos para la persona enferma, contrariamente al procedimiento prescrito, y de que estos individuos permanezcan en la casa, después de que concluye la ceremonia, cuestionando su motivación para aferrarse al enfermo (“y las personas que asisten la susodicha vendiciones, entre los susodichos quedan como si verda[deramente] fueran compadres a su modo de entender dello, como lo quedan en sus sacramentos de bap[tismo]”). Se frustra no sólo por el abuso al ritual católico, sino por el desacato que muestran a su persona, cosa que él atribuye a su baja capacidad mental (“por el escrúpulo que le ha hecho el abuso que se comete entre gente de tan poca capacidad”). En su opinión, estas fiestas caseras no eran nada sino pretextos para las reuniones informales que degeneran en embriaguez e indecencia (“vorrachera entre ellos, con muchas indezencias”).

Es precisamente esta lujuria la que varias veces atrae la atención de la Inquisición durante los años próximos. En junio de 1689, el Comisario de la ciudad de Oaxaca abroga al Santo Oficio para volver a publicar su prohibición de “oratorios,” puesto que la anterior había sido olvidada:

Se hasen en algunas casas particulares *por la indecencia* y [...] inconvenientes q dellas resultan. Con el transcurso del tiempo sea olvidado esta prohibición tan santa; havindose en algunas casas dichas velas...⁵

El 7 julio 1689, los funcionarios del Santo Oficio de México ordenaron la publicación de la prohibición, debido a los “bailes y cantos indecentes en los incendios”.⁶ Otras más peticiones del fiscal citan “los abusos en hechar escapularios de diferentes santos, compadrinos y madrinan qualificadas”. Esta petición da incluso la evidencia adicional de la “grande *deshonestidad*, é

⁴ AGNRI Tomo 677 f. 584 año 10 junio 1684. Énfasis mío.

⁵ AGNRI Tomo 677 f. 533 año 1689. Énfasis mío.

⁶ AGNRI tomo 677 f. 582 México 1689.

indecencia” de los rituales proscritos:

...fe ha introducido de algun tiempo a ESSTA parte, por pernicioso, é intolerable costumbre, entre todo genero de gentes, con notable escandalo del Pueblo Chrifitiano, el hazer en fus casas Oratorios privados, de particulares devociones, haziendo Nacimientos de nuesfro Salvador, y Redemptor Iefu Chrifto, y Altares a la fantifsima Virgen MARIA nuestra Señora, fu Madre, y a otros Santos, y Santas de fu devocion, [...] en las partes donde fe hazen los dichos Oratorios, hombres, y mugeres, a comer, y beber, demasiadamente, a jugar, cantar, y baylar con grande *deshonestidad, é indecencia*, tomando por capa [...] *indecencia del lugar*, banquetes, juegos, muficas, bayles, y juntas...⁷

Esta vez, el tribunal especifica el castigo por la participación en estos pseudo-ritos: por lo menos 500 ducados, para ricos, o 200 latigazos para los de clase baja, o sea, “a los de inferior calidad”.

Para 1691, los laicos denuncian la asistencia en estas reuniones clandestinas de personas no sólo de las “castas”, sino también de individuos criollos y españoles. Rossa de Escalante, una “doncella” de diecisiete, nativa de Puebla, declaró que ella y su prima Margarita Harana, esposa del Contador Joseph de V[illau]rrutia,⁸ recientemente habían recorrido a la casa de Joseph de Pineda, a quien ella describe como “platero,” casado con su prima Rita de Pineda.⁹ Las dos damas, juntas con un paje del actual virrey (“un criado deel Sr. Virrey, Paje, llamado Dn Juan de Galde”) llegaron a la casa de los Pineda, para que Galde le impusiera un escapulario a Margarita.

El tribunal, presidido por los inquisidores D. Juan Gómez de Mier y D. Juan de Armisto, llamó al español Galde, quien se describe como “Don Juan de Galde, natural dela Ciud[ad] de Toledo deestado soltero Paje deel ex[celentisi]mo Virrey Conde de Galve de hedad q dijo ser de diez y ocho añ[os] poco mas o menos” (570). Galde admite haberle impuesto el escapulario a Rossa, y da otros detalles con respecto a los acontecimientos y actividades en el “escapulario”:

...fueron musicoz, dos llamados los Reinas, mozo y otros dos, q este no save como sellaman, y algunos compañeros deeste criados de sala y otras personas de q no reacuerda, ni save sus nombres, y aviendo cantado y lanzado este echo y puso dicho escapulario, (que no de Sta Gertrudis) a dicha Rossa estando la susodicha de rodillas, y después selequito y le guardaron, y se continuo la musica y festa hasta las ocho dela noche poco mas o menos y en dicho tiempo ubo vevidas, dulzes, y chocolate, q comieron y vevieron los a se hallaron presentes... (571).

Galde describe la presencia de varios músicos (los Reina) y otros criados de la casa, cuyos nombres desconoce. Admite que él le colocó el escapulario a Rossa, mientras que ella se arrodillaba; después se lo quitó e hizo que se pusiera lejos; la música y el festejo continuaron hasta las ocho de la noche, con la participación de todos que comieron y bevieron. Galde declara que no

⁷ AGNRI tomo 722 f. 205 México 1691. Énfasis mío.

⁸ En el mismo documento se dice que Villaurutia es “oficial dela RL Caxa” (570).

⁹ AGNRI tomo 526 f. 568-74. México 1691.

fue hasta el próximo día que supo que tales fiestas fueron prohibidas por la Inquisición “sopena de excomunión, y otras penas”, con lo que nos hace saber que para 1691 el Santo Oficio había incrementado la penalidad de excomunión a la de 500 ducados o 200 latigazo (571).

Los oficiales del tribunal le preguntan a Galde si el dueño de la casa estaba presente durante la ceremonia; Galde indica que si el señor estaba, nunca lo vio —sólo su esposa Margarita. La historia de Galde sobre la tarde se diferencia de la de Rossa en algunos detalles, indicando que el festejo siguió desde las tres de la tarde hasta cerca de las nueve de la noche:

...que venidos y asimismo Musicos para celebrar y conefecto, el dicho Don Jose de Galda puso y echo aesta declarante el escapulario de Sta Gertrudis, estando de rodillas, esta que lerecivio, y ubo Musica y Baile q duraria como de las tres dela tarde hasta las nuebe delanoche poco mas o menos y en dicho tiempo los q se hallaron pressentes comieron dulzes y vevieron Aguas y chocolate... (573)¹⁰

Aunque el incidente de Galde no menciona expresamente la presencia de negros y de indios, su asistencia se deduce por el número de músicos. Saldívar observa que la profesión más común de los negros mencionados en los expedientes del ramo Inquisición es la del músico (222). Es difícil creer que el Santo Oficio pasara tanto tiempo y gastara tanta ira persiguiendo una reunión de devotos españoles y criollos, si el baile y la borrachera no incluyera todavía “indezencias” cometidas por gente común y corriente, “gente de tan poca capacidad”.¹¹

A pesar de la desaprobación falsa de Galde de saber que tales “devociones” fueron proscritas por el Santo Oficio, parece que estas celebraciones estaban muy de moda y que las penas graves tuvieron que ser instituidas más tarde, para rematar la hospitalidad “indecente”, como vimos en el auto de 1691. Al parecer este gusto popular por la danza y la música africanas no era desconocida en la corte virreinal, y hasta en los conventos.¹² Sor Juana habría podido oír descripciones de tales reuniones de sus visitas en su locutorio; quizá ella había atestiguado a algunas de las procesiones en las calles de la ciudad antes de que tomara el velo; sabía ciertamente de la música tradicional de los esclavos africanos que atendían tanto a ella como a las otras hermanas de su convento.

LOS NEGRILLOS EN EL VILLANCICO

El villancico, tal como fue desarrollado en Nueva España en el siglo XVII, era un espectáculo barroco pre-operático representado en el atrio o patio de una catedral. Empleando vestimentas,

¹⁰ No está claro por qué sería el escapulario de San Gertrudis, siendo la tradición del escapulario asociada con la Virgen del Carmen. Sin embargo, los mercedarios también usan un escapulario blanco cuyo origen se traza a 1221. Su fundador, San Pedro Nolasco, de hecho, es el santo patrón de los cautivos y esclavos, y objeto de otros villancicos sorjuanianos.

¹¹ AGNRI tomo 677 f. 582 México 1689.

¹² Véase la cronología del proyecto Sor Juana de Dartmouth <http://www.dartmouth.edu/~sorjuana/Chronology.html>.

escenario, danza, música y a veces maquinaria, los juegos de villancico constan de nueve piezas individuales de música tradicional sencilla, con letras escritas para celebrar a un santo o a la Virgen María. Fueron realizados durante los matines, y la última canción del juego era con frecuencia el preludio a la Misa.¹³

Varios de los juegos de villancicos de Sor Juana utilizan un “Negro” como personaje cómico o bufón.¹⁴ La mayoría de las veces, el negro (o negra) aparece en las ensaladas, donde cristianos de varias razas se unen para alabar a Dios y a sus santos. Este penúltimo villancico es el clímax cómico del juego, la parte más popular de la función.

La apariencia del Negro en los villancicos de Sor Juana fluye y refluye, en una correlación curiosa a los autos contra “escapularios” del Santo Oficio. Si hacemos una comparación de los años en los cuales sus villancicos contienen personajes africanos con los años en los cuales se registran autos contra los “escapularios” u “oratorios”, se encuentra que Sor Juana muchas veces eliminaba, o por lo menos disminuía, el número de apariencias de estos personajes cuando la censura del Santo Oficio se había incrementado.¹⁵

La tabla siguiente destaca los años de actividad literaria de Sor Juana, y algunos más, con el número de ciclos de villancicos compuestos por ella, y si los ciclos incluyeron a personajes negros (el número incluye los villancicos “atribuibles”,¹⁶ con una comparación con los años en los cuales se pronunciaron los autos contra los escapularios u oratorios.

AÑO	VILLANCICOS	¿NEGRO?	¿AUTO?
1676	3	sí	
1677	3	sí	
1678	1	sí	
1679	1	sí	sí
1680	2	sí	

¹³ Marta Lilia Tenorio también ha publicado varios estudios sobre los villancicos: “El villancico novohispano”, en Sara Poot Herrera (ed.), *Sor Juana y su mundo: Una Mirada Actual*, México, Universidad del Claustro de Sor Juana, 1998, pp. 447-501; y *Los villancicos de Sor Juana*, México: El Colegio de México, 1999. Falta todavía un análisis completo desde el punto de vista histórico-cultural tanto como literario-musical de los villancicos para apreciarlos en su totalidad.

¹⁴ Rosa Valdés-Cruz, “La visión del negro en Sor Juana”. *XVII Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana: II “El barroco en América”*, Madrid: Centro Iberoamericano de Cooperación, 1978, pp. 207-215; Marie-Louise Gazarian Gautier, “Sor Juana Inés de la Cruz como precursora de la poesía negra”. *Studies in Afro-Hispanic Literature* 2-3 (1978-1979), pp. 189-198.

¹⁵ Para mayor detalle sobre las denuncias de los escapularios y los oratorios, véase “«Que esta canalla se abstenga de estos bailes»: una mirada a las danza populares de los siglos XVI y XVII”. Maya Ramos Smith, *Boletín del Archivo General de la Nación* 8.6 (Abril-Junio 2005), pp. 133-161.

¹⁶ Méndez-Plancarte, editor de las *Obras completas*, incluyó 11 villancicos que caracterizó como “atribuibles” debido a su semejanza a los otros de Sor Juana.

1681	1		
1682			sí
1683	1		
1684	1		sí
1685	1	sí	
1686	1	sí	
1687			sí
1688			
1689	2		sí
1690	3	sí	sí
1691	2		sí
1692	1		
1693			
1695	1		

El negro aparece en por lo menos un ciclo de villancicos cada año, desde su primer intento publicado en 1676 hasta 1680; sin embargo, una vez que las denuncias empiezan en 1682,¹⁷ y ganan ímpetu en 1684, Sor Juana disminuye el uso de los “negrillos”. Vuelve a introducir los personajes negros en 1685, aparentemente al mismo tiempo que la reprobación del Santo Oficio se ha disminuido. De los siete ciclos entre 1689 y 1691, sólo uno (un “atribuible”) contiene un negro —durante un período de intensa presión contra los escapularios y oratorios. Quizás una ocasión en la cual la publicación de sus villancicos ocurrió en contra de su propia voluntad.

¿Es posible que Sor Juana hubiera ofendido a algunos clérigos, supuestamente a su confesor Núñez de Miranda, al incluir a los negrillos, con sus tradicionales bailes y canciones, en los villancicos? ¿Fue ésta, quizá, la indecencia a que se refería Núñez varias veces en su correspondencia con la monja, el que conocía íntimamente las danzas “indecentes,” vergonzosas, por lo menos inapropiadas para una mujer de velo negro? Un vistazo a las influencias de la música africana en la música popular de México durante la época pudiera esclarecer el asunto.

¹⁷ Saldívar cita un auto que denuncia un “escapularios” en 1682 en tomo 672, fs. 111-116, pero no he podido verificarlo, pues dicho tomo estaba en la sección de encuadernación el julio de 2006. Saldívar cita: “En la Ciudad de México, el año de 1682 se formó proceso a muchas personas por haber tomado parte en uno de estos espectáculos, diciendo uno de los declarantes que anteriormente había asistido a otros «de petate y de papel, pero sin mentar santa ni santo alguno». Mas éste fue de papel, pintado en una y otra partes, en lugar de escudo o insignia, una [sic] arpa y una guitarra; simbolismo que nos habla muy claro del predominio popular de estos instrumentos. Desfilan los músicos que tocaron aquellos instrumentos, Benito Delgado, negro músico de guitarra, natural de Guatemala, Nicolás, Andrés y Lázaro, también negros músicos”.

“LOS NEGRILLOS”

El villancico del siglo XVII era una forma de arte popular en el sentido de que abrogó al gusto común así como a espectadores cultos. Los mexicanos de todas “castas” —todas las razas y las clases sociales— gozaban de la yuxtaposición de la forma lírica del villancico (una canción apropiada al campesino, al pastor, al estudiante, al sacristán —los tipos que pueblan el villancico) con momentos de imagería y culterano y conceptismo sublime.¹⁸

En cuanto a la forma musical, el villancico era un popurrí del baile folklórico y de formas estróficas. Según Béhague, sería casi imposible indicar una estructura precisa, pero normalmente abarcaba un estribillo con varias coplas, una responsión coral, o de no, una respuesta solística.¹⁹

Los personajes africanos aparecen en todos los villancicos tempranos de Sor Juana, a partir de 1676 a 1680. Aun si nos limitamos a un examen de los villancicos publicados bajo su nombre, encontramos que ocho de sus 13 ciclos incluyen Negros, inclusive sus primeros villancicos, los de Asunción 1676. Algunos se indican claramente “Negros” en las didascalias, mientras que otros llevan nombres estereotípicos del negro tales como Antón, Antonilla, Andrea, Flasca, Tomé, Perico, o nombres cómicamente presumidos, tales como “Heráclito” y “Demócrito” de los villancicos de Asunción de 1676.

En este ciclo, representado en la Catedral Metropolitana, Heráclito y Demócrito están entre los que cantan las alabanzas de la Virgen. Curiosamente, Heráclito menciona crípticamente las dos músicas negras la Reina, una alusión que la mayoría del público hubiera tomado como una referencia al personaje La Reina, La Virgen, como Reina del Cielo,²⁰ que se había acabado de cantar sólo hacía unos momentos: “Cantemo, pilico,/ que se va las Reina,/ y dalemu turo/ una noche buena” (MP 224). “Traducido” por Méndez Plancarte del “chapurreo” de los Negros al castellano, esto es: “Cantemos, Perico,/ que se va La Reina, y démosle todos/ una noche buena”. A Méndez Plancarte se le perdió la referencia a Las Reina, la familia de músicos negros mencionados en la denuncia de escapularios de 1691.²¹ Los villancicos de Concepción 1676

¹⁸ Véase mi artículo “Music and Theater in Colonial Mexico”, *Ars Lyrica* 9 (Spring 1995).

¹⁹ “While it is impossible to indicate a precise formal structure for each of the various types of villancico, the form presents in alternation an *estribillo* (refrain), and several *coplas* (couplets or stanzas), a *responsión* (a short choral refrain), or a *respuesta* (a solo refrain)” (26).

²⁰ No es necesario mencionar también que “reina del cielo” (*Regina Coeli*) es nombre de una de las parroquias y conventos más antiguos y más devotos de México. Si se considera que esta familia Reina es la familia mencionada por Saldívar como la familia preeminente entre los músicos negros de la época, y se imagina que hay entre ellas unas bailarinas hábiles, y otros cómicos y bufones que toman libertades con los guiones una vez que salen del convento y fuera del control de la monja autora, hay que preguntarse también sobre la referencia a la “noche buena” pudiera remitirse a una noche buena, o de una noche de unas actividades más “ondulantes” de un tipo más erótico. Estos *doubles entendres* habrían sido captados por los que gozan de estos “escapularios” lujuriosos.

²¹ Méndez Plancarte sitúa el *locus classicus* de los negros de Sor Juana en la “infantil media lengua” de la letrilla de Luis de Góngora “Mañana sá Corpus Crista”; “La Sibila del Oriente” de Pedro de Calderón, y los villancicos de 1672 y 1676 de León Marchante (363). Góngora escribió villancicos “negros” —nº 138 de 1690 para la catedral de Córdoba, y los de Epifanía 1615 y Navidad 1615.

