

SEGUNDA ÉPOCA 4.1-2 ♦ NOVIEMBRE 2020

PROLIJA MEMORIA

Estudios de Cultura Virreinal



Barbara Ann Ailstock ♦ Alejandro Jacobo ♦ María José Rodilla ♦
Nancy Méndez ♦ Wendy Morales ♦ Robert H. Jackson ♦
Beatriz Mariscal ♦ Georgina Sabat de Rivers ♦ María Dolores Bravo ♦
Antonio Cortijo Ocaña ♦ Sara Poot Herrera ♦ Pilar María Moreno

❖ Homenaje a la DRA. MARÍA ÁGUEDA MÉNDEZ (1943-2020) ❖



UNIVERSIDAD DEL
CLAUSTRO DE SOR JUANA

SEGUNDA ÉPOCA 4.1-2 ♦ NOVIEMBRE 2020



PROLIJA MEMORIA

Estudios de Cultura Virreinal



UNIVERSIDAD DEL
CLAUSTRO DE SOR JUANA

Prolija memoria. Estudios de cultura virreinal

Directora

María Dolores Bravo Arriaga (Universidad Nacional Autónoma de México)

Subdirectoras

María Águeda Méndez Herrera† (El Colegio de México)

Sara Poot Herrera (University of California at Santa Barbara)

Consejo editorial

Rolena Adorno (Yale University)

Ignacio Arellano Ayuso (Universidad de Navarra)

Marie-Cécile Bénassy-Berling (Université de Paris III-Sorbonne Nouvelle)

Concepción Company Company (Universidad Nacional Autónoma de México)

Antonio Cortijo Ocaña (University of California at Santa Barbara)

Dominique de Courcelles (Centre National de la Recherche Scientifique de France)

Jaime Genaro Cuadriello Aguilar (Universidad Nacional Autónoma de México)

Margo Glantz Shapiro (Universidad Nacional Autónoma de México)

Aurelio González Pérez (El Colegio de México)

Susana Hernández Araico (California State Polytechnic University)

Asunción Lavrin (Arizona State University)

Manuel Ramos Medina (Centro de Estudios de Historia de México)

María José Rodilla León (Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa)

José Antonio Aladino Rodríguez Garrido (Pontificia Universidad Católica del Perú)

José Carlos Rovira Soler (Universidad de Alicante)

Antonio Rubial García (Universidad Nacional Autónoma de México)

Germán Viveros Maldonado (Universidad Nacional Autónoma de México)

DISEÑO EDITORIAL: Se hacen libros, SAPI de CV

UNIVERSIDAD DEL CLAUSTRO DE SOR JUANA

Mtra. Carmen Beatriz López Portillo Romano

RECTORA

Mtra. Pilar María Moreno Jiménez

DIRECTORA DE SERVICIOS BIBLIOTECARIOS Y CENTRO DE DOCUMENTACIÓN SOR JUANA

Lic. Moramay Herrera Kuri

DIRECTORA DEL DEPARTAMENTO DE PUBLICACIONES



Prolija memoria
permite siquiera
que por un instante
sosieguen mis penas.

...

Afloja el cordel
que, según aprietas,
temo que reviente
si das otra vuelta.

...

No piedad te pido
en aquestas treguas,
si no que otra especie
de tormento sea.

...

Endechas que discurren fantasías tristes de un ausente
En el *Segundo Volumen* de las Obras de Sor Juana Inés de la Cruz
(Imprenta de Tomás López de Haro, Sevilla, 1692)



PROLIJA MEMORIA, Segunda época, v. 4, n. 1-2, noviembre 2020, es una publicación semestral editada y distribuida por la Universidad del Claustro de Sor Juana, A.C., calle San Jerónimo 47, colonia Centro, Alcaldía Cuauhtémoc, C.P. 06080, Ciudad de México. Tel 5130.3300, www.elclaustro.edu.mx, prolijamemoria@revistaselclaustro.mx. Editor responsable: María Dolores Bravo Arriaga.

Reservas de Derechos al Uso Exclusivo No. 04—2018-083110085200-203, ISSN: en trámite, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor.

Responsable de la última actualización de este número, Dirección de Servicios Bibliotecarios, Universidad del Claustro de Sor Juana, A.C., Anadelí Abundis Rosales, San Jerónimo 47, colonia Centro, Alcaldía Cuauhtémoc, C.P. 06080, Ciudad de México. Fecha de la última modificación, 25 de octubre de 2019.

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio sin previo aviso de los autores o de la Universidad del Claustro de Sor Juana.



UNIVERSIDAD DEL
CLAUSTRO DE SOR JUANA

Índice



INTRODUCCIÓN

Viva presencia de María Águeda Méndez
María Dolores Bravo 9


Guardia de amor a Sor Juana a 325 años de su muerte
Carmen López-Portillo 13


ARTÍCULOS

La importancia de los catálogos, los inventarios y las memorias de libros
Antonio Cortijo Ocaña y Sara Poot Herrera 19


Hacia una comprensión de la codificación espacial en los milagros
de libros de santuarios novohispanos 41
Barbara Ann Ailstock


Poemas satírico-burlescos inéditos en torno a una polémica novohispana
Alejandro Jacobo 63


¿“Teatro de la celebridad o teatro de la crueldad”?
una familia judía en la Nueva España 91
María José Rodilla


Carta del padre Alonso Bonifacio : compendio jesuita para la edificación
de un dogma 105
Nancy Méndez


Entre la santidad y la rebeldía : el tópico de la *Vanitas vanitatis*
en los poemas de Anne Bradstreet y de Sor Juana Inés de la Cruz 129
Guillermo Molina Morales


Continuidad del modelo de buen gobernante religioso según Gonzalo de Berceo en una biografía novohispana del siglo XVIII Wendy Morales	145 ❁
Patrones demográficos de poblaciones misionales no-sedentarias en la Sierra Gorda, la frontera norte de la Nueva España y la provincia jesuítica de Paraquaria Robert H. Jackson	167 ❁
El poder del canto en la literatura tradicional Beatriz Mariscal	205 ❁
MEMORIA	
Sor Juana y sus retratos poéticos Georgina Sabat de Rivers	215 ❁
EVOCACIÓN	
“Salid sin duelo, lágrimas corriendo” Evocación de Martha Elena Venier Pilar María Moreno	233 ❁
NOVEDADES	
Libros publicados	237 ❁

INTRODUCCIÓN



Viva presencia de María Águeda Méndez



MARÍA DOLORES BRAVO ARRIAGA

Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

Los recuerdos afectivos se registran más por las evocaciones que por las remembranzas de una línea temporal. “La vida de los muertos perdura en la memoria de los vivos” de acuerdo con Cicerón, y María, en mi temporalidad actual, ejemplifica de forma perfecta esta sentencia. ¶

Creo que la conocí en el Archivo General de la Nación (AGN), en los ochenta, en el proyecto de rescate de escritos prohibidos por la Inquisición que ella coronó de una forma tan exitosa y académicamente seria y profunda en el *Catálogo de Textos Marginados Novohispanos* que es indispensable para la investigación en fuentes directas de la época virreinal. No sólo eso, el catálogo también obliga a profundizar en la vida cotidiana y en la influencia de la Iglesia Católica en la mente y existencia de los ciudadanos. ¶

Como ocurre muchas veces y nunca premeditadamente, al conocernos no sentíamos empatía la una por la otra. Recuerdo que mi querido esposo, el doctor José Amezcua, me decía “pero si es muy linda, simpática y guapa”, pero yo contestaba simplemente que era una pesada. Como dije, no recuerdo exactamente la fecha ni las circunstancias en las que nos encontramos por primera vez porque su presencia en mi vida rebasa la línea temporal; lo que sí tengo presente es cuándo empezamos un vínculo amistoso y profundamente estrecho y fraternal. Comenzó en un compromiso académico, una comida en la que, al amparo de una sabrosa y franca conversación con ayuda de unas copas, empezamos a sincerarnos y a hablar de nuestra vida y vimos que teníamos muchas coincidencias. ¶

Nos dimos cuenta de que, durante nuestra infancia, casi éramos vecinas pues vivíamos muy cerca la una de la otra en la colonia Cuauhtémoc; ambas estudiamos francés en el Instituto Francés de América Latina (IFAL), y recordábamos espacios y tiempos coincidentes en el barrio de nuestra infancia. Conforme la conversación se hacía más cercana y emotiva, descubrimos una serie de correspondencias que nos

acercaban de una manera menos grata, pero más profunda. Las dos habíamos quedado huérfanas de madre desde muy pequeñas, y ese sentimiento de orfandad y desamparo nos unió y nos identificó en un vínculo emocional muy estrecho. Ambas sólo teníamos vagas imágenes de nuestras madres y la misma presencia, vuelta ausencia, por la nostalgia que causaba su muerte. Esa vivencia sólo puede ser comprendida por alguien que la ha experimentado y sus consecuencias lo marcan hasta el final de su vida; así nos identificamos como almas afines. ¶

Otra pérdida que dejó huella en nuestras vidas y que también nos hizo acercarnos fue la viudez a una edad no muy temprana, pero aún llena de vitalidad. Las dos quisimos profundamente a nuestros esposos y, debido a ello, construimos de forma paralela una vida nostálgica pero plena en la memoria, con el recuerdo de Emilio y José siempre presentes, pero desde una perspectiva apacible y más madura. Paradójicamente, ya siendo amigas, nos dimos cuenta de que, cuando nuestros esposos se conocieron, simpatizaron de inmediato a diferencia de nosotras que, como dije antes, nos caímos más bien mal. Me gusta pensar que esa afinidad entre ellos sentó el precedente de nuestra futura amistad. ¶

Nuestros intereses académicos comunes se empezaron a cimentar cuando las dos trabajábamos en el AGN, lo cual fue sólo el inicio de una serie de afinidades laborales que nos llevaron a colaborar en numerosos proyectos, tanto en el magisterio como en la investigación. Ambas compartimos nuestra “pasión” por el austero sacerdote jesuita Antonio Núñez de Miranda, quien desde su época fue célebre por ser un severo confesor de virreyes, arzobispos y otros altos funcionarios, y de su confesanda más célebre, sor Juana Inés de la Cruz. María y yo hicimos nuestras tesis doctorales sobre Núñez y esto refleja la obsesiva fascinación por este intransigente personaje que nos resultaba tan atractivo. A lo largo de la escritura de mi tesis doctoral, María siempre me acompañó y generosamente me compartió todo lo que había investigado sobre Núñez. Sin su ayuda en todo el proceso, al darme constantemente ánimo desde una forma fraternal y al mismo tiempo tan severa que me evocaba al padre Núñez, el llegar al examen doctoral me hubiera sido prácticamente imposible. La venganza fue dulce y algún tiempo más tarde los roles se invirtieron, pues fui yo quien la acosó sin tregua para que terminara exitosa y espléndidamente su propia tesis doctoral. ¶

De esta manera hicimos nuestro día a día en la cotidianidad, en la camaradería del trabajo de investigación y en la labor docente. Con mucha frecuencia íbamos juntas a diferentes centros de investigación donde no sólo trabajábamos estudiando documentos antiguos, sino que nos divertíamos con nuestras propias torpezas. Un día, por accidente, estropeamos una máquina de lectura de *microfilm* y cuidadosamente tratamos de que pareciera intacta para no tener que cargar con la vergüenza del delito involuntario. De todos modos, tuvimos complejo de culpa, pues muy segura-

mente alguien más fue considerado autor del desperfecto. También, en el ámbito meramente personal, el lazo afectivo que se desarrolló entre María y mi hija sigue vivo en la memoria y el cariño de María Luisa. Para ella y sus amigos, María y yo seremos siempre “Las mamichis” que los consentían pero que al mismo tiempo los orientaban tanto en la vida académica como en la personal. ¶

María siempre será mi Gurú o *Guru*, como le decíamos cariñosamente mis hijos y yo. En la memoria, ella será mi guía cercana en lo afectivo, en lo académico y en lo vital. ¶

Guardia de amor a Sor Juana
teniendo en el corazón a María Águeda Méndez



CARMEN BEATRIZ LÓPEZ-PORTILLO

Universidad del Claustro de Sor Juana

A caso hablar de la vida, del ser, de la palabra del otro es hablar de uno mismo; cada palabra es confesión y misterio. Al hablar de Sor Juana, nos abrimos a las múltiples dimensiones que nos atraviesan y las intensidades que nos recorren. Al hablar de ella vencemos los límites de nuestro propio yo, nos creamos al recrearla, nos hacemos y deshacemos en el movimiento continuo del decir. ¶

Al intentar definir al otro también nos definimos, volvemos la mirada en, por, la presencia del otro sobre nosotros mismos, sabiendo que no acabaremos nunca de saber en qué consiste nuestra mismidad, en qué nuestra diferencia, en qué nuestra libertad. Acaso lo que pretendemos no es saber a Sor Juana, sino intuir-la, vislumbrarla. Tal vez ese es el vértice de la intuición que se entiende como *sympathia*, por la cual, como dice Bergson “nos transportamos al interior de un objeto para coincidir con lo que tiene de único y por consiguiente de inexpresable”. ¶

Me acerco y me retiro:
¿quién sino yo hallar puedo
a la ausencia en los ojos
la presencia en lo lejos? ¶

Si es verdad que las obras no responden a las preguntas del autor sino del lector —como lo afirma Luria de Safed o Miguel Cordovero u Octavio Paz o tantos otros—, la lectura que hagamos de Sor Juana responde también a nuestra propia vida, a nuestras propias inquietudes, interrogantes y obsesiones, a nuestra propia historia, a nuestro propio ser. Hablar de ella implica hablar de esa secreta intencionalidad confesada. ¶

Sor Juana habla a favor de lo que somos, su palabra reconstruye la complejidad del ser humano, reivindica la totalidad de nuestro ser: mujer y hombre, razón y pa-

sión, cuerpo y mente, conciencia y deseo, libertad y compromiso, pensamiento y vida, cambio, fluidez, devenir. No mutila el ser que somos en esquemas que nos empobrecen al definirnos, hace que nuestro ser se exprese en el caleidoscopio del tiempo que lo permite, oponiéndose a la construcción de permanencias, aceptando que el espejo no retenga la mirada, sabiendo que el sabernos sabiendo es instantáneo y una ilusión. No deja que el asombro se pierda a cambio de una seguridad inexistente. Su palabra poética nos abre a la riqueza que la imaginación posibilita. ¶

Si estamos hechos de tiempo, entonces la realidad primaria es la vida, y la verdad no es algo que podamos separar de ella. Para ello contamos con dos dimensiones vitales: el amor, que es la donación de la esencia, como lo dice Heidegger; y la palabra, no mediadora sino portadora de la expresión de la verdad que se cumple en la vida misma. La palabra es el medio que nos transporta al otro. Nuestro ser es logos, por la palabra somos lo que somos, por ella compartimos el ser, lo decimos, lo exponemos, lo damos y lo recibimos. ¶

A veces creemos que nada tiene que ver el pensamiento con la vida, las palabras con lo que somos y hacemos. Creemos que el decir no se relaciona con el ser. Olvidamos que entre la palabra y la vida está el amor, la *philia*, intermediario privilegiado, angélico, que permite el encuentro, la identidad entre las dos. ¶

La poesía, al igual que la filosofía, Sor Juana lo sabía, no sirven para nada. No sirven en el sentido utilitario del término, porque la poesía nace de la gracia, de la dación. La gracia se hace patente en el don. Lo que tiene gracia es lo que se da por amor. La dádiva es graciosa y valiosa porque lo dado no tiene ninguna utilidad, porque se da sin dobles intenciones, como la poesía, como el saber, como el amor. Y la poesía inició una relación verbal desinteresada con la realidad. Decir porque sí, sin razones, decir por decir, por la belleza misma de la palabra, por su sonoridad, palabra expresada no para conquistar sino para seducir. Con la poesía quedó abierta la posibilidad de la gratuidad de la palabra, del saber sin trampas, sin dobles intenciones. Una poetisa como Sor Juana cuida de la palabra, y al cuidarla, cuida del ser de las cosas, cuida lo que somos. ¶

Hoy nos convoca el amor, el amor a Sor Juana, también a María Águeda y a Claudia, a quienes extrañamos y hacemos hoy presentes; nos convoca hoy el amor a la palabra, ese acto de gracia que la poesía significa. El amor no tiene explicación, ya que él explica todo aquello que de él emana. El amor es el ser suficiente del ser de la poesía, que implica una manera desinteresada de relacionarse con la realidad a partir de la gratuidad de la palabra que se dice por el mero privilegio, por la sola belleza de la experiencia que su sonoridad, su ritmo, su cadencia y su entonación única provocan. ¶

El amor también es la razón suficiente de la vida, intermediario privilegiado entre el yo y el otro que se cumple en el tiempo y la palabra. Sólo el amor nos abre al otro,

nos coloca ante él, cara a cara. No se ama para amarse o ser amado, ni para amar simplemente o amar el amor, sino por el amado, por la amada sola, absoluta, gratuitamente, como bien lo supo Sor Juana. ¶

Sor Juana, a través de la poesía, resolvió la paradoja de la libertad a través de la experiencia ética de la propia entrega. Ella hizo poesía porque fue la manera en que unió el pensamiento a la vida, movimiento introspectivo de la reflexión, palabra inteligente que supo leer en su ser y, cuidadosamente, en el ser de las cosas. ¶

ARTÍCULOS



La importancia de los catálogos, los inventarios y las memorias de libros



ANTONIO CORTIJO OCAÑA
SARA POOT HERRERA

University of California, Santa Barbara

Nuestra gratitud para María Águeda Méndez

EL CATÁLOGO COMO GUÍA

Cuando a mediados de 1997 apareció en librerías de México el *Catálogo de textos marginados novohispanos. Inquisición: siglo XVII*, coordinado por María Águeda Méndez,¹ un título que allí se menciona nos llamó particularmente la atención: el de *La segunda Celestina*, descrito de esta manera:

Correspondiente a Censura [ficha 477: Dorantes, Aug[ustí]n, fr[ay] (dominico) y Francisco Muñiz, fr[ay] (dominico): [Sobre una memoria de libros pertenecientes a Paula Benavides, impresora. Se menciona *La segunda Celestina*]. Censura de contenido crítico-teológico. Méx[i]co, 19 de enero de 1681. Características: manuscrito de la mano de fray Augustín Dorantes; enmiendas de la misma letra. Apostillado. 2 hojas sueltas. Texto anexo al legajo. Memoria de los libros que por mandato deste Santo Oficio ha hecho Paula de Benavides, viuda de Bernardo Calderón, impresora deste Santo Tribunal este año de 1681. Áng[ele]s 1683. Volumen 645, expediente 3 [b], folios 238r-239v.²

1 *Catálogo de textos marginados novohispanos: Inquisición siglo XVII*, coord. MARÍA ÁGUEDA MÉNDEZ. México: El Colegio de México/Archivo General de la Nación/Fondo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997. Antecede a éste el *Catálogo de textos marginados novohispanos: Inquisición siglos XVIII y XIX*. México: Archivo General de la Nación/ El Colegio de México/ Universidad Nacional de México, 1992.

2 *Catálogo de textos marginados novohispanos: Inquisición siglo XVII*, p. 110.

Esta referencia (una *Segunda Celestina* en una memoria de libros de principios de los años ochenta en la Nueva España del siglo XVII) no fue mencionada en el debate que a principios de los años noventa del siglo pasado —siglo XX— generó el descubrimiento de la suelta de una comedia del mismo nombre.³ Dicho debate tenía en el centro *La segunda Celestina* (mismo título del *Catálogo*), pieza teatral escrita por Agustín de Salazar y Torres, de la que desde 1700 (año de la publicación de la *Fama y Obras Pósthumas de Sor Juana Inés de la Cruz*) se sabía que la joven poeta novohispana, monja jerónima, había “perfeccionado” (concluido la última parte o mejorado en su totalidad).⁴ El primero en informar sobre esta coautoría fue precisamente Castorena y Ursúa, quien hizo una relación de escritos póstumos de sor Juana. Uno de ellos:

Un Poema, que dejó sin acabar Don Agustín de Salazar, y perficionó con graciosa propiedad la Poetisa, cuyo original guarda la estimación discreta de D. Francisco de las Heras, Caballero del Orden de Santiago, Regidor de esta Villa, y por ser propio del primer Tomo, no le doy a la estampa en este libro, y se está imprimiendo, para representarse a sus Magestades.⁵

Proponemos que *La segunda Celestina*, de la que sor Juana es coautora, es parte de un tríptico de representaciones de comedias de la época; con ella, *Los empeños de una casa* de su autoría y *El pregonero de Dios y patriarca de los pobres* del Bachiller Francisco de Acevedo, prohibida *in totum* por la Inquisición en 1684. Datos sobre esta última comedia y de su proceso de prohibición nos los proporciona también el *Catálogo de textos marginados novohispanos. Inquisición: siglo XVII*. Retomaremos estos datos que, con los papeles que los respaldan, nos permitieron trabajar la edi-

3 Véase SARA POOT HERRERA, “*La segunda Celestina*, ¿de Salazar y Torres y Sor Juana?”, en *Mira de Amescua en candelero. Actas del Congreso Internacional sobre Mira de Amescua y el teatro español del siglo XVII*. Eds. AGUSTÍN DE LA GRANJA & JUAN ANTONIO MARTÍNEZ BERBEL. Granada: Universidad de Granada, 1996, pp. 386-405.

4 En la discusión sobre si sor Juana era junto con Agustín de Salazar y Torres coautora de la controversial *Segunda Celestina*, Guillermo Schmidhuber tiene la palabra, adquirida a partir de su hallazgo de 1989 (comedia de Salazar y Torres inconclusa, acabada [concluida/ perfeccionada] por Sor Juana), y de su incansable seguimiento de este título. En el verano de 2016 la representación de la comedia apareció en la cartelera teatral de la ciudad de México. El 20 de agosto de 2016 se inauguró su puesta en escena en la Capilla de la Virreina del Palacio Nacional de Ciudad de México a cargo de la Compañía Nacional de Teatro Clásico Fénix Novohispano. Su director, Francisco Hernández.

5 Prólogo de JUAN IGNACIO CASTORENA Y URSÚA a la *Fama y Obras Pósthumas del Fénix de México, Décima Musa, Poetisa Americana, Sor Juana Inés de la Cruz, religiosa profesas* 36 en =*el Convento de San Gerónimo de la Imperial Ciudad de México*. . . Madrid: Imprenta de Manuel Ruiz de Murga, 1700, p. 125.

ción de la comedia de Acevedo y los documentos inquisitoriales que, después de su primera puesta en escena, la sacaron de circulación.

Volviendo a *La segunda Celestina*, título registrado en el *Catálogo*, éste no corresponde a la comedia relacionada con Agustín de Salazar y Torres y sor Juana Inés de la Cruz. Habría que buscar información respecto a dicho título (al menos bibliográfica) en la memoria de libros que Paula Benavides Viuda de Calderón presentó al Santo Oficio en enero de 1681 y ver si se registra en otras memorias de libros de la misma época. Recurrir a estas memorias, mencionadas en el *Catálogo* y aún inéditas, ha sido otro de nuestros intereses. Veamos.

SOBRE LA SEGUNDA CELESTINA (MEMORIA DE LIBROS, 1681)

Entre fines de 1680 y principios de 1681, las librerías de la Ciudad de México presentaron sus memorias de libros ante el Santo Oficio; no lo hicieron voluntariamente, sino porque desde épocas anteriores año con año esta institución inquisitorial se las requería. El inventario de la librería de la impresora Paula Benavides, viuda de Calderón,⁶ fue revisado por dos frailes, quienes entre sus informes del 19 de enero de 1681 anotaron este dato: “B[achille]r Fernando de Roxas *La segunda Celestina*, se vea si es la tragicomedia q[ue] se mandó corregir”. Ellos son Fr[ay] Fran[cis]co Muñiz y Fr[ay] Aug[ustín] Dorantes”,⁷ ambos dominicos, quienes declaran:

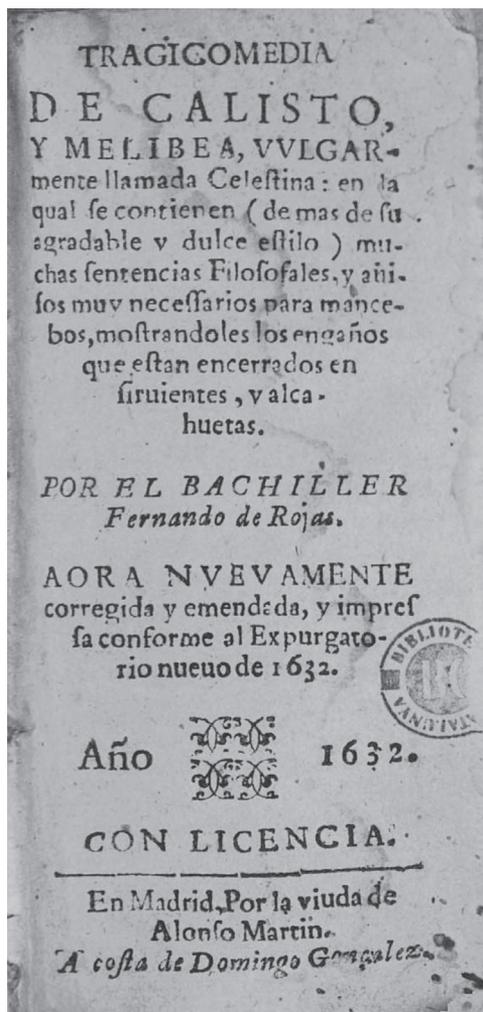
M[uy] Ilustre señor,

Por man[da]do de v[uestra] Ss[eñorí]a hemos examinado los libros q[ue] en cumplim[ien]to del autho de arriba exhibió Paula de Venabides viuda de Bern[ar]do Calderón [...] I t[ambi]é[n] necessitaron de corrección los siguientes. La tragicomedia de *La segunda Celestina*, q[ue] *todavía contenía una cláusula mandada quitar y estava borrada mal de suerte q[ue] se leería bien y clara y no constava estar hecha d[ic]ha espurg[aci]ón con author de este S[an]to Tribun[a]l.*

6 [fol. 196r] [Apostilla]: Memoria de los libros que por mandato deste Santo Oficio ha hecho Paula de Benavides, viuda de Bernardo Calderón, impresora deste Santo Tribunal este año de 1681.

7 [Apostilla]: Press[enta]da en el S[an]to Off[ici]o de Méx[i]co en veinte y dos de henero de mill y seiscientos y ochenta y un años, estando en aud[ienci]a de la mañana el s[eñor] ynq[uisi]dor liz[encia]do do Jua[n] Gómez de Mier.

Al parecer, con anterioridad el libro ya había sido dictaminado y, según los inquisidores, la corrección, mal hecha y por mano ajena, era visible, y la expurgación no era ni estaba autorizada por el Santo Tribunal de la Inquisición. Respecto a su autoría, en el inventario de la librería de Paula Benavides, viuda de Calderón (al que hemos acudido y localizado gracias a las fichas del *Catálogo*), se lee: “Fernando de Roxas, *La segunda Celestina*, Madrid, Imprenta de la viuda de Alonso Martín, 1632”. El título aumenta nuestro interés. Indagando acerca de este dato bibliográfico (casa editora y año de su publicación), lo que leemos en una copia de su portada, editada en Madrid es:



Tragicomedia
de Calisto,
y Melibea, vulgar-
mente llamada Celestina, en la
qual se contienen (demás su más
agradable y dulce estilo) mu-
chas sentencias filosofales y avi-
sos muy necesarios para mance-
bos, mostrándoles los engaños
que están encerrados en
sirvientes y alca-
huetas.

Por el Bachiller
Fernando de Rojas.

Aora nuevamente
corregida y emendada y impres-
sa conforme el Expurgato-
rio nuevo de 1632.

Año 1632.
Con licencia.

En Madrid. Por la viuda de
Alonso Martín.
A costa de Domingo González⁸

8 Datos de la portada en: https://es.m.wikipedia.org/wiki/Archivo:Celestina_1632.jpg

Como puede verse en los datos de la portada, el título de la edición de la viuda de Alonso Martín es *Tragicomedia de Calisto, y Melibea, vulgarmente llamada Celestina* (no *Segunda Celestina*) y su autor, Fernando de Rojas. Este título (edición de 1632) no tiene nada que ver con el de *La segunda Celestina*, relacionado (en cuanto a coautoría) con Agustín de Salazar y Torres y con sor Juana Inés de la Cruz (segunda mitad de los años setenta del siglo XVII). Sin embargo, sigue siendo curioso que en la memoria de libros de 1681⁹ se registre el título *Segunda Celestina*, citado además por los lectores dominicos que en México dictaminan dicha memoria. De ser (in)correcta la información bibliográfica anotada, ¿estarían los dictaminadores “contagiados” del título de una comedia “acabada a retazos”, como lo fue *La segunda Celestina*, aludida en el segundo sainete de *Los empeños de una casa* de la que, además, se dice había sido representada en la capital de la Nueva España en 1679? ¿Ya había sido registrado este título en alguna memoria de libros, como las que conocemos publicadas en 1939 por Edmundo O’Gorman?

EL PASADO, PRESENTE EN LAS MEMORIAS, LOS CATÁLOGOS

En “Bibliotecas y librerías coloniales, 1585-1694” de Edmundo O’Gorman aparece cinco veces el título de *La Celestina*, mientras que en la memoria de 1681 de la Viuda de Calderón (memoria inédita) se menciona una *Segunda Celestina*. El autor que aparece en todas ellas es Fernando de Rojas. Desconocemos hasta el momento dónde cambia el título de *Celestina* por el de la *Segunda Celestina*.

¿De dónde sale lo de “segunda” en la memoria de 1681? De modo coincidente, ese mismo año de 1681, en España, Calderón de la Barca dio su aprobación para que se publicara la *Cýtara de Apolo* de Agustín de Salazar y Torres, que contiene *El encanto es la hermosura* y *El hechizo sin hechizo*, título de una comedia de este autor, con final de su editor, Juan de Vera Tassis. Hay una primera versión, se dice desde aquel momento, con otra coautoría, y sabemos que a sor Juana y a Salazar y Torres se les relaciona con “un poema humano”, *La segunda Celestina*. En el descubrimiento publicado en 1990, se informó que dicha versión era de 1676 y se ha dicho, sin documentación que avale lo que se dice, que tal versión se representó en el coliseo de México antes de 1680.

9 Otras memorias de libros de años anteriores citan varias ediciones de la obra de Fernando de Rojas, pero no con el título de *Segunda Celestina*, incluso citan la de la Viuda de Martín Alonso (1632) y, de la misma casa editora, la de 1631, corregida por el Padre Pineda. Imprescindible la información de EDMUNDO O’GORMAN, “Bibliotecas y librerías coloniales, 1585-1694”, en *Boletín del Archivo General de la Nación* 10.4 (1939): 663-1006.

Fecha próxima ésta a la *Segunda Celestina* que se vende en la librería de la viuda de Calderón y que se condiciona en el dictamen inquisitorial.

Nuestra “sospecha” (insistente además) es por el título: *Segunda Celestina*, al que seguimos los pasos en la ciudad de México de principios de los años ochenta del siglo XVII, no a la clásica *Celestina* de Fernando de Rojas.¹⁰ Lo de “segunda” pareciera reforzar la información de que en el contexto de aquel momento (fines de los años setenta y principios de los ochentas) una *Segunda Celestina* “mestiza” circulaba por allí. Los lectores inquisitoriales tendrían a la mano la edición de la *Celestina* de 1632 y por alguna razón la nombrarían como “segunda”. El “nuevo” título —*Segunda Celestina*— en la Nueva España nos hace pensar (“lucubraciones” aparte) que las memorias de libros pueden ofrecer señales de que la teatralidad del espectacular siglo XVII aún no llega a su final de fiesta. Apenas comenzamos, y la función del *Catálogo* no sólo es importante, sino imprescindible. Llama la atención que a los lectores inquisitoriales de los inventarios de las librerías se les haya “colado” lo de “segunda Celestina”: no eran especialistas en *La Celestina* (tampoco habían oído el título de *La segunda Celestina* de 1534 de Feliciano de Silva), pero sí estaban en un contexto donde, al parecer, *La segunda Celestina*, coautoría de Salazar y Torres y sor Juana, no sólo se había concluido sino también se había representado en México.

En la mención del título *La segunda Celestina* que aparece en el *Catálogo de textos marginados novohispanos. Inquisición: siglo XVII*, reconocemos el nombre del fraile dominico Agustín Dorantes, inquisidor que diez años después participó también en el proceso de prohibición del sermón *La fineza mayor* (1691) de Francisco Xavier Palavicino y se refirió a sor Juana Inés de la Cruz, a quien el autor dedicaba dicho sermón, como una “una muger introducida a theóloga y scripturista”. Datos del proceso inquisitorial al que se vio sometido el sermón de Palavicino se recogen también en el *Catálogo* de 1997.¹¹

En este *Catálogo* se constata: 1) Que en la revisión de las memorias de libros de 1681 de Paula Benavides Viuda de Calderón participan dos dominicos: Agustín Dorantes, cuyo nombre aparece de modo recurrente en los procesos inquisitoriales de aquellos años; el otro fraile dominico es Francisco Muñiz. 2) Que la comedia de Francisco de Acevedo, aludida en el segundo sainete de *Los empeños de una casa* de

10 Sobre el título de Rojas en la Nueva España, véase AMAURI GUTIÉRREZ COTO, “*La Celestina* de Fernando de Rojas en México durante los siglos XVI y XVII”, *La Celestinesca* 41 (2017): 127-138.

11 Mexico, a[ño] de 1691. Autos sobre un sermón denunz[ia]do en este S[an]to Off[ici]o, predicado en el conv[en]to de S[a]n Gerón[i]mo de esta ziu[da]d, por el l[icencia]do d[on] Fran[cis]co Xavier Palavicino. GD61, Inquisición, vol. 525, (1.ª parte) exp. 4, fols. 252r-260r. Véase RICARDO CAMARENA CASTELLANOS, “Ruido con el Santo Oficio’: Sor Juana y la censura inquisitorial”, en MARGARITA PEÑA (comp.), *Cuadernos de Sor Juana. Sor Juana Inés de la Cruz y el siglo XVII*. México: UNAM, 1995, 283-306.

sor Juana Inés de la Cruz, fue prohibida por dos jesuitas, Diego Marín y Martín de Rentería (1684).³ Que en el proceso inquisitorial contra Francisco Xavier Palavicino, el nombre de la madre jerónima fue mencionado por el dominico Agustín Dorantes, uno de los dos frailes a los que les fue encomendado dicho proceso por parte del Santo Oficio; el otro fue el agustino Antonio Gutiérrez, quien firmó de acuerdo con el parecer del dominico. Hay varios cruces de relaciones entre estos personajes y no solamente en estos últimos años del XVII novohispano sino que atraviesan el siglo y se “enroscan” en redes de poder al mismo tiempo que de vigilancias y represiones (pensamos en Francisco Xavier Palavicino y en Antonio Gutiérrez, ambos llegados de España a la Nueva España; el primero tuvo problemas con la Inquisición mientras que el segundo sirvió a este Santo Oficio).

Como se constata en la información proporcionada por el *Catálogo* de 1997, clérigos de distintas órdenes religiosas participaban activamente en la lectura, análisis y censura de libros, en este caso —los dos procesos aludidos—, de dos géneros de época: el teatro y el sermón. Los autores de uno y otro texto aquí citados —el del sermón, Palavicino (1691) y el de la comedia, Acevedo (1684)— son contemporáneos entre sí y con sendas obras fueron respectivamente sujetos de procesos inquisitoriales. Asimismo, fueron contemporáneos de sor Juana Inés de la Cruz, mencionada en 1691 por Agustín Dorantes, lector inquisitorial de *La fineza mayor* de Palavicino, título relacionado a su vez con la publicación de la *Carta Athenagórica* (Puebla, 1690) de la monja jerónima. Éstos y muchos otros nombres de personajes recurrentes en documentos de aquellos años corresponden a una época de riesgos y de tropiezos, de estar sus creadores en la mira de la Inquisición. “No quiero ruidos con el Santo Oficio” es la frase acuñada por sor Juana Inés de la Cruz en su *Respuesta* (1.º de marzo de 1691) y la dijo en serio, publicada ya su *Crisis sobre un sermón* con el título de *Carta Athenagórica*. Bien supo de esta carta el dictaminador Agustín Dorantes y también quien denunció el sermón de Palavicino: Alonso Alberto de Velasco, cercano a Francisco Aguiar y Seixas, arzobispo de México desde 1682. Los dos —Dorantes y Velasco—, lo hemos dicho antes, fueron discípulos muy próximos al Padre Antonio Núñez, quien también fue lector inquisitorial. Quienes trabajaban al servicio de la Inquisición podrían ser incluso calificadores y calificados, como documenta con solidez María Águeda Méndez.¹²

Por ahora nos interesa comentar algunas fuentes del *Catálogo*, lo que nos lleva de nuevo a búsquedas de información; los resultados (relacionados entre sí) amplían

12 MARÍA ÁGUEDA MÉNDEZ, “No es lo mismo ser calificador que calificado; una adición a la bibliografía del Padre Antonio Núñez, confesor de Sor Juana”, en *Varia lingüística y literaria 50 años del CELL. II: Literatura de la Edad Media al siglo XVIII*. Ed. MARTHA ELENA VENIER. México: El Colegio de México, 1997, pp. 397-413.

conocimientos respecto a los últimos años culturales y literarios del siglo XVII, al filo de la Inquisición. Mostraremos la información que, de modo fundamental, nos llevó a la edición de la comedia *El pregonero de Dios y patriarca de los pobres* del Bachiller Francisco de Acevedo.

SOBRE *EL PREGONERO DE DIOS Y PATRIARCA DE LOS POBRES*

Del *Catálogo*, nos interesamos por las fichas 492 (Textos en prosa, Censura, p. 112), 996 (Textos en verso, Comedia, ficha 1996, p. 402) y en el Índice de procesos (p. 727). Tres variaciones —censura, comedia, índice—, un tema, *El pregonero de Dios y patriarca de los pobres*:

Sobre Textos en prosa, Censura, ficha 492, p. 112:

MARÍN DIEGO (jesuita) y MARTÍN DE RENTERÍA (jesuita): [Sobre la comedia *El pregonero de Dios y patriarca de los pobres* del bachiller Francisco de Azevedo. Atenta de manera herética contra la figura de San Francisco, por lo que se le considera repugnante, indecente e injuriosa, sin verosimilitud ni fundamento en la historia]. Censura de contenido crítico-hagiográfico. Coll[egi]o de S[an] Pedro y S[an] Pablo de Méx[i]co, 17 de octubre de 1684. Características: manuscrito de la mano de Martín de Rentería; enmiendas de la misma letra. Apostillado. Parcialmente deteriorado: manchas. 2 hojas sueltas. Texto anexo al legajo: Autos en razón de recoger una comedia intitulada *El pregonero de Dios y Patriarcha de los pobres*. Su autor el b[achille]r Fran[cis]co de Azevedo. Méx[i]co, 1684. [Volumen 1508, expediente 8, folios 168r-169r.]

Sobre Textos en verso, Comedia, ficha 1996, p. 402:

AZEVEDO, FRANCISCO DE, b[achiller]: *El pregonero de Dios y patriarca de los pobres*. Comedia ideada por el b[achille]r Fran[cis]co de Azevedo, entre los siguientes. [Comedia en tres jornadas, sobre la vida y obra de San Francisco de Asís]. Primer verso: “¿Diste el papel? —Sí, Señora”. Comedia de contenido hagiográfico. Ciudad de México (?), ca. 4 de octubre de 1684 (?) Características: manuscrito de varias manos no identificadas; enmiendas de la misma letra. Apostillado. Parcialmente deteriorado: manchas. 1 cuaderno suelto; 63 folios mal numerados. Texto anexo al legajo: Autos en razón de recoger una comedia intitulada *El pregonero de Dios y Patriarcha de los pobres*. Su autor, el b[achille]r

Fran[cis]co de Azevedo. Méx[i]co, 1684.5 [Volumen 1508, expediente 8, folios 170r-231v].

Sobre Índice de procesos, año 1684, p. 727:

Autos en razón de recoger una comedia intitulada *El pregonero de Dios y patriarca de los pobres*. Su autor el b[achille]r Fran[cis]co de Azevedo. Méx[i]co, 1684: 492, 1996.

Reunimos (en pasado) esta información, visitamos el AGN (también en pasado) y, una vez visto lo que sobre esta comedia se ha dicho, trabajamos la edición de *El pregonero de Dios y patriarca de los pobres, Comedia de santos de 1684. Censura y teatro novohispanos*.¹³ Gracias al apoyo de María Águeda Méndez obtuvimos copia de los originales de la comedia y del proceso inquisitorial al que fue sometida. Nuestra edición —la tercera—, ubica la obra en la tradición de la comedia hagiográfica española y sigue los pasos del Br. Francisco de Acevedo, nombre de (al menos) dos personajes involucrados en la vida intelectual de la segunda mitad del siglo XVII novohispano. Acompañamos nuestra edición (2020) del *Pregonero* con el proceso mediante el cual la obra fue denunciada, leída y prohibida por el Santo Oficio. Los datos proporcionados por el *Catálogo de textos marginados novohispanos. Inquisición: siglo XVII* nos llevaron al manuscrito que no logró imprimirse en su época y al proceso mencionado. El *Catálogo* no sólo facilitó el camino en cuanto a la búsqueda de documentos (unos conocidos y otros no) sino que nos hizo interesarnos por otros catálogos que desde años anteriores ofrecían datos de textos que han ido apareciendo en los últimos años. Hay ejemplos de catálogos, inventarios y memorias de libro que registraron años atrás lo que después fueron descubrimientos. Veamos tres ejemplos de esta importancia.

1. Los Enigmas de sor Juana Inés de la Cruz

Comencemos con los *Enigmas* de 1695, que sor Juana Inés de la Cruz escribió a las monjas de la Casa del Placer de Portugal. Se supo de ellos en el año de 1968 por par-

13 BR. FRANCISCO DE ACEVEDO, *El pregonero de Dios y patriarca de los pobres. Comedia de santos de 1684. Censura y teatro novohispanos*. ANTONIO CORTIJO OCAÑA & SARA POOT HERRERA (eds.). Madrid: Palas Atenea, 2020; 448 pp. La primera edición fue de JULIO JIMÉNEZ RUEDA, *El pregonero de Dios y patriarca de los pobres: comedia ideada*. México: Imprenta Universitaria de la Universidad Nacional Autónoma de México (serie de *Literatura Mexicana*, 3), 210 pp. La segunda, de HUMBERTO MALDONADO MACÍAS, en *La teatralidad criolla del siglo XVII*, tomo VIII de *Teatro mexicano. Historia y dramaturgia*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992: la comedia, entre pp. 117 y 167.

te de Enrique Martínez y su invaluable investigación publicada con el título “Sor Juana Inés de la Cruz en Portugal; un desconocido homenaje y versos inéditos”.¹⁴ Marie-Cécile Bénassy-Berling recogió el dato en su *Humanismo y religión en Sor Juana Inés de la Cruz* (1982; trad. esp., 1983). En 1994 apareció la edición de Antonio Alatorre, *Sor Juana Inés de la Cruz, Enigmas ofrecidos a la Casa del Placer*.¹⁵ A partir de esta edición, que suma dos variantes de estos poemas a las dos variantes publicadas por Martínez López, aparecieron varios estudios dedicados a los veinte enigmas de sor Juana. Un ejemplo, el artículo de Georgina Sabat Rivers y Elias L. Rivers, “Sor Juana Inés de la Cruz: los *Enigmas* y sus ediciones”.¹⁶ En años más recientes, un segundo libro sobre el tema de Yadira Munguía, *Sor Juana Inés de la Cruz. Enigmas ofrecidos a la soberana asamblea de la Casa del Placer*.¹⁷

Pareciera una novedad —y lo fue—, no sólo cuando Martínez López dio a conocer los *Enigmas* en el verano de 1968 en El Colegio de México (con muy poca asistencia en el público), sino cuando se empezó a hablar más de ellos casi a mediados de los años noventa. Sin embargo, el dato como tal ya había aparecido en un inventario de la Colección Pombalina de la Biblioteca Nacional de Lisboa.¹⁸ Se registran los enigmas de sor Juana, versos que le dedican monjas poetas, la condesa de Paredes, dos censuras de aprobación y una licencia de censura. El nombre de la autora y sus “enigmas poéticos” aparece en el índice alfabético y en el índice de autores. Es interesante que este inventario contenga la información sobre todo el librito manuscrito de 1695. Yadira Munguía cita las cuatro variantes de los *Enigmas* —dos de Martínez López y dos de Alatorre— de la colección Pombalina. El *Inventario* de 1889 de esta colección sigue sin citarse.

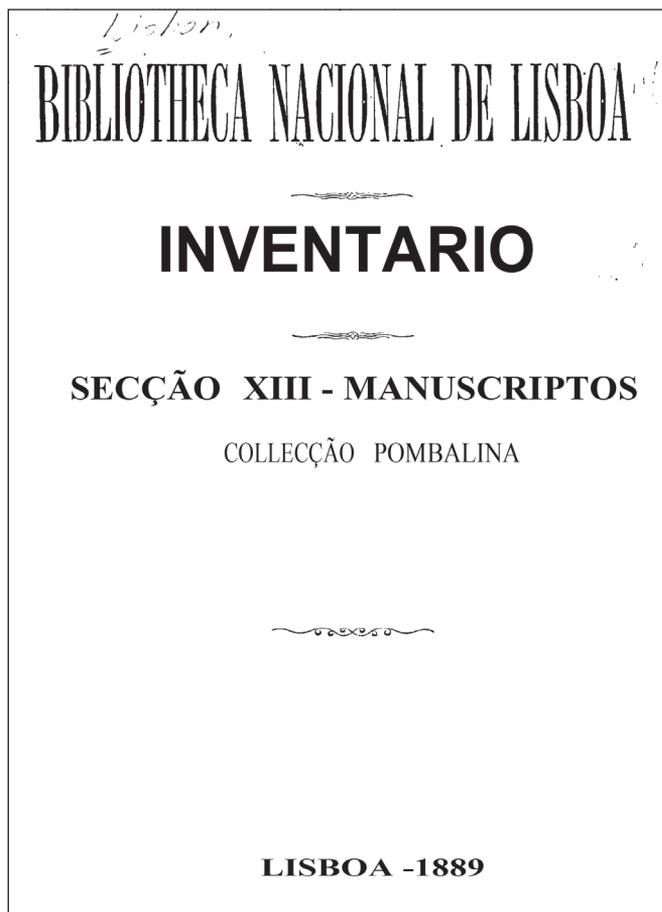
14 Publicados en la *Revista de Literatura* 33 (1968): 53-84.

15 México: El Colegio de México, 1994.

16 *Revista Iberoamericana* 61.172-173 (1995): 677-684.

17 Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2019.

18 Biblioteca de Lisboa, pp. 24-25: <https://purl.pt/200/1/html/index.html#/24-25>.



«Inigmas offerecidos a la discreta inteligencia de la soberana assemblea de la casa del plazer. Por su más rendida y fiel aficionada Soror Juana Ignes de la Cruz, decima Musa.—Lisboa, 1695.—He de Julio de Mello.»—(fl. 18-26).—Constam de vinte quadras, com as seguintes 7 peças preliminares:

«Endexas indicasilebas. A la authora, por Soror Marianna de Santo Antonio», religiosa de Santa Clara.—(fl. 19 v.)

Romance: «Amiga este libro tuyo...» Da condessa de Paredes, Vice-Rainha que foi do Mexico.—(fl. 20)

Romance de arte maior: «Ilustre Musa cuya dulce lyra...» De Soror Francisca Xavier, do Convento da Rosa.—(fl. 21)

Endechas endecasyllabas: «Hermosa e nueva musa...» De D. Simoa de Castilho, do convento de Sant'Anna.—(fl. 22)

«Cençura da Senhora D. Feliciana de Milam, religiosa no convento de Odivellas.»—26 de janeiro de 1695.—(fl. 23)

«Censura da Senhora D. Maria das Saudades, religiosa no convento de Via Longa.»—28 de janeiro de 1695.—(fl. 23)

«Licenças da censura.» Decimas de Soror Maria Magdalena (Calvario), Maria do Ceu (Esperança), Maria Guedes (Santa Monica).—(fl. 24 v.)

BIBLIOTHECA NACIONAL DE LISBOA
INVENTARIO
DOS
MANUSCRIPTOS
(SECÇÃO XIII)
Collecção Pombalina.
LISBOA
1891

BIBLIOTHECA NACIONAL DE LISBOA
INVENTARIO
SECÇÃO XIII—MANUSCRIPTOS
COLLECÇÃO POMBALINA
LISBOA - 1889

COLLECÇÃO POMBALINA — N.os 128 e 129

...

—Tomo IV. (Cod. 129)—Contém:

...

—S. n. a.—(fl. 16-17) «Inigmas oferecidos a la discreta intelligência de la soberana assemblea de la casa dei plazer. Por su más rendida y fiel aficionada Soror Juana Igenes de la Crux, decima Musa.—Lisboa, 1695.—He de Julio de Mello.»¹⁹ — (11. 18-26).— Constam de vinte quadras, com as seguintes 7 peças preliminares:

«Endexas indicasilebas. A la authora, por Soror Marianna de Santo Antonio», religiosa de Santa Clara.—(fl. 19 v.)

Romance: «Amiga este libro tuyo...» Da condessa de Paredes, ViccRainha que foi do Mexico.—(fl. 20)

Romance de arte maior: «Ilustre Musa cuya dulce Iyra...» De Soror Francisca Xavier, do Convento da Rosa.—(fl. 21)

Endechas endecasyllabas: «Hermosa e nueva musa...» De D. Simoa de Castilho, do convento de SantAnna.—(fl. 22)

«Cençura da Senhora D. Feliciano de Milam, religiosa no convento de Odivellas.»—26 de janeiro de 1695.—(fl. 23)

«Censura da Senhora D. Maria das Saudades, religiosa no convento de Via Longa.»—25 de janeiro de 1695.—(fl. 23)

19 Nos sigue llamando la atención el dato “He de Julio de Mello”. Hasta el momento no tenemos una información que ilumine al respecto.

«Licenças da censura.» Decimas de Soror Maria Magdalena (Calvário), Maria do Ceu (Esperança), Maria Guedes (Santa Monica).— (fl. 24 v.)

...

Coll. Pombal.

4

...

4º COLLECÇÃO POMBALINA — ÍNDICE alfabético
Enigmas poéticos (Juana Ines de la Cruz).—129.

COLLECÇÃO POMBALINA — ÍNDICE DOS AUCTORES 129

Cruz (Soror Juana Ines de la)—Enigmas poéticos. —129.

...

17

No cabe duda de que su autora es sor Juana. ¿Cuándo escribiría estos *Enigmas*?

Desde fines del siglo XIX era posible ver en la impresión del *Inventario* de la Colección Pombalina la existencia de los veinte enigmas —“vinte quadras”— que sor Juana Inés de la Cruz dedicó a la soberana asamblea de la casa del placer. Catalogados en 1889, se leyeron (ya analizados a la luz de la obra de sor Juana) en la Ciudad de México en 1968 y aparecieron publicados en España en una revista fechada el mismo año. Como librito manuscrito “femenino” estuvo listo en Lisboa desde 1695. El *Inventario* de 1889 precisa datos, textos y autoría. Por su cuenta, Enrique Martínez López dio con los *Enigmas* y los dio a conocer en 1968. Digamos que se reunió “la teoría” (*Inventario* de la Colección Pombalina) y “la práctica” (cuadernito hallado por Martínez López con dos variantes de los *Enigmas* de sor Juana).

2. Defensa del sermón del Mandato del Padre Antonio de Vieira y Discurso apologético

Segundo ejemplo de catalogación. Se trata de la *Defensa del sermón del Mandato del Padre Antonio de Vieira* de Pedro Muñoz de Castro y del *Discurso apologético en respuesta a la Fe de erratas que sacó un Soldado sobre la Carta Atenagórica de la madre Juana Inés de la Cruz* (anónimo), descubiertos en Lima por José Antonio Rodríguez Garrido y dados a conocer en la Ciudad de México en 2004 en el libro *La Carta Atenagórica de Sor Juana. Textos inéditos de una polémica*.²⁰ Informa Rodríguez Garrido que los

²⁰ JOSÉ ANTONIO RODRÍGUEZ GARRIDO, *La Carta Atenagórica de Sor Juana. Textos inéditos de una polémica*. México: UNAM, 2004.

dos documentos, que se localizan en la Sala de Investigaciones de la Biblioteca Nacional del Perú (signatura F57), ya habían sido catalogados, aunque de modo incompleto, por Rubén Vargas Ugarte.²¹

Alerta a las novedades dadas a conocer por Elías Trabulse en 1995 respecto a las reacciones que provocó la publicación de la *Carta Atenagórica* de Sor Juana —sobre todo, de *La Carta de Serafina de Cristo*,²² la mención del Soldado—, Rodríguez Garrido prestó atención a lo que vio que informaba Vargas Ugarte y hurgó en los documentos. Su descubrimiento dio pasos sólidos y más que novedosos a la historia que envuelve a lo publicado por el Obispo de Puebla, esto es, Filotea de la Cruz.