La mayoría de los bailes negros de Sor Juana requieren dos voces: Villancicos 224, 232, 258, *xvi*, y *xxxi* tiene dos varones “negros” mientras *ix* tiene un hombre y una mujer (“Antonilla” y “Perico”) y un coro de “otros negros” (“todos”), y el *lviii* dos mujeres. Los villancicos 241 y 274 nos muestran dos solos varones. Algunos villancicos mencionan los instrumentos necesitados para el acompañamiento: el 241 menciona el “calabazo”, el 232 la “trompeta”, el *xvi* la guitarra y la pandereta, y el *xxxi* el sacabuche (un trombón temprano).²⁴ La mayoría se forman de *romances* con algunos versos de *pie quebrado*, pero los 224 274 se componen de hexasílabos. Esta alteración produce una oscilación rítmica sincopada que se consideraba muy lujuriosa entre los europeos.

Otra danza Africana mencionada por Sor Juana es el *portorrico* o el *puerto rico*, según Stevenson, extremadamente popular en la época colonial (*Music in Mexico* 141). Aparece en la *ensaladilla* final del villancico dedicado a San Pedro Nolasco, patrón de los cautivos y esclavos (II 39):

A los plausibles festejos
que a su fundador Nolasco
la Redentora Familia
publica en justos aplausos,
un Negro que entró en la Iglesia
de su grandeza admirado,
por regocijar la fiesta
cantó al son de un calabazo:
Puerto rico —Estríbillo
¡Tumba, la-lá-la; tumba, la-lé-le;
que donde ya Pilico, escrava no quede!
¡Tumba, tumba, la-lé-le; tumba, la-lá-la
que donde ya Pilico, no quede escrava!

El último baile africano que se encuentra entre las obras de Sor Juana es la “kalenda,” en Villancico *xxvi* del ciclo de Puebla para Navidad 1680. Aunque este villancico no contiene ninguna evidencia interior clara de música africana, Stevenson considera que para 1698, era uno de los bailes más populares en las Américas, habiéndose originado en la costa de Guinea (“Afro-American” 488).²⁵ Stevenson cita al francés Jean-Baptiste Labat en su *Nouveau Voyage aux isles de l’Amérique* publicado en 1722, en el cual denuncia la kalenda, mientras la alaba por ser la mejor parte de las diversiones criollas. El francés está horrorizado a ver que se baila dentro de la reja del coro durante de la Nochebuena en las catedrales hispanoamericanas más respetadas, “para que la gente goce del nacimiento del Salvador” (489).

²⁴ Unos “Negros” aparecen en el “Sarao de cuatro naciones” al final de la comedia *Los empeños de una casa*, pero no se indica que se canten ni que bailen.

²⁵ “...by 1698, the *calenda* [*sic*] rated among the commonest dances in the Americas, where it was widely recognized as having originated on the Guinea coast”.

TRANSGRESIÓN, REPRESIÓN, INDECENCIA

Como Labat, las autoridades eclesiásticas de México habrán experimentado la misma sensación de repulsión embriagadora al ver la yuxtaposición de lo carnal y lo sagrado, cuando vieron los cuerpos oscuros ondulantes en los “escapularios” y “oratorios” —los mismos cuerpos que ondulan en las puertas de las capitales de México, Puebla, Oaxaca. Rosa Valdez-Cruz describe la sensualidad abierta de las danzas africanas de los villancicos: “Al alternar las coplas dialogadas con los estribillos rítmicos, consigue una cadencia ligera como de marcha ondulatoria, detalle que desarrollarán al máximo los poetas negroides del siglo XX” (208).

Al mismo tiempo, el jesuita P. Antonio Núñez de Miranda, confesor de Sor Juana, era uno de los clérigos más respetados de Nueva España. En estudio detallado de la vida y obra de Núñez, Alatorre plantea que el jesuita fue un hombre sumamente admirado en la época:

Gozaba fama de sabio y de santo, y la *gozaba* de versa, quiero decir que era muy conciente de ella. Así lo dicen los documentos. Era un “tragalibros” (*belluo librorum*); tenía una memoria prodigiosa; sabía opinar acerca de todo, etc., etc., ¡y qué santidad la suya! Se desvivía por el socorro de los pobres; era el enamorado número uno de la Purísima Virgen; los martes, en honra de ella, fregaba en la cocina los platos sucios de la comunidad; era humilde y mortificado, etc., etc., ¡y qué inteligencia prodigiosa la suya! (599-600)

Era el prefecto de la orden de La Purísima, una cofradía de laicos y clérigos,²⁶ consagrados al estudio de las Escrituras y los Doctores de la Iglesia, y a obras de caridad. Además, era el confesor de Sor Juana, y censor de libros para el Santo Oficio. Cuando Sor Juana empieza a componer sus villancicos en 1676, Núñez había ganado muchas alabanzas, por su santidad, tanto por sus conocimientos: “Lo básico es la fama de ciencia-santidad, que a Núñez se le reconoció en letra de molde ya en 1676...” (602). También había escrito varios libros y tratados de temas devotos para monjas, y otros guías espirituales, todavía en uso a mediados del XVIII. Uno de estos libritos de mucha importancia, y de mucha difusión, fue su *Cartilla de la doctrina religiosa, dispuesta por uno de la Compañía de Jesús para dos niñas, hijas espirituales suyas, que se crían para monjas y desean serlo con toda perfección*.

Esta cartilla está escrita en forma de diálogo entre una monja y su confesor. Schmidhuber cita dos de estos pares de preguntas y respuestas, iluminando así la actitud de Núñez sobre la diversión literaria:

Núm. 153.

—Padre, ¿y en oír músicas, ver comedias y bailes *deshonestos*, hay quebrantos del voto?

—Deleitándose, señora, en sus *obscenidades* o deseándolas como dije *que raro contingit*, sí señora, pero si es por recreación y cesando el escándalo, es muy probable que no.

²⁶ “...se encontraban los oidores, los inquisidores, los prebendados y los caballeros de primera magnitud” (Alatorre 602).

Núm. 155.

—Padre, ¿y en quitarse el hábito de las Monjas para hacer alguna comedia u otro festejo así, en una cueлга de una abadesa o en unas carnestolendas, hay materia de pecado?

—Señora del mismo modo respondo, que si es dentro del convento *recreationes causa*, no hay culpa, pero si es delante de los seglares, hay culpa mortal. (Schmidhuber 191; énfasis mío).

Así Núñez prohíbe específicamente los bailes “deshonestos” y sus obscenidades si se practican fuera de los muros del convento, o en vista de los “seglares.” Estos “escapularios” y “oratorios” tenían lugar, no cabe duda, en frente de seglares. Núñez se opondría a que una de las monjas bajo su cargo conociera o escribiera o participara en obras pseudo-religiosas, en las cuales las indecencias de unos bailes africanos o indios se glorifican en un final culminante.

Aunque no está dentro del límite de este estudio discutir la relación explosiva de Núñez y Sor Juana,²⁷ se puede imaginar el choque del censor inquisitorial y su desmayo al ver una representación o leer una publicación de una de los villancicos suyos. Volvamos a la *Cartilla*:

Núm. 311.

—Pues Padre, yo he oído decir a hombres doctos que lo que se prohíbe es cantar cosas *indecentes*, pero ¿letras sagradas no se pueden cantar?

—Señora, lo que yo sé es que letras por sí están prohibidas, lo que he leído y puede leer es que su santidad manda que en las misas cantadas, vísperas y maitines, nada se puede cantar fuera de oficio porque es pervertir el orden de nuestra madre la Iglesia que en materia de ritos, ella sólo puede hacer resolución decisiva. (Énfasis mío)

Aquí Núñez específicamente ataca los escandalosos villancicos, las “letras sagradas”, cantadas durante los maitines, los que atrae al público a la Misa. Para Núñez, y para muchos otros clérigos, los villancicos son solamente espirituales en lo más mínimo, vistos como populares entre el vulgo, una forma de entretenimiento velado translúcidamente por un tema religioso. De ahí, Sor Juana nunca ofreció sus villancicos como evidencia de su devoción a los estudios sagrados en su *Respuesta a Sor Filotea*. A pesar de que estas rimas bonitas, delicadas, *naïf* contienen algunos versos de teología muy inspirada, en el criterio de Núñez “quedan como perversión litúrgica” (Schmidhuber 191).

Vistos, entonces, dentro del marco de su época, en yuxtaposición con los escapularios y oratorios, y considerando quienes serían en toda probabilidad los intérpretes de los (personajes) Negrillos, los villancicos de Sor Juana son parte de la calumnia que ella sufrió durante su trayectoria. En retratar a las mujeres y a los hombres que poblaban las calles y lavaderos y patios de México, y en componer versos que reproducían los ritmos de los sonos y guineos y zarabandas, Sor Juana pintaba con sílabas lo que los pintores de pinceles hacían en los cuadros de castas.

²⁷ Glantz, *Sor Juana: la comparación y la hipérbole*. México: CONACULTA, 2000.

Representaba en las tablas la realidad étnica de Nueva España —una variedad rica, sabrosa, e indecente.



BIBLIOGRAFÍA

- Alatorre, Antonio. “La *Carta* de Sor Juana al P. Núñez (1682)”. *Nueva Revista de Filología Hispánica* 35.2 (1987): 591-673.
- Béhague, Gerard. *Music in Latin America: An Introduction*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1979.
- Glantz, Margo. *Sor Juana: la comparación y la hipérbole*. México: CONACULTA, 2000.
- Juana Inés de la Cruz, Sor. *Carta de la Madre Juana Inés de la Cruz a su confesor: Autodefensa Espiritual*. Con un estudio de Aureliano Tapia Méndez. Monterrey: Impresora Monterrey, 1986.
- _____. “Carta de la Madre Juana Inés de la Cruz escrita a el R. P. M. Antonio Núñez, de la Compañía de Jesús”, en Alatorre, Antonio. “La *Carta* de Sor Juana al P. Núñez (1682)”. *Nueva Revista de Filología Hispánica* 35: 591-673.
- _____. *Obras completas*. Alonso Méndez-Plancarte, ed., prólogo y notas. 4 vols. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Quevedo, Francisco de. *El libro de todas las cosas y otras mucho más*. Ed. facs. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes
<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/91304985312707496754491/thm0000.htm>
- Saldívar, Gabriel. *Historia de la música en México*. México: 1934.
- Schmidhuber, Guillermo. “Hallazgo y significación de un texto en prosa perteneciente a los últimos años de sor Juana Inés de la Cruz”. *Hispania* 78 (May 1993): 189-196.
- _____. “Sor Juana Inés de la Cruz, dramaturga”. *Sincronía*. Revista en Internet. Spring/Primavera 2001. <http://fuentes.csh.udg.mx/CUCSH/Sincronia/spring01.htm>
- Stevenson, Robert. “The Afro-American Musical Legacy to 1800”. *Musical Quarterly* 54: 4 (October 1968): 496-497.
- _____. *Music in Mexico: A Historical Survey*. New York: Thomas Y. Cromwell Co., 1952.
- Wissmer, Jean-Michel. *Las sombras de lo fingido: Sacrificio y simulacro en Sor Juana Inés de la Cruz*. México: Instituto Mexiquense de Cultura, 2001.



EL TESTAMENTO DE FRAY JACINTO

IVÁN ESCAMILLA GONZÁLEZ (México, D.F., 1973). Es candidato a doctor en Historia por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Investigador de tiempo completo en el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, donde desarrolla actualmente un proyecto sobre los escritos guadalupanos de Lorenzo Boturini. Es autor del libro *José de Uribe (1742-1796). El Cabildo Eclesiástico de México ante el Estado borbónico* (CNCA, 1999), y de más de una treintena de artículos en revistas especializadas y libros colectivos sobre temas de historia política, económica e intelectual del siglo XVIII novohispano; en coautoría publicó la antología *Memorias de conquista* (Alfaguara, 2001). Se desempeña como docente en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Desde 2005 es editor asociado de la revista *Estudios de Historia Novohispana*.

Yo, fray Jacinto Miranda, fraile del venerable orden de Nuestra Señora de la Merced, ante vosotros, los que me leáis dentro de muchos, muchos años, cuando de mí nada reste sino polvo; cuando, como espero, del convento de la Merced de México no quede maldita piedra sobre piedra; ante vosotros, pues, digo: que soy una víctima. Que soy víctima de todos los poderes del cielo y del siglo, y que todos se han conjurado contra mí, haciéndome su presa indefensa. Para condenarme se han coaligado Jesucristo y el rey don Carlos IV, la santidad del sumo pontífice Pío VI y mis padres, el excelentísimo señor virrey conde de Revillagigedo y el hermano portero de mi convento, criollos y gachupines, Su Ilustrísima el arzobispo y toda esa plebe de mulatos, negros, indios y mestizos que viven junto al Puente de Roldán: la América Septentrional entera.

Que todos desean mi ruina, es cosa cierta, tanto que estoy seguro que, desde que nací, todo fue preparado para que acabara yo embartolinado, humillado y condenado a muerte. Mi único crimen ha sido defenderme de uno de mis agresores, librándome *ad eternum* (espero) de uno de los demonios que más me han atormentado en esta vida, mi prelado y superior el padre comendador fray Gregorio Corte, que, bien lo sabe mi Madre Santísima de Guadalupe, no merecía mejor destino que aquel que tuve a bien proporcionarle. Por lo tanto, hago aquí protesta, como hijo y súbdito rendido de la Iglesia, de que no hablaré en esta historia de milagros de gentes vivas o muertas supuestamente santas; antes bien veréis a una galería de bribones de hábito, togados, mitrados y coronados, y de muchas otras clases. Vosotros decidiréis sobre mi culpa, aunque por mi parte - y más le vale a Dios Todopoderoso entenderlo - yo me absolví a mí mismo hace mucho, que a fin de cuentas para eso me ordenaron sacerdote.

Comenzaré afirmando, señores, que yo no nací para entrar en el convento; pero que,

empeñados mis padres en perpetuar el uso familiar de que alguien de nuestra sangre perteneciera a esa sagrada religión, no tardé yo en vestir el blanco hábito mercedario, y en entrar en el noviciado de este instituto en la capital de esta Nueva España un buen día del año del Señor de 1750. Comencé mi vida religiosa angustiado, pensando que mi carne traicionaría cuantos buenos propósitos tenían para conmigo mis venerables maestros. Creedme que al principio me esforzaba por ser un San Pedro Nolasco o un San Ramón Nonato, hasta que el rigor de la vida sacó finalmente a la luz las verdaderas inclinaciones de mi naturaleza.

Ciertamente, no tardé en darme cuenta de que, mucho más que las charreteras de un teniente de caballería o que la botonadura de plata del traje de un ranchero, es el hábito del fraile el mejor traje para acceder al mundo de los favores de las hembras, sean éstas blancas y enjoyadas palomas, como las que ríen con las comedias en el teatro del Coliseo, o bien de color quebrada y dudoso linaje, aunque no menos deliciosas, como las que frecuentan los mesones del Callejón de la Polilla. ¿Y se ha de extrañar el chupatintas fiscal que preparó mi acusación de que un fraile de la Merced sepa jurar mejor que un aguador, o de que nadie haga más trampas que uno en los naipes, jugando en cualquier garito? Sabed que he tenido grandes mentores en estas artes, y por no variar, también portaban mi hábito.

Pero no hago sino recordar buenos y viejos tiempos, cuando con decir dos misas y echar la bendición de vez en cuando un monje podía darse a una vida como la que he descrito, y sin reparos de ninguna especie. Pero de un tiempo para acá la Nueva España ha sido azotada por una peste extraña y terrible, extraña porque se contagia sólo a los príncipes del Estado y de la Iglesia, y terrible porque, una vez enfermos, pretenden que todos sus súbditos la contraigan, de su grado o no. Es síntoma temible de este mal que se llenen la boca diciendo todo el tiempo que éste es un siglo ilustrado, que todo debe cambiarse por el bien público, que hay que proscribir la superstición, el vicio y otros abusos que se han introducido en la república... en fin, que todo ha venido en que el orden y la policía de este reino estén de cabeza por culpa de cada nuevo virrey y arzobispo que llegan, decididos no a conservar este país, sino a destruirlo desterrando todo aquello que ha funcionado tan bien desde los tiempos de nuestros abuelos los conquistadores.

Os hago escuchar tan larga lamentación sobre el talante de estos tiempos, porque de ello nació mi tragedia. No negaré que buenos amigos me advertían todo el tiempo que los días de mi felicidad estaban contados y que más valía, por lo pronto, hacer vida de santa contemplación y tratarse como ermitaño del desierto. Mas todo estaba listo para hacerme caer en desgracia, y un buen día del año 80 fui por primera vez juzgado por mis superiores por ser, decían ellos, “ebrio y escandaloso”.

Antes de seguir debo ser justo, y como manda el evangelio perdonar al menos a alguno de mis enemigos, porque el mal que me ha hecho no ha sido culpa suya, sino mía al buscarle, a él, mi único amigo fiel, el aguardiente. Poseído por su espíritu, la vieja más contrahecha me ha parecido una perfecta Venus, he tenido el valor para enfrentarme a diez regimientos de bandidos y a veces hasta he tenido la osadía de pensar que, de decidirme, bien podría yo llegar a ser emperador de la Nueva España. Bendito licor, y cómo no he de extrañarte, día tras día, encerrado en este calabozo repugnante, que pomposamente llaman “cárcel de corte”.

Perdonad, y sigo esta acusación. A partir de aquella nefasta ocasión todo fue no dejarme en paz y tenerme escondido como si fuese una mancha en la Purísima Concepción de María. No habían pasado muchos años, cuando en tiempos del virrey don Matías de Gálvez, y esta vez por un pequeño incidente en el cual se andaba arrastrando el honor de un condecillo insignificante, mis superiores no vieron mejor forma de intimidarme que amenazar con tramitar en Roma la suspensión de mi sacerdocio y mi expulsión definitiva de la orden. Pero gracias sean dadas a Dios que puso a México tan lejos del papa y tan cerca de nuestro católico rey y así salvó mi causa - que no mi inocencia, pues soy sincero y culpable, y tanto que por ello me veis aquí casi subiendo a la horca.

Tal vez mi mayor problema era no comprender a cabalidad mi situación, y de haberlo logrado estaré siempre agradecido con mi buen abogado, fray Mariano García. Un día se allegó a mi celda, se sentó en una silla y me habló con la franqueza que ahora uso con vosotros:

“Hermano”, me dijo, “es necesario que comprendáis muy bien dos cosas. Estáis atrapado entre dos enemigos: pero uno lo es por su fuerza, y el otro por su debilidad. El débil es nuestra querida orden, que, con los tiempos que corren, ya no puede ser más vuestra protectora. La Real Corona es un monstruo de largos y numerosos brazos que hará caso omiso del sagrado de las paredes de este convento si es su voluntad triturarlos. Nadie olvidará lo que por ignorarlo les pasó en el 67 a los padres de la Compañía de Jesús”.

“¿Eso es todo? No me decís nada nuevo”.

“No, aún falta explicaros lo segundo. En vuestro caso lo peor de todo es que estáis en vías de convertirlos, con solo vuestro comportamiento, en un enemigo del Estado”.

Me bastó esta sabia admonición para entender que debía hacer un supremo esfuerzo para dominar los deseos de relajación de esta envoltura mortal. Me dije a mí mismo que, si había salido con vida y pocos rasguños de un sinfín de riñas en pulquerías y arrastraderos, no sería más esforzada hazaña dar apariencia de una reforma de conducta ante los ojos del venerable padre comendador, Fray Gregorio Corte, que Satanás lo haya. No sé si por fortuna, pero lo logré, cesó la persecución, dejé mi encierro y de nuevo pude caminar por las calles de esta ciudad.

Durante casi cuatro años todo parecía indicar que a lo mejor podría reanudar, y continuar hasta el fin de mis días, la agradable vida de mis primeros tiempos en la religión. No era para causarme menos gusto el haberme convertido en destacado maestro de la juventud que entraba en la Merced, aunque con modestia debo decir que no les instruía yo en la sagrada teología, los cánones o la latinidad. Comenzaba yo por llevarlos a conocer el inmediato mundo exterior, quiero decir las callejuelas oscuras y malolientes que ornan la vecindad de nuestro convento. Quien aprende a sobrevivir entre la chusma que las habita, conociéndola y haciéndola su aliada, bien podrá disfrutar de cuanta diversión ofrecen los alrededores de esta capital: palenques, huertas, paseos, tabernas, juego de pelota, coliseo y los que nombréis, que los conozco todos.

Pero todo terminó en febrero de 1789, cuando me enredé en un lío que, para decirlos la verdad, aún hoy no entiendo completo. De ese día recuerdo que, transportado por el licor a las regiones empíreas, me hallaba dando vueltas por el jardín del Real Palacio, cuando me ocurrió toparme con uno de los patanes hijos del excelentísimo virrey Flores, retoño tan vano y

presuntuoso como inepto su padre en el gobierno de este reino. ¿No os parece lo más normal que me hiciera de palabras con este pavorreal, y que se armara una escandalera? Os lo digo porque el mareo que en aquel momento embargaba mis sentidos me ha hecho olvidar por entero qué fue lo que en ese momento me irritó más del señorito y me llevó a hacerlo sentar sus nobilísimas posaderas sobre una biznaga del jardín.

¿Cuántos antes que yo no han cometido faltas similares, o más graves, y han salido no sólo impunes, sino hasta con la honra acrecentada? Mis superiores no tomaron esto en cuenta, y el altercado del jardín les pareció buen motivo para condenarme a perpetua reclusión en el noviciado del convento de México. Entendéis bien, lo sé, que hay cosas que el hijo de Adán debajo de este hábito no podía tolerar, ni mucho menos ocultar debajo de él. Por supuesto que desde entonces, como apuntan mis actuales acusadores, amenacé con cobrarle algún día a mi prelado el padre Corte su saña y mezquindad. Y, como todo prisionero, aprendí también a odiar cordialmente a mi carcelero, el maestro de novicios fray José Alcalá.

Claro que procuré portarme bien. No rechazaba tampoco una garrafa de aguardiente que me enviase algún compañero desde la alacena del convento; pero cuidaba mi conducta, porque sabía que entre monjes relajados difícilmente se hallará alguno que sepa cómo imponer la disciplina. Tal como lo esperaba, llegó el día en que por mi supuesta reforma me dejaban pasar fuera del noviciado. Se acercaba el momento de imponerme, y de vindicar mi honra ante quienes siempre me habían hecho su víctima. Si me perdía irremisiblemente en el intento, ellos tampoco saldrían indemnes.

Así amaneció mi espíritu el 23 de septiembre de 1790, víspera de la fiesta de Nuestra Señora de la Merced.

¡Horror, y decidme si acaso no son todos locos quienes pretenden saber y tener el derecho de aplicar la justicia! Quienes me aprehendieron y luego han formado un abultado expediente en contra mía deben de ser todos enajenados. A quién, si no, le parecería importante presentar como evidencia que ese día me levanté, tomé un cuchillo que se hallaba en mi celda y salí de ella, que ascendí diecisiete escalones y di doscientos diecisiete pasos para llegar a la celda donde estaba el comendador con el maestro de novicios y otros hermanos. Que el principal objeto de mi aborrecimiento se estaba llenando el buche con un plato de sopa, y que sin mayor miramiento entré en el cuarto y le hundí el cuchillo hasta el mango en su pecho inmundo. Que el infeliz se desplomó muriendo de inmediato, y que aún tuve tiempo de herir con la misma arma al padre Alcalá, antes de que todos esos frailes se me echaran encima para desarmarme y sujetarme. Que era pasado el mediodía... ¡es cosa de locos pensar que ésto podría importar de alguna manera!

Peor aún fue cuando me llevaron a la dichosa cárcel de corte, rodeado de granaderos, como si fuera alguna bestia, algún ente inhumano y feroz que conviene tener enjaulado o mejor aún sacrificar. No hacían menos por mi humillación las gentes del más bajo vulgo, contemplando el cortejo que me llevaba a prisión, y esparciendo los más absurdos rumores: que había matado al comendador por una mujer, que éramos herejes francmasones peleándonos por presidir nuestro perverso cónclave, que era un crimen por dinero y qué se yo qué más sandeces. Pueblo canalla, te maldigo, quiera Dios que por tu ignorancia y tu miseria sufras siglos bajo rufianes como los que

ahora me condenan.

Perdonad de nuevo esta pluma exaltada por sus negros recuerdos. Ante ustedes asumo mi culpabilidad, que jamás he pretendido negar, por más vanos esfuerzos que hace mi defensor; pero quiero dejar claro que los verdaderos crímenes los siguen cometiendo mis hipócritas acusadores, que se ceban sobre mi caso como zopilotes sobre carroña. Me he enterado, por ejemplo, de que la Real Audiencia y el juez eclesiástico disputan como verduleras la jurisdicción para ser mi verdugo. Supe también que el general de nuestra orden ha apelado a la Majestad del rey, no defendiéndome, sino pidiendo que se me sepulte de por vida en algún castillo, o que, de ser imposible evitar mi ejecución, se haga en secreto para evitar el descrédito público del hábito mercedario. Malditos sean todos, porque sólo retrasan el inevitable fin que de todos modos desean y porque pasan los años y yo sigo como un muerto enterrado en esta vil pocilga.

¿Por qué os ensañáis así, jueces indignos? Sabed que no lo ignoro, y que por más armiños y tiaras os echéis encima, he descubierto que sois débiles y que teméis se descubra el engaño que sustenta vuestro poder. Lo vi todo perfectamente cuando el fiscal habló para justificar la pena de muerte que pedía para mí, medio ahogado por los estornudos que le causaban los polvos de su ridícula peluca:

“Un delito perdonado”, exclamó, “es la más fuerte tentación para cometer otro, lo mismo que es dar la vida a muchos ciudadanos el quitársela a un criminal usando de aquel poder coactivo que es inherente a la Soberanía para hacer efectivas las determinaciones de su supremo poder, y acreditar con ello la inflexibilidad de su absoluta autoridad sobre el castigo a la desobediencia de las leyes. Es éste”, dijo él, creyendo ponerse solemne subiéndose los anteojos sobre la nariz, “el medio sin duda el más importante para contener a los vasallos en sus deberes, y sin el cual no podrían subsistir los imperios, *porque la revolución principia donde concluye la obediencia*”.

Os delatáis fácilmente, y descubristis vuestro miedo ante cualquier ruido en la noche. No podéis dormir pensando en que vuestro imperio se funda en el horror que causáis a la plebe colgando desgraciados en las plazas, y en el falso amor que los curas predicán en los cumpleaños de un rey que aquí nadie ha visto jamás. Toda esa autoridad es tan endeble como los tablados que levantáis para la jura real, o como los arcos de utilería bajo los que pasa el nuevo virrey a su entrada a la ciudad: el viento, si es fuerte, puede derribarlos de un soplo.

Que hagan mis enemigos lo que quieran conmigo. He perdido la cuenta del tiempo, y mis ojos están cada día más nublados, y yo más anciano, baldado e inútil. Quienes en otro tiempo me lean tal vez tendrán el gusto, que les envidio, de ver a estos malhechores pagar por haber echado a perder el mundo en que yo vivía tan regaladamente, y cuya perfección jamás comprendieron. Por mi parte, ya me cansa escribir tanto para que tal vez nadie jamás pose sus ojos sobre mis líneas. Y si, después de leerlo, no os place la historia que en él he contado, ya sabéis lo que podéis hacer con éste, mi testamento.



N.B.: Conocí el caso verídico de fray Jacinto Miranda hace ya muchos años, a través de un voluminoso expediente y otros documentos guardados en el Archivo General de la Nación y en la Biblioteca Nacional de México. De su lectura nació un artículo, publicado después en la revista Estudios de Historia Novohispana, en el que el lector interesado podrá enterarse en detalle de las circunstancias del proceso criminal de Miranda y de su triste final.¹ Pero también experimenté entonces la necesidad apremiante de escribir una historia que hiciera justicia a la vida picaresca y la desgracia del protagonista del espantoso asesinato de 1790. Después de mucho tiempo, esa historia sale aquí finalmente a la luz. Con ello espero reivindicar la memoria de una olvidada víctima de sí mismo y del poder absoluto y, si tal cosa es posible, saldar mi vieja deuda con fray Jacinto.



¹ “Inmunidad eclesiástica y regalismo en Nueva España a fines del siglo XVIII: el proceso de fray Jacinto Miranda”, en *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 19, 1999, pp. 47-68, disponible en línea en <http://www.ejournal.unam.mx/ehn/ehn19/EHN01905.pdf>.

TRAVESTISMO, LESBIANISMO E IDENTIDAD TRANSGENÉRICA DE CATALINA DE ERAUSO, LA MONJA ALFÉREZ

LUZMILA CAMACHO PLATERO. Saint Mary's College

¿Qué es “género”? Para Joan Wallach Scott, el concepto de género ha determinado las relaciones sociales entre los sexos y ha definido la idea contemporánea del hombre y de la mujer. El “género”, según ella, ha establecido la “naturaleza”, el comportamiento y la función de los individuos en la sociedad: “Gender becomes a way of denoting «cultural construction», the entirely social creation of ideas about appropriate roles for women and men [...]. Gender is, in this definition, a social category imposed on a sexed body [...]” (32). Creo que en el caso de la Monja Alférez es necesario ampliar el concepto de “género” ligándolo a la idea de *performance* que presenta Judith Butler en *Gender Trouble* (1990). Para ella “género” no se limita a la definición que se ha establecido de los sexos sino que también se ha construido, y se construye, a través de la repetición mecánica del comportamiento, del deseo y del discurso que la cultura occidental les ha impuesto al hombre y a la mujer. Esto explica que se pueda imitar con facilidad:

In what senses [...] is gender an act? As in other ritual social dramas, the action of gender requires a performance that is *repeated*. This repetition is at once a reenactment and reexperiencing of a set of meanings already socially established; and it is the mundane and ritualized form of their legitimation. That gender reality is created through sustained performances means that the very notions of an essential sex and true or abiding masculinity or femininity are also constituted as part of the strategy that conceals gender's performative character and the performative possibilities for proliferating gender configurations outside the restricting frames of masculinist domination and compulsory heterosexuality. (Butler 140-41)

Muchos son los aspectos culturales que se deben considerar al hablar del travestismo, la sexualidad y la identidad genérica de Catalina de Erauso, mujer que vivió en el siglo XVII y de la que se sabe relativamente poco. Catalina de Erauso o la Monja Alférez, como popularmente se la conocía, demostró que la estructura social de su época tenía una abertura por la cual ella se pudo filtrar con el objetivo de construirse genéricamente. Su nueva identidad genérica le dio la oportunidad de adquirir un poder económico y una posición social, a las que, como mujer, no tenía acceso. Nuestra protagonista transgredió las dicotomías genéricas y demostró que la idea de mujer —que artificialmente le construyó el hombre— no encajaba con la suya de mujer

independiente, aventurera y guerrera. El término de “multiplicidad genérica”¹ que Butler introduce es imprescindible para entender la naturaleza de una mujer que demostró tener la capacidad de amoldarse genéricamente a las circunstancias que se le presentaron en la vida.

La biografía de Catalina de Erauso se puede dividir en varias etapas que ilustran su complejidad genérica: La primera corresponde a su infancia y los años que vivió en el convento de las monjas dominicas de San Sebastián, de donde se escapó a la edad de quince años. La segunda abarca todos los años que vivió como travestí, desde 1600 hasta 1620.² Es decir, desde el momento en que la joven Catalina se confecciona la ropa de hombre y rechaza el hábito de monja hasta el día de su arresto y desesperado (si no eufórico) anuncio de su verdadera identidad y virginidad.³ Después de servir durante tres años a varios señores con el falso nombre de Francisco de Loyola, Catalina decidió embarcarse de grumete y viajar a Las Indias, donde adoptó el nombre de Alférez Alonso Díaz de Guzmán.⁴ No podemos ignorar que durante estos años de travestí se observa en ella una tendencia a la transexualidad: Catalina se cortó el pelo e intentó aplanarse el pecho con un emplaste que le facilitó una mujer india (Castresana 81). La tercera abarca desde 1620 a 1624. Catalina fue arrestada y bajo la protección del obispo de Guamanga volvió a la vida conventual. El regreso a este estilo de vida fue meramente pragmático y no tuvo nada que ver con su espíritu vocacional. Durante este periodo tuvo especial interés en promocionar su condición de mujer virgen y se dedicó a visitar otros conventos mientras esperaba que llegara la documentación que probara que era novicia. En la cuarta y última etapa, que abarcaría desde su regreso a España en 1624 hasta el último día de su vida, reanudó la vida de travestí y transgénero. Nuestra heroína dejó de ser Catalina para oficialmente llamarse Antonio de Erauso, nombre con el que consta en el testamento de su madre. No obstante, durante estos años aparece en la “Última y tercera relación, en que se haze verdadera del resto de la vida de la Monja Alférez, sus memorables virtudes, y exemplar muerte en estos Reynos de la Nueva España” la última aventura amorosa que se le conoce y que problematiza la idea de ubicarla dentro de la categoría de transgénero. Según se nos narra, estando Catalina/Antonio en Jalapa del Valle se enamoró empedernidamente de una dama que el Alcalde mayor de dicha ciudad puso a su cargo para que la acompañara a México donde, en principio, iba a entrar de religiosa. Catalina le propuso que entraran juntas en la vida conventual. La declaración de amor de Catalina y su reacción ante el rechazo que sufrió son extraordinarios:

¹ “In the place of univocity, we fail to discover multiplicity, [...] instead we confront a fatal ambivalence, produced by the prohibited law, which for all its effects of happy dispersal nevertheless culminates in Herculine’s suicide” (Butler 99).

² Estas fechas variarían si se tomara el año de 1592 como fecha de nacimiento.

³ No deja de llamarnos la atención el desdén de sus palabras a la hora de deshacerse del hábito de monja: “[...] el hábito me lo dejé por allí por no ver qué hacer con él” (*Historia* 5).

⁴ La incesante búsqueda de su padre aceleró su marcha del país. Antes de embarcarse, Catalina visitó el convento donde creció y donde su madre escuchaba misa: “Y un día oí misa en mi convento, la cual oyó también mi madre, y vide que me miraba y no me conoció, y acabada la misa las monjas me llamaron al coro, y yo no dándome por entendido, les hice muchas cortesías y me fui. Era esto entrado ya el año de 1603” (*Historia* 9). Comprobar que ni su madre ni sus antiguas compañeras la reconocieron le tuvo que dar ánimos para emprender su nueva empresa.