El investigador peruano procede de modo cauteloso, y con todo cuidado y minucias explica los avatares relativos a los dos documentos que estudia y da a conocer. Transcribe la descripción de Vargas Ugarte:

Respuesta a la impugnación de la Madre Juana Inés de la Cruz [...] escrita por Pedro Muñoz de Castro, Escrivano de S. M. y público de Providencia en esta Corte y dedica a la misma monja [...] El dicho escrivano era el Conde de la Granja, 13 ff.- Síguense, anteceden otras piezas relativas a la controversia que suscitara Sor Juana Inés de la Cruz, sobre el Sermón del Mandato del P. Antonio Vieyra S.J. (1940: 160).²³

Rodríguez Garrido explica la cita textual, aclara que el Conde de la Granja no es el escribano, sino como dice la referencia: Pedro Muñoz de Castro. Al mismo tiempo que advierte acerca de otros documentos que ya no aparecen; sin embargo, no se menciona en la ficha el *Discurso apologético en respuesta a la Fe de erratas que sacó un Soldado sobre la Carta Atenagórica de la madre Juana Inés de la Cruz* que, junto a la *Defensa del sermón del Mandato del Padre Antonio de Vieira* de Pedro Muñoz de Castro, da a conocer Rodríguez Garrido. Rescate y hallazgo más que luminoso acerca de las reacciones que provocó la publicación de la *Carta Atenagórica* de sor Juana Inés de la Cruz. La punta del hilo en la Biblioteca Nacional del Perú estaba desde 1940. En 2002, la empieza a desenrollar José Antonio Rodríguez Garrido y, con la *Defensa del sermón* da a conocer el *Discurso apologético*, el documento más cercano y en respuesta a la feroz invectiva del anónimo Soldado contra la autora de la *Carta Athenagórica*.

21 RUBÉN VARGAS UGARTE, *Manuscritos peruanos*, vol. III: *manuscritos peruanos de la Biblioteca Nacional de Lima. Biblioteca peruana*. Lima: Tipografía Peruana, 1940. Volumen 165 de la antigua biblioteca.

22 SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ, *La Carta de Serafina de Cristo*. Ed. ELÍAS TRABULSE. Toluca: Instituto Mexiquense de Cultura, 1996.

23 RODRÍGUEZ GARRIDO, *op. cit.*, p. 20.

Pareciera un milagro que, de hecho, lo es este rescate: la mirada atenta, la búsqueda seria, un hilvanar más después de *La Carta de Serafina de Cristo* y de la (mala) suerte que corrió *La fineza mayor* de Francisco Xavier Palavicino, como demostró Ricardo Camarena Castellanos en 1995, un año que dio una gran vuelta de tuerca en los estudios acerca de la recepción de la *Carta Athenagórica* de sor Juana Inés de la Cruz, prologada por (la ficticia) Filotea de la Cruz y aprobada por Manuel Fernández de Santa Cruz, Obispo de Puebla.

3. Tres documentos de la Biblioteca Palafoxiana

Tercer ejemplo, los tres documentos de la Biblioteca Palafoxiana, publicados en el año 2010 por Alejandro Soriano Vallès,²⁴ quien indica que se encuentran en la colección *Manuscritos, cartas y consultas* de esta extraordinaria biblioteca poblana. Número de localización: R478, f. 422. Soriano Vallès titula así estos documentos: “Borrador de la Carta de Sor Filotea de la Cruz” (pp. 463-468); “Carta de Puebla” (pp. 469-482); y “Carta de 1692” (pp. 483-484).

¿Y cómo dio Soriano con estos documentos? Informa: “la magnanimidad del destacado historiador Jesús Joel Peña Espinosa ha hecho llegar a mis manos, para que los divulgue, tres documentos” (p. 444; uno de ellos, respuesta de Fernández de Santa Cruz a la *Respuesta* de Sor Juana Inés de la Cruz); “el segundo documento que la dadivosidad de Peña Espinosa me presentó” (p. 455; una minuta); “El último de los manuscritos que la largueza de Jesús Joel Peña me dio a conocer...” (p. 460; un borrador del prólogo de Filotea de la Cruz). Soriano Vallès hizo la paleografía y primera edición, acompañada de análisis e interpretación. Son tres manuscritos, inéditos hasta la publicación de Soriano en septiembre de 2010.²⁵

En 2015, Diana Isabel Jaramillo publicó “De los hallazgos de Sor Filotea en el archivo de la Biblioteca Palafoxiana”,²⁶ artículo que aborda la correspondencia de Manuel Fernández de Santa Cruz y sor Juana. Se refiere precisamente a los manuscritos de esta correspondencia, que se localizan en el volumen R478/181-183: 1) Borrador de la correspondencia de un censor a una religiosa sobre la autorización para dar a luz sus escritos. 8 f. [R478/ 181]; 2) Correspondencia de un censor a una

24 ALEJANDRO SORIANO VALLÈS, *Sor Juana Inés de la Cruz Doncella del verbo*. Hermosillo: Garabatos, 2010.

25 SARA POOT HERRERA habló de estos documentos publicados por Alejandro Soriano Vallès en una lectura en la Universidad del Claustro de Sor Juana (25 de febrero de 2011), publicada el mismo año: *Casa del Tiempo. Revista de la Universidad Autónoma Metropolitana* 4.45-46 (2011): 12-16.

26 UNIdiversidad. *Revista de Pensamiento y Cultura de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla* 5. 19 (2015): 4-7. Coord. del dossier: SARA POOT HERRERA.

religiosa sobre la publicación de uno de sus escritos. 8 f. [R478/ 183]; 3) Correspondencia a una religiosa sobre la instrucción de la lengua griega. 1 f. (p. 5).

Diana Isabel Jaramillo informa: “Este hallazgo bibliográfico se debe a la pesquisa intelectual del maestro Jesús Joel Peña mientras laboraba como investigador de la Palafoxiana en el proyecto de catalogación dirigido por Adabi de México (*id.*). Informa también que la catalogación fue publicada en 2004 por Mapfre Tavera-Adabi México, A. C. y la Secretaría de Cultura de Puebla. Ciertamente, la descripción de los tres documentos, catalogados y dados a conocer por los coordinadores de dicho proyecto, no advierte explícitamente sobre la correspondencia del Obispo de Puebla y de la monja jerónima.

Ricardo Camarena Castellanos²⁷ informa con precisión que el *Inventario General de Manuscritos de la Biblioteca Palafoxiana*, coordinado por Jorge Garibay Álvarez y Jesús Joel Peña Espinosa, publicó estos datos.²⁸ Así los presenta Camarena Castellanos (y copiamos):

3313. Puebla de los Ángeles, 1690. Borrador de la correspondencia de un censor a una religiosa sobre la autorización para dar a luz sus escritos. 3 f. R478/181 Juana Inés de la Cruz.

3314. Puebla de los Ángeles, 1691. Correspondencia de un censor a una religiosa sobre la publicación de uno de sus escritos. 8 f. R478/182

3315. San Miguel, 1692. Correspondencia a una religiosa sobre la instrucción de la lengua griega, 1 f. R478/183 Juana Inés de la Cruz

Habría que cotejar si lo de “Sor Juana Inés de la Cruz” aparece en el *Inventario General de Manuscritos de la Biblioteca Palafoxiana*. Sí la mención de la “M[adr]e J[ua]na Ynés de la Cruz” en la paleografía de Soriano Vallès (p. 468) y en la copia del manuscrito que publica Diana Isabel Jaramillo (pp. 6-7). En el hilo de la catalogación, resalta que los tres escritos, que dan luz a la relación de Manuel Fernández de Santa

27 RICARDO CAMARENA CASTELLANOS, *El epistolario de Sor Juana Inés de la Cruz en el contexto literario-discursivo novohispano*. Tesis de doctorado. Universidad de Ottawa, 2017, pp. 170-171.

28 *Inventario General de Manuscritos de la Biblioteca Palafoxiana*. COORDS. JORGE GARIBAY ÁLVAREZ Y JESÚS JOEL PEÑA ESPINOSA. Puebla: Fundación Mapfre Tavera-Secretaría de Gobierno del Estado de Puebla, 2004. Alejandro Soriano Vallès cita este título (p. 455) respecto a quién podrá ser Lazcano, personaje nombrado en la minuta que Fernández de Santa Cruz envía a Sor Juana (uno de los tres documentos de Puebla, de los que Camarena Castellanos informa no sólo de su catalogación sino del libro donde ésta aparece).

Cruz con sor Juana Inés de la Cruz, estaban detrás de la sucinta descripción del *Inventario General de Manuscritos de la Biblioteca Palafoxiana*, publicación coordinada por Jorge Garibay Álvarez y Jesús Joel Peña Espinosa en 2004. Una vez más advertimos la importancia de la revisión de catálogos e inventarios, lo mismo que la manera como se diseñan las “entradas” de los inventarios y las fichas de los catálogos. Elaborarlos es trabajo arduo y leerlos es valorar la economía que ofrecen en la búsqueda de estudiosos e interesados en su contenido.

Estos documentos “poblanos”, testimonio del diálogo entre el obispo de Puebla y Sor Juana Inés de la Cruz, son de un valor incalculable en cuanto aclaran de manera justa la relación cordial e intelectual entre Manuel Fernández de Santa Cruz y la monja jerónima, el apoyo que él da a la autora de la *Carta Atenagórica* y, sobre todo, despejan el panorama del contexto de esta publicación de 1690: sor Juana no estaba sola en las reacciones negativas que en algunos lectores provocó su *Crisis sobre un sermón*, título con que apareció este documento en 1692 en Sevilla.²⁹ ¿Quién lo mandaría de la Nueva España a España? ¿La propia sor Juana que ha dicho que lo escribió porque así se lo pidieron? (“Que si creyera se había de publicar, no fuera con tanto desaliño como fue”, escribe en su *Respuesta*). En la carta de Fernández de Santa Cruz que a ella le escribe el 20 de marzo de 161 (respuesta a la *Respuesta*), se dice:

15 ...vno de los principales moti-
 16 vos, que hubo el q[ue] la sacó a luz
 17 fue desear manifestar a Europa, a
 18 donde an ido algunas copias, q[ue] la
 19 América no sólo es rica de minas
 [f. 414 v.]
 20 de plata y oro, sino más de auenta
 21 jados ingenios, bien ajeno, que pudiese haber
 22 juicio, que disputase a V. md. la sutileza
 23 vieuza y solidez de sus discursos...

(Soriano Vallès, pp. 469-470; paleografía de Soriano).

Tiempo después de que los coordinadores del *Inventario General de Manuscritos de la Biblioteca Palafoxiana* publicaran esta información en el año 2004, Jesús Joel Peña Espinosa entró en contacto con Alejandro Soriano Vallès, quien al integrarla

²⁹ *Segundo volumen de las obras de Soror Juana Inés de la Cruz*. Sevilla: Imprenta de Tomás López de Haro, 1692.

a su libro la dio a conocer a sus lectores en 2010, abriendo de esta manera nuevos acercamientos a la relación entre el Obispo de Puebla y la monja jerónima. El inventario de 2004 de la Biblioteca Palafoxiana es una “nueva” mina de atracción aún no explorada. Respecto a la información catalogada —“Correspondencia de un censor a una religiosa”— era difícil dar con el dato (¿cuál censor?, ¿cuál monja?); ¿menos difícil la descripción sobre la autorización de dicho censor para la publicación de los escritos de dicha monja? (Puebla 1690, 1691, 1692). Ese lugar, esos años, “monja que escribe” son guiños particularmente interesantes. Difícil o menos difícil, sin la atención de Peña Espinosa estos datos hubieran pasado desapercibidos. Transcurrieron seis años para conocerlos, saber de qué se trataban y poderlos leer. Labor conjunta que reafirma la necesidad de reunir la labor de la catalogación y el conocimiento de los datos que proporcionan.

Una vez más valoramos la importancia de la lectura de inventarios, catálogos y archivos. Los tres ejemplos aquí dados son rotundos. Nos llevan a la urgencia de conjuntar información registrada incluso siglos, años atrás, con las nuevas búsquedas, de revisar los materiales que están detrás de cada ficha bibliográfica, de cada entrada de catálogo, de la descripción de los títulos.

MARÍA ÁGUEDA MÉNDEZ, ESTUDIOSA DE ARCHIVOS

Un ejemplo es el trabajo de María Águeda Méndez: a su tarea conjunta de búsqueda y análisis de materiales para la elaboración del *Catálogo*, se une su investigación personal a partir de la información localizada y ofrecida en este inventario de “secretos”, muchos de ellos todavía silenciosos.

Su labor de exploración es, como lo comprueban sus publicaciones, de gran alcance histórico y cultural. El *Catálogo de textos marginados novohispanos. Inquisición: siglo XVII*, coordinado por ella, lo mismo que el de los siglos XVIII y XIX, publicado antes,³⁰ seguirá dando frutos y sorpresas sorprendentes. A esta importancia, se suma otra de carácter mayor. María Águeda Méndez, profesional en la revisión directa de archivos y especialista en estudios inquisitoriales, no sólo realizó el trabajo “duro” y sólido de la catalogación sino que trabajó con muchos de los materiales que ella y su grupo de investigadores localizaron (materiales en parte inéditos). Un ejemplo, su libro *Secretos*

30 *Catálogo de textos marginados novohispanos. Siglos XVIII y XIX*. México: Archivo General de la Nación/El Colegio de México/Universidad Nacional Autónoma de México, 1992. Inédito aún el catálogo sobre el siglo XVI, parte del mismo proyecto.

del Oficio. *Avatares de la Inquisición novohispana*,³¹ otro, la edición compartida con Georges Baudot, *Amores prohibidos: La palabra condenada en el México de los virreyes. Antología de coplas y versos censurados por la Inquisición de México*.³²

Si bien su campo de especialización fue la Inquisición en la Nueva España, y una de sus aportaciones más importantes fueron sus estudios acerca de la vida y la obra del padre jesuita Antonio Núñez de Miranda, y ensayos que aparecen en otras publicaciones, puso en práctica su capacidad de coordinación al organizar el coloquio sobre *Fiesta y celebración: discurso y espacio novohispano*, como se titula el libro producto de este encuentro de estudiosos de la Nueva España y editado por ella misma.³³

María Águeda Méndez decía que no era sorjuanista. Sin embargo, sus estudios iluminaron el contexto de nuestra Décima Musa. Entre sus últimos escritos, tenemos el texto titulado “Joseph de Lombeida o la ajetreada vida de un presbítero novohispano”, publicado en *Prolija Memoria*, revista de la que era subdirectora,³⁴ y dejó inéditas varias investigaciones, una de ellas sobre el cura Andrés Moreno Bala, promotor fiscal de la cura eclesiástica durante el arzobispado de don Francisco Aguiar y Seixas. La interacción de los prelados de la época empezaba a iniciarla con toda cautela María Águeda Méndez. Había comenzado con el Padre Núñez y años después seguiría con otros personajes de época relacionados con sor Juana Inés de la Cruz.

Su especialización tuvo como bases sólidas su trabajo de archivo, la lectura de los documentos con perspicacia, cautela y en contexto, y a partir de la búsqueda directa de fuentes que revisaba cuidadosamente. Fue la suya una propuesta de conjuntar la información del catálogo —fichas sustanciales respecto a los textos que describían, textos bien leídos, analizados— con el trabajo que realizaba en documentos que elegía para hacerlo (dos tareas en una), dejando para después muchos de éstos que, como investigadora idónea de archivo, era cautelosa y circunspecta. Supo pronto cotejar la descripción con el contenido. La propuesta metodológica de María Águeda Méndez es un modelo de investigación. Uno de sus sostenes es ser parte de investigaciones, colectivas, compartidas, generosas. Nosotros hemos sido beneficiarios de muchas maneras. Nuestra gratitud para María Águeda Méndez.

31 MARÍA ÁGUEDA MÉNDEZ, *Secretos del Oficio. Avatares de la Inquisición novohispana*. México: El Colegio de México/UNAM/CONACYT, 2001.

32 GEORGES BAUDOT & MARÍA ÁGUEDA MÉNDEZ, *Amores prohibidos: La palabra condenada en el México de los virreyes. Antología de coplas y versos censurados por la Inquisición de México*. Pról. Elías Trabulse. México: Siglo XXI, 1997.

33 México: El Colegio de México, 2009.

34 *Prolija Memoria. Estudios de Cultura Virreinal* 5.1-2 (2010): 91-120. El primero en hablar del testamento de Lombeida fue Alejandro Soriano Vallès. María Águeda Méndez lo leyó y, gracias a esta publicación, volvió a su “tintero”, convertido en archivo personal y adelantó más datos sobre dicho testamento.

** BIBLIOGRAFÍA **

- ACEVEDO, BR. FRANCISCO DE, *El pregonero de Dios y patriarca de los pobres. Comedia de santos de 1684. Censura y teatro novohispanos*. Antonio Cortijo Ocaña & Sara Poot Herrera (eds.). Madrid: Palas Atenea, 2020.
- ALATORRE, ANTONIO, *Sor Juana Inés de la Cruz, Enigmas ofrecidos a la Casa del Placer*. México: El Colegio de México, 1994.
- BAUDOT, GEORGES y MARÍA ÁGUEDA MÉNDEZ, *Amores prohibidos: La palabra condenada en el México de los virreyes. Antología de coplas y versos censurados por la Inquisición de México*. Pról. ELÍAS TRABULSE. México: Siglo XXI, 1997.
- BIBLIOTHECA NACIONAL DE LISBOA, *Inventario, Seção XIII, Manuscritos, Colección Pombalina*. Lisboa, 1889. Disponible en: <https://purl.pt/200/1/html/index.html#/2-3>
- CAMARENA CASTELLANOS, RICARDO, “Ruido con el Santo Oficio: Sor Juana y la censura inquisitorial”, en *Cuadernos de Sor Juana. Sor Juana Inés de la Cruz y el siglo XVII*. MARGARITA PEÑA (comp.). México: UNAM, 1995, 283-306.
- CAMARENA CASTELLANOS, RICARDO, *El epistolario de Sor Juana Inés de la Cruz en el contexto literario-discursivo novohispano*. Tesis de doctorado. Universidad de Ottawa, 2017.
- CRUZ, SOR JUANA INÉS DE LA, *La Carta de Serafina de Cristo*. Ed. Elías Trabulse. Toluca: Instituto Mexiquense de Cultura, 1996.
- CRUZ, SOR JUANA INÉS DE LA, *Fama y Obras Póstumas del Fénix de México, Décima Musa, Poetisa Americana, Sor Juana Inés de la Cruz, religiosa profesora en el Convento de San Gerónimo de la Imperial Ciudad de México...* Pról. JUAN Ignacio Castorena y Ursúa. Madrid: Imprenta de Manuel Ruiz de Murga, 1700.
- CRUZ, SOR JUANA INÉS DE LA, *Segundo volumen de las obras de Sor Juana Inés de la Cruz*. Sevilla, España: Imprenta de Tomás López de Haro, 1692.
- GARIBAY ÁLVAREZ, JORGE y JESÚS JOEL PEÑA ESPINOSA, COORDS., *Inventario General de Manuscritos de la Biblioteca Palafoxiana*. Puebla, México: Fundación Mapfre Tavera-Secretaría de Gobierno del Estado de Puebla, 2004.
- GUTIÉRREZ COTO, AMAURI, “La Celestina de Fernando de Rojas en México durante los siglos XVI y XVII”, *La Celestinesca* 41 (2017): 127-138.
- JARAMILLO, DIANA ISABEL, “De los hallazgos de Sor Filotea en el archivo de la Biblioteca Palafoxiana”, *UNIdiversidad. Revista de Pensamiento y Cultura de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla* 5. 19 (2015): 4-7. Coord. del dossier: Sara Poot Herrera.
- MARTÍNEZ, ENRIQUE, “Sor Juana Inés de la Cruz en Portugal; un desconocido homenaje y versos inéditos”, *Revista de Literatura* 33 (1968): 53-84.
- MÉNDEZ, MARÍA ÁGUEDA, *Fiesta y celebración: discurso y espacio novohispano*. México: El Colegio de México, 2009.
- MÉNDEZ, MARÍA ÁGUEDA, “Joseph de Lombeida o la ajetreada vida de un presbítero novohispano”, *Prolija Memoria. Estudios de Cultura Virreinal* 5.1-2 (2010): 91-120.
- MÉNDEZ, MARÍA ÁGUEDA, “No es lo mismo ser calificador que calificado; una adición a la bibliografía del Padre Antonio Núñez, confesor de Sor Juana”, en *Varia lingüística y literaria 50 años del CELL. II: Literatura de la Edad Media al siglo XVIII*. Ed. Martha Elena Venier. México: El Colegio de México, 1997, pp. 397-413.
- MÉNDEZ, MARÍA ÁGUEDA, *Secretos del Oficio. Avatares de la Inquisición novohispana*. México: El Colegio de México/UNAM/CONACYT, 2001.
- MÉNDEZ, MARÍA ÁGUEDA, coord., *Catálogo de textos marginados novohispanos: Inquisición siglos XVIII y XIX*. México: Archivo General de la

- Nación/ El Colegio de México/ Universidad Nacional de México, 1992.
- MÉNDEZ, MARÍA ÁGUEDA, coord., *Catálogo de textos marginados novohispanos: Inquisición siglo XVII*. México: El Colegio de México/Archivo General de la Nación/Fondo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997.
- MUNGUÍA, YADIRA, *Sor Juana Inés de la Cruz. Enigmas ofrecidos a la soberana asamblea de la Casa del Placer*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2019.
- O'GORMAN, EDMUNDO, "Bibliotecas y librerías coloniales, 1585-1694", *Boletín del Archivo General de la Nación* 10.4 (1939): 663-1006.
- POOT HERRERA, SARA, "La segunda Celestina, ¿de Salazar y Torres y Sor Juana?", *Mira de Amescua en candelero. Actas del Congreso Internacional sobre Mira de Amescua y el teatro español del siglo XVII*. Eds. Agustín de la Granja & Juan Antonio Martínez Berbel. Granada, España: Universidad de Granada, 1996, pp. 386-405.
- POOT HERRERA, SARA, "El hábito sí hace a la monja", *Casa del Tiempo. Revista de la Universidad Autónoma Metropolitana* 4.45-46 (2011): 12-16.
- RODRÍGUEZ GARRIDO, JOSÉ ANTONIO, *La Carta Atenagórica de Sor Juana. Textos inéditos de una polémica*. México: UNAM, 2004.
- SABAT DE RIVERS, GEORGINA y ELIAS L. RIVERS, "Sor Juana Inés de la Cruz: los *Enigmas* y sus ediciones", *Revista Iberoamericana* 61.172-173 (1995): 677-684.
- SORIANO VALLÈS, ALEJANDRO, *Sor Juana Inés de la Cruz. Doncella del verbo*. Hermosillo, Son.: Garabatos, 2010.
- VARGAS UGARTE, RUBÉN, *Manuscritos peruanos*, vol. III: *manuscritos peruanos de la Biblioteca Nacional de Lima. Biblioteca peruana*. Lima: Tipografía Peruana, 1940. Volumen 165 de la antigua biblioteca.

Hacia una comprensión de la codificación espacial en los milagros de libros de santuarios novohispanos



BARBARA ANN AILSTOCK

Randolph Macon College

*A la memoria de María Águeda Méndez, quien fue
mi tutora durante diez años, y cuyas enseñanzas
siempre me acompañarán en el camino.*

LA GÉNESIS DEL LIBRO DE SANTUARIO

Desde la edad clásica existieron obras en las que se narraban milagros e intervenciones de figuras celestiales en la vida de los hombres. En su inicio, las relaciones de milagros consistían en relatos que conformaban parte de narraciones más extensas, como actos de martirio, vidas de santos, entre otras. De estas obras tempranas, se sabe que formaban parte de la narración de una unidad mayor y que comúnmente no gozaban de una circulación independiente. Con el paso del tiempo, estos escritos se fueron liberando, formando relatos breves. En el caso de la Virgen María, al igual que en el de algunos santos, los relatos se fueron documentando de manera oficial en distintos santuarios y poblados. Se integraron de manera paulatina a las compilaciones de manuscritos de los monasterios y templos. ¶

Se considera que las manifestaciones más antiguas se remontan al siglo VI. Escritas en lengua latina, tuvieron “su origen en las *Acta Martium* (ss. I y II), se independizaron de su contexto lógico: las *Vidas de los Santos*, (*vitae Patrum*) en tiempos de Gregorio Magno, y alcanzaron su máxima difusión en la Baja Edad Media”.¹ A partir de la primera mitad del siglo XIII, casi tres siglos después de la aparición de sus contrapartes latinas, comenzaron a circular recopilaciones de milagros en lengua vulgar, hasta llegar a lo que Ramón Manuel Pérez llama la “gran efervescencia

1 JESÚS MONTOYA MARTÍNEZ, *Las colecciones de milagros en la Edad Media (el milagro literario)*. España: Universidad de Granada, 1981, p. 17.

de los milagros marianos”, marcados por autores, en el ámbito español, como Berceo y Alfonso X. En el caso de Berceo, como señala Joël Saugnieux, “lo que él escribió sobre el papel de María en la economía de la salvación ha sido repetido por todos los teólogos posteriores y ha jugado un papel de primer orden en la formación de la piedad mariana en la Edad Media”.² Tal y como pone en evidencia el investigador, estos textos llegaron a desempeñar un papel importante en cuanto a la consolidación de ideas teológicas sobre la Virgen. ¶

Al principio, por sus similitudes tanto temáticas como estructurales, la crítica moderna clasificó estas obras como parte de la hagiografía, aunque por su estructura narrativa y función del contenido, se puede considerar que también se asemejan a otros modelos y géneros del momento, como son los cuentos, fabulas, *lais* (composiciones o serie de poemas narrativos cortos), leyendas, etc. Dada la dificultad de clasificar estos escritos, en muchos casos permanecían con la simple etiqueta de relatos milagrosos. ¶

En fechas más recientes, el surgimiento de nuevos estudios por parte de especialistas como Fernando Baños, Jesús Montoya Martínez y Juan Manuel Cacho Bleuca, entre otros, ha resultado en nuevas propuestas teóricas en las que se propone una división del género. Como señala Baños:

Ya se ha apuntado que la narración de milagros surge en el seno de la hagiografía, pero también que en el siglo vi los milagros comienzan a agruparse en colecciones independientes de las vidas de santos, de modo que en la baja Edad Media constituyen dos géneros bien distintos. [Las vidas y milagros] anteponen los hechos biográficos que los hacen posibles de modo que lo sobrenatural se aduce como prueba final e irrefutable de la santidad que el protagonista había ido mostrando en la vida.³ ¶

Como evidencia el comentario de Baños, en un primer momento las relaciones de milagros eran relatos insertos en otras narraciones, como los actos de martirio, vidas de santos, etc. Al paso del tiempo se fueron independizando a lo largo de la Edad Media de dichos textos y se relacionaron con las devociones de algunos venerados hasta llegar a constituir un género aparte. En el caso de la Virgen María,

2 JOËL SAUGNIEUX, *Berceo y las culturas del siglo XIII*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1984, p. 48.