Peregrina, y zelosa llegó a tanto extremo, que le ofreció a la dama, porque entrase Religiosa dotarla, y demás de la dote ponerle tres mil pesos a renta, y darle la mitad de lo que cobraba de la Real caxa, y ella bolverse de nuevo a entrar en el Convento con ella: pero a su despecho, se desposó la dama, y a nuestra peregrina del zeloso disgusto, le dió vna grave enfermedad, sanó [...] se entró un día a verla [...] continuó muchos días en visitarlos [...] obligó a su esposo a dezirle que no le entrase en su casa, éste fue trance que la puso en peligro de perder el juicio [...]. (Rima de Vallbona 170–175)

A finales del siglo XVI y mediados XVII, el travestismo para la mujer de clase media y baja fue —junto al matrimonio, los votos religiosos, la prostitución u otras actividades criminales— otra forma de sobrevivir. La ropa de hombre se debe considerar, en estos casos, como el trampolín para obtener una osada independencia y autorealización personal. En *Vested Interests. Cross-dressing and Cultural Anxiety* (1992), Marjorie Garber propone que a la mujer travestí se la consideraba una amenaza porque cuestionaba las normas genéricas de la sociedad. Para ésta, la mujer vestida de hombre es una metáfora de poder, todo un símbolo desestabilizador en una sociedad cuyos papeles genéricos se consideran inalterables (9). La travestí produce lo que Garber denomina el “efecto travestí” (“*transvestite effect*”), todo un fenómeno cultural, histórico y psicosocial que provoca una crisis en la organización social (“*a category crisis*”) al introducir una tercera categoría genérica que anuncia que la convencional clasificación de los géneros tiene sus conflictos: “The transvestite in this scenario is both terrifying and seductive precisely because s/he incarnates and emblemizes this disruptive element that intervenes, signaling not just another category crisis, but —much more disquietingly— a crisis of ‘category itself’” (32).

La postura del Estado y de la Iglesia al respecto era relativamente clara. El Estado tenía el travestismo terminantemente prohibido, ya en las *Partidas* preparadas por Gregorio López para la edición de Salamanca de 1555, se establece que la ley se debe aplicar de igual manera a mujeres y a hombres (Louis Crompton 18), y en el Deuteronomio 22: 5 se lee: “La mujer no llevará vestido de hombre, ni el hombre vestido de mujer, porque el que hace tal cosa merece la reprobación de Yavé”. La pena que se le aplicaba a la mujer que se vestía de hombre era por lo general leve pero no por ello inexistente; esta diferencia a la hora de aplicar la ley entre mujeres y hombres se podría deber al concepto que culturalmente se tenía del acto sexual. Las relaciones sexuales se definían fálicamente y sólo se entendía como tal cuando existía eyaculación *in situ*:⁵

⁵ Son varios los documentos que condenan la relación sexual entre mujeres: el más temprano es la carta de San Pablo a los romanos, aunque hay que ubicarla en un contexto pagano: “Por eso Dios permitió que fueran esclavos de pasiones vergonzosas: sus mujeres cambiaron las relaciones sexuales normales por relaciones contra la naturaleza. Igualmente los hombres, abandonando la relación natural con la mujer, [...] recibiendo en sí mismos el castigo merecido por el extravío” (Libro 2, Artículo 26 - 28). En el siglo V aparece el *Contra Jovinianam* de San Agustín y en la Edad Media, el documento francés, *Li Livres di jostice et de pret*, de 1270 y el *Summa Theologica* de Santo Tomás de Aquino. En todos se condena el contacto sexual entre mujeres. Según Crompton, los españoles eran los expertos del Renacimiento europeo en toda legislación que estuviera relacionada con asuntos lésbicos. Conocidos son los sermones del padre Juan Ferrer, quien desde el púlpito condenó a la mujer travestí: “Otro daño es también el

Notions concerning sexuality were so phallic-genital oriented that two embracing women were viewed as relatively innocent. [...] When sexual relationships between women were concerned, the courts were very hesitant to draw the conclusion that sodomy was involved and even more reluctant to prescribe its attendant punishment. (Rudolf Dekker 78)

Esto no quiere decir que en España no se supiera de las relaciones románticas entre mujeres y no existieran casos en los que se castigara a la travestí y a la lesbiana; conocido es el cuento de María de Zayas *¿Quién ha visto que una dama se enamore de otra?* (1647) y en *Don Gil de las Calzas Verdes* de Tirso de Molina, Caramanchel advierte a su amo Don Gil (Doña Inés): “Azotes dan en España / por menos que eso. ¿Quién vio / un hembri-macho, que afrenta / a su linaje?” (Acto III, Escena IX). Crompton en su artículo “The Myth of Lesbian Impunity” demuestra que la situación de la mujer lesbiana durante la Edad Media y el Renacimiento era tan trágica como la del hombre (17). Como explica el historiador Dekker en *The tradition of female travestism in Early Modern Europe* (1989) a pesar de que la condena que la travestí y la lesbiana debían recibir estaba explicada al detalle en documentos judiciales y teológicos, parece ser que la persecución que estas mujeres sufrieron fue diferente a la del hombre homosexual.⁶ La Monja Alférez fue uno de esos casos que escapó al castigo corporal y a la pena capital.

Durante sus años de travestí, se ve en ella una tendencia sexual que hoy, sin duda alguna, denominaríamoslésbica. Este concepto tendríamos que emplearlo con cuidado cuando lo aplicamos en una época en la que no se conocía este término. No cabe la menor duda de que nuestra protagonista se arriesgó para sacar beneficio de lo que fácilmente podría haberle costado la vida al tener, como ella misma nos narra en sus memorias, una serie de aventuras que hoy consideraríamoslésbicas. Sin embargo, Catalina no llegó a materializar sexualmente ninguna de estas relaciones, al contrario, se vio obligada a huir de ellas cuando consideraba que, debido a la excesiva proximidad física o a los celos que despertaba en los caballeros de estas damas, su verdadera identidad estaba en peligro. Por ejemplo, el motivo por el que tuvo que dejar de servir al mercader Diego de Solarte no fue otro que las continuas visitas de Catalina a una de sus cuñadas:

[Y] fue la causa que tenía en su casa dos doncellas hermanas de su muger, con las cuales y sobre todo con una que más se me inclinó, solía yo jugar y triscar: y un día estando en el estrado peinándome acostado en sus faldas, y andándole en las piernas, llegó acaso á una reja por donde nos vio y oyó á ella que me decía que fuese a Potosí y buscase dineros, y nos casaríamos. Retiróse, y de allí á un poco me llamó, y me pidió y tomó cuentas, y despidióme, y fuime. (*Historia* 24–25)

atrevimiento y desvergüenza que en nuestros tiempos se ha visto en muchas, y es andar algunas mujeres disimuladas en hábito de hombres por las calles y por las casas [...]” (Bravo–Villasante 190).

⁶ Ver el artículo de Ursula Heise, “Travestismo and the Stage Controversy in Spain and England, 1580-1680”, para más información sobre la posición de España con respecto a los sodomitas.

En Saña se le complicó la situación cuando flirteaba con la dama de Juan de Urquiza, la cual le pidió que pasara la noche con ella. Tal fue la insistencia de ésta que Catalina tuvo que agredirla para evitar que descubriera que debajo de la ropa de varón se escondía una mujer:

Es de saber que esta Doña Beatriz de Cárdenas era dama de mi amo, y él miraba a tenernos seguros, á mí para servicio, y á ella para gusto, y parece que eso tratado entre los dos lo acordaron [...] porque [yo] salía de noche, iba á casa de aquella señora, y ella me acariciaba mucho, y con son de temor de la justicia me pedía que no volviese a la iglesia de noche, y me quedase con ella, y me apretó en esto tanto, que hube de alargar la mano y salirme: y dije luego a mi amo, que de tal casamiento no había de tratar, porque por todo el mundo yo no lo haría [...] (*Historia* 18-19)

En la Concepción de Chile estuvo de *incógnito* al servicio de su hermano, Miguel de Erauso, quien, según se narra en las memorias, le cogió aprecio por ser de San Sebastián. Como en previas ocasiones, Catalina no deja de coquetear y, en este caso, muestra gran interés por la mujer de su hermano, el cual, en cuanto supo de sus excesos, la castigó con la correa:

[Q]uedé yo con mi hermano por su soldado, comiendo a su mesa casi tres años [...] Fui con él algunas veces á casa de una dama que allí tenía, y de ahí algunas otras veces me fui sin él: él alcanzó a saberlo, y concibió mal, y díjome que allí no entrase: acechóme, y cogióme otra vez: esperóme, y al salir me embistió á cintarazos [...]. (*Historia* 28-29)

Si la mayoría de estos episodios llaman la atención por el atrevimiento, la temeridad y la desfachatez de la protagonista, lo que no se puede negar es la reciprocidad amorosa que existió entre Catalina y todas estas damas. El episodio séptimo, sin embargo, sorprende al lector. Tal y como ella misma nos narra, casi pierde la vida cruzando la cordillera de los Andes si no hubiera sido por la generosidad de una mestiza que la hospedó por cuatro meses. Durante su estancia con la india, ésta le propuso que se casara con su hija, la cual, según Catalina, “era muy negra y fea como un diablo, muy contraria á mi gusto que fue siempre de buenas caras” (*Historia* 42); aunque, como ella misma añade, la madre, quien era “bien acomodada y tenía muy muchas bestias y ganados” (*Historia* 41-42), la vistió y como dote “[le] entregó su casa y su hacienda” (*Historia* 42). La segunda propuesta matrimonial tiene lugar en Tucumán, donde la india, su hija y Catalina se habían desplazado para celebrar la boda. Según se narra en la *Historia*, Don Antonio de Cervantes, canónigo de la iglesia de dicha ciudad y provisor del obispo, le planteó la posibilidad de contraer matrimonio con su sobrina, la cual era “de muy relevantes prendas, y con buen[a] dote” (*Historia* 43).⁷ En esta ocasión Catalina no pone objeciones al aspecto físico de la moza, quien, sin duda, era blanca debido no sólo al hecho de que su tío era español, sino a la ausencia de referencias raciales por parte de Catalina.⁸ Si la reducción de la mujer a mero objeto

⁷ La dote de la sobrina de Don Antonio de Cervantes no se llegó a concretar.

⁸ Richard Dyer propone que la raza “blanca” se presenta como lo absoluto y lo universal, mientras que la “negra” se

de valor es obvia en ambos casos, la cosificación que se hace de la india es doble. Los opuestos blanco / negro, ángel / diablo, atractiva / fea, superior / inferior se reconocen inmediatamente. Catalina se presenta como el colonizador y el ser superior con respecto al objeto colonizado e inferior. Evidentemente, para ella el indio era su desigual y, como tal, lo podía describir físicamente como un ser horroroso y comparable al diablo.⁹

Obviamente, el final no puede ser otro que el de la Monja Alférez huyendo de Tucumán, amén de llevarse consigo todos los regalos que recibió de ambas propuestas matrimoniales: “monté el cabo, y me desaparecí: y no he sabido cómo se hubieron después la negra, y la provisora” (*Historia* 44). De nuevo, llama la atención no sólo el oportunismo de Catalina sino el desprecio con el que se refiere a la indígena. Si a la española irónicamente la identifica haciendo referencia a la profesión de su tío, a la mestiza la describe según su raza. A diferencia de lo que ocurre en sus previas aventuras amorosas, en donde apreciamos que la atracción es mutua, en este episodio el contacto físico entre Catalina y estas dos mujeres es inexistente y tanto la mestiza como la blanca se presentan como meros objetos de valor, que se cotizan según los muchos vestidos que le regalan a Catalina y según la dote que las acompaña.

En estas aventuras amorosas, vemos que para Catalina la ropa de hombre funcionó como la herramienta que le permitió transgredir el orden social y adoptar un papel genérico (masculino) que era coherente con su atracción por, lo que ella consideraba, el sexo opuesto. El atuendo masculino fue lo que hizo factible que la Alférez coqueteara con y engañara a otras mujeres. Dekker ve el travestismo de esta época como lo que, psicológicamente, va a permitir que una mujer seduzca a otra. Es decir, para él la relación entre género y sexualidad era inherente, ya que la única sexualidad posible para la mujer era la heterosexual y viceversa. Esto explicaría que la lesbiana sólo pudiera entender su atracción por el mismo sexo considerándose hombre y que resolviera su “problema” vistiendo como tal (57).

Hay varios factores que podrían explicar la falta de escrúpulos de Catalina cuando nos cuenta sus amoríos y que sus relaciones con estas mujeres no se consideraran ilícitas: la sociedad española estaba familiarizada con la mujer travestí a través de la larga tradición de la *mujer varonil* en el Teatro español y Catalina fue para ellos un ejemplo más de este tipo de mujer; la cultura de la época subestimaba el contacto sexual entre mujeres; la relación sexual que la de Erauso tuvo con éstas se limitó al simple manoseo; su rango de alférez, el cual recibió en reconocimiento a su exitosa carrera militar, su privilegiada posición social—hija de nobles españoles—; y quizás el factor más importante, su virginidad, lo cual la ubicó en una situación de superioridad moral.¹⁰

utiliza para diferenciar y particularizar (en *Representing the Other. “Race”, text, and Gender in Spanish and Spanish American Narrative* de Paul Julian Smith, p. 16).

⁹ Mary Elizabeth Perry habla sobre este episodio y alude al racismo que se percibe en las palabras de la Monja Alférez, no obstante nota el hecho de que ésta estuvo con la india hasta que vio que el matrimonio era algo inevitable: “Here Erauso may have made an allusion to racism in the ideal of female beauty held by most Spanish male at that time. However she did not simply leave the dark-skinned mestiza, but continued to keep her company until she could no longer delay the marriage” (400).

¹⁰ Perry hace referencia al papel relevante que la virginidad jugó en la vida de esta mujer: “Maintaining the purity of

Todos estos factores tuvieron que jugar un papel fundamental a la hora de perdonarle la vida.¹¹

Según la terminología contemporánea, a Catalina de Erauso se la podría definir como transgénero. A pesar de los problemas que conlleva definir sexual y genéricamente a este personaje histórico, creo que reconocer la subjetividad de una mujer que prefirió el nombre de Antonio al de Catalina es significativo; así como también es importante dejar constancia de cómo la sociedad del XVII resolvió el dilema de su identidad genérica. El hecho de que en España se la aceptara como hombre, sin que ello creara mayor polémica, no es indicativo de que ésta fuera una cultura genéricamente flexible y abierta a este tipo de subversiones, sino que, según la definición de hombre y mujer, Catalina con sus actos y *performance* demostró que pertenecía a la primera. Con *el* Alférez tenemos el caso de una mujer que utilizó el género masculino para referirse a sí misma y que oficialmente cambió de identidad genérica tan pronto como el Papa Urbano VIII le dio permiso para hacer vida de hombre.

Pero, a pesar de que es evidente que la de Erauso durante la mayor parte de su vida se había identificado con el sexo masculino, no podemos ignorar el amor que aparece en la “Tercera Relación” y al que ya nos hemos referido. Este último episodio de su vida corrobora la multiplicidad genérica de la conquistadora vasca.¹² Catalina supo adaptarse genéricamente a los complejos escenarios que le presentó la vida, ya fuera para enrolarse de grumete, ser soldado, conquistar a mujeres, volver a su vida de monja o, como en este último caso, amar como mujer a otra mujer. No es tarea fácil, por tanto, ubicar en una específica categoría la identidad genérica de Catalina de Erauso en una cultura occidental que ha necesitado definir al *otro* para auto-determinarse y que margina y castiga a quien no se adapta a la norma. La Monja Alférez, sedujo y, como hemos visto, amó a otras mujeres, subvirtió las categorías genéricas demostrando la

his corporeal boundaries [...] Erauso could present himself as free from pollution. Her special position, as that of other virginal women, came not from the power to pollute and disorder, but from the power to renounce sexuality” (406).

¹¹ Es importante recordar que a Catalina la buscaba la justicia no por vestir ropa de hombre ni por haber engañado a varias mujeres, sino por los muchos crímenes que cometió, la mayoría de las veces, para defender su identidad masculina o demostrar su masculinidad.

¹² Debemos asumir que la vida conventual de Catalina (a la que regresó en cuanto fue descubierta su verdadera identidad) debió de estar llena de aventuras homoeróticas. Catalina no se manifiesta al respecto pero sabemos que, cuando ésta abandonó el convento de la Trinidad en Lima (después de una estadía de dos años y cinco meses), ella y sus compañeras se despidieron “con sentimiento común de todas” (*Historia*, 104) e, igualmente, después de ocho días en el convento de santa Clara de Guamanga las monjas lloraron su despedida. Sherry Velasco y Michelle Stepo no dudan en leer con suspicacia la estancia de Catalina en estos dos conventos:

Although affection among nuns was a common feature in convent narratives, a conceivable homoerotic reading should not be overlooked, especially in light of the numerous same-sex flirtation scenes in Erauso’s life narrative as well as the potential for erotic relationships in monastic settings [...]” (Velasco 59-60).

No tenemos ningún testimonio que confirme estas sospechas, pero si este hubiera sido el caso, aquí tendríamos otra etapa de su vida en la que como mujer amó a otras mujeres. Lo que no se puede dudar es que Catalina no esconde ni la satisfacción que le produjo vivir congregación de mujeres tan amplia (en el convento de la Trinidad había ciento ochenta y seis monjas) ni el cariño correspondido y sincero que hubo entre ellas.

artificialidad de las mismas y la relativa facilidad con la que se pueden copiar y convenció a los que la conocieron que su naturaleza era masculina, consiguiendo, de esta forma, que se le permitiera vivir bajo esta nueva identidad.



BIBLIOGRAFÍA

- Historia de la Monja Alférez, doña Catalina de Erauso*. Ed. Joaquín María de Ferrer. Paris, Imprenta Julio de Didot, 1829.
- Memoir of a Basque Lieutenant Nun. Transvestite in the New World*. Trads. Stepo Michelle & Stepo Gabriel. Boston, Beacon Press, 1996.
- Bravo Villasante, Carmen. *La mujer vestida de hombre en el teatro español (Siglos XVI-XVII)*. Madrid, Revista de Occidente, 1955.
- Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the subversion of identity*. New York, Routledge, 1990.
- Crompton, Louis. "The Myth of the Lesbian Impunity". *Journal of Homosexuality*, Vol. 6(1/2), Fall/Winter 1980/81.
- Dekker, Rudolf. *The tradition of female trasvestism in Early Modern Europe*. London, Macmillan Press, 1989.
- Garber, Margory. *Vested interest: Cross-dressing and culture anxiety*. New York & London, Routledge, 1992.
- Heise K. Ursula. "Transvestism and the Stage Controversy in Spain and England, 1580-1680." *Theatre Journal*, 44.3 (1992): 357-74.
- Molina, Tirso de. *Don Gil de las Calzas Verdes*. Zamora Vicente (eds.) Madrid, Clásicos Castalia, 1990.
- Perry, Mary Elizabeth. "From Convent to Battlefield: Cross-Dressing and Gendering the Self in the New World of Imperial Spain" en *Queer Iberia. Sexualities, Cultures, and Crossing from the Middle Ages to the Renaissance*. Blacmore, Josiah y Hutcheson, Gregory S. (eds.), Durham, Duke University Press, 1999.
- Smith, Paul Julian. *Representing the Other. 'Race', Text, and Gender in Spanish and Spanish American Narrative*. Oxford, Clarendon Press, 1992.
- Vallbona, Rima de. *Vida I Sucesos de La Monja Alférez*. Center for Latin American Studies, Arizona State University, Tempe, Arizona, 1992.
- Velasco, Sherry. *The Lieutenant Nun: Transgenderism, Lesbian Desire and Catalina de Erauso*. Texas, University of Texas Press, 2000.

Wallach Scott, Joan. *Gender and the politics of history*. New York, NY, Columbia University Press, 1988.



“DELIRIO” DEL ARZOBISPO MOXÓ, EL “FILÓSOFO DE LOS ANDES”, 1806-1816

MARÍA EUGENIA MAYER SÁEZ. Estudió en su natal Venezuela, España y Estados Unidos, graduándose en la Universidad del Sur de California, con una maestría en Historia Latinoamericana y un Ph.D. en literatura del Siglo de Oro. Ha enseñado en los Claremont Colleges y varias universidades locales. Trabajó en el diario *La Opinión*, de Los Angeles, y fue editora del quincenario *Avance (El Porvenir Latino)*. Su libro *Don Quijote de Indias* está en manos de una conocida editorial.

En una palabra, cuanto se representaba a mi vista; las sensaciones que experimentaba y, sobre todo el quieto y magnífico curso de este astro de la noche, acompañado del numeroso y sosegado cortejo de tantas estrellas, aumentaba el delirio de mi melancolía.

(Benito de Moxó, *Meditaciones de un filósofo de los Andes*, Noche 1ª, 1813)¹

*Un delirio febril embargaba mi mente; me siento como encendido por un fuego extraño y superior, era el Dios de Colombia que me poseía.*²

(Simón Bolívar, *Mi delirio sobre el Chimborazo*, 1823)

¹ El hito más antiguo del término ‘delirio’ provenía de Platón, de su *Phaedro*; éste expresa un enfoque opuesto al de Moxó en cuestiones de inspiración y naturaleza (“los campos y los árboles nada me enseñan, y sólo en la ciudad puedo sacar partido del roce con los demás hombres”, y es su tema el enamoramiento entre dos hombres), pero enlaza con el texto de Moxó cuando plantea que el delirio tiene un origen divino.

² Un clásico bolivariano es este relato del ascenso del Libertador al volcán ecuatoriano. Es un texto romántico en el que predomina el ‘yo’ heroico desde el inicio; Bolívar resume su visión personal de la inagotable y atemporal grandeza de Sudamérica y de su propio papel en ella:

Yo venía envuelto con un manto del Iris, desde donde paga su tributo el caudaloso Orinoco al dios de las aguas. Había visitado las encantadas fuentes amazónicas, y quise subir al atalaya del universo. Busqué las huellas de la Condamine y Humboldt; seguías audaz, nada me detuvo; llegué a la región glacial; el éter sofocaba mi aliento. Ninguna planta humana había hollado la corona diamantina que puso las manos de la eternidad sobre las sienas excelsas del dominador de los Andes... Un delirio febril embargaba mi mente; me siento como encendido por un fuego extraño y superior, era el Dios de Colombia que me poseía....

De repente se me presenta el tiempo. Bajo el semblante venerable de un viejo cargado con los despojos de las edades; ceñudo, inclinado, calvo, rizada la tez, una hoz en la mano ...

“Observa, me digo: aprende, conserva en tu mente lo que has visto, dibuja a los ojos de los semejantes el cuadro del universo físico, del universo moral; no escondas los secretos que el cielo te ha revelado; di la verdad a los hombres”.

La fantasma desapareció.

Absorto, yerto, por decirlo así, quedé exánime largo tiempo, tendido sobre aquel inmenso diamante que me servía de lecho. En fin, la tremenda voz de Colombia me grita; resucito, me incorporo, abro con mis propias manos mis pesados párpados: vuelvo a ser hombre y escribo mi delirio. (www.bolivar.ula.ve)

América se volvió “delirio” para el arzobispo Moxó, un ilustrado catalán que se vio impelido a asumir un papel clave en la Independencia, y se debatía entre bandos.³ Defensor de América y sus gentes, fue tildado de traidor por realistas y por patriotas.

Benito de Moxó fue arzobispo del potosino Charcas o La Plata (1806-1816), la más rica y amplia sede del imperio.⁴ Profesor universitario en su Cataluña natal, al pasar a América a los 41 años estudió sus civilizaciones, redactó un avanzado plan de estudios que incluía a Newton y Leibnitz, y rebatió a los europeos que propugnaban la inferioridad del Nuevo Mundo.⁵ No cesó de escribir durante los años en que Inglaterra y Francia se avalanzaban sobre América y ésta se

³ Aclaro aquí que la parte de investigación sobre los Moxó realizada en la Biblioteca Nacional de Madrid estuvo a cargo de mi padre, Alberto Sáez Fernández de Toro (1922-2004), descendiente de los Moxó por vía materna e hijo del concejal socialista republicano Mariano Sáez Morilla, quien fuera fusilado por los carlistas en 1936. Me intentó dar una visión laica sobre el complejo tema del carlismo, e interesarme por el aspecto de Moxó como pensador científico —mi padre era doctor en física, profesor de la UCV, Caracas.

⁴ La diócesis de La Plata o Charcas, fue establecida en 1552, bajo la sede arzobispal de Lima, por bula del papa Julio III. Del territorio de La Plata salieron otras dos diócesis, La Paz y Santa Cruz de la Sierra, por orden del pontífice Paulo V, en 1605, y luego, en 1609, se le elevó al rango de arzobispado. Esta provincia eclesiástica abarcaba, además de estas tres diócesis bolivianas, casi todo el enorme territorio de lo que hoy llamamos Chile, Argentina, Paraguay, Panamá, etc. (<http://www.newadvent.org/cathen/08798b.htm>).

⁵ El prusiano De Pauw y los franceses Buffon y Raynal siendo los más destacados del XVIII. De los hispanos que les rebatieron, el más famoso es el jesuita veracruzano Francisco Javier Clavijero; pero su obra, aunque circuló entre eruditos, fue publicada en español en el XX, dos siglos después de la de Moxó.

La primera edición de la obra de Clavijero apareció en Italia en 1780-81 como *Storia Antica del Messico*, traducida del castellano (Clavijero murió en 1787). Sólo después de siglo y medio, ésta se pudo publicar en español (*Historia antigua de México*, 1945). Se debió la tardanza, dice Trabulse, a los comentarios negativos que el jesuita Ramón Diosdado Caballero, mallorquín radicado en Roma, hizo contra la obra de Clavijero a la que consideraba “exagerada y fantasiosa en su reconstrucción de la cultura del México antiguo e injuriosa y parcial con la conquista española”. Benito Moxó conoció a Diosdado en Roma y fue allí que tuvo “conocimiento” de la obra del “sabio” Clavijero; aunque quizá pudo leerla después en México, ya que Clavijero había sido, en los 1750s, prefecto del Colegio de S. Ildefonso, y Moxó hizo para este colegio unas “Reflexiones para un plan de estudios” en 1805. Lo cierto es que, llegado a América, Moxó incluyó en sus *Cartas mejicanas* los comentarios críticos de Diosdado (Trabulse lvi-lviii).

Contemporáneo de Clavijero en la defensa de lo americano fue el costarricense José Antonio Liendo de Goicoechea, franciscano asentado en Guatemala, catedrático de filosofía. Figura clave en la reforma ilustrada de la universidad San Carlos, este erudito envió en 1782, al rector de la universidad, un reporte evaluativo basado en ideas modernas sobre educación (como las de la Ilustración), el cual fue publicado en la respectiva *Gazeta* universitaria cuyo editor era Goicoechea, y por ella alcanzó difusión en Centroamérica y México. Como dice Mario Rodríguez en *The Cadiz Experiment* (Berkeley/L.A.: U of California P, 1978), la figura de Goicoechea fue rescatada en el XX por John Tate Lanning, quien le dio el debido realce en su premiado estudio sobre la Ilustración y su presencia en la universidad de S. Carlos de Guatemala:

Guatemalan students enjoyed a modern education that compared favorably with that of contemporaries elsewhere in the world. In medicine, for example, teachers like Drs. José Flores and Narciso Esparragos were innovators with world reputations... Both Spanish and American-born officials participated in the active intellectual life of the 1790s. Recognizing the university's financial plight, various Captain Generals encouraged the wealthy families to endow chairs or help the institution in every way possible (Rodríguez 19)

independizaba de España. Sus *Cartas mejicanas*, escritas en 1805-1806, con el adendo de “Cartas peruanas”, fueron impresas sólo tras su muerte en 1816.⁶ Lo hizo su sobrino, el barón de Juras Reales, pero bajo su propio nombre y dándoles el título *Entretencimientos de un prisionero en las provincias del Río de la Plata* (1828);⁷ luego salieron a luz en Génova con su autor original (1837, 1839). En vida de Moxó le publicaron: un *Manifiesto* (1806) contra el intento inglés de invadir Buenos Aires, impreso en Perú, Argentina, España y Francia; *Cartas pastorales* (1808-09) impresas en Lima, dirigidas a los feligreses de su inmensa sede; en vía al exilio, unas “meditaciones” filosóficas para *El verdadero peruano* en 1813 —bajo el seudónimo de “el filósofo de los Andes”—;⁸ y una *Carta a los americanos*, escrita en 1815.⁹ Murió a los 53 años, confinado en Argentina.¹⁰ Había nacido en 1763, de una noble familia catalana fiel a los Borbones, que siguió siéndoles fiel hasta la restauración de Fernando VII.¹¹

La figura de Benito María de Moxó y Francolí es probablemente una de las más representativas de la ilustración española en América, pero también una de las más desconocidas. [N]ació en Cervera, ciudad simpatizante con la candidatura al trono de la casa de Borbón durante la Guerra de Sucesión y, por la tanto, la única ciudad catalana que se

⁶ Cito el texto de las *Cartas mejicanas*, por la edición facsímil del FCE tomada de la de Génova (1839).

⁷ Publicada merced al P. Andrés Herrero, la autoría original de las *Cartas mejicanas* del arzobispo Moxó se preservó en la edición de Génova de 1837 y en la subsecuente de 1839, la cual incluyó grabados. Es sobre esta última edición que tuvieron la suerte de ser publicadas en 1999, en México, por el Fondo de Cultura Económica bajo el auspicio de la Fundación Miguel Alemán. Esta única y valiosa edición facsímil incluye, aparte de las 20 “cartas mejicanas” propiamente dichas, un “suplemento” de cinco ensayos al que Moxó reunió supuestamente bajo el nombre de “Cartas peruanas” (aunque dos tenían a México por tema): una “reflexión” de 1805 sobre un plan de estudios para el “real Colejio [de] Méjico”, la cual el arzobispo consideraba aplicable al Perú; y cuatro “disertaciones” sobre

- ☉ una antigua pintura de los indios tarascos,
- ☉ el sacrificio humano en el Nuevo Mundo (aztecas) y en el Viejo;
- ☉ el suicidio entre los indios del Perú, comparado al suicidio entre los europeos
- ☉ la música de los indios peruanos y mexicanos
- ☉ Respecto a la obra del arzobispo publicada por su sobrino, el barón, como *Entretencimientos de un prisionero* (1828, Barcelona, Torner), se puede consultar en la Biblioteca Nacional de Madrid (signatura 1/5507-8); más fácil es leerla en la versión digital facilitada por la Biblioteca Virtual de Catalunya: (<http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=4509>)

⁸ En Vargas Ugarte, *Tres figuras señeras del episcopado americano* (89-90, 99, 112), única obra por la que cito aquí al investigador peruano. Moxó también usó el sinónimo de Eulogio Ornis, que, etimológicamente, significa el Razonador Ave (“búho” o, quizá una alusión al catalán ‘muxó’ y a su apellido, pues dicha ave figura en su escudo de armas en el retrato que queda de Benito Moxó; reproducido en Vargas Ugarte).

⁹ No me queda claro si la Carta fue publicada en su momento, si bien Vargas Ugarte provee el dato de que salió en *Documentos inéditos para la Historia de Bolivia*, impresos en Sucre (Charcas), “sin lugar ni fecha y sin el nombre del compilador que no fue otro que D. Ernesto O. Ruck” (121). Es probable que los Jesuitas de Sucre sepan de esto.

¹⁰ Antonio Palau y Dulcet, en el *Manual del librero hispanoamericano* (292), enumera los escritos de Benito María de Moxó y Francolí, en latín o en castellano, correspondiendo los cinco primeros al paso de éste por el monasterio de San Cugat del Vallés y de la universidad de Cervera, donde fue profesor. (Palau y Dulcet, Antonio. *Manual del librero hispanoamericano*. Bibliografía general española e hispanoamericana, 2a. ed. Barcelona: Librería Palau, 1957).

¹¹ Este autoritario monarca volvió al poder en 1814-1817, y en la reinstauración de 1818-1823.

libró de las represalias de Felipe V por preferir los catalanes al archiduque Carlos de Austria para el trono de España. El futuro autor de las Cartas mejicanas estudió en la Universidad de su ciudad natal, creada [por] Felipe V cuando éste abolió las demás instituciones universitarias catalanas por temor a los conflictos que podían provocar los estudiantes. (Cito del ensayo publicado en el 2007, cuyo autor es Joan Torres-Pou).¹²

Moxó conoció el éxito de joven. En la década del 1790 fue nombrado, por Real Decreto, profesor de humanidades en la universidad de Cervera; en ella recibió laureles de poeta y compuso una gramática del griego.¹³ Nombrado caballero de Carlos III, fue miembro de la Real Academia de la Historia. En su travesía hacia América no faltó el presagio.

De su *Viaje a Veracruz* queda esta versión ad hoc, hecha en vía al exilio, de 1815, la llamada Carta a los Americanos (la cual cito por Vargas Ugarte, *Tres figuras señeras*):

Americanos: Doce años hace que impelido yo de mi sincero y tierno amor hacia vosotros... me separé de las costas de Cataluña y [de] las deliciosas riberas del río Segre... [y] dejé muy atrás las dulces esperanzas con que hasta entonces me había lisongeado mi brillante carrera. Pocos días después, la costa de Cantabria... me recibió con un furioso huracán; y nuevo yo e inexperto en los riesgos del mar, miraba con imponderable susto mi vida fluctuante y como suspendida entre enormes masas negras y amotinadas nubes y embravecidas olas, miraba crecer por momentos la rabia del sonoro Sur, sentía rozarse a cada paso la quilla del frajil leño con los ocultos bajíos cubiertos de blanca espuma y lo veía arrastrado por las fuerzas irresistibles de las corrientes hacia los levantados peñascos de la costa... [Mas] el bálsamo de un santo consuelo bañaba interiormente mi corazón, prometiéndome que en breve lograría la apetecida dicha de estrecharos en mi paternal pecho... Sosegó al cabo de quince días la tormenta, y desembarcando yo en el puerto de Veracruz, apenas puse el pie en la orilla, besé una y mil veces el suelo americano y saludé... a la América, llamada mi segunda y dulce patria... Me atreví a exclamar que ya era tiempo de que el gobierno español quitase todos esos diques y amarras y que una vez que las luces de nuestro siglo nos hacían reconocer en el rígido tribunal de nuestra conciencia que la América no era una colonia, sino una parte integrante de la monarquía y que los Americanos eran iguales en todo a los demás españoles. (148)

Desde 1806 hasta 1816, estuvo a cargo del arzobispado de Charcas —hoy Sucre. Monje benedictino, del monasterio de San Cugat del Vallés, se graduó de filosofía en la universidad de

¹² Un libro norteamericano de hace medio siglo, *The Political Organization of Bolivia* (1940, Carnegie), de Nels Andrew Nelson, dice que Moxó y el presidente de la audiencia de Charcas (un tal Pizarro), eran los protectores del orden viejo, el cual corría peligro en una ciudad llena de “liberales”, como Chuquisaca.