3 FERNANDO BAÑOS, “Prólogo” en Gonzalo de Berceo, *Milagros de nuestra Señora*, edición, prólogo y notas de Fernando Baños (ed.) y estudio preliminar de Isabel Uría. Barcelona: Crítica, 1997, p. XLVII.

las colecciones de milagros se hacían principalmente en los monasterios y templos. Su función radicaba en la necesidad de comprobar la veracidad de los milagros, por lo que tienen la forma de pequeños textos testimoniales. Al ser organizados en un conjunto, no sólo proporcionaban un sentido de orden a los acontecimientos, sino también ayudaban a organizar los datos históricos de los templos y santuarios para así convertirlos en herramientas de enseñanza para el culto. ¶

Al analizar la función de estos textos frente a la de los relatos que aparecen en los martirologios y vidas de santos se puede concluir que si bien nacieron de la misma tradición hagiográfica, las colecciones de milagros ya sean en lengua vulgar o latina constituyeron un género que rápidamente encontró un público receptor dentro de la comunidad eclesiástica, además de su propia forma y función dentro de la sociedad medieval. ¶

Denominados “milagros literarios” por Jesús Montoya Martínez —quien retoma la propuesta de Uda Ebel—, la tradición manuscrita de las colecciones de milagros se refiere a “aquellas narraciones breves de los beneficios extraordinarios recibidos por un individuo o alguna colectividad en cuya consecución ha intervenido algún santo o en nuestro caso la Virgen”.⁴ Las narraciones de milagros gozaban desde la Edad Media de un amplio margen de aceptación dentro de la sociedad europea del momento, así como a los ojos de los oficiales, gobernadores, etc., quienes incluían estos acontecimientos extraordinarios en sus crónicas, biografías, vidas de santos, relaciones de batallas y sermones, entre otras obras. ¶

Para el siglo xvii, las colecciones de milagros, en su mayoría, habían pasado de un formato manuscrito— usado principalmente como documento interno de los santuarios—, a uno impreso de difusión masiva, hoy conocido como el libro de santuario. El Renacimiento representó una era de grandes cambios y prosperidad para las colecciones de milagros. Desde su origen en la Edad Media, la península ibérica se había destacado como un lugar rico en santuarios, reliquias, apariciones y, sobre todo, milagros. Gerardo Rodríguez señala que entre los siglos xiii y xvi, esta región “manifestó una viva presencia del hecho milagroso en la realidad cotidiana: esta comparecencia se expresó en la religiosidad popular y quedó registrada en las diferentes plasmaciones escritas de lo milagroso”,⁵ por lo que numerosos autores comenzaron a cultivar el género, lo que provocó cambios relacionados con el estilo,

4 JESÚS MONTOYA MARTÍNEZ, *Las colecciones de milagros en la Edad Media (el milagro literario)*. España: Universidad de Granada, 1981, p. 17.

5 GERARDO RODRÍGUEZ, “Los milagros en la religiosidad hispánica (siglos xiii al xvi)”, *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, 2 (2008): s. p. En línea: <https://cem.revues.org/9002#text> [fecha de consulta: 29 de abril de 2017].

los soportes y los medios de difusión, entre otros elementos. En España, como bien señala Françoise Crémoux, “la relación de milagros es uno de los primeros modelos literarios del Occidente. La función de este género es [...] construir un proyecto de exaltación de determinados lugares sagrados”.⁶ ¶

Es importante recordar que esta periodización forma parte de una escala de divisiones artificiales, porque en realidad la frontera entre lo que se considera una obra medieval y una del Renacimiento puede ser a veces muy difusa. Las prácticas y procesos de recopilación de los milagros no cambiaron de un día para otro, sino que sufrieron pequeños cambios —que respondían a las necesidades tanto del emisor como del público—, hasta llegar a su nuevo formato y estructura. La paulatina transición de la tradición manuscrita al libro impreso creó en la sociedad española un espacio de convivencia en el que los textos impresos fueron influidos por tópicos, temas y fuentes de la tradición antigua. ¶

Durante casi más de un siglo, ambos soportes siguieron funcionando como canales de transmisión para los relatos e historias de milagros. Como señala Víctor Infantes:

Hay que tener presente que en los primeros tiempos de la aparición del libro, a partir de la primera mitad del siglo XV y hasta comienzos del siglo XVI, la permanencia de la transmisión manuscrita sigue teniendo una significativa presencia en el contexto cultural europeo; numerosos estudios han puesto de relieve que el lento proceso de implantación de la imprenta no alteró de forma radical la difusión del manuscrito e, incluso, durante el siglo XVI y XVII determinadas materias y modos de comunicación se mantuvieron —por diferentes razones culturales— fuera de los límites del mundo de la edición.⁷ ¶

Como ya se mencionó, estos escritos formaban parte del proyecto imperial de la Corona, que trataba de mostrar la manera en que Dios había favorecido al reino y también a los monarcas como líderes. Hay que recordar que toda Europa acababa

6 FRANCOISE CREMOUX, “El estatuto de los relatos de milagros: el ejemplo de las colecciones de Guadalupe en el siglo XVI”, en Pedro M. Cátedra et al., *L'écrit dans l'Espagne du siècle d'or*. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1998, p. 8

7 VÍCTOR INFANTES, “La tipología de las formas editoriales”, en Víctor Infantes, François López y Jean-François Botrel (coords.), *Historia de la edición y de la lectura en España, 1475-1914*. Madrid: Fundación Germán Sánchez Ruipérez, 2003, p. 40.

de pasar por un largo periodo de guerra santa, en el que los cristianos pelearon contra los musulmanes para obtener el control de sus tierras. Este periodo llegó a su fin con los reyes católicos y su reinado, pero inició otra etapa parecida luego del descubrimiento del Nuevo Mundo y por la necesidad de implantar el catolicismo en el nuevo territorio. Años atrás, en el siglo XIV, en la España continental ya se habían fundado varios de los santuarios que hoy en día siguen siendo reconocidos como los grandes templos europeos: el de la Virgen de Pilar en Zaragoza, el de la Virgen de Monserrat en Cataluña, el de Nuestra Señora de Atocha en Madrid y el de la Virgen de Guadalupe en Extremadura, por nombrar sólo algunos. ¶

Debido a la necesidad de difundir el culto, comenzaron a circular de manera sistemática historias sobre los milagros que habían vivido los devotos. En este contexto comenzó, entre los siglos XVI y XVII, la elaboración de los *flos sanctorum* y las compilaciones con los relatos del santuario. En esta investigación se hace hincapié en que las colecciones de milagros no consisten en elementos complementarios ni anexos del libro de santuario, como se había pensado antes, sino que más bien representan una evolución del género. Esto tiene que ver con su apertura al público, la cual permitió que las historias se añadieran a las colecciones. Al tratar de definir el género, el principal error ha sido concebir las colecciones de milagros como una antología que se añadió a la historia, pero en realidad se trata de todo lo contrario. Por esta razón, hay que comprender la necesidad de concebirlas como unidad literaria y no estudiar los relatos como elementos aislados de un microgénero. ¶

Esta hipótesis se comprueba al examinar los preliminares de las obras de ese periodo, en las que se observa claramente un concepto de libro, así como unidad narrativa. José de Burgos, en su *Libro de la historia y milagros hechos a invocación de Nuestra Señora de Monserrat*, destaca que la esencia de su obra consiste en las narraciones de milagros y señala que a éstos se les añaden elementos como la descripción de la imagen, la historia de la ermita, entre otros, para crear la historia:

Añadimos a estos algunos de los que se han recrecido después de la impresión antes desta, que es desde el año 1586 hasta el de 1587. Y agora en esta última impresión añadidos otros que han sucedido de nuevo desde el año 1587 hasta este 1594. Y ante todas estas cosas se pone la descripción y sitio de la montaña, monasterio y hermitas, y de la orden y gobernación que ahí se exercita en todo. Después se sigue la narración de los milagros succincta y brevemente, diciendo la realidad de la verdad por estilo llano y claro [...] para que assi con más facilidad puedan gozar de la materia destes milagros tan notables. Por donde se entenderán quan deveras la Virgen María nuestra Señora se encarga de todos nuestros negocios temporales y espirituales. Y así

con este conocimiento el devoto lector deste libro, se aficionará al servicio del Hijo de Dios y a su bendita madre [...].⁸ ¶

Como se observa en este comentario tomado del prólogo, la materia de la obra sigue siendo la relación de milagros. Los nuevos apartados responden a la necesidad de informar y convencer al lector externo, pues justo en ese periodo la colección de milagros dejó de ser un documento interno del santuario y se convirtió en un instrumento para educar y difundir el culto. Esta breve reflexión sobre las partes esenciales de un libro de historias milagrosas proporciona uno de los pocos ejemplos en los que el escritor define sus elementos; aunque al analizar diferentes textos es evidente que ya había una estructura constante en la época, por lo que se puede pensar que la idea no fue original, sino que formaba parte de un proyecto editorial para difundir los cultos. ¶

El surgimiento de este nuevo género en el mundo de los incunables corresponde a la consolidación de las ediciones ocurrentes, tal como señala Víctor Infantes; sin embargo, la extensión de estos escritos, su clasificación como historias y su difusión por medio de los pliegos sueltos hizo que después de siglo XVI se acercaran más al modelo de las ediciones permanentes, por lo que comparten características de ambos tipos. De acuerdo con Infantes, las ediciones ocurrentes son:

[...] impresos cuya existencia está directamente vinculada con hechos históricos concretos y, generalmente, aparecen editados inmediatamente, pues cumplen una misión de marcado carácter informativo; son las conocidas relaciones de sucesos, mayormente en prosa, aunque a partir del asentamiento y difusión de los pliegos poéticos, algunas de ellas también se escriban en verso.⁹ ¶

Al examinar los libros de santuario, queda claro que comparten varias de estas características, aunque su extensión los aleja de la mayoría de estos textos. Sin embargo, es imposible negar que el contenido, así como el uso de la etiqueta “relación” en muchos de los títulos, los vincula con este género editorial. Estos escritos: ¶

fueron objeto, por su enorme transcendencia en la difusión de los momentos históricos más relevantes de una época propicia a ellos, de un férreo

8 GONZALO DE SOJO, *Libro de la historia y milagros hechos a invocación de Nuestra Señora de Monserrat*. Barcelona: Imprenta de Sebastián de Carmellas, 1594, s/f.

9 VÍCTOR INFANTES, *op. cit.*, p. 43.

control político y administrativo —en general al servicio de una información partidista y restringida, filtrada desde las estancias del poder— y su enorme aceptación desembocó en un tipo específico de obras, las llamadas relaciones de los casos y sucesos extraordinarios, plagadas de noticias de difícil comprobación verídica: nacimientos sobrenaturales, apariciones, milagros y demás temas del imaginario popular hispano.¹⁰ ¶

En los libros de santuario peninsulares se advierte una particular visión del mundo y de los favores de la Virgen María, la cual estaba muy relacionada con la ideología del imperio, es decir, con la idea de que la Virgen y, por ende, Dios escogieron ciertos lugares y países para favorecerlos, por lo que en ellos se disfrutaban sus milagros. José de Burgos, en su *Libro de la historia y milagros hechos a invocación de Nuestra Señora de Monserrat*, reafirma esta visión en su prólogo:

Y avn que en todas partes ella esté prompta y apareiada para socorrer y fauorescer a los que la inuocaren, y assí por consiguiente en todas partes deva ser venerada y alabada de todos los fieles Christianos: empero, con todo esto algunos lugares vemos que ha querido Dios escoger donde más particularmente se haga el su servicio, y de su bendita madre. No porque digamos que aquellos lugares tengan algo, porque hayan de ser escogidos, sino porque assí ha sido la voluntad de Dios.¹¹ ¶

Este momento de transición entre la Edad Media y el Renacimiento trajo consigo grandes cambios en la Península: la reunificación de España bajo una misma religión, el descubrimiento de América, la invención y la llegada de la imprenta, entre muchos otros. La importancia de estas figuras marianas, como prueba irrefutable de la relación entre la monarquía y la Divina Providencia, se observa en los diversos milagros que se narran, los cuales se relacionan con la reconquista, las curaciones, los viajes por mar al Nuevo Mundo u otros países, etc. Como ya se mencionó, durante los siglos XIV al XVI hubo un auge de la producción y abundancia de relatos milagrosos. ¶

A principios del siglo XVI, los libros de santuario dejaron de ser ediciones ocurrentes y pasaron al mundo de las permanentes. Junto con esta transición, empezaron

10 *Loc. cit.*

11 PEDRO DE BURGOS, *Libro de la historia y milagros hechos a invocación de Nuestra Señora de Monserrat*. España: s.p.i., 1556, s/f.

a circular las historias de santuario en pliego suelto, que son características del Barroco. Según Infantes, las ediciones permanentes fueron:

las publicaciones de una periodicidad permanente y mantenida a lo largo de estos dos siglos de marcado contenido literario —en el sentido más general del término—, destinadas básicamente a la lectura “ociosa” y “popular” y, por tanto, dirigidas a una extensísima masa lectora de los Siglos de Oro, prácticamente a todos los letrados de la época. Son las ediciones conocidas como de “large circulation” que, aunque comunes en casi todos los países europeos, son especialmente importantes en el contexto editorial hispano. Este impresionante cúmulo de ediciones, definido en un trabajo clásico (Moll, 1990a) como “surtido de romances, coplas, historias y otros papeles”. [...] Se añade, aunque sea motivo de su tratamiento en otro apartado, la denominada “literatura de la instrucción”, es decir, los impresos destinados precisamente al aprendizaje lector: silabarios, becero/es, cartillas, artes de leer, gramáticas, doctrinas, catecismos, etc., que combinan la enseñanza de la lectura con los fundamentos de la formación cristiana del individuo áureo, base también en algunos casos de la “literatura del didactismo.”¹² ¶

Este cambio se puede observar en la incorporación del término “historia” en el título (en lugar de “relación”), y en el elemento didáctico que fue teniendo cada vez importancia en el modelo narrativo de los relatos de milagros. Es decir, los textos llegaron a tener múltiples funciones: informar, exaltar la figura mariana y formar a los devotos gracias a su valor didáctico. Jaime Moll señala lo siguiente:

[...] debemos añadir la aportación de estos textos para el aprendizaje de la lectura en las escuelas, tanto de romances como de obras en prosa, y la función pastoral. Los pliegos difundidos en un centro religioso que ensalzan o exponen los milagros de una determinada advocación venerada por los fieles, o aquéllos con una intención más pedagógica, de formación religiosa, tienen una función plenamente diferenciada, que puede limitarse al ámbito local o sobrepasarlo.¹³ ¶

12 VÍCTOR INFANTES, *op. cit.*, pp. 45-46.

13 JAIME MOLL, *De la imprenta al lector: estudios sobre el libro español de los siglos XVI al XVIII*. Madrid: Arco Libros, 1994, p. 49.

Crèmoux ha estudiado los cambios narrativos en los textos y sus estrategias de amplificación desde la Edad Media hasta el siglo XVI, momento en el que se pretendía usar estos relatos breves para fomentar la devoción, por lo que el elemento literario de lo espectacular se impulsó al máximo, como una forma de persuadir y entretener al lector.¹⁴ Este énfasis en el elemento didáctico para formar al devoto responde en gran parte a las estrategias contrarreformistas, las cuales destacaron la importancia del deleite en la lectura de estos textos. ¶

En un fragmento del prólogo del *Libro de la historia y milagros, hechos a invocación de Nuestra Señora de Monserrat* (impreso en 1627), se aprecia un claro sentido de competencia y rechazo de los géneros de ficción; además se observa la insistencia en su propio valor como instrumento de maravilla y entretenimiento:

Entre los que le tienen en el mundo, es uno de los más insignes y celebrados, este Nuestra Señora de Monserrate: por ser todo lo que en el ay singular y raro: y que excede con mucho la esencia, a la imaginación, y pues no le han visto todos. [...] Se hará aquí una narración extensa del principio, progreso, y milagros desta santa casa, dexando infinitos, que aunque tienen tablas, e insignias en ella, no tienen en los libros de mano la autoridad que nuestra historia pide [...] dexando puerta abierta para sospechar de su gusto, que le serían más apacibles las caballerías de Amadís de Gaula, que las maravillas de la Reyna del Cielo.¹⁵ ¶

Por más que el lector pudiera deleitarse con su lectura, estas obras impresas seguían ancladas a la tradición de las relaciones de sucesos, ya que buscaban narrar acontecimientos que provenían de fuentes de autoridad. Esto las distinguía y les daba otro estatus entre las historias que circulaban, sobre todo frente a las que pertenecían al desprestigiado género de las obras de ficción o mentira. Por eso necesitaban las fuentes manuscritas y debían apoyarse en la tradición del monasterio para darle autoridad a su palabra. ¶

Las colecciones de milagros del Renacimiento, ya incorporados en los primeros impresos de libros de santuarios, constituyen un género que gozó de inmensa

14 Cf. FRANÇOISE CRÈMOUX, “Los estilos de la relación de milagros: algunos ejemplos de la escritura diferenciada de los milagros de Virgen de Guadalupe de los siglos XV al XVII”, en MARC VITSE, *Homenaje a Henri Guerreiro: la hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*. Madrid: Iberoamericana, p. 434.

15 GONZALO SOJO, *Libro de la historia y milagros hechos a invocación de Nuestra Señora de Monserrat*. Barcelona: Imprenta de Sebastián Cormellas, 1627, s/f.

popularidad durante el Siglo de Oro, pues como bien señala Françoise Crémoux, “en la España del siglo XVI, la relación de milagros sigue siendo una forma literaria corriente, que consigue llegar a más públicos al utilizar nuevos canales de transmisión, como el pliego suelto”.¹⁶ Aunque cambiara su formato, estos textos seguían un orden fijo en cuanto a las partes estructurales del escrito: primero se narra la historia del origen del lugar y las apariciones, seguida de la descripción del objeto prodigioso y finaliza con una compilación de los milagros que se atribuyen a la imagen. ¶

LOS LIBROS DE SANTUARIO EN NUEVA ESPAÑA: PARTE DE UN PROYECTO DE IDENTIDAD

A pesar de este aparente éxito que gozaron en el ambiente peninsular, resulta interesante la introducción tardía de estos al mundo novohispano, sobre todo si se piensa en su funcionalidad; los primeros impresos de textos aparicionistas salieron de las prensas hasta mediados del siglo XVII. Extraña este dato puesto que, en el contexto de la Contrarreforma, los relatos de prodigios piadosos hallaban su razón de ser en una forma de persuadir al creyente no solamente de la misericordia de Dios y de la importancia de sus santos e intercesores, sino también de seguir las prácticas del buen devoto; cosa que podría haber ayudado con la llamada conquista espiritual que se llevaron a cabo los españoles en este territorio. Por esta misma razón ya fuera en formato de sermón, menologios, vidas ejemplares o por otras composiciones más de índole poética, el lector novohispano había ya desarrollado un gusto por la literatura milagrosa y edificante. De acuerdo con Teófanés Egido, para el siglo XVII y hasta bien entrado el XVIII, “la hagiografía fue el género predilecto de la vida familiar y comunitaria, una vez que el santo era el modelo humano más admirado”.¹⁷ ¶

El surgimiento de nuevos impresos relacionados con los santuarios dedicados a diferentes advocaciones de la Virgen María en distintas partes del virreinato responde en gran parte a la necesidad que sentían los novohispanos de crear para los habitantes de este espacio una identidad propia que mostrara que eran cuando menos iguales a su contraparte peninsular. Hay que recordar que para el siglo XVII, como bien señala Tania Jiménez Macedo, “la población criolla había aumentado y ganado

16 FRANÇOISE CRÉMOUX, “El estatuto de los relatos de milagros: el ejemplo de las colecciones de Guadalupe en el siglo XVI”, en PEDRO M. CÁTEDRA *et al.*, *L'écrit dans l'Espagne du siècle d'or*. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1998, p. 85.

17 TEÓFANES EGIDO, “Obras y obritas de devoción”, en VÍCTOR INFANTES, *et al.*, *Historia de la edición y de la lectura en España (1472-1914)*. Madrid: La Fundación Germán Ruipérez, 2003, p. 416.

influencia en casi todos los rubros del sistema sociopolítico-económico: comercio, agricultura, ganadería, minería, milicia, burocracia, cultura, arte y educación”.¹⁸ Fueron ellos, descontentos con la versión oficial de la historia, los que comenzaron a buscar desde donde narrar el pasado del territorio. Desde momentos muy tempranos, los frailes, al enfrentar una sociedad en la cual había sacrificio humano, idolatría, costumbres ajenas, etc., habían creado en la figura del Diablo un enemigo tangible que explicara desde su propio sistema de creencias la existencia de tales horrores. ¶

Así, los que habitaban este Nuevo Mundo fueron configurados por medio de los textos históricos y religiosos como gente que en el momento de la conquista se encontraba bajo el dominio del Demonio. Así, la labor de los criollos, durante muchos años fue la de crear a través de la cultura letrada un nuevo concepto o definición del espacio novohispano. La creación de libros de santuario se inscribió dentro de este proyecto cultural. En su imaginario, Dios había apartado este lugar para cosas maravillosas, no demoniacas como se había planteado en los momentos posteriores a la Conquista. Este rechazo de la historia impuesta por el imperio se explica a partir de la idea de que este fue un periodo en el cual se estaba construyendo la identidad criolla. ¶

El nuevo planteamiento de la historia novohispana lo fueron desarrollando a través de la literatura, relaciones bíblicas y concordancia con el pasado indígena, entre otros elementos. En un principio este movimiento surgió como una respuesta al choque sociocultural que existía entre los que no habían nacido en tierras americanas y los españoles de la Península, pues hay que recordar que los puestos de las altas jerarquías, tanto eclesiásticos como civiles, sólo eran ocupados por los españoles para quienes estaban reservados. Dicho conflicto se relacionaba con la creencia —por parte de los criollos, nietos de los conquistadores empobrecidos por las reformas en las leyes de las encomiendas— entre otras cosas, de la existencia de un pacto incumplido entre España y el mundo novohispano. ¶

Visto desde esta perspectiva, resulta natural el impulso que sentían los habitantes de la Nueva España de revindicar la historia de su origen, pues como se ha mencionado, la Conquista se justificó al utilizar un discurso por medio del cual se había concebido el espacio novohispano como un sitio dominado por el demonio y en el que los indios vivían engañados por él. Este hecho los colocaba en un lugar inferior a los peninsulares, como ciudadanos de segunda clase. ¶

La construcción de un sentido de pertenencia, elemento fundamental para la conformación de una identidad cultural propia, no nació espontáneamente: fue pro-

18 TANIA JIMÉNEZ MACEDO, *Celestiales tesoros florecidos en la tierra: análisis de modelo narrativo para relatos marianos de Francisco de Florencia*, tesis inédita. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2012, p. 27.

ducto de un largo proceso de evolución y apropiación, tuvo que pasar por diferentes etapas, búsquedas de símbolos y elementos visuales además de culturales que los podría unir. Como señala Antonio Rubial:

A principios del siglo XVII la identidad criolla está aún mal definida; es un sentimiento difuso centrado en la exaltación de la belleza y fertilidad de la tierra novohispana y de la habilidad, el ingenio, la valentía, la fidelidad y la inteligencia de sus habitantes criollos. Junto a esta adjudicación espacial se comenzaba a definir una memoria histórica centrada en los hechos heroicos de la conquista de México-Tenochtitlan y en una Edad Dorada que se situaba en los tiempos de la evangelización mendicante en Mesoamérica, convertidos ambos en los hechos fundacionales del reino.¹⁹ ¶

Tal descripción del proceso de conformación de identidad resulta esencial para comprender el siguiente paso: la fusión de los componentes mencionados con elementos y acontecimientos que se relacionaban exclusivamente con lugares del Nuevo Mundo, favorecido por Dios. Es ahí donde se introduce el elemento del milagro, pues por excelencia era el evento que marcaba la aprobación de Dios. ¶

La aceptación por parte de la Corona, en ese momento, del impulso para la difusión de los libros de santuario nacidos en Nueva España responde a las propuestas del Concilio de Trento que buscaba defender los cultos y las figuras intercesoras. Por otra parte, seguían los milagros legitimando su proyecto imperial, ya que éstos reafirmaban que Dios seguía favoreciendo a los reyes españoles. ¶

A pesar de tener la referencia directa de la tradición peninsular, los libros de santuario producidos en el Nuevo Mundo carecían de la base textual que habían tenido sus contrapartes. A diferencia de los textos peninsulares, estos libros no recurren a los pocos documentos que existen respecto a los milagros, sino a algo que, como se ha dicho, para ellos era mucho más importante: la tradición oral, arguyendo en la mayoría de los casos que para el siglo XVII no se pudieron hallar los papeles que ellos esperaban. Francisco de Florencia, el evangelista guadalupano, expone en su obra *La estrella del norte* [...], dedicada a la Virgen de Guadalupe, una fuerte crítica de la ruptura con esa tradición manuscrita y la forma en que la tradición oral subsana esta carencia de documentos:

19 ANTONIO RUBIAL, "Nueva España: imágenes de una identidad unificada", en ENRIQUE FLORESCANO (dir.), *Espejo mexicano*. México: Fundación Miguel Alemán, Fondo de Cultura Económica, CONACULTA, 2002, p. 80.

Hemos de suponer, o la incuria, o la necesidad de aquellos primeros tiempos, en que los Conquistadores y Pobladores, más miraban en ganar tierras y a juntar plata, y oro que a escribir Historias: los Apostólicos religiosos, más atendían a obrar prodigios en la conversión de los indios, que a dexarnos escritos, lo que obraba Dios para crédito de sus predicadores. No poco daño hizieron al siglo presente, y harán a los venideros con esta (sea notable, o sea excusable) omisión. Y a no ser la tradición constante de padres a hijos, un tan firme como innegable, argumento; pudiera el crédito de la verdad de esta milagrosa aparición peligrar [...].²⁰ ¶

Debido a esta realidad trascendente, los autores de las *Historias* se vieron obligados a rescatar los relatos tanto de las apariciones como de los diferentes milagros individuales de la memoria colectiva del pueblo, ya fuera por medio de entrevistas, lo que les contaban el pueblo o los ancianos de las comunidades, etc. Como resultado de todo ello, la narrativa se fue desplazando a un modelo mucho más cercano al de la tradición oral que al de la historia oficial-testimonial; cosa que resultó en la incorporación y recodificación de ciertos espacios y tópicos que se fueron integrando de esa tradición a los relatos. ¶

Dada la creación novedosa de la mayoría de los cultos novohispanos, sus autores y promotores se vieron obligados a recurrir a técnicas propias de narrativa y retórica para convencer a sus lectores y, en última instancia, a los oficiales —incluidos los de la Inquisición— de su origen divino. El más temprano, de lo que hay constancia, es el de fray Luis Cisneros, de 1621: *La historia de la Virgen de los Remedios*. De acuerdo con José Toribio Medina, Cisneros “tomó el hábito de Nuestra Señora de la Merced en el convento de su patria México, y profesó a 2 de febrero de 1596”.²¹ En su entrada reproduce el bibliógrafo un dato, retomado de la crónica de la Orden, clave para comprender la obra del mercedario: “fue el primero que recibió nuestro santo hábito en esta Provincia”.²² Es decir, fue el primer criollo que entró a la Orden; al estudiar los numerosos escritos dedicados a la Virgen de los Remedios en el ámbito peninsular, Cisneros decidió escribir uno narrando la historia de la de Nueva España. ¶

Su obra redactada en 1616, tres años antes de su muerte en 1619, representa uno de los primeros libros de santuario en el que aparece una defensa literaria de su nueva patria con este fervor criollo. En ella se nota un criollismo vehemente, pues es capaz

20 Florencia, *op. cit.*, f. 35r-35v.

21 JOSÉ TORIBIO MEDINA, *La imprenta en México, 1539-1821*, tomo II. Santiago de Chile: impreso en casa del autor, 1907, p. 94.

22 *Loc. cit.*

de hacer por medio de su narrativa que la imagen de la Conquistadora, figura relacionada con la comunidad española, renazca simbólicamente en estas tierras y, así, se apropien de ella como protectora. ¶

ORALIDAD, ESPACIOS Y SU CODIFICACIÓN DENTRO DE LOS RELATOS APARICIONISTAS

Al reconocer como fuente y base de su narrativa la influencia de la tradición oral, los autores de libros de santuarios crearon nuevos vasos comunicantes con la tradición y sus relatos. La adopción de este modelo ocasionó grandes cambios en cuanto a la forma de narrar milagros y las apariciones de la Virgen María, pues como se ha mostrado, en lugar de basarse en una tradición manuscrita certificada, los autores recurrieron a la palabra y los relatos de transmisión oral para construir su propia historia. Dicha modificación en la base narrativa creó cierto alejamiento con el modelo previo, sobre todo en los relatos pertenecientes a la colección. El cambio estructural y narrativo se puede observar desde el inicio de cada relato milagroso, donde el lector encontraba datos que ayudaban a identificar al miembro de la comunidad que había presenciado el encuentro divino. Debido a la falta de documentación original, los escritores del virreinato tuvieron que recurrir a nuevas fuentes informativas, como la palabra del pueblo. ¶

Ante la falta de documentación que podía respaldar la versión impresa en el libro de santuario, su modelo narrativo se fue desplazando al de la leyenda; esto probablemente se relacione con el hecho de que también compartían un pacto de verdad con el público lector, por lo que los oyentes no cuestionaban en gran medida la veracidad de los hechos. Así, la codificación espacial de ciertos tipos de apariciones, una vez que se estableció por la literatura oral, se convirtió en el paradigma a seguir. ¶

Los escritores aprovecharon el apartado que narraba las apariciones en México, Guadalajara, Oaxaca, Puebla, etc., para cristianizar varios tópicos y modelos narrativos que estaban relacionados con dichos sucesos y con su forma de transmitirlos. Al colocarse dentro de esta tradición, su narrativa se fue desplazando aún más hacia el formato de leyenda, por lo que los relatos comenzaron a asimilar características y elementos basados en la literatura tradicional, incluyendo sus códigos respecto a la ubicación espacial y su significado. ¶

Posteriormente, como ha señalado el historiador Antonio Rubial, “para algunas de las imágenes sobresalientes se crearon verdaderos ciclos narrativos que difundieron el mensaje y los contenidos de los primeros textos aparicionistas”.²³ Entre ellos

23 ANTONIO RUBIAL, “Invención de prodigios. La literatura hierofánica novohispana”, en *Andamio* 68, 2008, p. 124.

se encuentran las colecciones de milagros guadalupanos. A continuación, se transcribe un fragmento escrito por el bachiller Miguel Sánchez, cuyo libro marcó un parteaguas en la narrativa guadalupana por su complejidad y uso alegórico de la historia y episodios bíblicos:

Determinado, gustoso, y diligente, busqué los papeles, y escritos tocantes a la santa imagen y su milagro, no los hallé, aunque recorri los archivos donde podian guardarse, supe por accidentes del tiempo, y ocasiones se habían perdido los que hubo. Apelé a la providencia de la curiosidad de los Antiguos, en que hallé unos, bastantes a la verdad, y no contento, los examiné en todas sus circunstancias, ya confrontando las crónicas de la Conquista, ya informándome de las más antiguas personas, y fidedignas de la Ciudad, ya buscando los dueños que dezian ser originarios destes papeles, y confieso, que aunque todo me uviera faltado, no avia de desistir de mi propósito, quando tenía de mi parte el derecho común, grave, y venerado de la Tradición, en aqueste milagro, Antigua, Uniforme, y General.²⁴ ¶

Este breve fragmento, tomado del prólogo al lector e impreso en 1648 como parte integral de su libro dedicado a la Virgen de Guadalupe, proporciona una de las claves de lectura más importantes para la comprensión de gran parte de los relatos aparicionistas de la Nueva España: la presencia e importancia de la tradición oral como eje narrativo en este género. Si bien en cuanto a la tradición escrita —en particular los impresos de los milagros—, sobre todos los casos peninsulares, es evidente que su autenticidad y aceptación como hecho real dependían de un largo proceso de certificación. ¶

Éste consistía no solamente en el testimonio de alguien que presencié el milagro, sino también de la firma del notario que avalaba la historia. Las narraciones de las historias de apariciones marianas de la Nueva España, como se ha señalado ya, se alejaron de este modelo jurídico y colocaron la autoridad de la palabra como eje central. Menos de un siglo antes, dicha modalidad de narrar los prodigios fue poco aceptada, pues como se observa a continuación en el fragmento tomado del *Libro de la historia y milagros hechos a invocación de Nuestra Señora de Monserrat*, el relato oral de hechos portentosos que no nacían de la tradición manuscrita fue desechado como mentira o cosa inventada:

24 MIGUEL SÁNCHEZ, *Imagen de la Virgen María madre de Dios de Guadalupe, celebrada en su historia con la profecía del capítulo doce del Apocalipsis*, México: Viuda de Bernardo Calderón, 1648, s/f.

Ha nos movido también, porque hauemos visto muchos y simples, que algunos engañadores les dan a entender muchas mentiras de aquella casa y montaña, los cuales quando veen no ser ansi, vienen también a dudar las verdades que della se cuenta. Hazen ciertamente aquellos mentirosos el oficio del demonio, el qual como sea padre de la mentira, siempre procura de mezclar mentiras con las verdades, para que quando vinieren a conoscer alguna mentira, crean que todo es falso, y assi vengan a no creer la verdad. Desta manera algunos cuentan milagros falsos, para que quando los oyentes hallaren aquellos no ser verdaderos, vengan a no dar crédito a ninguno. Por ende procuraremos aquí de poner todo lo que auténticamente se ha podido sacar, assi del principio y progreso desta sancta casa, como de los milagros que en los libros antiguos están continuados por personas dignas de fe prosiguiendo los hasta nuestro tiempo, no todos, más algunos entre muchos que nos parecieran de mayor autoridad, dexando a pte vna infinidad dellos, porque nos parece que estos abastaran para contentar al apetito de los lectores.²⁵ ¶

A pesar de este aparente rechazo por el clérigo español, los escritores novohispanos —ansiosos de compartir sus propias historias de apariciones de la Virgen María en este ámbito— recurrieron a fuentes orales para fundamentar los relatos que circulaban en relación con diversos santuarios. ¶

Como dice sabiamente el bachiller Manuel Loaysaga, al hablar de la falta de documentos relacionados con la aparición de la Nuestra Señora de Ocotlán: “pero no hacen falta papeles, donde sobran de padres a hijos noticias siempre uniformes, nunca variadas que en lo humano hacen fee”.²⁶ De nuevo podemos ver que el autor inserta en su texto la historia oficial del santuario (o lo que debió serlo), dentro de la tradición de los relatos orales, leyendas, cuentos fundacionales, etc. Para él, la palabra pasada de padre a hijo posee el mismo poder y autoridad que la tradición escrita. La razón por la que vinculan estas tradiciones (la de los milagros y el relato fundacional) puede parecer confusa; sin embargo, responde claramente a una cuestión de identidad y permanencia. ¶

Las historias fundacionales de santuarios comenzaron a imprimirse en un momento crucial para la construcción de la identidad criolla. En la primera fase esta sensación de pertenencia se relacionaba con el terruño y se expresaba a través de

25 PEDRO DE BURGOS, *Libro de la historia y milagros hechos a invocación de Nuestra Señora de Monserrat*. España: sin pie de imprenta, 1556, s/f.

26 MANUEL LOAYSAGA, *Historia de la milagrosísima imagen de Nuestra señora de Ocotlán que se venera extramuros de la ciudad de Tlaxcala*. Puebla: Viuda de Miguel Ortega, 1745, s/f.

una exaltación de la tierra como un paraíso. Así, los autores y artistas, por ejemplo, Bernardo de Balbuena, hicieron que la belleza del lugar se idealizara y reflejara hasta cierto punto la presencia de un *locus amoenus*. Sus descripciones y cuadros creaban en el lector el efecto de un paraje hermoso, perfecto como el Edén, que los alejaba de las primeras propuestas sobre la presencia del Diablo y la idolatría. De este simple ensalzamiento retórico de la tierra, la comunidad letrada pasó a lo que puede considerarse como la composición de descripciones eruditas de diferentes ciudades, los paisajes, de los hombres nacidos en este lugar, hasta llegar a la reivindicación de su propia historia. Esta impresionante labor dirigida a apropiarse no solamente del espacio geográfico sino de todo lo que lo constituye culturalmente fue lo que condujo a que los criollos y habitantes de la Nueva España buscaran rescatar sus raíces, su propia historia fundacional. ¶

La incipiente reconstrucción e interpretación histórica de los hechos de la Conquista y el proceso de evangelización se complementó con la construcción de un pasado indígena mítico y glorioso, equiparable al mundo clásico. La representación de este pasado se puede observar en varios medios artísticos, incluyendo la literatura, como es el caso del escritor Carlos de Sigüenza y Góngora. En varias de sus obras se percibe la representación de la grandeza del imperio azteca y a sus líderes como hombres virtuosos. En otros casos, la historia fundacional de México se compara con la de Roma y otros lugares de importancia. La última faceta de este proyecto de reivindicación cultural se relaciona con la elaboración de una serie de cultos ya sean a los santos o a la Virgen María y hechos prodigiosos realizados por imágenes milagrosas provenientes de la Nueva España. Con estos ingredientes, los novohispanos lograron convertir a su tierra en un paraíso y a su sociedad en un pueblo elegido por Dios. De esta manera queda clara la razón por la que en el siglo XVII se comenzaron a imprimir los libros fundacionales de los santuarios, pues pertenecen a este impulso y última etapa de la consolidación de una identidad si no exclusivamente criolla, sí novohispana. ¶

Precisamente el resultado de esta adopción de modelo, tomado de la tradición oral, fue el que ocasionó grandes cambios en cuanto a las formas de narrar los milagros y las apariciones de la Virgen María en este ámbito. ¶

Vemos por ejemplo el caso de la Virgen de Guadalupe y el lugar donde se apareció:

A una legua de México un puesto, que oy llaman Guadalupe, y al principio en lengua Mexicana Tepeyac que quiere decir punta del cerro o nariz del cerro: su frente al norte es un monte o cerro tosco [...]. En tiempo de su gentilidad, adoraban los indios en este monte un Idolo, que llamaban en su lengua Tonanzin, que quiere decir la Madre de los Dioses. [...] A raíz

del monte, por la parte que mira a Oriente, en el llano del camino real, esta in pozo o manantial de agua [...].²⁷ ¶

El relato comienza por describir cómo era antes su lugar de aparición, en este caso la montaña de Tepeyac. De acuerdo con el imaginario cultural, el monte o los caminos aledaños eran lugares de aparición ya fueran de diosas de la naturaleza o de fantasmas e incluso santos en la tradición cristiana. Desde un inicio aparece otro motivo vinculado con las apariciones de deidades femeninas: el pozo. En la literatura tradicional era el lugar donde aparecían las ninfas. En el relato guadalupano, esta codificación espacial, pasada por la tradición cristiana, se traduce al espacio de aparición de la Guadalupeana:

El día siguiente, fue martes 12 de diciembre, salió de su Pueblo muy de mañana para ir a Santiago Tlatilulco a llamar a un religioso que administrase los sacramentos al enfermo. Y llegando al paraje y vista al monte de Guadalupe, aviendo siempre sido su ordinario camino por la falda que descubre al poniente, torció por la que esta descubierta al oriente, pretendiendo apresurar el viaje, y no detenerse en platicas con la Virgen, pareciéndole que con aquel rodeo se ocultaría a sus ojos, pero la Santísima Virgen le salio al encuentro en su camino, junto a aquel pozo admirable. ¶

Dicha asimilación resulta lógica, pues tal y como explica Rinaldo Acosta, “En la mitología el principio femenino aparece asociado a un conjunto de rasgos sumamente constante en las más diversas tradiciones. Esto concierne, en particular, a la relación de la mujer —y de las diosas— con la tierra, el elemento acuático (mares, ríos, lagos, fuentes), el árbol, la luna, la serpiente, los felinos y la montaña”.²⁸ En la tradición de los relatos guadalupanos aparecen la mayoría de estos espacios vinculados con sus apariciones. ¶

En la tradición de Nuestra Señora de Ocotlán vuelve a aparecer el motivo del pozo con aguas medicinales, la montaña, así como la presencia del bosque hermoso. Declara Manuel Loaysaga: “sobre las apariciones de la Gran Reyna, varían los testimonios. Ay quien diga, que fue una no más, otros que dos: la primera en la loma,

27 MATEO DE LA CRUZ, *Relación de la milagrosa aparición de Nuestra Señora de Guadalupe de México*. Puebla: Viuda de Borja, 1660, fols.1v-2r.

28 RINALDO ACOSTA, *Temas de mitología comparada*. La Habana: Editorial Letras Cubanas, 1997, p. 15.

la segunda en el bosque o sitio que oy es alvergue religioso del Agua Santo”.²⁹ Al igual que el espacio de la montaña, el bosque, de acuerdo con María de Fátima Díez Platas, era también un lugar que se relacionaba con las ninfas; explica Díez: “en varias ocasiones en la épica, las ninfas aparecen identificadas como las que habitan los bellos bosques, las fuentes de los ríos y los prados cubiertos de hierba”.³⁰ Es importante la distinción que se hace entre el bosque oscuro (el lugar de peligro en los relatos tradicionales) y el bello bosque (el lugar donde habitan las ninfas). Relacionar el bosque de las apariciones con el sitio religioso aclara la relación. ¶

Florencia, en su texto *Descripción histórica y moral del yermo de San Miguel de las Cuevas en el Reino de la Nueva España e invención de la milagrosa imagen de Christo Nuestro Señor crucificado que se venera en ellas*, retoma otro espacio codificado por la tradición popular: la cueva. Dicho texto narra la historia del santuario de San Miguel de Chalma, en el que un Cristo destruyó y sustituyó a un ídolo venerado en una cueva. Es otro de los muchos ejemplos de la apropiación de estos espacios, pues de acuerdo con el significado de los lugares en relatos orales, las cuevas eran lugares que servían como puertas al inframundo, vinculados mayormente con apariciones demoniacas o con la brujería. En el caso de la obra de Florencia, la cueva se convierte en el lugar de veneración para la figura idólatra, elemento que también se vincula con el Demonio. ¶

Estos espacios de aparición, ya de la Virgen o ya de otro ser celestial, marcan en las historias la reivindicación de estos pueblos, pues antes eran lugares en los que reinaba la idolatría o, en su caso, el Demonio mismo. La adaptación del formato narrativo de la leyenda no resulta fortuita, pues es lo que da armas a los escritores para legitimar sus historias. Como es sabido, ya existía un horizonte de excepción creado por la tradición popular por medio del cual los espacios estaban codificados de una manera fija. Su uso en este nuevo ámbito marcó la refuncionalización de tales espacios para el uso de los cultos cristianos. ¶

Al narrar su comienzo a partir de estas nuevas batallas entre el bien y el mal, entre la Virgen María y la gentilidad, los autores de la Nueva España fueron capaces de reivindicar su propio mundo, pero más allá de eso, sus actitudes con respecto al concepto de historia del momento como algo que dependía de pruebas y testigos lograron transformar el poder y peso de la palabra no solamente en una historia de fundación que nadie podría refutar, sino en una verdadera fuente histórica llena de personajes

29 MANUEL LOAYSAGA, *Historia de la milagrosísima imagen de Nuestra señora de Ocotlán que se venera extramuros de la ciudad de Tlaxcala*. Puebla: Viuda de Miguel Ortega, 1745, p. 22.

30 MARÍA DE FÁTIMA DÍEZ PLATAS, *Las ninfas en la literatura y en el arte de la Grecia arcaica* (tesis para la obtención de grado doctoral). España: Universidad Complutense, 1996, p. 236.

ejemplares y edificantes, todos devotos modélicos fieles a uno de los cultos de la Iglesia Novohispana, lo que nos hace recordar las palabras de González de Ávila escritas en 1606: “Después de todo, qué es una historia más que una breve, y compendiosa sabiduría de muchos: a quien los más sabios del mundo dieron título de maestra de la vida humana, fuente de la prudencia, luz del tiempo, y madre de la verdad.³¹ De esta manera, estos relatos se volvieron no sólo historias de fundación, sino también una verdadera fuente histórica, llena de personajes ejemplares y edificantes, todos devotos y modélicos, fieles a los cultos de la Iglesia Novohispana. Este uso de los espacios ya configurados en la tradición ayudó a generar en ellas un sentido de verosimilitud y credibilidad que de otra manera tal vez no hubieran tenido. ¶

* * BIBLIOGRAFÍA * *

- ACOSTA, RINALDO, *Temas de mitología comparada*. La Habana: Editorial Letras Cubanas, 1997.
- BAÑOS, FERNANDO, “Prólogo”, en Gonzalo de Berceo, *Milagros de nuestra Señora*, edición, prólogo y notas de Fernando Baños (ed.) y estudio preliminar de Isabel Uría. Barcelona: Crítica, 1997.
- BURGOS, PEDRO, de *Libro de la historia y milagros hechos a invocación de Nuestra Señora de Monserrat*. España: s.p.i., 1556.
- , “La relación de milagro en los siglos XVII y XVIII: ¿un micro género?”, en Beatriz Mariscal (ed.), *Actas XV Congreso AIH (Vol. II)*. México: Fondo de Cultura Económica, 2007, pp. 99-111.
- , “El estatuto de los relatos de milagros: el ejemplo de las colecciones de Guadalupe en el siglo XVI”, en Pedro M. Catedra et al., *L'écrit dans l'Espagne du siècle d'or*. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1998, pp. 85-94.
- CRUZ, MATEO DE LA, *Relación de la milagrosa aparición de Nuestra Señora de Guadalupe de México*. Puebla: Viuda de Borja, 1660.
- DÍEZ PLATAS, María de Fátima, *Las ninfas en la literatura y en el arte de la Grecia arcaica* (tesis para la obtención de grado doctoral). España: Universidad Complutense, 1996, p. 236.
- EGIDO, Teófanos, “Obras y obritas de devoción”, en Víctor Infantes (coord.), et al., *Historia de la edición y de la lectura en España, 1475-1914*. Madrid: Fundación Germán Sánchez Ruipérez, 2003, pp. 415-423.
- FLORENCIA, FRANCISCO DE, *La estrella del norte* [...] México: Impreso por Doña María de Benavides, viuda de Juan de Ribera en la empedradillo, 1688.
- González de Ávila, Gil, *Historia de las antigüedades de la ciudad de Salamanca: vidas de sus obispos, y cosas sucedidas en su tiempo*. Salamanca: La imprenta de Artus Taberniel, 1606.
- JIMÉNEZ MACEDO, Tania, *Celestiales tesoros florecidos en la tierra: análisis de modelo narrativo para*

31 GIL GONZÁLEZ DE ÁVILA, *Historia de las antigüedades de la ciudad de Salamanca: vidas de sus obispos, y cosas sucedidas en su tiempo*. Salamanca: La imprenta de Artus Taberniel, 1606, p. 1.

- relatos marianos de Francisco de Florencia*, tesis inédita. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2012.
- LOAYSAGA, Manuel, *Historia de la milagrosísima imagen de Nuestra señora de Ocotlán que se venera extramuros de la ciudad de Tlaxcala*. Puebla: Viuda de Miguel Ortega, 1745.
- MONTOYA MARTÍNEZ, Jesús, *Las colecciones de milagros en la Edad Media (el milagro literario)*. España: Universidad de Granada, 1981.
- MEDINA, JOSÉ TORIBIO, *La imprenta en México, 1539-1821*, tomo II. Santiago de Chile: impreso en casa del autor, 1907.
- RUBIAL, ANTONIO, “La invención de prodigios. La literatura hierofánica novohispana”, en *Andamio* (2008), pp. 121-132.
- , “Nueva España: imágenes de una identidad unificada”, en Enrique Florescano (dir.), *Espejo mexicano*. México: Fondo de Cultura Económica, CONACULTA, 2002, pp. 72-115.
- , *La santidad controvertida: hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- SÁNCHEZ, MIGUEL, *Imagen de la Virgen María madre de Dios de Guadalupe, celebrada en su historia con la profecía del capítulo doce del Apocalipsis*, México: Viuda de Bernardo Calderón, 1648.
- SAUGNIEUX, JOËL, *Berceo y las culturas del siglo XIII*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1984.

Poemas satírico-burlescos inéditos en torno a
una polémica novohispana : de nuevo sobre las Fiestas que
los artífices plateros celebraron a la Virgen María el día
de su Inmaculada Concepción en el año de 1618



ALEJANDRO JACOBO-EGEA

Universidad Católica de Murcia

INTRODUCCIÓN : LAS FIESTAS EN EL BARROCO NOVOHISPANO

En la sociedad barroca de Nueva España, las fiestas supusieron una ocasión idónea para representar el orden y la jerarquía social existentes, debido a que la población multirracial construyó sus propios mecanismos de creación y difusión, ya no sólo entre la cultura oficial, sino también entre la cultura popular,¹ lo cual produjo una hibridación cultural —la cultura española y la cultura indígena— que también se manifestó claramente en este tipo de manifestaciones festivas.² ¶

La organización de las fiestas en los virreinos para celebrar diferentes asuntos —la proclamación de algún rey en España, el nacimiento de un príncipe, la llegada de algún virrey o arzobispo, la muerte de alguna figura representativa, las fiestas de los patronos, la beatificación o canonización de algún santo, etc.—³ fue muy

1 No pretendemos en estas líneas abordar todos los entresijos que conllevó la práctica de las fiestas en el virreinato, sino más bien presentar de manera somera su función histórico-social; en definitiva, lo que pretendemos es dejar constancia de que este tipo de celebraciones fueron un motivo idóneo para la práctica de la poesía satírico-burlesca, como se comprobará con la fiesta a la Inmaculada Concepción celebrada en diciembre de 1618 en la Ciudad de México, objeto principal de este trabajo.

2 Véase SOLANGE ALBERRO, “Imagen y Fiesta Barroca: Nueva España, Siglos XVI-XVII”, en PETRA SCHUMM (ed.), *Barrocos y modernos. Nuevos caminos en la investigación del Barroco Iberoamericano*. Madrid: Iberoamericana/Vervuert, 1998, pp. 33-48.

3 Véase MARTHA LILIA TENORIO, “Introducción” a su *Poesía novohispana. Antología*, México, El Colegio de México-CELL-FML, 2 vols., 2010. p. 22. Motivos de celebración que se mantuvieron durante el siglo XVII; véase a este respecto PILAR GONZALBO AIZPURU, “Auge y ocaso de la fiesta. Las fiestas en la Nueva España. Júbilo y piedad, programación y espontaneidad”, en MARÍA ÁGUEDA MÉNDEZ (ed.), *Fiesta y celebración. Discurso y espacio novohispanos*, México: El Colegio de México-CELL, 2009, pp. 65-66 e Irving A. LEONARD, *La época barroca en el México colonial*, México: FCE, 2004, p. 196.

habitual a lo largo del siglo XVI, y en Nueva España tal práctica se intensificó a lo largo de la siguiente centuria. Ello favoreció que la poesía novohispana proliferara en los certámenes poéticos que acompañaban a estas fiestas —sobre todo a partir del último tercio del siglo XVI—, al permitir que en dichos torneos pudieran participar los poetas locales.⁴ ¶

En este sentido, la celebración de la fiesta pretendía la exaltación pública de los valores que representaban el poder —en Nueva España eran principalmente el virrey y el arzobispo—, por lo que el objetivo principal de estos festejos eran la ostentación y levantar la admiración de dichas autoridades. No obstante, si bien a los gobernantes se les reconocía alegóricamente como seres divinos, lo cierto es que “la institución más venerada como vicaria de Dios sobre la tierra era la Iglesia Católica”.⁵ ¶

A este tenor, debemos identificar el poder de la sociedad cortesana con la praxis del mismo espectáculo festivo, en una representación pública que se celebraba *ad oculos*,⁶ de manera que —tanto en la península como en los virreinos— las fiestas en el Barroco se hacían para ostentar y levantar admiración entre el pueblo. Por ello, para llevar a cabo esta función se empleaban medios abundantes y costosos, y además se hacían largos preparativos para buscar siempre el placer transitorio. Como señala certeramente Maravall: “el espectador se [preguntaba] asombrado cuál no [sería] el poder de quien todo eso hacía para, aparentemente, alcanzar tan poca cosa, para la brevedad de unos instantes de placer”.⁷ ¶

Al fin y al cabo, el poder que ejercían los altos cargos de la nobleza —pero sobre todo el poder que ejercía la institución de la Iglesia sobre el pueblo novohispano, como venimos diciendo— se vinculaba de manera irremediable a una serie de acontecimientos y a una serie de representaciones que alcanzaron en la fiesta un auténtico

4 Véase HUMBERTO MALDONADO MACÍAS, “Poesía de fiestas y solemnidades”, en BEATRIZ GARZA CUARÓN y GEORGE BAUDOT (eds.), *Historia de la literatura mexicana. Las literaturas amerindias de México y la literatura en español del siglo XVI, vol. 1*. México: UNAM, 1996, p. 478 y Martha Lilia Tenorio, *op. cit.*, pp. 24-26 y p. 43.

5 MARÍA DOLORES BRAVO ARRIAGA, “Festejos, celebraciones y certámenes”, en RAQUEL CHAN-RODRÍGUEZ (ed.), *Historia de la literatura mexicana. La cultura letrada en la Nueva España del siglo XVII, Vol. II*. México: Siglo XXI Editores, 2003, p. 85.

6 Véase FERNANDO RODRÍGUEZ DE LA FLOR, *Barroco. Representación e ideología en el mundo hispánico (1580-1680)*. Madrid: Cátedra, 2002, pp. 161-162.