Moxó ha pasado a la ficción, en años recientes, siendo uno de los personajes de la novela sobre “el último soldado de la independencia” (*Memoirs of the Last Soldier of Independence* 1998), de Nataniel Aguirre. Esta presenta a Moxó como “el fanático prelado que excomulgaba a los patriotas y les tildaba de Nerones”, quien expolió a la iglesia de sus bienes al pasárselos al soldado Juan de la Rosa. Un enfoque diferente, pero igualmente fictivo, es el de mi relato “Última parte de El Taisnerio”, publicado como libro digital en editorial Letralia, bajo mi nombre de soltera María Eugenia Sáez. (Cito el ensayo de Torres-Pou del internet: <http://168.96.200.17/ar/libros/dussel/iglesia/cap3.pdf>).

¹³ Inédita para cuando dan testimonio de ella dos contemporáneos suyos de ilustre apellido, Félix e Ignacio Torres Amat, autores de *Memorias para ayudar a formar un diccionario crítico* (1836).

Cervera.¹⁴ De esta ciudad de Lérida, procedían los Moxó, doctores en leyes. Los Borbones supieron recompensar por varias generaciones a esta familia leal. Carlos III nombró barón de Juras Reales al abuelo de Benito Moxó;¹⁵ y éste recibió sus cargos eclesiásticos por favor de Carlos IV, el rey pronto depuesto por Napoleón.

En la América septentrional he visitado una por una todas las tribus, que habitan la parte mas ancha del Istmo, desde el puerto de Vera-Cruz, situado en la costa occidental del seno Mejicano hasta el de Acapulco, colocado en la oriental del grande Oceano pacifico.

En la América Meridional, después de haber saltado en tierra en la ensenada de Tumbes, tan famosa en todo el mundo por el desembarco de Pizarro y sus compañeros, he seguido por espacio de casi trescientas leguas el camino de Lima, apartándome unas veces más y otras menos de las riberas del mar, atravesando en distintos lugares la suntuosísima calzada de los antiguos Incas y viendo infinitos escombros de grandes palacios, de inmensas ciudades, de empinadas y muy capaces fortalezas y de infinitas acequias que serpenteaban al través de unos campos antes en extremo fecundos con el riego continuo del agua y ahora cubiertos enteramente de estériles arenas.

He tenido, además, la proporción de comparar la corte de México con la de Lima y las ciudades de Veracruz y Puebla, con las de Guayaquil, Piura y Trujillo. En todas partes he notado usos, trajes y costumbres muy diversas, pero en ninguna he hallado la menor

¹⁴ Fundada por el primer Borbón, Felipe V, un rey moderno en cuestiones religiosas. Torres-Pou la llama: “la efímera Real y Pontificia Universidad de Cervera” (1717-1843). Fue una institución clave en el reformismo borbónico del XVIII (ver Prats). No duró porque, en el XIX, un número representativo de catalanes se pronunciaron por la causa del carlismo (absolutismo monárquico bajo el lema “¡Dios y Rey!”), en contra de la monarquía parlamentaria, centralista políticamente y liberal socioeconómicamente. Tras el levantamiento carlista contra Fernando VII en 1833, la universidad de Cervera pasó a ser percibida como un bastión del conservadurismo. A raíz de las guerras carlistas, fue trasladada a Barcelona y, aunque no fue suprimida, en la ciudad condal perdió su carácter idiosincrático y, poco a poco también a sus alumnos (un grupo disidente de profesores se había trasladado a la diócesis de Solsona, en la que nació Moxó, y allí fundaron la primera universidad carlista, la cual duró apenas un puñado de años). Quien primero resumió la historia de esta universidad fue Manuel Rubio Borrás hace casi un siglo. Un experto reciente es Prats. /Joaquin Prats, “La universidad de Cervera: las reformas borbónicas de los estudios universitarios en Cataluña”. <http://www.ub.edu/histodidactica>).

¹⁵ Era una familia de la nobleza catalana local. En el XVII, Francisco de Moxó, señor jurisdiccional de Mora, doctor en Leyes por la universidad de Barcelona, fue confirmado en su calidad de noble de Cataluña por el rey Carlos II de Habsburgo. Mariano de Moxó, regidor del ayuntamiento de Cervera por la clase noble, fue el primer barón de Juras Reales, nombramiento de Carlos III de Borbón, con motivo del juramento de fidelidad al príncipe de Asturias, que después sería Carlos IV (García Carraffa 218, 221). El segundo barón fue José Antonio de Moxó, doctor en leyes por Cervera y catedrático, quien pasó a Chile de intendente fiscal de su audiencia en 1804, y fue el hermano mayor de Benito Moxó.

El que luego sería tercer barón, Luis de Moxó, doctor en leyes por Cervera, pasó a Indias en 1807 como fiscal de la audiencia de Santiago de Chile, cargo que no pudo asumir (a la muerte de su padre en 1810) debido al estallido independentista. Provisor y vicario general del arzobispado de Charcas y ayudante de su tío, Luis fue confinado a San Luis Potosí en 1815 (Benito moriría en 1816) y estuvo preso durante la Independencia, si bien luego llegó a ser ministro de la Real Audiencia de Cataluña (224). (García Carraffa, Alberto y Arturo. *Diccionario heráldico y genealógico de apellidos españoles y americanos*. t. LVII. Madrid: Imprenta Radio S. A., 1957. En la Biblioteca Nacional de Madrid, R 230218).

diferencia en lo que respecta a la genial inclinación de los indios por la música. (Benito Moxó, citado en Vargas Ugarte 69-70)

Puede decirse, utilizando los términos pictóricos que el arzobispo cultivaba, que su vida fue una barca expuesta a los vaivenes de la caída de los Borbones en manos de Napoleón (1808) y del subsecuente levantamiento de las juntas americanas, creadas con el propósito inicial de defender los derechos del depuesto rey Fernando VII.

Cansado de enojosos negocios y cuidados, me había retirado a esta solitaria aldea, pareciendome que aquí lograría fácilmente sosegar mi espíritu y disfrutar sin zozobra de los inocentes y deliciosos placeres que ofrece esta hermosa vega en la presente estación de aguas. Mas no he podido conseguirlo.

Las tristes imágenes de los destrozos y ruinas ocasionadas por la pasada revolución me tenían sumamente inquieto cuando vivía en la ciudad y las mismas no cesan de afligir mi espíritu [en] este ameno y delicioso asilo [...]

Volví a salir por la tarde no lejos de mi quinta. En la cumbre de los cerros reinaba un viento impetuoso, cuyos espantosos silbidos retumbaban en las escarpadas peñas. Los elevados sauces, los frondosos ceibos balanceados por continuos vaivenes abatían sus copas y agobiaban sus ramas hasta besar el suelo, mientras algunos grupos de nubes esparcidos confusamente por la atmósfera atravesaban todo el largo del bosque con extrema velocidad. No dejó al principio de deleitarme esta magnífica escena, pero se deshizo en breve la ilusión, acordándome de aquella oda... en que Horacio apostrofaba a la República Romana combatida por las furiosas olas de la guerra civil y al punto, agitado yo de un mismo espectro, repetía con aquel insigne poeta:

¡O navis, referent in mare te nobis fructus!

O quid agis? Fortiter occupa portum.

¡Oh Perú! O nave hecha, no sé cómo, juguete de tantas tormentas...!

(*Meditaciones de un filósofo de los Andes*, “Noche Primera”; las cito por Vargas Ugarte 91-93)

Moxó es un prerromántico de vuelta del XVIII, que escribe a la sombra del inglés Young y del español Cadalso. Alude al Dr. Young de los *Pensamientos nocturnos* (1740s), muy traducidos, que eran famosos por su mención del “delirio”, la melancolía y los claros de luna.¹⁶ El Cadalso de las *Noches lúgubres* (1784), cuya obra también se divide en “noches” numeradas, como la de Young, emula al reverendo inglés en su léxico de “delirio” etc. Cito de la “Noche Primera” de José Cadalso, diálogo con el sepulturero:

¡Qué noche! La oscuridad, el silencio pavoroso, interrumpido por los lamentos que se oyen en la vecina cárcel, completan la tristeza de mi corazón. El cielo también se conjura contra mi quietud, si alguna me quedara. El nublado crece. La luz de esos relámpagos... ¡qué

¹⁶ *The Complaint and the Consolation; or Night Thoughts on Life, Death and Immortality* escrita por el reverendo a raíz de la muerte de su esposa en 1741, publicados en esa década.

horrorosa! Ya truena. Cada trueno es mayor que el que le antecede, y parece producir otro más cruel. El sueño, dulce intervalo en las fatigas de los hombres, se turba. Los que cuidan de este templo, varias veces me habían sacado del letargo, avisándome ser la hora en que se cerraban las puertas. Aquel día olvidaron su obligación y mi delirio: fuéronse y me dejaron. Quedé en aquellas sombras, rodeado de sepulcros, tocando imágenes de muerte, envuelto en tinieblas, y sin respirar apenas, sino los cortos ratos que la congoja me permitía, cubierta mi fantasía, cual si fuera con un negro manto de densísima tristeza. En uno de estos amargos intervalos, yo vi, no lo dudes, yo vi salir de un hoyo inmediato a ése un ente que se movía, resplandecían sus ojos con el reflejo de esa lámpara, que ya iba a extinguirse. Su color era blanco, aunque algo ceniciento. Sus pasos eran pocos, pausados y dirigidos a mí... fui a encontrarle... ¡Qué voces oigo en el calabozo inmediato! Sin duda hablan de morir. ¡Lloran! ¡Van a morir, y lloran! ¡Qué delirio! Oigamos lo que dice el mísero insensato que teme burlar de una vez todas sus miserias. No, no escuchemos. Indignas voces de oírse son las que articula el miedo al aparato de la muerte.

Y la de Moxó, notablemente similar, de sus *Meditaciones de un filósofo de los Andes*:

No siendome posible ayer conciliar el sueño... abandoné mi lecho y me fui con paso acelerado a recostarme al pie de un viejo y robusto terebinto, unico árbol de su especie en esta provincia. El reloj acababa de sonar las doce. La noche era muy clara y serena. Todo el campo reposaba en un profundo silencio. Solo se oía el susurro de las hojas de los arboles movidos por [un viento suave]... También de cuando en cuando repetía el eco del desierto el agudo ladrido de algun perro, de los muchos que mantienen estos Indios. La luna que estaba en su lleno y había llegado al cenit de su carrera blandecía sus plateados rayos en la movil superficie del agua de varias acequias y hacía que toda la campiña pareciese a trechos cubierta de un blanco y terso cristal.

En una palabra, cuanto se representaba a mi vista, las sensaciones que experimentaba y, sobre todo el quieto y magnifico curso de este astro de la noche, acompañado del numeroso y sosegado cortejo de tantas estrellas, aumentaba el delirio de mi melancolía.

En este estado solte de todo punto la rienda a mi imaginacion que con la presteza de un relampago me transportó luego a los lugares cercanos y remotos de esta Provincia.

Levante mis languidos ojos para contemplar el sitio donde me hallaba y vi a lo lejos la desgraciada ciudad de Oropesa famosa antes por su comercio, por sus fabricas y talleres y por su inmenso y alegre vecindario, medio desierta ahora y sepultada en una pavorosa quietud, semejante a la calma que precede a los grandes huracanes. Vi algo mas cerca no pocas chozas sin puertas y con el techo caido, cuyas señales daban claros indicios de que sus dueños las habían abandonado... y me parecía oír los lamentos y endechas de millares de oropesanos que andaban aun errantes por aquellas selvas sin destino ni objeto, sufriendo crueles prisiones y privados por la hambre... (93-94)

“Más que por el fondo estas meditaciones valen por la forma y la belleza literaria que encierran”, estima Vargas Ugarte, profundo conocedor de Moxó, autor del primer artículo sobre “el filósofo de los Andes”. Creo conveniente destacar aquí que estas *Meditaciones* andinas revelan

que el arzobispo emplea la imagen de la barca en la tempestad tanto para referirse a sus propios trayectoria y sino, como para la trayectoria y devenir de América, ya que en su imaginación ambos convergen.

Es una imagen neoclásica de “tempestad” a la que luego, en su afán de “pintar” la realidad hispanoamericana, complementará, tras desembarcar en Veracruz, con las de la omnipotencia telúrica de México y del Alto Perú —huracanes, sismos, volcanes!¹⁷

Un sacerdote penetrado del espíritu de su Redentor no teme, no huye de los trabajos, no se abate; con el Evangelio abierto en la mano y con la confianza arraigada en el pecho se sienta sereno al pie o en la cima del volcán, sin asustarse de sus bramidos, de sus temblores y del humo que llenan de azufre y metal derretido, que lo cercan por todas partes. (Carta a los Americanos 154)

Estas imágenes le sirven para desentrañar la fuerza subterránea de lo precolombino

[En] 1790 se descubrieron casualmente dos graves fragmentos de antigüedades Mejicanas, en el mismo suelo que ocupaba el suntuoso templo de Huitzilopochtli, demolido por los Españoles... el uno podía mirarse como la verdadera llave del Calendario Mejicano, y el otro como un excelente compendio de lo que la mitología... Mejicana comprendía de más singular, de más caprichoso, de más complicado, y hasta entonces menos inteligible. Añadiase a esto, que los dos juntos, y cada uno en particular, presentaban a los eruditos la mejor prueba que podía desearse, de los considerables progresos que había hecho esta nación indiana, en orden a las ciencias y a las artes, especialmente en la geometría, en la astronomía, en la escultura, y en la mecánica... Mucho más habría que decir sobre la significación de los infinitos jeroglíficos, que se hallan distribuidos sobre la superficie de la enorme piedra... [baste añadir] que he reconocido tanto en el todo de aquel coloso, como en cada una de sus partes principales, una semejanza harto notable con los Idolos de los Calmucos, Zungoras, que el Abate Chappe de Auteroche describió en el tomo primero de su viaje a Siberia. (*Cartas mejicanas* 230-233)

El virrey hizo trasladar esta “estatua colosal” a la universidad, a fin de preservarla

toda ella cubierta de la cabeza a los pies de varias y estrañas labores, ejecutadas con singular esmero... Pero todo este primor, y toda esta rara habilidad... no eran parte para que considerado por entero, dejase de parecer muy monstruoso y horrible. [El astrónomo criollo Antonio de León de Gama, descubridor de la estatua] atribuye esta deformidad a que el referido monumento, aunque representaba principalmente a la gran Diosa de los Mejicanos, llamada Coyaomiqui, espresaba también por medio de varios jeroglíficos, a otros muchos Dioses [similares, agrega Moxó, a los clásicos] Plutón y Proserpina...

¹⁷ Rudolph Grossman cita, como una de las características de la literatura latinoamericana, el telurismo.

pero, cuenta Moxó, aun más para mantenerla lejos de los ojos admirados de los indios

Fue pues indispensable prohibirles absolutamente la entrada; pero su fanático entusiasmo y su increíble astucia burlaron del todo esta providencia. Espiaban los momentos en que el patio estaba sin gente, en particular por la tarde, cuando al concluirse las lecciones académicas se cierran una a una todas las aulas. Entonces aprovechándose del silencio y de la soledad que reinan en la morada de las Musas, salían de sus Atalayas, e iban apresuradamente a adorar a su Diosa [llamada también] Teoyasmiqui. Mil veces volviendo los Vedeles de fuera de casa, y atravesando el patio para ir a sus viviendas sorprendieron a los Indios, unos puestos de rodillas, otros postrados delante de aquella estatua, y teniendo en las manos velas encendidas, o alguna de las varias ofrendas, que sus mayores acostumbraban presentar a los Idolos... [Y húbose] de tomar... la resolución de meter nuevamente dentro del suelo la espresada estatua, [mas como] está a muy corta profundidad de la superficie del suelo... es muy fácil ponerla de manifiesto... y así... se hizo poco há en presencia del celebre viajero Baron de Humboldt... (*Cartas* 234-235)

Durante sus seis meses en Lima finalizó tres obras —las *Cartas mejicanas*, más el “Suplemento” o Cartas Peruanas, y la (hoy perdida) *Relación de su viaje a Veracruz*, relato de su travesía a México— y a finales de 1806 las “remitió para que se imprimieran en la Corte” al omnipotente ministro de Carlos IV, Manuel Godoy (Vargas Ugarte 68-69).

En 1807, apenas instalado en Charcas, encaró el intento fallido de los ingleses de invadir Buenos Aires y habló a sus habitantes, en carta difundida por toda la sede:

[E]l inaudito valor e intrepidez de los fidelísimos vecinos de Buenos-Ayres borró y deshizo en las cinco horas todos los designios del enemigo... Así acabó, hijos míos, la conquista de Buenos-Ayres, que los ingleses habían creído tan segura, y que sus generales Beresford y Popham habían representado á sus paisanos como una empresa sumamente fácil, y en la que la utilidad sería inmensa y el riesgo casi ninguno.

Esta incursión inglesa se dio al año siguiente de la fallida expedición del venezolano Francisco de Miranda a Coro, en la costa venezolana, con ayuda inglesa. Inglaterra tenía designios comerciales sobre Sur América, siéndole ese propósito potencialmente compatible con cualquier apoyo a movimientos revolucionarios de ideología “liberal”. Sin comprometerse demasiado, dieron apoyo a Miranda y luego a Bolívar.¹⁸

¹⁸ Quien no poco les rogó y luego, en el congreso anfictiónico de Panamá, vio desvanecerse, por ingerencia inglesa y fomento de disensiones, su sueño de unidad entre los países hispanohablantes de las Américas. Recomiendo las obras de los profesores que colaboraron en la incomparable Enciclopedia Salvat (Barcelona, Madrid, Buenos Aires, México, Caracas, Bogotá, Quito, Santiago de Chile y Río de Janeiro) dirigida por Josep Pijoán. Especialmente consultar los ensayos de Ernesto de la Torre Villar y Juan Reglá, “La independencia de México” y la “Emancipación de las colonias españolas en América del Sur”, *Enciclopedia del Mundo* t. II, Salvat Editores, 1978. También ver L. Rydjord, *Foreign interest in the independence of New Spain. An introduction to the war of Independence* (Durham, N. Carolina: 1935).