7 JOSÉ ANTONIO MARAVALL, *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*. Madrid: Ariel, 1998, p. 488; y más adelante concluye: “La fiesta es un divertimento que aturde a los que mandan y a los que obedecen y que a estos hace creer y a los otros les crea la ilusión de que aún queda riqueza y poder”. (*Ibid.*, p. 492 [cursiva nuestra].) Aunque Maravall se refiera a las fiestas barrocas de la península, podemos extender estas ideas al virreinato de Nueva España.

discurso metafórico continuado,⁸ donde los espectáculos que se insertaban en la celebración debían cumplir no sólo su función de *entretener*, sino también alcanzar un fin didáctico y moralizador, ya que “se trataba de reafirmar ante el pueblo principios religiosos y políticos fundamentales”.⁹ ¶

En cuanto a las clases de fiestas que hubo, *grosso modo* podemos distinguir en Nueva España —en los territorios hispánicos en general— entre las fiestas laicas o profanas y las fiestas religiosas. Las primeras eran de carácter eminentemente político, atinentes a los recibimientos de los virreyes, la coronación de los reyes, las exequias reales, etc., según se indicó al comienzo de este apartado.¹⁰ ¶

En otro orden de cosas, y por razones pertinentes que veremos a continuación, a nosotros nos interesan las festividades religiosas, las cuales se llevaron a cabo por la autoridad eclesiástica, ya que en este tipo de fiestas “la celebración [...] congregaba en la fe compartida a todos los miembros de la comunidad, desde los más encumbrados hasta los más humildes”.¹¹ De esta manera, las fiestas de carácter religioso “no tenían otra finalidad que recordar a los fieles una serie de preceptos dogmáticos y morales que debían aceptar y poner en práctica”;¹² es decir, el objetivo básico de estas fiestas se reducía al adoctrinamiento —mejor diríamos a la *aculturación* o *transculturación*— de la sociedad.¹³ Por ejemplo, mediante la práctica del denominado

8 Véase ANTONIO BONET CORREA, “La fiesta barroca como práctica de poder”, en *Diwan*, 17-18, 1979, pp. 32-59 y José Antonio Maravall, *op. cit.*, pp. 452-462 y p. 467.

9 MAGDALENA CHOCANO MENA, *La América colonial (1492-1763). Cultura y vida cotidiana*. Madrid: Síntesis, 2000, p. 139.

10 La bibliografía acerca de las fiestas de carácter político —laicas—, sobre las que no podemos demorarnos aquí, es abundantísima. Sirvan como referencia los siguientes trabajos: DALIA HERNÁNDEZ REYES, “Francisco de Borja, imagen del príncipe en los festejos jesuitas de 1640”, en ENRIQUE BALLÓN AGUIRRE (coord.), *Simulacros de la fantasía. Nuevas indagaciones sobre el arte y literatura virreinales (Homenaje a José Pascual Buxó)*. México: UNAM, 2007, pp. 285-304; INMACULADA RODRÍGUEZ MOYA, “Odiseo en la Nueva España. Las virtudes políticas y heroicas del virrey en la decoración de tres arcos triunfales”, en JOSÉ PASCUAL BUXÓ (ed.), *Reflexión y espectáculo en la América virreinal*. México: IIB-UNAM, 2007, pp. 231-258; DALMACIO RODRÍGUEZ HERNÁNDEZ, “La imagen de Carlos II en la Nueva España: festejos reales en 1676”, en JOSÉ PASCUAL BUXÓ (ed.), *La producción simbólica en la América colonial*. México: IIB-UNAM, 2001, pp. 173-191; DALMACIO RODRÍGUEZ HERNÁNDEZ, “Mitología y persuasión política: el arco triunfal en la entrada del virrey José Sarmiento de Valladares en Pueblo (1696)”, en JOSÉ PASCUAL BUXÓ (ed.), *Reflexión y espectáculo en la América virreinal*, pp. 273-288.

11 MARÍA DOLORES BRAVO ARRIAGA, “La fiesta pública: su tiempo y su espacio”, en ANTONIO RUBIAL GARCÍA (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México. Tomo II: La ciudad barroca*. México: El Colegio de México-FCE, 2005, p. 445.

12 ÁNGEL LÓPEZ CANTOS, *Juegos, fiestas y diversiones de la América española*. Madrid: Editorial Mapfre, 1992, pp. 20-21.

13 Véase MARIANO PICÓN-SALAS, *De la conquista a la independencia*. México: FCE, 1992, pp. 95-103.

“teatro edificante” en la evangelización novohispana los franciscanos fueron quienes principalmente hallaron la piedra de toque para inculcar el conocimiento de la doctrina y la devoción cristianas a la población indígena.¹⁴ ¶

Por otro lado, como es de suponer, este tipo de fiestas —la celebración del *Corpus Christi*, la Navidad, la Candelaria, la Inmaculada Concepción, las beatificaciones y canonizaciones de santos, o la dedicación de un templo— también se realizaban por diversos motivos y estaban financiadas normalmente por los distintos gremios, ya que cada uno tenía entre uno y cuatro santos protegidos.¹⁵ ¶

De acuerdo con las diferentes *Relaciones* de fiestas —las cuales constituyen para nosotros un medio ineludible sobre el entendimiento del despliegue espectacular del ambiente en que tenían lugar las diferentes fiestas—,¹⁶ podemos decir que el procedimiento que se llevaba a cabo en este tipo de actos culturales era el siguiente: el festejo se iniciaba con una procesión que recorría las principales calles y espacios de la ciudad. En dicha procesión participaban las cofradías y las órdenes religiosas, ostentando sus estandartes. A la procesión acudían también las máximas autoridades —los cabildos eclesiástico y civil, el virrey, el arzobispo, la Audiencia, la Universidad y las distintas corporaciones—, que “hacían acto de presencia para imprimir en el pueblo la imagen de una sociedad regida por un orden establecido por Dios mismo”.¹⁷ Además se celebraban misas, se convocaban certámenes poéticos y se realizaban mascaradas, corridas de toros, etc.¹⁸ En última instancia, la fiesta con-

14 A este asunto ha dedicado la profesora Beatriz Aracil importantes trabajos; entre otros muchos, véase los siguientes: BEATRIZ ARACIL, *El teatro evangelizador. Sociedad, cultura e ideología en la Nueva España del siglo XVI*. Roma: Bulzoni, 1999; BEATRIZ ARACIL, “Nuevas formas escénicas en el teatro evangelizador novohispano”, en MARÍA ÁGUEDA MÉNDEZ (ed.), *Fiesta y celebración. Discurso y espacio novohispanos*, México: El Colegio de México-CELL, 2009, pp. 119-138; BEATRIZ ARACIL, “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 y BEATRIZ ARACIL, “Teatro evangelizador y poder colonial en México”, en *Destiempos*, 14, 3, Marzo-Abril (2008): pp. 220-234.

15 Véanse ROSA MARÍA ACOSTA, *Fiestas coloniales urbanas (Lima, Cuzco, Potosí)*. Lima: Otorongo, 1997, pp. 43-89; PILAR GONZALBO AIZPURU, *op. cit.*, pp. 62-63 y ANDRÉS ÍÑIGO SILVA, *Los sonetos derivados de las predicaciones que en 1618 acompañaron a la fiesta de la Inmaculada Concepción y sus respuestas. Propuesta de edición crítica* [Tesis de Licenciatura]. México: UNAM, Disponible en: <http://132.248.9.195/ptd2013/julio/304587009/304587009.pdf>, 2012. p. 33.

16 FERNANDO RODRÍGUEZ DE LA FLOR, *op. cit.*, p. 165 y pp. 168-170. Sobre el estudio de las *Relaciones* de fiestas, a nuestro juicio sigue siendo imprescindible la investigación que sobre éstas ha realizado DALMACIO RODRÍGUEZ, quien les confiere, entre otros muchos aspectos, la categoría de género literario. Véase DALMACIO RODRÍGUEZ HERNÁNDEZ, *Texto y fiesta en la literatura novohispana*, México: UNAM, 1998, pp. 119-169.

17 MARÍA DOLORES BRAVO ARRIAGA, *op. cit.*, p. 88.

18 Concretamente, sobre los espectáculos carnavalescos y las diversiones caballerescas de las corridas de toros o carreras de caballos, véase especialmente: ÁNGEL LÓPEZ CANTOS, *op. cit.*, pp. 143-243.

cluía generalmente con la representación de un *Auto Sacramental*, que siempre giraba en torno al motivo de la festividad.¹⁹ ¶

Hechas las anteriores consideraciones, vamos a hablar a continuación sobre la que acaso fue la fiesta más *singular* del barroco novohispano, ya no por las composiciones líricas del certamen que en ésta se convocó, sino más bien por los pleitos que se desataron a raíz de la polémica que giró alrededor del misterio mariano. ¶

UNA FIESTA POLÉMICA : EL CURIOSO CASO DE
LAS FIESTAS QUE LOS ARTÍFICES PLATEROS CELEBRARON
A LA VIRGEN MARÍA EL DÍA DE SU INMACULADA
CONCEPCIÓN EN LA CIUDAD DE MÉXICO (1618-1619)

En diciembre de 1618, el gremio de los plateros de la ciudad de México organizó una gran procesión y mascarada, además de un certamen poético y de altares, en honor a su matrona, la Virgen Inmaculada. Para dicha festividad, los plateros mandaron hacer una imagen bañada en plata que se donaría después de la procesión solemne a la Catedral de la ciudad en una ceremonia.²⁰ En dicha misa predicaron las autoridades más importantes de las diferentes órdenes religiosas, y también el actual arzobispo, Juan de la Serna. Así, a lo largo de dos intensos días de fiesta no tardaron en salir a la palestra las disputas entre los defensores del misterio de la Inmaculada Concepción —franciscanos, jesuitas, teatinos y agustinos— y los detractores de dicha creencia —los dominicos—, lo cual generó no pocas “contiendas poéticas” entre los miembros de las órdenes, y aun de estudiantes y el pueblo novohispano en general, hasta el punto de que la Inquisición tomó cartas en el asunto y en los primeros meses de 1619 tuvo que abrir un expediente inquisitorial.²¹ ¶

Pero antes de relatar los acontecimientos que sucedieron en Nueva España sobre la fiesta en honor a la Inmaculada Concepción de María, es necesario presentar, por un lado, el origen del dogma sobre la concepción inmaculada de María, y, por otro lado, los hechos religiosos —y aun políticos— que acontecieron en Sevilla años antes sobre este asunto, ya que estos hechos fueron los detonantes de lo que más tarde se daría en el territorio novohispano. ¶

19 Véase IRVING A. LEONARD, *op. cit.*, pp. 196 y ss.

20 Véase CARLOS RUBÉN RUIZ MEDRANO, *El gremio de los plateros en Nueva España*. San Luis de Potosí: El Colegio de San Luis, 2001, pp. 39, 41-43.

21 Véase ANTONIO RUBIAL GARCÍA, “Presencias y ausencias: la fiesta como escenario político”, en MARÍA ÁGUEDA MÉNDEZ (ed.), *op. cit.*, p. 29.

*El dogma de la Inmaculada Concepción: motivo de la disputa
entre dominicos y franciscanos*

Como sabemos, hasta el siglo XIX el misterio de la Inmaculada no fue un asunto de fe sino de opinión, y ello tuvo como consecuencia la fuerte controversia entre los partidarios y los adversarios de dicho misterio. De esta manera, aunque hubo que esperar hasta el 8 de diciembre de 1854 para que la Inmaculada Concepción fuera declarada como dogma por el Papa Pío IX —con la publicación de la bula *Ineffabilis Deus*—, ya desde siglos antes se creía como verdad indiscutible el origen inmaculado de la madre de Cristo. Durante los siglos VII y VIII de nuestra era, la Iglesia de Oriente comenzó a hablar de la devoción mariana. Sin embargo, no es hasta el siglo XI cuando podemos hablar del desarrollo de la controversia sobre su concepción, a partir de las figuras de San Anselmo de Canterbury y San Agustín. El primero replanteó el pensamiento que se tenía hasta entonces sobre el pecado original, al señalar que éste consistía en la carencia de la justicia divina: tras recibir Adán la gracia sobrenatural, la perdió, y en esa pérdida los seres humanos nos convertimos en deudores de ella. Por su parte, en su obra *De natura et gratia*, San Agustín señaló que el pecado original era una realidad positiva y lo identificaba con la misma concupiscencia. ¶

Así, los seguidores de San Anselmo no admitían que el pecado original fuese algo material, y en relación con la inmaculada concepción de María se preguntaban si ésta había sido concebida en pecado original. Por otro lado, los seguidores de San Agustín sí admitían un pecado original que existía antes de la infusión del alma, si no como culpa, sí como mancha. Se preguntaron entonces en qué momento fue santificada María. En realidad, los datos que se tenían en la Edad Media sobre la vida de la Virgen María antes, durante, y después de la vida de Jesús eran un tanto infundados —y aún hoy lo siguen siendo—, de manera que todo lo que de su biografía se hablaba eran, más que reconstrucciones, suposiciones. ¶

En este sentido, varias fueron las dificultades a las que los teólogos medievales tuvieron que enfrentarse a la hora de ofrecer datos biográficos sobre María. La dificultad principal —y más evidente— era el limitado número de ocasiones en que María aparece en el relato bíblico y los detalles que en él se dan sobre su vida y sus características físicas y psicológicas. Principalmente por esta razón, los teólogos medievales se interesaron por el modo en que María había sido concebida, debatiendo si su concepción había sido maculada o inmaculada. Estas cuestiones no tenían otro objeto que el de elevar a la Virgen a la altura de Cristo, ya que éste había sido concebido de un modo extraordinario por medio del Espíritu Santo, y sin mediación sexual entre hombre y mujer, según las *Sagradas Escrituras*. Es por ello por lo que la concepción de María también debía haber sido extraordinaria. ¶

En relación con esto último, la idea de la Inmaculada Concepción se reforzó con la historia de Ana y Joaquín, padres de María, y su abrazo en la puerta dorada, relato que aparece en los *Evangelios apócrifos* —“Protoevangelio de Santiago” y el “Evangelio del Pseudo Mateo”—. Estos textos cuentan que Ana y Joaquín son ancianos y que ella era estéril, lo cual era un motivo de humillación para el pueblo judío. Este hecho llevó a Joaquín a retirarse a la montaña. Durante esa separación, un ángel le anunció a Joaquín que Ana iba a tener una niña, y cuando se reencontraron en la puerta dorada, esa niña —María— ya había sido engendrada espontánea e inmaculadamente sin que hubiese tenido lugar ningún tipo de relación sexual entre sus padres. ¶

Así las cosas, en el siglo XIII, Santo Tomás de Aquino participó en la disputa con su doctrina *Santificatio in utero*, la cual absolvía —pero no libraba— a María del pecado original. Para Santo Tomás, el hecho es que «si María hubiera sido concebida sin pecado original, no habría sido redimida por Cristo y, por tanto, éste no sería Redentor universal de los hombres, lo cual disminuye su dignidad».²² Esta teoría definiría en adelante la posición de los dominicos en cuanto a negar la concepción inmaculada de María. Un siglo más tarde hallamos la piedra de toque en relación con la historia del misterio: en 1305, el teólogo franciscano Juan Duns Escoto defendió en su tesis doctoral la Inmaculada Concepción. Para Escoto, “María había sido preservada de todo pecado desde el primer momento de su creación, sencillamente no podía ser semejante al resto de los mortales, ya que de otro modo no podía ser inmaculada ni digna Madre de Dios”.²³ No obstante, estas tesis antitéticas no son más que otra de las polémicas que enfrentaron durante siglos a estas dos órdenes religiosas. Por ello, el papado se mantuvo al margen, hasta que Sixto IV, en 1477, escribió la constitución apostólica *Cum Præexcelsa*, en la que estableció un oficio y una misa de la festividad de la Inmaculada para el 8 de diciembre —doctrina que siguió manteniendo en sus dos bulas, llamadas *Grave nimis*, la primera de 1481 y la segunda de 1483—. A raíz de ello, las universidades se volvieron defensoras de la doctrina inmaculista. ¶

Ya en el siglo XVII —a petición y ruego del rey español Felipe III—, el 12 de septiembre de 1617 el Papa Paulo V publicó el decreto *Sanctissimus Dominus Noster* en favor del misterio mariano, en el que prohibía predicar y enseñar en contra de la sentencia dada por Sixto IV.²⁴ Como se sabe, si bien esta bula papal

22 GEORGES SHEA, “La mariología en la Edad Media y Moderna”, en J. B. CAROL (coord.), *Mariología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1964, p. 284.

23 ANDRÉS ÍÑIGO SILVA, *op. cit.*, p. 24.

24 Véase BEATRIZ ARACIL, “Festejando la Inmaculada Concepción: Arte y literatura en algunas relaciones de fiestas del siglo XVII novohispano”, en *Revista Fuentes Humanísticas*, vol. 29, núm. 55, 2018, p. 186.

no defendía el dogma, sí concebía plena libertad para seguir con su devoción. Por este motivo, a los maculistas se les prohibió exponer sus ideas en público, aunque no serían condenados si lo hacían. Para los sectores que defendían la postura inmaculista, no obstante, la bula supuso una gran alegría; ese regocijo llegó algunos meses después a Puebla de los Ángeles, y se consolidaría en la ciudad de México algunos años después —en 1618— con la celebración de las fiestas en honor a la Inmaculada Concepción, financiadas por el gremio de los plateros, según venimos diciendo. ¶

*Antecedentes de la fiesta novohispana de 1618:
la fiesta a la Inmaculada Concepción en Sevilla (1613-1615)*

Los sucesos y la polémica se iniciaron en septiembre de 1613 en Sevilla, fecha en la que un fraile —que algunos estudiosos han identificado con el dominico Domingo Molina— pronunció un sermón en el que afirmaba que «la Virgen fue concebida y luego santificada», afirmación aparentemente inocente que conllevaba implícita la idea de que María no fue concebida sin pecado, sino que “después de haber sido concebida en él, fue santificada y desapareció la culpa original de ella”.²⁵ ¶

Así las cosas, la afirmación provocó una gran conmoción en la ciudad, alentada por las opiniones contrarias de franciscanos, jesuitas, carmelitas, etc., y muchos no tardaron en salir en defensa del misterio mariano, de tal manera que, al poco tiempo de haberse pronunciado este sermón, el padre Álvaro Pizaño de Palacios —doctor y canónigo magistral de la Catedral de Córdoba— contestó con un sermón inmaculista al anterior.²⁶ Ello provocó que el fervor se extendiese por toda la ciudad y produjera actos violentos entre el pueblo —hubo quienes llegaron incluso a apedrear a los dominicos—. Por su parte, los partidarios de la Inmaculada organizaron una procesión a finales de ese mismo año que salió del Sagrario y recorrió toda la ciudad, en la que se cantaron unos versos populares compuestos por Miguel Cid que decían: “Todo el mundo en general/ a voces Reyna escogida,/ diga que sois concebida/ sin pecado original”;²⁷ versos que se propagaron rápidamente por toda la ciudad, y que

25 MARÍA JESÚS SANZ, “El problema de la Inmaculada Concepción en la segunda década del siglo XVII. Festejos y máscaras: el papel de los plateros”, en *Laboratorio de Arte. Revista del Departamento de Historia del Arte*, 8, 1995, p. 75.

26 Véase JOSÉ DOMÍNGUEZ BÚRDALO y ANTONIO SÁNCHEZ JIMÉNEZ, “El dogma de la Inmaculada Concepción como arma de confrontación territorial en la Sevilla del siglo XVII”, en *RILCE. Revista de filología hispánica*, 26, 2 (2010): p. 309.

27 Véase MARÍA JESÚS SANZ, *op. cit.*, p. 75-76.

pronto llegaron al virreinato de Nueva España;²⁸ incluso los niños se los recitaban a los frailes dominicos, los cuales seguían predicando contra la Inmaculada Concepción.

En medio de este ambiente casi dramático, como señalan Domínguez y Sánchez, Arzobispo, Deán y Cabildo aceptaron la propuesta inmaculista de Vázquez de Lecca, dando así curso a las supuestas propias consignas que la Virgen le indicara a fray Francisco de Santiago. El informe de las autoridades de la ciudad se recogió en 1615 en la *Información jurídica para proceder contra los impugnadores de la creencia de que la Madre de Dios fue concebida sin pecado en el primer instante de su ser* (Memorial 43-55), que sirvió como punto de referencia para la próxima batalla legal a la que se abocaba la ciudad de Sevilla, en Madrid en una primera etapa y con posterioridad en la Santa Sede.²⁹ ¶

En consecuencia, el 25 de julio de 1615 la comisión del arzobispado de Sevilla partió hacia la corte de Felipe III para hablar directamente con el monarca. Éste debía otorgarles el permiso para que una embajada española presentara el informe en la Santa Sede del Vaticano; no obstante, debido a numerosas contradicciones y dificultades, el rey no firmó dicho informe hasta el 4 de octubre de 1616. Así, a la comisión se le agregaría fray Plácido de los Santos, predicador del rey, para tratar éste y otros asuntos. En ese preciso momento debió surgir la siguiente copla que aludía al proceso, con evidentes ecos de la de Miguel Cid: “Todo el mundo en general,/ aunque le pese a Lerma/ y a la Sacra Majestad,/ La Virgen fue concebida/ sin pecado original”.³⁰ ¶

28 Efectivamente, como ha estudiado Mariana Masera (“La voz y el pliego: textos populares y popularizantes de las calles novohispanas (siglo XVII)”, en MARIANA MASERA (ed.), *Literatura y cultura populares de la Nueva España*. Barcelona: Azul Editorial: UNAM, 2004, pp. 98-99), a los pocos meses de ser compuesta en Sevilla encontramos esta copla —aunque con una variante— en la ciudad de Puebla de los Ángeles. Así lo indica la carta de un prior del convento de Santo Domingo, en la que explica al Santo Oficio que el alcalde mayor ha hecho un mandato para que los niños cantasen dicha copla a favor de la Inmaculada, lo cual muestra la rapidez con que viajaron estos versos al virreinato. La copla que transcribimos con la variante (señalada en cursiva) es la siguiente: “Todo el mundo en general/ *a vos, Virgen escogida,*/ diga que sois concebida/ sin pecado original” (Archivo General de la Nación de México —en adelante AGNM—, Galería IV, Ramo Inquisición, vol. 308, exp. s. n., fol. 716v., 1615). Esta copla también se empleó con fines satírico-burlescos por los dominicos, en la fiesta novohispana que estamos estudiando en este trabajo.

29 JOSÉ DOMÍNGUEZ BÚRDALO y ANTONIO SÁNCHEZ JIMÉNEZ, *op. cit.*, p. 310.

30 *Apud* JOSÉ DOMÍNGUEZ BÚRDALO y ANTONIO SÁNCHEZ JIMÉNEZ, *op. cit.*, p. 311.

El asunto llegó a tal magnificencia que —como consecuencia de las embajadas enviadas por el monarca al Vaticano solicitando la definición del dogma de la Inmaculada Concepción— el 12 de septiembre de 1617 el papa Paulo V publicó el decreto *Sanctissimus Dominus Noster* en el que prohibía defender públicamente que la Virgen María no había sido concebida sin pecado original,³¹ según se señaló anteriormente. Esta noticia llegó a Sevilla el 22 de octubre y, aunque sólo se acató la orden papal en Madrid, sí hubo festividades en honor de la Inmaculada Concepción en ciudades como Sevilla y Granada.³² Con todo, lo que más nos interesa es señalar que la pugna entre las órdenes de los dominicos y los franciscanos traspasó las fronteras de la metrópoli y llegó al virreinato de Nueva España, donde se produjeron una serie de enfrentamientos a raíz de la celebración de las fiestas sobre la Inmaculada Concepción en la ciudad de México en diciembre de 1618, organizada por el gremio de los plateros. Sobre ello damos cuenta en las páginas que siguen. ¶

LA FIESTA DE LA INMACULADA CONCEPCIÓN EN LA CIUDAD DE MÉXICO SEGÚN LA BREVE RELACIÓN DE 1618

Para explicar la celebración de la fiesta que tuvo lugar en la capital de México vamos a acudir a la *relación* de dicha fiesta,³³ que lleva por título: *Breve relación de las fiestas que los artifices plateros, vecinos de México, celebraron a la purísima Virgen Ma-*

31 Véase BEATRIZ ARACIL, “Del género pastoril a la relación de fiestas: *Los Sirgueros de la Virgen* del Bachiller Bramón”, en TRINIDAD BARRERA (ed.), *Por lagunas y acequias: la hibridez de la ficción novohispana*. Berna: Peter Lang, 2013, p. 151, y JAIME J. MARTÍNEZ, “*Los Sirgueros de la Virgen* y la tradición de los *contrafacta* en el Siglo de Oro”, en TRINIDAD BARRERA (ed.), *Dos obras singulares de la prosa novohispana*. Alicante: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2015, pp. 30-31 (Cuadernos de América sin nombre, 36). En palabras de Paulo V: “Nadie osase en sermones, lecciones, conclusiones, ni otras públicas disputas, afirmar ni defender la opinión contraria [la santificación de la Virgen]” (*apud* ANDRÉS ÍÑIGO SILVA, *op. cit.*, p. 40).

32 No obstante, esta bula no terminó de convencer al monarca, y por ello, a los pocos meses, Felipe III requirió de nuevo la opinión de la Real Junta, quienes le aconsejaron que no insistiera en pedir la definición del dogma al Vaticano. Así las cosas, habría que esperar hasta el 8 de diciembre de 1661 para que la última embajada de Felipe IV consiguiera del Papa Alejandro VII la bula *Sollicitudo Omnium Ecclesiarum*, en la que el sumo pontífice declaró la preservación de María como objeto de culto y fiesta (Véase ANDRÉS ÍÑIGO SILVA, *op. cit.*, p. 41). Asimismo hubo que esperar hasta el 8 de diciembre de 1854 para que la Inmaculada Concepción fuera declarada como dogma por el Papa Pío IX, con la publicación de la bula *Ineffabilis Deus*.

33 Incluida en el volumen 485, expediente 1, fols. 14r-15v., Galería IV, Ramo Inquisición del AGNM.

ría, el día de su Inmaculada Concepción. Año de 1618 (En la imprenta de Juan Blanco Alcázar, en la calle de Santo Domingo. Año 1619).³⁴ ¶

Según señalábamos anteriormente, la fiesta estuvo financiada casi toda ella por el gremio de los plateros de la ciudad, gremio que contó desde el primer momento con la aprobación de Juan Pérez de la Serna, arzobispo de México en aquellos años, para celebrar en el día que la Iglesia señalaba la Inmaculada Concepción de María, según “los favorables decretos —nos dice el texto— que nuestro muy santo padre Paulo V concedió a la limpieza de la Reina de los ángeles”. Como parte de los festejos, los plateros elaboraron y dedicaron a la catedral una imagen de la Virgen en plata pura con peana y corona, de vara y media de alto. El 9 de diciembre, un cortejo conformado por los plateros y la nobleza de la ciudad salió a caballo para publicar una justa poética; sin embargo, para esta justa se hicieron dos carteles diferentes: uno pedía la glosa de una redondilla compuesta por uno de los plateros llamado Lucas de Valdés Daza, y en el otro también se pedía glosar otra redondilla, pero esta vez del bachiller Luis González. Para evitar la controversia, los carteles se pegaron juntos y hubo tres secretarios: los dos autores mencionados y el licenciado Jerónimo García. En esta justa poética se invitaba a participar en once certámenes con sesenta premios.