En 1808 Napoleón invadió y Carlos IV hubo de abdicar en su hijo Fernando VII —quien no pudo volver al poder por unos años y en pleno apogeo de la independencia americana. En todo el imperio hispano se responsabilizó por las desgracias de España a Godoy. Moxó llama a Godoy “infame” en una carta de 1809 en la que explica a la Audiencia de La Plata las razones que le llevaron a salir de la ciudad (Vargas Ugarte 160), reiterando seis años después su repudio en la Carta a los Americanos:

El amor y zelo por los intereses de la America me sobrepusieron a todas las consideraciones de la carne y de la sangre, en una época en que a causa de las intrigas y colosal poder del privado Godoy, temblaba de continuo toda la monarquía con las desoladoras ondulaciones de la arbitrariedad. (148)

Pero no era Francia, sino Inglaterra, la nación a la que Moxó veía como la némesis de España y de la América hispana. Esto se puede constatar en las *Cartas* que Moxó envió a la Corte, en 1806, que incluyen esta disertación sobre el suicidio, tema obsesivo en Moxó como filósofo y pensador político:

No vemos nunca en las historias... que los romanos se matasen sin motivo; pero los ingleses se matan sin que se pueda imaginar alguna razón que á ello les determine: se matan en el seno mismo de la felicidad... [es menester citarle extensamente aquí]

[H]ay dos muy notables diferencias entre los suicidas de Europa y los de América. Primera. En Europa son harto frecuentes los suicidios en las grandes poblaciones, especialmente en las Cortes mas opulentas y civilizadas; y rara vez acontecen en las aldeas y lugares pequeños, donde se disfruta la tranquila y agradable soledad de los campos: al contrario en la América son rarísimos en las ciudades, y no dejan de verse de cuando en cuando en los yermos y en los páramos.

Segunda. En Europa se matan los ambiciosos cortesanos, los ciudadanos cultos, y los metafísicos que presumen de mas sagaces é ilustrados: en América se matan solo los sencillos pastores de los Andes, los groseros labradores de las pampas, y los toscos peones de las minas.

Es fácil, pues, inferir de lo dicho, porqué en América, al revés de Europa, se cometen los suicidios en los yermos y en los despoblados... Se ve, pues, el morador de aquellos montes abandonado á sí mismo, sin que le sostenga ninguno de los muchos y poderosos auxilios, que la sociedad ofrece á los demas hombres. El grito agudo de los lijerísimos Huanacos y Vicuñas, el silvido de las venenosas Culebras y Buyos, y el bramido horrible de los Tigres y Leopardos,¹⁹ rompiendo por intervalos el aire, le llenan de un melancólico pavor. Los corpulentos y ancianos árboles, y los humildes y secos arbustos ajitados por el viento, causan un triste murmullo, y forman, no sé que patético contraste con el grave estruendo de los presurosos torrentes, que se precipitan á lo lejos de la cima de un peñasco, y el de un caudaloso río que atraviesa la llanura y pugna incesantemente por romper sus márgenes

¹⁹ Departé aquí el barón Moxó del texto de las *Cartas*. A los felinos que su tío menciona, añade “el cibolo y el famacosio”, y cambia los sustantivos del arzobispo (“Culebras y Buyos”) por nombres más específicos (“el tayá, el cascabel y el boa”) tomados del *Diccionario Geográfico-Histórico de América*.

demasiado estrechas. A este lúgubre cuadro añaden las últimas pinceladas los riscos, los derrumbaderos, los montes movedizos de arena, que el aire transporta de una á otra parte; las masas monstruosas de granito, sobre las cuales la vegetacion de los trópicos, aunque tan robusta, nunca alcanza á tender la verde alfombra de la menuda yerba; y finalmente los altísimos picos, tan antiguos como el mundo, que se empinan en distintos puntos de la gran cordillera, y van á perderse entre las nubes mas elevadas... Herida por el cúmulo de todos estos objetos la delicada imaginacion del Indio salvaje, se acalora sobre manera, y se sustenta de estraños y perniciosos fantasmas; no cesando de levantarse del fondo de aquella melancólica escena unos vapores tétricos, que en poco tiempo eclipsan la escasa claridad de su razon. Los días de la vida se le hacen pesados: la brillante luz del Sol le causa tedio: busca y desea con ansia envolverse en las frias sombras de la noche; y cede y se rinde de buena gana á las soñadas amenazas de la muerte, que le va tirando cada vez mas del funesto dogal.

“Cuando en los lugares yermos, dice el cultísimo y sabio Arequipeño doctor Unanue, se repara que algun pastor se aparta á menudo de sus compañeros, que ama el retiro y la soledad de la noche, interrumpiendo su silencio con los aires tristes de la flauta y sus ayes: esta conducta indica que aquel solitario va á espatriarse para siempre de sus hogares, ó á suspenderse de un lazo”. (383-387)

Rememora, lóbrego, el exiliado, que en 1809 había sido acusado de traidor a España:

Confieso... que entonces me consterné. Se me representó que como había corrido por el pueblo que yo era hechura de Godoy, y que estaba en ánimo de cooperar a que se entregase esta provincia a la Princesa Carlota, alguno de los muchos ebrios que andaban en el tropel podría arrojarse a matarme y con este parricidio poner el colmo a las desgracias de mi amada capital. Esta reflexión cayó sobre mí con la violencia de un rayo. No temía morir; pues siempre he estado muy dispuesto a dar mi sangre en defensa de mis queridas ovejas. Solo temía morir con la opinión de aleboso e infiel; pues hubiera quedado mi memoria manchada para siempre con un feo borrón... (*Carta a los americanos* 160).

Y de nuevo fue acusado de traidor, en 1811 en Lima, tras su homilía pronunciada en la iglesia metropolitana de Charcas. En su Carta a los Americanos, les recordó:

[dicha homilía] fue para mí un manantial de disgustos y persecuciones, y quando por razon de [ella] me veia tan atrocemente calumniado en algunos periodicos de Lima, que hablaban de mi paternal amor hacia vosotros y de mi sincero deseo de reconciliacion y de paz, como de una infidencia, como de una grave deslealtad, como de una verdadera traicion.... (149)

Para defenderla y, más fundamentalmente, para responder a un escrito de (Vicente Cañete) quien se ocultaba bajo el nombre de “Fr. Gaspar Leal”, Moxó firmó bajo el seudónimo de Eulogio Ornis una carta de 1811 que fue publicada en Lima (Vargas Ugarte 118, 122). Cañete, doctor en teología, realista a ultranza, sospechando de la lealtad de Moxó, publicó en 1812, de nuevo en Lima, una “carta consultiva sobre”

la obligación que tienen los eclesiásticos de denunciar a los traidores y exhortar en el confesionario y púlpito su descubrimiento y captura, sin temor de incurrir en irregularidad los que asistieren armados en los combates contra los insurgentes ni los que promovieren y concurrieren a la prisión de sus caudillos prófugos, que sirve de apéndice a la Pastoral del Illmo Sr. Arzobispo D. Benito María Moxó.

En representación del depuesto soberano Fernando VII, en manos de los Bonaparte, gobernaban las juntas —la más importante siendo la de Sevilla— junto a las Cortes de Cádiz, en las que había representación hispana internacional y plétora de hispanoamericanos.²⁰ Goyeneche, representante enviado por la Junta Central, estaba en Chuquisaca, Charcas, desde 1809 (Vargas Ugarte 78). El ejército patriota argentino tomó el Alto Perú (hoy Bolivia) en 1810, por lo que Chuquisaca optó por reconocer a la junta de Buenos Aires. “Moxó fue uno de los firmantes del Acta de adhesión”, añade el P. Vargas Ugarte, “arrastrado, sin duda por motivos de orden superior, reconoció a un gobierno que seguramente creía de sospechosa legalidad” (87). Cuando las tropas de Goyeneche retomaron el poder, el hecho se celebró en Chuquisaca y Cochabamba, con asistencia de todas las autoridades en un evento en el que participó el arzobispo:

Rompamos, arrojemos lexos de nosotros las bocinas homicidas con que se daba la señal del combate, y toquemos solamente un sonoro clarín que convide a indios y españoles, ora sean europeos o criollos, a entablar entre sí una sincera y fraternal amistad. Me consta, sé de cierto, que no desea otra cosa el humanísimo conquistador, el amable general americano que

²⁰ El profesor Mario Rodríguez, de la angelena Universidad del Sur de California, es experto en el tema de las Cortes de Cádiz. En su libro *The Cadiz Experiment in Central America, 1808-1826*, concluye que la Constitución que las Cortes promulgaron en 1812, lejos de ser rígida y doctrinaria, encarnó el esfuerzo pragmático de crear una nación hispana moderna y, a la vez, tomar en cuenta las tradiciones y experiencias de los hispanos. En ella se combinaban aspectos centralistas con aspectos federalistas, como en la de Estados Unidos, al tiempo que se preservaba el fuero eclesiástico (94).

Preservación ésta con la que concordaría Simón Bolívar, como católico. En 1805, hallándose en Roma, donde conoció personalmente a Pío VII, pronunció el sagrado juramento ante su maestro el librepensador Simón Rodríguez: “Juro por el Dios de mis padres... y juro por mi patria, que no daré descanso a mi brazo ni reposo a mi alma, hasta que haya roto las cadenas que nos oprimen por voluntad del poder español”. Bolívar fue cauto en cuestiones eclesiásticas, desapasionado y prudente, pero inclinado a crear en los miembros patriotas de la iglesia local un poder que contrapesara al de la mayoría (tradicional y monárquica) de los obispos. Es muy discernidor, en este sentido, el ensayo del catalán Torres-Pou:

En 1817, Bolívar manifiesta su voluntad de hacer elegir los obispados vacantes, como “en los siglos más luminosos de la Iglesia”... El 28 de octubre de 1827, el Libertador, Simón Bolívar, decía en su discurso público: “La causa más grande nos reúne en este día: el bien de la Iglesia y el bien de Colombia... Los descendientes de San Pedro han sido siempre nuestros padres, pero la guerra nos había dejado huérfanos, como el... cordero que bala en vano por la madre que ha perdido”... La prolongada oposición de Roma habría inclinado, con el tiempo, a un verdadero cisma. La Constitución civil del clero proyectada por [Francisco de] Miranda... pretendía el nombramiento de Patriarcas en cada país con plenos poderes para constituir los episcopados independiente de Roma... Sólo la posición de Bolívar salvó los inconvenientes de este momento trascendental para la Historia de la Iglesia Latinoamericana. En esta ocasión se nombró igualmente el obispo de Charcas, con lo que se reorganizó la Iglesia de Bolivia.

ha envainado la espada luego que ha visto asegurada la victoria y se ha presentado en nuestras aldeas y ciudades con un ramo de olivo en la mano derecha. (Vargas Ugarte 88)

Poco después, en junio de 1813, habría de salir Moxó en precipitada fuga.

En uno de esos momentos de respiro que le concedió la lucha entablada entre los realistas y los patriotas, tomó la pluma para redactar las Meditaciones que suscribió con el seudónimo de El Filósofo de los Andes y que debió remitir a Lima a un confidente suyo, para que apareciesen en las páginas de El Verdadero Peruano [ver cuatro ejemplares del periódico, entre el 25 de enero y el 25 de agosto de 1813; es decir, que sólo la última fue enviada tras la derrota realista y fuga subsecuente de Moxó]. (Vargas Ugarte 80)

Cuando Moxó escribe y publica sus Meditaciones de un Filósofo de los Andes, en 1813, en plena guerra de independencia, la fortuna parecía favorecer a los realistas tras el fallido intento republicano en Venezuela, donde, por cierto, era capitán general un pariente del arzobispo Moxó, de nombre Salvador Moxó.²¹ Es también ese año que sale en España, de la Imprenta Nacional de Cádiz, una carta pastoral de “Benito Moxó... arzobispo de “Charcas” (Vargas Ugarte 120). Olvidadas estaban sus Cartas *mejicanas*:

Antes de salir de mi patria, solo conocia a los Indios por las infieles pinturas que habia hallado en varios libros de los mencionados metafisicos, y de algunos viajeros modernos. Ahora les conozco, por que en mis prolijas peregrinaciones de un tropico a otro, los he visitado en sus propias chozas; he asistido a sus juntas; he tomado parte en sus negocios e intereses, y les he examinado y preguntado con el persuasivo y penetrante idioma del cariño y de la amistad. A la luz de esta esperiencia se han ido mudando poco a poco los colores de la insinuada pintura, que conservaba en mi imaginacion, y todo el retrato ha cambiado enteramente de aspecto. Los indios me han parecido unos hombres verdaderamente racionales, y he descubierto en el fondo de su alma la raiz de todos los bellos sentimientos que adornan la nuestra. (407)

Tras la Independencia y transcurridos los subsecuentes períodos de guerras civiles de las naciones hispanoamericanas, el interés por Moxó resurgió a fines del XIX en Chile y en Bolivia, cuya Sucre no es otra que la antigua Charcas o La Plata del Alto-Perú. Allí descansan los restos del benedictino amante de la música y lo que queda de su expoliada colección. Los primeros

²¹ No he podido asegurarme de que Venezuela siguiera, en 1813, siendo parte de la arquidiócesis de Moxó, pero me consta que Salvador Moxó, era capitán general de Venezuela y que publicó una *Memoria militar sobre los acontecimientos de Guayana*, una de las provincias de Venezuela (Imprenta de Puerto Rico, 1817; se puede consultar en el Archivo de Indias; Palau Manual del librero hispanoamericano 292).

Blas Bruni Celli, de la Academia Venezolana de la Historia, dice que Moxó era el prelado de “Caracas”: Carta Pastoral del Iltmo. Sr. D. Benito María de MOXÓ Y DE FRANCOLI, Arzobispo de Caracas, en la que se resuelven varios puntos concernientes a la lenidad eclesiástica. (Cadiz, Imprenta Nacional, 1813, <http://www.fundacionempresapolar.org/veroes/500/fechas2/1813.html>).

estudios sobre el arzobispo salieron de Gabriel René Moreno y Ernesto O. Ruck. Moreno incluyó la obra de Moxó en su *Biblioteca Boliviana* (Santiago de Chile, 1879, a la que Valentín Abecia hizo Adiciones en 1899), y en sus *Ultimos días coloniales en el Alto-Perú* (1896, Anales de la Universidad de Chile).²² Ruck se ocupó de la figura y proyección de Moxó en “un artículo bibliográfico” que salió en 1896 en *La Capital*, de Sucre (Vargas Ugarte 109, 124-127).

El jesuita Rubén Vargas Ugarte, rector de la Pontificia Universidad de Lima, cuya *Historia del Perú* es a doce volúmenes, dedicó un artículo a Moxó en 1931 (Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigación Histórica, LVI), luego otro artículo titulado “El Filósofo de los Andes” (publicado en Lima, en la *Revista Histórica* XX, 1953), y remató con un capítulo entero de su libro *Tres figuras señeras del episcopado americano* (Lima, 1966).²³ Él fue quien estableció la figura de Moxó como gran coleccionista de antigüedades indias y de libros (“Difícilmente se hallaría por entonces, entre estos Andes, una colección más escogida de libros [tanto eclesiásticos como laicos]” (154), como un gran estudioso de la ciencia natural y la arqueología.

Por fin, a siglo y medio de la edición de las *Cartas mejicanas*, México, a través el Fondo de Cultura Económica auspiciado por la Fundación Miguel Alemán, publicó en 1999 una edición facsímil —de la de Génova de 1839— eficazmente prologada por Elías Trabulse: “estas cartas [mexicanas] tienen el propósito de hacer entender y defender lo mexicano a partir de su abierta sensibilidad a una de las culturas más importantes de América”. Trabulse le llama un ilustrado “de avanzadas ideas educativas” (xxiii), a la vez que un apologista de España. Su comentario ¿permite que se presente a Moxó como una figura de continuidad en vez de ruptura en la historia hispanoamericana?²⁴

²² La familia Moxó entroncó en Chile con la del marqués de Larrain y quizá por esta vía llegó a Moreno el manuscrito citado, el cual está en la biblioteca nacional de Sucre. Según Trabulse, Moreno tuvo en su poder “el ejemplar autógrafo” de las *Cartas mejicanas* de Benito Moxó, de 1805, el cual contiene correcciones y adiciones de su mano y registra las láminas hechas por Rafael Ximeno a partir de la colección del arzobispo, el cual era aficionado a la arqueología, luego incluidas en la edición de Génova (1839) en grabados firmados por un tal Saavedra (“Saavedra en Chuquisaca” o “Saavedra en Campo Antico”). También en Sucre se halla el otro manuscrito autógrafo, en la biblioteca del oratorio de San Felipe Neri, “copia personal” o “copia contemporánea de Moxó” que conservó en su biblioteca hasta su muerte, pero que “no incluye ilustraciones” (xxxix-xl). En los *Entretenimientos* (1828), el frontis y otro grabado de que muestra a un grupo de jesuitas ante los indios, son obra de un J. Amillo: de ellos tres corresponden a las ilustraciones de las *Cartas mejicanas* que contienen cinco láminas; el frontis es el mismo, salvo elaborado con mayor finura en el de los *Entretenimientos*.