Las ceremonias —continúa narrando la *Breve relación*— fueron por todo lo alto: se levantaron numerosos altares por la ciudad. Hubo una procesión desde la calle San Francisco —donde se asentaba el gremio de los plateros— hasta la Universidad, además de una mascarada. La ciudad se adornó con los más lujosos detalles y se levantaron diversos arcos triunfales. Asimismo, los días 19, 20 y 22 hubo corridas de toros y, además de la justa poética ya mencionada, se llevó a cabo un octavario: una semana de misas, cuyas homilias tenían que ver con el motivo de la fiesta. En dicho octavario, celebrado en la catedral, predicaron los oradores más célebres de las diversas órdenes religiosas. En uno de esos sermones, un predicador dominico llamado Bartolomé Gómez —que como los de su orden no era partidario de la doctrina inmaculista— se expresó de forma irrespetuosa hacia los padres de María.³⁵ A ello debemos añadir que el fallo de los jueces del certamen de poesía no complació a nadie, y que, además, a muchos les molestó el derroche con que se llevaron a cabo los festejos.³⁶ Como consecuencia, a raíz de esta serie de hechos polémicos se desató una auténtica batalla de composiciones poéticas entre sonetos, coplas, romances y canciones,

34 Reeditada por Julio Jiménez Rueda en 1945. Véase JULIO JIMÉNEZ RUEDA, “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)*, XVI: 3 (1945): 343-384.

35 Nótese que el motivo de la polémica en esta fiesta novohispana es parecido a la polémica que se desató en Sevilla en 1613, según se vio anteriormente.

36 Véase ANDRÉS ÍÑIGO SILVA, *op. cit.*, pp. 44, 45.

en las que se descalificaba no sólo a los miembros de ambas órdenes religiosas, sino también a otras personalidades como el arzobispo, los jueces del certamen, etc. Poemas que, en palabras de Irving Leonard, “resultaron mucho más emocionantes, si no más estéticamente inspirados, que los poemas ganadores”.³⁷ ¶

*La novela pastoril titulada Los Sirgueros de la Virgen
sin original pecado (1620), de Francisco Bramón, y la recuperación
de algunos textos poéticos oficiales del certamen*

Ciertamente, no hubo poemas publicados y, hasta hace relativamente poco tiempo, se pensaba que no había rastro de ellos. Sin embargo, en 2010 la doctora Tenorio publica su antología de *Poesía novohispana*, y en ella —en el apartado dedicado a la fiesta que nos ocupa—³⁸ da a conocer seis sonetos que probablemente pertenecieron al certamen. Ahora bien, en el legajo inquisitorial de donde los extrajo no se menciona en ningún lugar que dichos sonetos hayan participado en el certamen.

Por otro lado, en 2013, la profesora de la Universidad de Sevilla Trinidad Barrera editó un texto que es importante para nosotros en lo que respecta a los textos del certamen: *Los Sirgueros de la Virgen sin original pecado*, de Francisco Bramón, novela pastoril publicada en 1620 en México, donde el autor incluye composiciones poéticas en las que se habla y se defiende la Inmaculada Concepción de María. En la novela se nos da noticia de que su autor participó en el certamen de los plateros de 1618 y, gracias a la excelente edición a la obra, podemos constatar que así fue,³⁹ pues en la obra aparecen dos poemas —una glosa y un romance— que hacen referencia directa a dicho certamen. Asimismo, hay otro texto que pudo haber participado: es el soneto que comienza con el verso “El que el don del sacerdote Aarón”,⁴⁰ y señalamos esto porque en el legajo inquisitorial hay un soneto satírico-burlesco que parodia al de Bramón —“Algún cristiano viejo como Aarón”, donde la imitación

37 IRVING A. LEONARD, *op. cit.*, p. 195.

38 Cf. MARTHA LILIA TENORIO, *op. cit.*, pp. 319-337.

39 FRANCISCO BRAMÓN, *Los Sirgueros de la Virgen sin original pecado* (ed. de Trinidad Barrera). Madrid-Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert, 2013, p. 135. Asimismo, el autor también participó en el certamen dedicado a la Inmaculada Concepción celebrado en 1654, en el que quedó en cuarto lugar con una glosa (véase MARTHA LILIA TENORIO, *op. cit.*, p. 356, n. 58); también participó en el certamen de la *Relación historiada*, en el que quedó primero en el quinto certamen con una canción (véase *ibid.*, p. 353, n. 46).

40 Véase FRANCISCO BRAMÓN, *op. cit.*, p. 135.

de la rima y la parodia del contenido es más que evidente—, relación entre estos dos textos que ya estableció Jorge Traslosheros.⁴¹ ¶

POEMAS SATÍRICO-BURLESCOS CONOCIDOS DERIVADOS DE LA FIESTA

Señalábamos antes que sonetos, coplas, romances y canciones de naturaleza satírico-burlesca circularon profusamente por las calles de la ciudad. Circulaban de mano en mano, en forma manuscrita, en forma de pasquín —siempre de manera clandestina— o, sencillamente, almacenados en la memoria, y se volvían a glosar. Composiciones que siempre aluden a críticas sobre personajes públicos, a los sermones del octavario y, sobre todo, a la pugna entre las órdenes religiosas que defendían o rechazaban el dogma.⁴² Tanto fue así que a lo largo de los primeros meses de 1619 la Inquisición tuvo que tomar cartas en el asunto —como venimos diciendo—, y por esta razón el Santo Oficio reunió en un expediente muchas de esas composiciones. Esto fue gracias a que muchos de los que sabían de estos poemas, “por limpiar sus conciencias”, los presentaron ante el régimen inquisitorial. De hecho, en las comparencias que aparecen a lo largo del expediente se nos relata que alguien —un estudiante, un bachiller, por ejemplo— les entregó las composiciones a los inquisidores, aunque casualmente ninguno sabía quién era el autor.⁴³ Todo ello ocurrió hasta completar un volumen de 236 fojas, y así es como estos textos burlescos han llegado hasta nosotros. ¶

En cuanto a la edición de las composiciones satírico-burlescas conocidas que conforman el expediente inquisitorial, aparte de las ya editadas por Julio Jiménez Rueda,⁴⁴ el investigador Andrés Íñigo Silva realizó una edición crítica minuciosa de los que se han denominado los “cuatro sonetos del dominico”, con sus respectivas «respuestas».⁴⁵ También la profesora Mariana Masera editó y dio a conocer algunos

41 JORGE E. TRASLOSHEROS HERNÁNDEZ, “Utopía inmaculada en la primavera mexicana. *Los Sirgueros de la Virgen sin original pecado*, primera novela novohispana, 1620”, en *Estudios de Historia Novohispana*, 30, 030, pp. 108-109.

42 Véase MARIANA MASERA, *op. cit.*, p. 95.

43 LAURETTE GODINAS, “Sátiras festivas y otros poemas: los círculos de propagación de la lírica en la Nueva España del siglo XVII”, en MARÍA ISABEL TERÁN ELIZONDO y ALBERTO ORTIZ (eds.), *Literatura y emblemática: estudios sobre textos y personajes novohispanos*. México: Universidad Autónoma de Zacatecas, Centro Interinstitucional de Investigaciones en Artes y Humanidades, 2004, pp. 159-172.

44 JIMÉNEZ RUEDA, JULIO, *op. cit.*, pp. 343-384.

45 Véase ANDRÉS ÍÑIGO SILVA, *op. cit.*

textos derivados de las predicaciones en varios trabajos;⁴⁶ en su antología de *Poesía novohispana*, Martha Lilia Tenorio ha editado algunos romances y octavas fruto de la disputa, además de los cuatro sonetos estudiados por Íñigo Silva, con sendas respuestas de cada uno.⁴⁷ Por último, Idanely Mora presentó en un interesante trabajo algunos poemas inéditos de naturaleza satírico-burlesca derivados de esta fiesta.⁴⁸ ¶

Por nuestra parte vamos a presentar para finalizar con nuestro trabajo nueve poemas satírico-burlescos inéditos derivados de la polémica inmaculista, rescatados del ya mencionado expediente inquisitorial. Antes, presentamos someramente los criterios que hemos utilizado para la edición de los textos. ¶

NOTA A LA EDICIÓN DE LOS TEXTOS QUE PRESENTAMOS

Para presentar los poemas inéditos derivados de la fiesta primeramente debemos hacer varias precisiones sobre la edición y anotación de éstos. Según podrá comprobar el lector, hemos numerado los poemas, así como las estrofas —salvo en el caso de los sonetos— y los versos. Hemos transcrito los versos modernizando las grafías originales al español actual; por otro lado, los textos manuscritos originales carecen de puntuación y de acentuación, de manera que éstas se han modernizado según la norma actual. Asimismo, se ha regularizado el uso de mayúsculas y minúsculas. Las notas textuales, de carácter ilustrativo, abordan varios aspectos: todos los textos se introducen mediante una ficha en la que se señala la fuente primaria de donde han sido extraídos en el Archivo General de la Nación de México —en el volumen 485, expediente 1—, seguido de la fecha y de la forma poética que presentan. Se señalan igualmente en dichas fichas las características del manuscrito. Las anotaciones se refieren también a la aclaración de términos, y finalmente, se identifican y aclaran en los poemas las figuras y los tropos literarios, así como las referencias culturales que aparecen en los versos. ¶

46 Véase MARIANA MASERA, “Textos poéticos populares y popularizantes en la Nueva España del siglo XVII”, en *Revista de literaturas populares*, 1-2 (2001): 5-18; MARIANA MASERA, *op. cit.*, pp. 91-112, y MARIANA MASERA, “La voz y la letra en la Inquisición novohispana (siglo XVII)”, en JOSÉ PASCUAL BUXÓ (ed.), *Permanencia y destino de la literatura novohispana. Historia y crítica*. México: UNAM, 2006, pp. 401-422.

47 Véase MARTHA LILIA TENORIO, *op. cit.*, pp. 323-334.

48 IDANEY MORA, “Sonetos injuriosos: resultado de una predicación de un sermón del siglo XVII”, en MARGARITA PEÑA (coord.), *De monjas, crónicas, burlas y amores (rescate de documentos novohispanos de los siglos XVII y XVIII)*. México: ADABI de México A.C., 2013, pp. 173-188.

TEXTOS SATÍRICO-BURLESCOS INÉDITOS
DERIVADOS DE LA FIESTA

I) *Contra los dominicos, que siguen la doctrina maculista de santo Tomás de Aquino*⁴⁹

I. No alterques del parecer
de Tomás, tomiſtas⁵⁰ más
que no había de hacer Tomás
lo que Dios no pudo hacer.⁵¹

I. Si el regocijo del suelo
os da tomiſtas enojos
la culpa es de vuestro celo
no escupiérades al cielo
y no os cayera en los ojos.⁵²

5

II) *Contra la proposición de Juan de Salas sobre la redención de la Virgen María*⁵³

49 AUTOR: Luis de Hoyo. FUENTE PRIMARIA: AGNM, Vol. 485, exp. 1, fol. 25v. FECHA: 1619. TEXTO: redondilla (vv. 1-4) con esquema métrico *abba*, y 1 quintilla, cuyo esquema es: *abaab*. CARACTERÍSTICAS DEL MANUSCRITO: manuscrito de mano no identificada, con enmiendas de la misma letra. Está parcialmente deteriorado y apostillado, con dobleces y roturas.

50 *Derivación* de las palabras *Tomás* y *tomistas*.

51 Todos los versos de la cuarteta tienen *encabalgamiento*.

52 *No... ojos* (vv. 8-9): alusión a un refrán, del que contamos con una versión actual (“El que al cielo escupe, en la cara le cae”), cuyo significado no debe variar mucho del de aquella época. El significado del refrán es el siguiente: recrimina la excesiva arrogancia al tiempo que advierte que es frecuente que reciba su merecido; en este caso, hace referencia a los dominicos, que siguen a Santo Tomás de Aquino, y defienden la mácula de María (*Refranero multilingüe*, disponible en: <http://cvc.cervantes.es/lengua/refranero/> [fecha del último acceso: 24-09-2020])

53 AUTOR: ANÓNIMO. FUENTE PRIMARIA: AGNM, Vol. 485, exp. 1, fol. 139r. FECHA: 1619. TEXTO: 1 redondilla de contenido satírico-burlesco religioso, con esquema métrico: *abba*. CARACTERÍSTICAS DEL MANUSCRITO: manuscrito de la mano de Jerónimo de la Rúa, parcialmente deteriorado, con dobleces.

- I. Cuando Escoto corra el velo⁵⁴
 decid, señores, «¿de qué?»;
 ¿es de toca o es de fe
 o es del padre fray Buñuelo?⁵⁵

III) *Contra las predicaciones de diversos frailes en el octavario de las fiestas a la limpia concepción de la Virgen María, en particular la del dominico fray Bartolomé Gómez*⁵⁶

- I. Si ladrando⁵⁷ defendéis
 la cordera⁵⁸ que guardáis
 bien la defensa mostráis
 pues lo que ladráis mordéis.⁵⁹

- I. Si la cordera divina 5
 que parió el manso cordero⁶⁰
 en lo del Padre primero⁶¹
 fue solo la peregrina⁶²

54 *Correr el velo* (v. 1): metáfora sobre la ignorancia (velo), que se disipará al mostrar la verdad, no aceptada por los dominicos. Esta redondilla es una defensa de la Inmaculada Concepción.

55 *Es...* Buñuelo (vv. 3-4): paralelismo sintáctico que responde a la siguiente estructura: vb. *ser* + prep. *de* + sust.

56 AUTOR: ANÓNIMO. FUENTE PRIMARIA: AGNM, Vol. 485, exp. 1, fol. 161r. FECHA: 1619. TEXTO: 1 cuarteta —esquema métrico: *abba*—, que exactamente no se glosa del todo, pues sólo lo hace el verso 3.º, y en la última estrofa, los versos 3.º y 4.º de dicha cuarteta. Por otro lado, tenemos cinco séptimas, con esquema *abbacdd* (vv. 5-39), y, por último, una copla castellana (vv. 40-47), con esquema métrico: *abbacddc*. El poema es satírico-burlesco religioso. CARACTERÍSTICAS DEL MANUSCRITO: manuscrito de mano no identificada, con dobleces. CONTEXTO INMEDIATO: la cuarteta se le atribuye al bachiller Francisco de Toro en el fol. 139r. Asimismo, la cuarteta aparece, sin variantes, el fol. 161r. y en el fol. 20r.

57 El verbo *ladrar* hace alusión a los dominicos, conocidos como los «perros de Dios» (*domini canis*).

58 *Cordera* es un símbolo que alude a la Virgen María.

59 Esta cuarteta se encuentra también en el fol. 20r. del mismo volumen, sin variantes.

60 Manso cordero es un símbolo que se refiere a Jesucristo, que se utiliza en la liturgia cristiana, cuando se dice: «cordero de Dios».

61 *Padre primero* es metáfora *pura* que alude a Dios.

62 *Peregrina* simboliza aquí a la Virgen María.

- cuando el todo confeséis
 si esta máxima negáis 10
 bien la defensa mostráis
2. Qué importa que el mastín⁶³ ladre
 si alguna pasión le mueve
 pues al mismo Dios se atreve
 el que se atreve a su madre⁶⁴ 15
 Si la guardáis y ofendéis
 buena cuenta es la que dais
bien la defensa mostráis.
3. Cuando el gozque⁶⁵ está dormido
 decís que veláis el hato⁶⁶ 20
 pero fuera más barato
 que lo dejaseis perdido
 De qué sirve que veléis,
 si oficio de lobo usáis,
bien la defensa mostráis. 25
4. Si es de allá Tomás seguidle
 de aquí no ha de ser ahora
 más contra nuestra señora
 no escribió solo una tilde

63 *Mastín*: se refiere aquí a BARTOLOMÉ GÓMEZ; hay, por tanto, *animalización simbólica* por la referencia al perro (mastín), puesto que él era un dominico.

64 *Pues... madre* (vv. 14-15): *poliptoton* a través de la repetición del verbo *atreverse*.

65 *Gozque*: perro (DRAE).

66 *Hato* es una *metáfora in absentia* que alude a los cristianos, en tanto que se entiende que éstos son el *ganado*.

- está en que no lo entendéis 30
y para que lo veáis
bien la defensa mostráis.
5. No conocéis que a María
Dios la reservó en su mente
limpia, pura y excelente 35
pues por madre la quería.⁶⁷
Si esta verdad conocéis
¿qué macula la buscáis?,
bien la defensa mostráis.
6. Sin original pecado 40
fue la Virgen concebida,
y para madre escogida
del mismo que la ha criado;⁶⁸
esta es la verdad, no deis
nota, que en lo que la dais 45
bien la defensa mostráis
pues lo que guardáis mordéis.

IV) *Contra los frailes dominicos que predicaron sobre la limpia concepción de la Virgen María en su octavario*⁶⁹

67 *A... quería* (vv. 33-36) se defiende la idea de la Inmaculada Concepción de María, que contiene una enumeración de *epítetos* de ésta (*limpia, pura y excelente*, v. 35)

68 *Sin... criado* (vv. 40-43), de nuevo se alude y se defiende la Inmaculada Concepción de María.

69 AUTOR: ANÓNIMO. FUENTE PRIMARIA: AGNM, Vol. 485, exp. 1, fols. 20r-20v. FECHA: 1619. TEXTO: soneto contenido satírico-burlesco religioso, compuesto por versos endecasílabos con esquema métrico: *ABBA ABBA CDE DCE*. CARACTERÍSTICAS DEL MANUSCRITO: manuscrito de la mano de Juan de los Ríos, apostillado y parcialmente deteriorado.

Víctor: juras a Dios, no le contentas,
 apretón que le das lo prometido;
 tápale la boca, burro, que atrevido
 contra el puro limpieza abrirla intentas.⁷⁰

Ya de esta vez bigardo⁷¹ acabas cuentas, 5
 cuando el ciego le ves, que vas perdido;
 no le ladras⁷² al virgen escogido
 que a puro pan de perro le escarmientas.

Verás si más le vuelves gran casmajes,⁷³ 10
 que a Vizcaíno escociote lindo hazañas;
 Guzmán no quieres paces con Loyola;⁷⁴
 humos le bajas Juancho o poco a Rajes,
 que si a mohíno⁷⁵ coges que arregañas,
 le escaparás con piernas entre la cola.⁷⁶

70 *Víctor... intentas* (vv. 1-4): sucesión de hipérbatos en cada uno de los versos.

71 *Bigardo*: s. m. Nombre injurioso con que el vulgo malamente se burla y denuesta a los religiosos, faltando al respeto, y equivocándolos con el de begardos, herejes antiguos, escandalosos, y obscenos, que desmandados de su regla de terceros, obligaron al Papa Juan XXII a perseguirlos y extirparlos (*Aut.*)

72 *Ladras*: de nuevo alusión a los dominicos (*domini canis*) y al símbolo del perro.

73 *Casmaje*: probablemente aluda a la palabra *chusmaje* > *chusma*, que en México se refiere a la persona «de modales groseros y comportamiento vulgar» (*DRAE*)

74 *Loyola* → *San Ignacio de Loyola* (1491-1556): fundador de la Compañía de Jesús. Su principal preocupación al fundar la Compañía fue la reforma de la Iglesia desde dentro, desde la espiritualidad del Evangelio y los Sacramentos (Jesús Álvarez Maestro *et al.*, *op. cit.*, pp. 223, 224).

75 En el manuscrito *mojino*, palabra que no existe. Por ello corregimos.

76 *Le... cola* (v. 14): podemos interpretarlo como un *hipérbaton*, pues si ordenásemos el verso correctamente podría referirse la expresión “con el rabo entre las piernas”, es decir, si los dominicos no terminan por aceptar la idea de la Inmaculada Concepción, terminarán a la larga por sentir vergüenza, y, sobre todo, humillación, pues eso es precisamente lo que significa esta expresión (*DRAE*).

el teatino al vulgo solicita,
 mordaz, picante, adulador, cosario⁸⁷
 en figura de oveja, lobo astuto,⁸⁸

[y] aunque es siempre ordinario
 prometer y mentir bulas del Papa,
 ahora no que tiene antipapa.⁸⁹ 15

VII) *Al doctor Escoto, que corrió el velo del misterio de la limpia concepción de la Virgen María, por primera vez*⁹⁰

El primero que os dio el boto,
 Virgen, que fuísteis sin mancha,
 es el que vuestro honor ensancha :
 el sutil doctór Escoto.⁹¹

Bonete de cuatro picos
 a Escoto le vide yo... 5
 dícenme que murió

87 *Mordaz... cosario* (v. 13): enumeración de las cualidades del teatino.

88 *En... astuto* (v. 14): alusión a un lobo disfrazado de oveja, que, además, hace alusión al símbolo de los franciscanos, el cual, según se vio, era el *lobo*.

89 *Antipapa*: probablemente haga alusión a cualquiera que estuviera en contra del misterio de la Inmaculada Concepción, ya que el Papa lo defendía también. Supone, por tanto, una *metáfora pura*.

90 AUTOR: ANÓNIMO. FUENTE PRIMARIA: AGNM, Vol. 485, exp. 1, fol. 159r. FECHA: 1619. TEXTO: sonetillo de contenido satírico-burlesco religioso, con esquema métrico peculiar: *abba cddc ada ede*. CARACTERÍSTICAS DEL MANUSCRITO: manuscrito de mano no identificada, con enmiendas de la misma letra y apostillado.

91 *Sutil doctor*: según se vio —n. 3 del poema anterior—, a Duns Escoto se le conocía por este sobrenombre.

en poder de dominicos...
 Porque a nadie este remoto
 Vuestra limpia concepción
 corre aqueste velo Escoto.⁹²

10

Que Escoto corra ese velo,
 ¿qué importa, madre de Dios,
 si Tomás está en el cielo?⁹³

VIII) *A una invención de fuego que hicieron los padres franciscanos de que un ángel quemase el pecado original*⁹⁴

Virgen gloriosa, soberana y pura⁹⁵
 del sempiterno⁹⁶ Dios madre y esposa,
 salva nuestra deidad, que es cosa y cosa,
 si el preguntaros Virgen no es locura.

En esta nuestra edad poco segura,
 solo por vos, tan célebre y dichosa,
 vuestra pureza y santidad gloriosa,
 como la alaba, la ignorancia dura.

5

92 *Vuestra... Escoto* (vv. 10-11): referencia a la defensa de la Inmaculada Concepción por parte de Juan Duns Escoto.

93 *¿Qué... cielo?* (vv. 13-14): estos dos versos dan lugar a dos interpretaciones posibles: la primera, que Escoto discute la creencia de Santo Tomás sobre la idea de éste sobre la mácula de María y, como Tomás de Aquino ya está muerto, no puede defenderse. La segunda interpretación es que, en la época en que se escribió este sonetillo (1618), la teoría de Escoto es la que ha pervivido y la de Santo Tomás, no.

94 AUTOR: ANÓNIMO. FUENTE PRIMARIA: AGNM, Vol. 485, exp. 1, fol. 159v. FECHA: 1619. TEXTO: soneto de contenido satírico-burlesco religioso, escrito en endecasílabos con esquema métrico: *ABBA ABBA CD₂D?* *CCD*. CARACTERÍSTICAS DEL MANUSCRITO: manuscrito de mano no identificada, con enmiendas de la misma letra y apostillado. Al manuscrito le falta el verso 11.

95 *Virgen... pura* (v. 1): enumeración de epítetos sobre María.

96 *Sempiterno* funciona aquí como epíteto de Dios.

La clase de ignorantes sin consejo
 presume con pincel tan mal limado,⁹⁷ 10
 [.....]

enmendar de los santos el bosquejo,
 y que ya atribuyan, ¡de qué más me quejo!
 Que un ángel os preserve del pecado.

IX) *Sobre la polémica de los agustinos referente a la limpia concepción de la Virgen María, durante sus fiestas*⁹⁸

1. Si pudo Dios reservar
 a su madre de la ley,
 como autor y como rey,
 y de ella la aceptar.

2. ¿Qué tienen que contradecir 5
 los hijos de el gran Tomás⁹⁹
 ni de esto tratar ya más,
 ni aquesta opinión seguir?

3. Pues Dios, con su poder real
 y su infinito saber, 10
 la pudo él mismo hacer
 sin pecado original.

97 *Pincel tan mal limado* (v. 10): *metáfora* de la ignorancia a la que se nos remite en los dos versos anteriores.

98 AUTOR: DIEGO CLAROS. FUENTE PRIMARIA: AGNM, Vol. 485, exp. 1, fols. 150r-150v. FECHA: 1619.

TEXTO: 6 redondillas, con esquema métrico *abba*. CARACTERÍSTICAS DEL MANUSCRITO: manuscrito de la mano de Diego Claros, con dobleces y manchas.

99 *Hijos del gran Tomás* (v. 6) es una *metáfora* in *absentia* de los dominicos.

4. Por cierto, que es cortedad¹⁰⁰
del que esto no siguiere,
y firme en esto no fuere
creyendo a una verdad. 15
5. La opinión de Escoto sigo,
y si por ello menester fuera,
mi misma vida pusiera,¹⁰¹
pues yo por ello me obligo. 20
6. Ya las fiestas son llegadas
de la limpia Concepción,
por cierto, con gran razón,
de todos tan festejadas.

** BIBLIOGRAFÍA **

- ACOSTA, ROSA MARÍA, *Fiestas coloniales urbanas (Lima, Cuzco, Potosí)*. Lima: Otorongo, 1997.
- ALBERRO, SOLANGE, “Imagen y Fiesta Barroca: Nueva España, Siglos XVI-XVII”, en Petra Schumm (ed.), *Barrocos y modernos. Nuevos caminos en la investigación del Barroco Iberoamericano*. Madrid: Iberoamericana/Ver-vuert, 1998, pp. 33-48.
- ÁLVAREZ MAESTRO, Jesús *et al.*, *Diccionario abreviado del cristianismo*. Madrid: Edibesa, 2011.
- ARACIL, BEATRIZ, *El teatro evangelizador. Sociedad, cultura e ideología en la Nueva España del siglo XVI*. Roma: Bulzoni, 1999.
- ARACIL, BEATRIZ, “Nuevas formas escénicas en el teatro evangelizador novohispano”, en María Águeda Méndez (ed.), *Fiesta y celebración. Discurso y espacio novohispanos*. México: El Colegio de México-CELL, 2009, pp. 119-138.
- ARACIL, BEATRIZ, “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.
- ARACIL, BEATRIZ, “Teatro evangelizador y poder colonial en México”, en *Destiempos*, 14, 3, Marzo-Abril (2008): 220-234.

100 *Cortedad* es una metáfora pura del corto entendimiento o de la ignorancia.

101 *Mi... pusiera* (v. 19): *hipérbole*.