²³ Con estas palabras inicia Vargas Ugarte su prólogo a *Tres figuras señeras* (imprenta de Carlos Millá):

Mengua es de nuestros escritores, hay que decirlo sin vacilación, el haber mirado con indiferencia si ya no con desdén o preterido del todo muchos claros nombres de la época colonial. Unas veces por odio al pasado, otras por mezquindad de criterio y las más, por ingénita desidia, se ha condenado a un olvido injusto a personajes que bien podían envidiarnos otras naciones.

En Estados Unidos, la figura de Moxó llamó la atención del afamado hispanista Lewis Hanke en un temprano artículo y de Hans Petterson, *Naturalistas argentinos durante la dominación* (1948, U California P).

²⁴ En ese sentido es comprensible que se ocupe de Moxó un libro sobre la Independencia de Hispanoamérica, el cual provee una nueva interpretación sobre la continuidad cultural del proceso político; me refiero a *The Independence of*

Torres-Pou llama a Moxó “una figura controvertida en el campo de la Ilustración Hispanoamericana y un caso de colonialismo literario”, marcado por su ambigüedad:

[A] pesar de la apertura de horizontes que debieron suponer para él los años en Italia, su desarrollo como intelectual en ese país se realizó bajo las constricciones y limitaciones que la Iglesia Católica imponía a todos sus miembros y, por último, el cargo que fue llamado a desempeñar en América, lo convirtió, en uno de los periodos más tensos y delicados para la autoridad española en el Nuevo Mundo, en parte integrante del aparato colonial. Por lo que, al entrar en funciones, tuvo que cuidarse de las habladurías propias de las envidias que generaban los asfixiantes ambientes cerrados de las cortes coloniales y, después, al crearse las juntas, se vio forzado a realizar malabarismos de diplomacia entre los distintos grupos que se disputaron el poder.

Es a la luz de esa trayectoria vital que debe de ser leída su obra, pues en ella se entrelazan los elementos que modelan la personalidad de Moxó: la política de colonialismo interno ejercido por la casa de Borbón sobre Cataluña, la fidelidad que todo miembro de la Iglesia Católica debía prestar a la vez a la corona española y al Vaticano y, por último, el cambiante juego de poderes de los últimos años del imperio español en América. Sin embargo, los pocos autores que se han ocupado de sus escritos han tendido a leerlos dentro del discurso ideológico de su época...

Hay otros puntos de vista dignos de tomar en cuenta; Trábulse, por ejemplo, opina que

la motivación profunda que llevó a Moxó a escribir su obra mexicana fue el deseo de conciliar los puntos de vista de la historiografía criolla con los de la imperial. Su obra intentó satisfacer a todos, por eso fue pronto olvidada (Prólogo a *Cartas mejicanas* lvi-lviii),

al tiempo que nota que Moxó “quiso apoyar con bases científicas tanto su reivindicación de las culturas de México antiguo como su defensa de la conquista española” (lix).²⁵

Spanish America, de Jaime E. Rodríguez (Cambridge UP, 1997). En similar vena —la del progreso científico e intelectual— ha de verse el trabajo precursor del ecuatoriano Jorge Cañizares-Esguerra de la universidad estatal de Nueva York. A su artículo “Iberian Science in the Renaissance: Ignored How Much Longer?”, publicado en la revista *Perspectives on Science* en el 2004, siguió un libro premiado. Alejandro de Antuñano Maurer, director de la Biblioteca Mexicana de la Fundación Miguel Alemán, en su introducción a la edición que el FCE hizo de las *Cartas Mejicanas*, asevera:

Por otra parte, no es nada dudoso que el manuscrito del beneditino, preparado, recuérdese, en 1805, inspirara —luego de un ejercicio de extirpación de su faceta hispanófila— a algunos ideólogos mexicanos del siglo XIX que, como bien señala el historiador David Brading (*Orbe indiano*) “apelaron a la grandeza del pasado indígena de México para justificar la rebelión contra España”. (xv)

²⁵ “Ultradefensa”, debería decirse, pues Moxó no sólo defendió a Cortés como piadoso, sino que lo hizo dándole la espalda a Bernal Díaz, a quien nunca cita pues el autor de la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, cuenta de las crueldades de Cortés, sus sobornos por medio de un fraile pariente, y repite tres veces que se acusó de uxoricida al extremeño torturador de Cuauhtémoc. Moxó también defiende la pericia argumentativa del humanista neoaristotélico admirado por Erasmo, Ginés de Sepúlveda. Este fue personaje controversial en la Corte imperial

Sobrino del arzobispo, Luis de Moxó, fue autor de varios ensayos de ética política e historia, escritos en la década de 1830 y de tono conservador, en defensa de la monarquía en España (Palau 292). A raíz de las guerras carlistas —entre bandos borbónicos— el barón osciló en su lealtad entre el ocupante del Trono (Fernando VII o su esposa la regente María Cristina) y el pretendiente carlista Carlos María Isidro de Borbón, “Don Carlos”.²⁶ Luis de Moxó colaboró con su tío, cuyas *Cartas mexicanas* sacó a luz a la muerte de éste, como si fueran propias:

En agradecida memoria del difunto Arzobispo de Charcas D. Benito Maria de Moxó, tío mio, debo hacer presente: que para algunas de estas disertaciones, y en especial la de la idolatría exceptuando sus notas, me ha servido mucho cierto manuscrito que me legó S. I. de varias cartas que sobre cosas de Méjico escribió aquel tan desgraciado como ilustre Prelado con el título de Cartas mejicanas: coleccion que se habria ya dado á la prensa, á no estimarse oportuno hacerlo con union de las que escribió tambien y tituló Cartas peruanas, y quedaron entre otros papeles suyos en Charcas, que se procuran con mucha diligencia. Algunas de las estampas que adornan la presente Obrita son sacadas del muy abundante y rico museo que poseía dicho Señor, y debe de ecsistir aun en aquel Arzobispado, si no le ha destruido tal vez la guerra civil, si no le ha consumido y devorado la funesta tea de la discordia: de esta terrible y perniciosa hija de Jupiter, como dice Homero, cuyo solo empleo y ocupacion es de hacer daño. Finalmente, para la descripcion de lo que concierne y toca á la historia natural, he seguido al Diccionario geográfico-histórico de América, despues de haberme cerciorado por mi mismo de la verdad de sus noticias. (Prólogo de Luis Moxó a los *Entretenimientos de un prisionero*).

El que procediera así quizá se debió a la embrollada coyuntura de España, en el período de guerras carlistas y recién terminadas las guerras de independencia americanas. Si no hubiera procedido de este modo, es casi seguro que no habría salido publicada la obra de su tío, remitida a Godoy (me inclino a pensar que fue un acuerdo de familia). Los

española por ser el defensor de la tesis de la esclavitud “natural” de los indios, en el famoso debate ante el Emperador, que se decidió con la prohibición expresa de que se imprimiera la obra de Ginés, y el mandato de que se considerara la dignidad de los indios.

²⁶ “El Príncipe y su pueblo o deberes del pueblo español hacia su legítimo rey D. Fernando VII”, publicado en Barcelona, de nuevo por la imprenta Torner, en 1830; “El magisterio después de una revolución” (discurso dado en Cáceres en 1832); “El espíritu del siglo”, discurso pronunciado en la Real Audiencia de Extremadura, en 1833. Todos en Palau (292).

Dedicó *El príncipe y su pueblo* a la reina María Cristina de Borbón (Signatura R 60289, Bib. Nacional de Madrid). “El espíritu del Siglo” fue leído ante la audiencia de Cáceres en 1833, siendo Moxó regente del Consejo de Su Majestad. Los vaivenes acomodaticios del barón son compatibles con el plagio.

En 1830 se publicó el decreto real (la Pragmática de 1789) que permitía la sucesión femenina al Trono y con ello la coronación de Isabel, hija de Fernando VII; pero en 1832, este propio rey supuestamente la derogaba, moribundo, bajo influjo de Calomarde, con lo que el título real recaía sobre el hermano del rey, Carlos Isidro de Borbón. Al aspirar éste al Trono, como Carlos V, se desataría la primera guerra carlista (de tres que devastaron a España durante el XIX), tras las guerras de Independencia americanas.

Entretenimientos (1828) son dedicados al ministro de Fernando VII, Calomarde, quien prohibió a Godoy todo acceso al poder.

Hay consenso general que las *Cartas mejicanas* de Moxó fueron plagiadas por su sobrino Luis.²⁷ No calificaría yo a los *Entretenimientos* de plagio, hasta no saber más de las circunstancias de los Moxó —una familia de doctores en letras y escritores— ligada tanto a los Borbones reinantes como al bando contrario de seguidores del pretendiente Carlos Borbón. Es una historia muy enrevesada tanto la del carlismo como la del político Luis Moxó, émulo de su tío en su vigor intelectual, afán protagónico, debatidas lealtades y angustia espiritual. La experta voz de Bullón de Mendoza, en *La primera guerra carlista* (Madrid: Actas, 1992), llama a este tercer barón de Juras Reales un “teórico del carlismo”, y le declara “un ilustrado pero también un declarado enemigo de la ‘falsa filosofía’” (490, 585, 605):

¡a cuántos también una perezosa irreflexión habrá expuesto a recibir como buenas unas doctrinas que, presentadas todos los días, no eran todos los días combatidas ... ¿cómo era posible usar de la libertad de la palabra cuando hasta se nos rehusaba la libertad del silencio? (Luis de Moxó, citado en Bullón de Mendoza 631)

²⁷ Respecto al “plagio” que Luis Moxó en sus *Entretenimientos* (*E*) hizo de las *Cartas mejicanas* (*CM*) de Benito Moxó debo observar que son similares los textos salvo cinco aspectos observables en *E*:

- el prólogo del barón/sobrino en que menciona sus seis años de prisión
- cuatro disertaciones que éste añadió —“Medios para que los esclavos negros no perjudiquen la tranquilidad de nuestras colonias”; “Sobre el nombre de Afortunadas que dieron a las Canarias”, “Del pez volador” y “De la yerba sargazo”— de gran interés las tres últimas dice Trabulse (xlv).
- un discurso que pronunció el sobrino en 1807 como provisor del arzobispado de Charcas
- alguna nota al “suplemento” o “cartas peruanas”. Por ejemplo, en la nota A a la Disertación Primera se puede observar un comentario sobre el filósofo Hume hecho por el sobrino, y en la disertación sobre el suicidio añade el barón nomenclatura animal de la Historia Natural;
- la “disertación quinta” del barón en *E* (según la leo en la versión digital del portal cervantes.com) corresponde temática y estructuralmente a la “carta sexta” del arzobispo en *CM*, sobre “la capacidad de los indios mejicanos de formar ideas abstractas y generales”; pero no dice “mejicanos” sino “indios, porque Luis Moxó nunca estuvo en México; se salta el barón páginas y empalma con la “carta séptima” del arzobispo (sobre “la aritmética de los antiguos mejicanos”), pero omite una tabla de comparación de los números tarascos y los números aztecas o mejicanos.

Este último aspecto, en particular, deja en claro el plagio; comparemos las *CM* y los *E*:

CM

Examinemos, pues, unicamente si los Indios son en realidad incapaces de formar ideas jenerales y abstractas, como parece darlo á entender el historiador Ingles. No hablaré aquí sino de los Indios Mejicanos, por que son los únicos que he observado hasta ahora, y en cuyos anales y monumentos me hallo medianamente instruido.

E

Ecsaminemos pues únicamente si los indios son en realidad incapaces de formar ideas generales y abstractas, como parece darlo á entender el Historiador escoces, dejándose arrastrar en este punto por la autoridad de varios filósofos de su tiempo. Yo creo que el mas débil destello de la razon humana hasta para que aun las naciones mas bárbaras tengan esta facultad, sin que las negras y espesas nubes que la ignorancia difunde sobre el entendimiento de un salvage le quiten del todo esta capacidad...

Realmente, la declaración antecitada del sobrino es cónsona con la del arzobispo Moxó:

[Los feligreses] no pueden penetrar la malicia de algunos seductores hipócritas q. se les presentan con piel de oveja. Estos seductores son los únicos q. no quieren la paz. Hacen como Napoleón. Se dan a si mismos el nombre de pacificadores... encienden en los pechos de los incautos y sencillos la llama desoladora de la discordia. No quieren la paz; porque aspiran a su modo como el Emperador de los Franceses, al despotismo y dominación universal. Infieren de mi silencio q. tengo una benda en los ojos y q. no alcanzo a discernir lo q. se maquina. Se engañan. Lo sé todo; y todo lo tengo justificado. ¿Cómo créen que un Prelado, cuya carrera ha sido diplomática; que ha visto las Cortes más cultas de Europa y q. está acostumbrado a sacar en limpio verdades muy ocultas por los hilos casi imperceptibles de los grandes estadistas, no tenga bastante perspicacia y agudeza para penetrar las groseras intrigas q. se fraugan en los rincones de estos Andes? (Carta de 1809 a Cardona y Tagle, vicario de Cochabamba; en Vargas Ugarte 134)

El caso es que Luis de Moxó —ora con los carlistas ora con el Trono— tuvo un triste fin. El barón se fugó de Madrid en 1835, tras la derrota del carlismo, y se exilió en Burdeos, ciudad en la que murió en 1843 (García Carraffa 224), un año después de que el carlismo recibiera su golpe de gracia.²⁸ Fue enterrado, anónimo, en un mausoleo del cementerio de Burdeos, según Manuel Núñez de Arenas, quien le tilda de “sedicioso” y, añade puntilloso, “siendo además preciso hacer observar que sobre la piedra no figura su nombre, y sí el de otras personas” (329).²⁹ Un triste fin parecido al de su tío.

²⁸ Y fuera ordenado el traslado de los estudios de la universidad de Cervera a Barcelona. Quizá aceleraría su muerte, el que tres años antes, en 1840, se publicara en Madrid una *Memoria militar y política sobre la guerra de Navarra, los fusilamientos de Estella, y principales acontecimientos que determinaron el fin de la causa de D. Carlos Isidro de Borbón* (impresión de D. Vicente Lalama), escrita por José Manuel de Arizaga, “consejero del estinguido supremo de la guerra, y auditor general que fue del ejército Vasco-Navarro”. Esta incluye el Real Decreto que declaró traidor al que dio la orden de los fusilamientos en Navarra, el general Rafael Maroto, a cuya causa se había suscrito Luis de Moxó, una vez decidido por el carlismo (Núñez de Arenas 328). Moxó era mirado “con desconfianza” por los carlistas (Arizaga 48). Y es que, en su afán por quedar bien con la tradición de su familia, anteriormente se había declarado fiel a Fernando y luego a su hija y heredera, Isabel II, y finalmente al pretendiente carlista. Fugado de Madrid en 1835, Moxó pasó al campamento carlista, y publicó un año después, el *Manifiesto del derecho sagrado con que ciñe la corona de España D. Carlos V. de Borbón* (1836; se halla en la Bib. Nacional de Madrid; signatura j107871). Es al año siguiente que sale en Génova la primera edición de las *Cartas mejicanas* (1837).

²⁹ En su “Informe sobre la expropiación de tumbas españolas”, fechado en Burdeos, el 25 de octubre de 1925, y publicado en el *Boletín de la Real Academia de la Historia* #88, enero-marzo de 1926 (314-329).

Núñez de Arenas, fundador del Partido Comunista Obrero Español en 1921, dice: “en los últimos años de su vida [Moxó] hizo “la declaración política más categórica, en su pública adhesión al carlismo” (326).

Manuel Núñez de Arenas (Madrid, 1886-París, 1951) fue inspector de Primera Enseñanza durante la República y fundó “la Escuela Nueva”. De él dice Francisco Arias Solís:

La vida de este intelectual, injustamente olvidado y postergado, no puede separarse de su acción política. La Dictadura de Primo de Rivera le lleva al exilio en 1924, instalándose en la Universidad de Burdeos; allí se dedicará a la enseñanza y sus investigaciones históricas. Las colaboraciones literarias más importante de esta época aparecerán en *La Voz* (Madrid), *Bulletin Hispanique* (Burdeos), *Revue Hispanique* (Paris), *Revista de*

Es significativo que en su Carta a los Americanos, el exiliado Moxó se acuerde de suicidas legendarios como Sócrates y escoja despedirse con palabras de delirio:

Un verdadero y humilde sacerdote puede desafiar la adversa fortuna con mucha mayor paz y serenidad que Aristides, quando salía desterrado de Atenas; cuando miraba desangrarse todas las venas de su cuerpo o Sócrates, cuando rodeado de sus discípulos bebía la fatal cicuta. Pueblos del Sur, entregad a las llamas este escrito o arrojadlo a las ondas del profundo río que baña vuestros hogares, si llegais a conocer que el pavoroso temor y no el ingenuo y entrañable cariño es quien ha prestado a mi pluma sus expresiones débiles o enérgicas, elocuentes o triviales, que esto poco o nada importa. Caiza, 18 de Setiembre de 1815. Benito Maria, Arzobispo. (154)³⁰



Filología Española (Madrid), *Alfar* (La Coruña)...

(http://www.liceus.com/cgi-bin/ac/pu/Francisco_Arias_Arenas.asp)

³⁰ Portada de los *Entretencimientos de un prisionero* (Barcelona, 1828), de Luis Moxó

(http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01715529760146006320035/p0000001.htm#I_1_)