- ARACIL, BEATRIZ, “Del género pastoril a la relación de fiestas: *Los Sirgueros de la Virgen del Bachiller Bramón*”, en Trinidad Barrera (ed.), *Por lagunas y acequias: la hibridez de la ficción novohispana*. Berna: Peter Lang, 2013, pp. 151-178.
- ARACIL, BEATRIZ, “Festejando la Inmaculada Concepción: Arte y literatura en algunas relaciones de fiestas del siglo XVII novohispano”, *Revista Fuentes Humanísticas*, vol. 29, núm. 55 (2018): 181-198.
- BONET CORREA, ANTONIO, “La fiesta barroca como práctica de poder”, en *Dirwan*, 17-18, (1979): 32-59.
- FRANCISCO BRAMÓN, *Los Sirgueros de la Virgen sin original pecado* (ed. de Trinidad Barrera) Madrid-Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert, 2013.
- BRAVO ARRIAGA, MARÍA DOLORES, “Festejos, celebraciones y certámenes”, en Raquel Chan-Rodríguez (ed.), *Historia de la literatura mexicana. La cultura letrada en la Nueva España del siglo XVII*, Vol. II. México: Siglo XXI Editores, 2003, pp. 85-111.
- , “La fiesta pública: su tiempo y su espacio”, en Antonio Rubial García (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México. Tomo II: La ciudad barroca*. México: El Colegio de México-FCE, 2005, pp. 435-460.
- CHOCANO MENA, MAGDALENA, *La América colonial (1492-1763). Cultura y vida cotidiana*, Madrid: Síntesis, 2000.
- DOMÍNGUEZ BÚRDALO, JOSÉ y SÁNCHEZ JIMÉNEZ, ANTONIO, “El dogma de la Inmaculada Concepción como arma de confrontación territorial en la Sevilla del siglo XVII”, en *RILCE. Revista de filología hispánica*, 26, 2 (2010): 303-324.
- GODINAS, LAURETTE, “Sátiras festivas y otros poemas: los círculos de propagación de la lírica en la Nueva España del siglo XVII”, en María Isabel Terán Elizondo y Alberto Ortiz (eds.), *Literatura y emblemática: estudios sobre textos y personajes novohispanos*. México: Universidad Autónoma de Zacatecas, Centro Interinstitucional de Investigaciones en Artes y Humanidades, 2004, pp. 159-172.
- HERNÁNDEZ REYES, DALIA, “Francisco de Borja, imagen del príncipe en los festejos jesuitas de 1640”, en Enrique Ballón Aguirre (coord.), *Simulacros de la fantasía. Nuevas indagaciones sobre el arte y literatura virreinales (Homenaje a José Pascual Buxó)*. México: UNAM, 2007, pp. 285-304.
- ÍÑIGO SILVA, ANDRÉS, *Los sonetos derivados de las predicaciones que en 1618 acompañaron a la fiesta de la Inmaculada Concepción y sus respuestas. Propuesta de edición crítica* [Tesis de licenciatura], México: UNAM, Disponible en: <http://132.248.9.195/ptd2013/julio/304587009/304587009.pdf>, 2012.
- JIMÉNEZ RUEDA, JULIO, “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)*, XVI: 3 (1945): 343-384.
- LEONARD, IRVING A., *La época barroca en el México colonial*. México: FCE, 2004.
- LÓPEZ CANTOS, ÁNGEL, *Juegos, fiestas y diversiones de la América española*. Madrid: Editorial Mapfre, 1992.
- MARAVALL, JOSÉ ANTONIO, *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*. Madrid: Ariel, 1998.
- MARTÍNEZ, JAIME J., “*Los Sirgueros de la Virgen* y la tradición de los *contrafacta* en el Siglo de Oro”, en Trinidad Barrera (ed.), *Dos obras singulares de la prosa novohispana*. Alicante: Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2015 (Cuadernos de América sin nombre, 36).
- MASERA, MARIANA, “Textos poéticos populares y popularizantes en la Nueva España del siglo XVII”, en *Revista de literaturas populares*, 1-2 (2001): 5-18.
- , “La voz y el pliego: textos populares y popularizantes de las calles novohispanas (siglo XVII)”, en Mariana Masera (ed.), *Lite-*

- ratura y cultura populares de la Nueva España. Barcelona: Azul Editorial-UNAM, 2004, pp. 91-112.
- , “La voz y la letra en la Inquisición novohispana (siglo XVII)”, en José Pascual Buxó (ed.), *Permanencia y destino de la literatura novohispana. Historia y crítica*. México: UNAM, 2006, pp. 401- 422
- MORA, IDANELY, “Sonetos injuriosos: resultado de una predicación de un sermón del siglo XVII”, en Margarita Peña (coord.), *De monjas, crónicas, burlas y amores (rescate de documentos novohispanos de los siglos XVII y XVIII)*. México: ADABI de México A.C., 2013, pp. 173-188.
- PICÓN-SALAS, MARIANO, *De la conquista a la independencia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de autoridades* [1726, ed. facsímil]. Madrid: Gredos, 1984.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española* (23.ª ed.). Madrid: Editorial Espasa, 2014.
- Refranero multilingüe*, disponible en: <http://cvc.cervantes.es/lengua/refranero/>
- RODRÍGUEZ DE LA FLOR, FERNANDO, *Barroco. Representación e ideología en el mundo hispánico (1580-1680)*. Madrid: Cátedra, 2002.
- RODRÍGUEZ HERNÁNDEZ, DALMACIO, *Texto y fiesta en la literatura novohispana*. México: UNAM, 1998.
- RODRÍGUEZ HERNÁNDEZ, DALMACIO, “La imagen de Carlos II en la Nueva España: festejos reales en 1676”, en JOSÉ PASCUAL BUXÓ (ed.), *La producción simbólica en la América colonial*, México: IIB-UNAM, 2001, pp. 173-191.
- RODRÍGUEZ HERNÁNDEZ, DALMACIO, “Mitología y persuasión política: el arco triunfal en la entrada del virrey José Sarmiento de Valladares en Pueblo (1696)”, en José Pascual Buxó (ed.), *Reflexión y espectáculo en la América virreinal*. México: IIB-UNAM, 2007, pp. 273-288.
- RODRÍGUEZ MOYA, INMACULADA, “Odiseo en la Nueva España. Las virtudes políticas y heroicas del virrey en la decoración de tres arcos triunfales”, en José Pascual Buxó (ed.), *Reflexión y espectáculo en la América virreinal*. México: IIB-UNAM, 2007, pp. 231-258.
- RUBIAL GARCÍA, ANTONIO, “Presencias y ausencias: la fiesta como escenario político”, en María Águeda Méndez (ed.), *Fiesta y celebración. Discurso y espacio novohispanos*. México: El Colegio de México-CELL, 2009, pp. 23-39.
- RUIZ MEDRANO, CARLOS RUBÉN, *El gremio de los plateros en Nueva España*. San Luis de Potosí: El Colegio de San Luis, 2001.
- SANZ, MARÍA JESÚS “El problema de la Inmaculada Concepción en la segunda década del siglo XVII. Festejos y máscaras: el papel de los plateros”, en *Laboratorio de Arte. Revista del Departamento de Historia del Arte*, 8 (1995): pp. 73-101.
- SHEA, GEORGES, “La mariología en la Edad Media y Moderna”, en J. B. Carol (coord.), *Mariología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1964.
- TENORIO, MARTHA LILIA (ed.), *Poesía novohispana. Antología*. México: El Colegio de México-CELL-FML, 2 vols., 2010.
- TRASLOSHEROS HERNÁNDEZ, JORGE E., “Utopía inmaculada en la primavera mexicana. *Los Sirgueros de la Virgen sin original pecado*, primera novela novohispana, 1620”, en *Estudios de Historia Novohispana*, 30, 030, pp. 93-116. ¶

¿“Teatro de la celebridad o teatro de la crueldad”? una familia judía en la Nueva España¹



MARÍA JOSÉ RODILLA LEÓN

Universidad Autónoma Metropolitana

Hace unos años, cuando María hacía el valioso catálogo de la Inquisición, le ofrecí una copia en inglés del libro de Alfonso Toro sobre *La familia Carvajal*; a los pocos días, ella me regaló una copia en español del mismo libro, lo cual le agradecí enormemente, porque 720 páginas prefiero leerlas en mi idioma, que además fue el original en que fue escrito y es un estudio sobre los judíos y la Inquisición realizado con documentos del Archivo General de la Nación de la Ciudad de México. Qué mejor homenaje para mi añorada amiga que dedicarle estas letras convulsas de la cruel institución a la que dedicó tantos años de estudio y sirva también de recuerdo de la desaparición de la familia judía de los Carvajal, sentenciados a llamas de fuego, a convertirse en cenizas y a que no quedara memoria de ellos. ¶

Desde 1596 hasta 1649, fueron ejecutados casi todos los miembros Carvajal en la plaza pública, en la del Volador o en el tianguis de san Hipólito, en varios autos de fe en los que se representaba un auténtico espectáculo dramático y patético, y después se escribían y publicaban como ejemplaridad. La ciudad se convertía entonces en el teatro de la crueldad y del martirio, aunque los relatores solían nombrarlo “Teatro de la celebridad”, porque lo consideraban un triunfo de la fe y una derrota más de la herejía; por las calles llamadas “acostumbradas” desfilaban los reos con sus corozas, sambenitos y velas verdes, hasta la plaza en la que se llevaba a cabo la ceremonia. Azotes, galeras perpetuas y destierros eran algunos de los castigos que padecían los infortunados que se salvaban de la hoguera o del garrote. ¶

Nuestra historia comienza con el gobernador del Nuevo Reino de León, y pacificador de la región, Luis de Carvajal, el viejo, quien había llegado al Nuevo Mundo

1 Algunos pasajes están tomados de mi libro: *“Aquestas son de México las señas”. La capital de la Nueva España según los cronistas, poetas y viajeros (siglos XVI al XVIII)*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert /UAM, 2014.

como almirante de la flota en la que viajaba el virrey don Martín Enríquez. Tenía don Luis en su poder un privilegio de Felipe II, en recompensa por sus hazañas cuando era alcalde de Tampico por haber apresado a corsarios ingleses, que luego serían ejecutados en el auto de 1574 por luteranos y calvinistas. Así se desarrolla su estancia novohispana entre ingleses piratas y pacificando pueblos de indios por órdenes del virrey. En 1579 se le concedió un permiso para que trajera de España a “más de cien vecinos, casados o solteros, destinados a poblar su gobernación, sin exigírsele, como prevenían las leyes, las pruebas de que eran cristianos viejos”.² ¶

Desde 1523 habían llegado a la Nueva España varias cédulas reales que prohibían que habitaran en la ciudad judíos, “hijo nieto ni viznieto de quemado ni de reconciliado dentro del cuarto grado”.³ Cortés, como gobernador y capitán de la Nueva España, obedeciendo una de las cédulas, la de 1526, ordenó que se fueran en el primer navío que saliera del puerto y que no volvieran. Por aquellos años, los jueces inquisitoriales en un principio fueron franciscanos, hasta que en 1526, el ejercicio quedó en manos de la orden dominica.⁴ Con la llegada de la Real Audiencia a México, su presidente, Nuño de Guzmán, pregonó que todos los que viniesen de linaje de judíos o de moros, o cuyos padres y abuelos hubiesen sido quemados o ensambenitados tendrían que salir de la Nueva España en un plazo de seis meses o perderían todos sus bienes. Bernal recuerda aquellos días turbulentos en los que unos y otros se acusaban e infamaban, aunque sólo salieron dos, un mercader de Veracruz y un escribano de México que, más tarde, volvió a la Nueva España y hasta casó a su hija, que había traído de Castilla, muy honradamente.⁵ En 1535, Fray Juan de Zumárraga, el primer obispo de México, fue nombrado inquisidor apostólico general y durante los ocho años de su actividad inquisitorial realizó ciento cincuenta procesos por idolatría, hechicería, superstición, blasfemia, poligamia, criptojudaismo, etc”.⁶ No obstante todos estos antecedentes, Carvajal trajo a la Nueva España, además de a sus parientes, a un clérigo, un médico, varios carpinteros, un sastre, un albañil, un herrero, un escribano, con sus respectivas familias y todos ellos eran conversos que disimulaban o judíos que continuaban aferrados a su religión. Pronto se dieron cuenta de que

2 ALFONSO TORO, *La familia Carvajal*. México: Patria, 1977, p. 41.

3 LUCÍA MIER Y TERÁN ROCHA, *La primera traza de la ciudad de México 1524-1535*. México: UAM, FCE, 2005, p. 221.

4 MARÍA ÁGUEDA MÉNDEZ, *Secretos del oficio. Avatares de la Inquisición mexicana*. México: UNAM, 2001, p. 7.

5 BERNAL DÍAZ DEL CASTILLO, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España (Manuscrito Guatemala)*, ed. de José Antonio Barbón Rodríguez. México: El Colegio de México, UNAM, DAAD, 2005 [1632], p. 735.

6 GEORGES BAUDOT, *La vida cotidiana en Nueva España. Época de Felipe II*. México: FCE, 1983, p. 306.

la región del Pánuco, repleta de mosquitos, calor y miseria, no correspondía con sus ilusiones del Nuevo Mundo y querían emigrar a Italia, pero el Santo Oficio, instalado en la Nueva España desde 1571, les cercenó de raíz sus sueños. ¶

LA LECTURA COMO CONSOLACIÓN

Entre los que venían en el barco del gobernador, sobresale en nuestra historia su sobrino del mismo nombre, Luis de Carvajal, el joven, que nos ha dejado una magnífica autobiografía⁷ en la que asistimos a un terrible huracán, donde casi perecen él y su hermano mayor; a las dos sangrientas autocircuncisiones de ambos: Luis, en la barranca del río Pánuco con unas tijeras y Baltasar en una casa fuera de la ciudad con una cuchilla de barbero alquilada; y a algunas aventuras belicosas contra los chichimecas en ayuda de su tío para la pacificación de pueblos y explotación de minas de plata. Para 1586, ya se habían deteriorado las relaciones del gobernador con toda su familia y Luis, el joven, decidió abandonar al viejo, a quien describe como “miserable y ciego”,⁸ para irse a la ciudad de México, al amparo de sus cuñados, dos ricos judíos mercaderes con los que se habían casado sus hermanas; pero los cuñados marcharon a sus haciendas de minas en Taxco con toda la familia y Luis se puso al servicio de un mercader, a quien llevaba las cuentas; después con su hermano Baltasar se dedicó al comercio ambulante por reales de minas, encomiendas y varios pueblos de la Mixteca. ¶

En esta autobiografía, escrita con letra diminuta en un librito con pasta de cuero, a la edad de veinticinco años, destaca, sobre todo, la consolación y el refugio que le dan los libros sagrados en los infortunios y cárceles que le tocó padecer. Su primer libro fue una biblia sacra en latín, que le vendió el clérigo Juan Rodríguez Moreno por seis pesos. En ella aprendió que debía circuncidarse como Dios le había mandado hacer a Abraham; en las hostiles regiones de los “salvajes chichimecos”, se entretenía con “un pequeño libro trasladado al cuarto libro del sto. y limpio sacerdote y propheta Esdras”;⁹ después él y su hermano mayor conocieron a un sastre, Antonio Machado, un “tullido hebreo” de origen portugués, que les dejó un libro hecho por el doctor Antonio Morales, “un medicinal emplasto para sanidad del ánima”, que con-

7 La autobiografía fue paleografiada en un apéndice por el historiador ALFONSO TORO, el principal estudioso de esta familia, injustamente tratado por otros historiadores que le robaron su trabajo. Toro fue reconstruyendo la historia de los Carvajal siguiendo los diversos procesos que se les hicieron en una magnífica recreación bien contextualizada sin cuya amena lectura no hubieran sido posibles estas líneas.

8 TORO, *op. cit.* Apéndice, p. 687.

9 *Idem.*

tenía el Deuteronomio y además “en metro compuestas otras mil bellezas, flores sacadas del rico jardín de la sacra scriptura”¹⁰ y que ambos tradujeron a lengua romance. Más tarde conocen a un peregrino israelí, Francisco Rodríguez, descendiente “de una familia de judíos expulsados de España en la época de los Reyes Católicos, y que había residido desde entonces en Italia”.¹¹ Rodríguez había decidido ir a probar fortuna al Nuevo Mundo, pero pronto se regresó a Italia y más tarde a Salónica y les dejó a Luis y a su hermano un libro de oraciones con las que “pudieron los Carvajales, celebrar los ritos y ceremonias de la ley de Moisés con mayor perfección”.¹² Cuando cayó en la cárcel de la Inquisición, sólo quería la compañía de los salmos del profeta David, “cuya leccion me consolara”¹³ y he aquí que a un fraile franciscano, que le pusieron como compañero de celda, le trajeron un breviario, donde él podía leer los salmos del rey David y la llegada de ese libro la consideró un milagro, así como la conversión al judaísmo que logró de su compañero de celda, Fray Francisco Ruiz de Luna. Además de los libros, los sueños que tuvo en la cárcel lo llenaron también de consuelo por algunos días porque los consideraba revelaciones, como el de la redoma que contenía el licor de la sabiduría divina y del que Jehová mandaba al rey Salomón darle una cucharada. Tal visión obró tales maravillas en su interior que decidió cambiarse el nombre a Joseph Lumbroso. Pero la consolación de los libros o el milagro, como él lo llama, le llegó realmente cuando un anciano fraile franciscano, Fray Pedro de Oros, encargado de la vigilancia y a quien habían mandado confesar a los Carvajal, consiguió del Inquisidor que cambiara su penitencia carcelaria en el Hospital de Convalecientes por el Colegio de Santa Cruz de Tlaxelolco, donde estudiaban los naturales hijos de señores principales para que les enseñara la gramática y a él lo ayudara a escribir cartas y sermones. De noche podía volver con su madre y sus hermanas. El fraile le confió la llave de una celda que custodiaba varios libros y allí se encerraba a leer y a traducir al romance cosas de la biblia; no imaginaba que los mismos libros que le habían procurado consolación atemorizarían tanto a toda la familia, pues su hermana Mariana quiso ir a celebrar el sábado con otra israelita, Justa Méndez, y se llevó en el pecho el libro de Joseph, donde había traducido muchas cosas de la sagrada escritura, pero se le cayó en una calle concurrida y aunque volvieron sobre sus pasos, no pudieron encontrarlo y temieron por sus vidas. Un día mandaron llamar a Luis y cuando la inquietud familiar llegaba a su culmen, vieron que lo requerían por sus dotes de traductor y calígrafo para ser amanuense

10 *Ibid.*, p. 690.

11 *Ibid.*, p. 204.

12 *Ibid.*, p. 205.

13 *Ibid.*, p. 694.

del comisario de la Inquisición que necesitaba le trasladase un cartapacio que le había prestado uno de los predicadores de su orden. Después de varios años de cautiverio en casa, pero vigilado, les llegó, por fin, en la flota de 1594, las provisiones de libertad que su cuñado, Jorge de Almeida, había estado tramitando en España. Mientras tanto, Luis había pedido permiso para vivir errante en demanda de limosnas por los alrededores de la ciudad para rescatar el hábito, es decir, su libertad, que le daban abundantemente y con facilidad porque llevaba buenas cartas para los conventos y casas principales, incluso una del virrey; a veces se ocultaba el sambenito con una capa y en las ciudades se descubría por si acaso se encontraba algún familiar del Santo Oficio. En dos meses reunió la suma de ochocientos cincuenta pesos para redimir el hábito.¹⁴

La autobiografía se acaba dos años antes de su ejecución; el mismo Joseph se despide de su Dios de Israel “en tierras de captiverio, aunque en visperas de salir”¹⁵ de la Nueva España, sin saber lo que les esperaba a todos los de su nación. ¶

DELACIONES, PROCESOS Y TORTURAS

Respecto a su tío, el gobernador, por unas desavenencias que tuvo con el virrey, conde de la Coruña, fue apresado en la cárcel de corte, pero como había sido también aprehendida su sobrina Isabel por el Santo Oficio, ésta empezó a confesar y a Don Luis, el viejo, junto a toda su familia se le fueron preparando las acusaciones en el momento en que los dos hermanos, Luis y Baltasar, pensaban llevárselos a Italia en la primera flota e iban camino de Veracruz, pero Luis decidió volver sobre sus pasos y no abandonar a su madre y hermanas y Baltasar esperó en el puerto. El gobernador mientras tanto había pasado de la cárcel de corte a las cárceles secretas de la Inquisición, adonde fueron llegando Doña Francisca y Luis, el joven. Al viejo no se le pudo probar que fuera judaizante aunque sí encubridor de herejes y como los inquisidores querían quedar bien con el virrey, de nada le sirvió exhibir sus méritos contra los chichimecas en servicio de su Majestad ni los pueblos que había pacificado, se le condenó al destierro de las Indias por seis años, aunque nunca salió al exilio porque murió en la cárcel en 1590. Triste final para un hombre que había luchado tanto por la Corona en tierras inhóspitas. ¶

La justicia eclesiástica usó métodos crueles de intimidación y tortura contra los acusados a los que se imputaba toda clase de delitos. Desde tiempos medievales, el embate contra la herejía tomó forma en la máquina diabólica de la Inquisición, que

14 *Ibid.*, p. 488.

15 *Ibid.*, p. 709.

fue creando un ritual de cárceles, castigos, mutilaciones, desfiles con atuendos infamantes, indecibles torturas, azotes, galeras, destierros y la muerte en la hoguera. Desde su lóbrego calabozo, Luis, como cuenta en su biografía, vio por un agujero que había hecho con huesos de carnero cómo se llevaban a su madre y escuchó sus gritos cuando la torturaban cruelmente en el potro, a pesar de ser una anciana. A la primera que torturaron fue a su hermana Isabel, quien denunció a toda su familia y a otras personas relacionadas con ellos, lo cual dio pie a las consecuentes aprehensiones, aunque ya su hermano, el dominico Fray Gaspar, había delatado a todos, incluidas sus hermanas, Catalina, Leonor y Mariana, que hasta ahora se habían librado. ¶

De esa violencia, engendrada por la iglesia, participaban las autoridades eclesiásticas, quienes pidiendo misericordia hipócritamente, entregaban a los condenados para que llevaran a cabo las ejecuciones la justicia seglar y las autoridades civiles, personalidades respetables que alimentaban la hoguera para ganar indulgencias y multiplicar sus “méritos a los ojos de la iglesia”;¹⁶ otros, simplemente, para salvarse de toda sospecha de herejía, podían acarrear más ramas secas para el quemadero; nobles y pueblo, todos eran obligados a denunciar a los apóstatas, a buscar pruebas condenatorias y a asistir al siniestro espectáculo del auto de fe, anunciado con anticipación desde el púlpito y en carteles para que no faltara nadie. La violencia era colectiva y toda la comunidad participaba de ella. Acudían de todas partes de la Nueva España e incluso la víspera dormían en las calles para tener el mejor lugar al día siguiente. ¶

AUTOS DE FE

La década de los 90 fue especialmente siniestra para los Carvajal, sus parientes, conocidos y amigos. En el auto de 1591 se condenó a diez años de galeras, sambenito, destierro y cárcel perpetua al fraile compañero de celda de Lumbroso; además se leyó públicamente la abjuración de Luis el joven y se le mandó de penitencia vestir el sambenito amarillo con la cruz aspada de San Andrés en cárcel perpetua en el Hospital de Convalecientes de San Hipólito, donde debía prestar sus servicios; su madre y sus hermanas permanecerían vigiladas “en una casa aislada, frente al colegio de Santa Cruz de Tlatelolco”.¹⁷ Pronto obtuvo una licencia para vivir con su madre y sus hermanas y a ellas les predicó y las instruyó en la ley de Moisés, a pesar del gran peligro que conllevaba la reincidencia en tal culto. Pero siguió predicando

16 IOSIF GRIGULIEVICH, *Historia de la Inquisición*. México: Quinto Sol, 2010, p. 106.

17 TORO, *op. cit.*, p. 354.

a su familia y amigos y guardando el ayuno, sobre todo, Isabel que se sometía a unas disciplinas rigurosas además de usar un cilicio pegado al cuerpo; se abstendían de comer alimentos impuros y celebraban las ceremonias judaicas, en las que conoció a la bella judía Justa Méndez, en 1592, y a la que regaló “un precioso librito, curiosamente caligrafiado por él mismo, con iniciales de oro, en que se contenían los mandamientos y artículos de la ley de Moisés, en romance”.¹⁸ Tres años después, fue aprehendido por haber reincidido en sus prácticas mosaicas y a la cárcel llevó tres libros de los que había manuscrito en el convento de Santiago Tlatelolco: *Psalmsorum*, *Prophete* y *Genisis*. En este segundo proceso de Luis el joven o Joseph Lumbroso abundaron acusaciones y testimonios de sus mismos correligionarios y amigos que celebraban con él las fiestas judías y de su propia familia, que pocos meses después también fueron aprehendidas Doña Francisca, Isabel, Mariana y Anica. Por este segundo proceso sabemos que Luis se comunicaba con sus hermanas a través de huesos de aguacate donde les dejaba mensajes punteados con alfileres o plátanos a los que sacaba la pulpa y en la cáscara ocultaba papeles donde las animaba a ser mártires benditas y a alabar a Adonay. Toda esta correspondencia íntima y emotiva fue espionada y fomentada por la Inquisición, cuyo alcaide proveía al reo de papel y tinta y se prestaba para intercambiar y circular tal correspondencia. No puede haber mayor saña, inquina y sarcasmo que la que usaron estos insaciables inquisidores contra la familia Carvajal tendiéndoles una trampa tras otra en prisión para que siguieran delatando a más judíos. Después de las torturas de este segundo proceso, Luis trató de quitarse la vida lanzándose de los corredores al patio, pero sólo quedó maltrecho de la caída; en otra ocasión, debatió con varios teólogos y siempre defendía la Ley de Moisés en la que quería morir y los doctores acababan por cansarse de tanta pertinacia del acusado. Finalmente, fue condenado por unanimidad y lo declararon “hereje, judaizante, relapso, pertinaz, dogmatista de la ley muerta de Moisés; por lo que debía ser relajado y entregado a la justicia y brazo seglar, y confiscársele todos sus bienes en debida forma”.¹⁹ ¶

El auto del 8 de diciembre de 1596 fue el de la ejecución de los Carvajal; después de la solemne y concurrida procesión, que cerraba Luis de Carvajal “con una larga cola enroscada que venía a terminar encima de la coraza; con lo que se indicaba su calidad de rabino, maestro y dogmatista de la ley de Moisés”,²⁰ se procedía a la lectura de la fórmula del juramento y a la relación de las causas y sentencias de blasfemos, fornicarios, hechiceras y bígamos y judíos de los que se penitenciaron

18 *Ibid.*, p. 507.

19 *Ibid.*, p. 616.

20 *Ibid.*, p. 628.

cuarenta y cinco judaizantes, más “los muertos y fugitivos, que comparecían en estatua”,²¹ de estos últimos se quemaron las estatuas de toda la familia del doctor portugués Morales, que había llegado al Nuevo Mundo en el barco de Luis Carvajal, el viejo, y cuatro años después, había marchado a España. Entre los penitenciados estaban Luis de Carvajal, el joven, su madre, la hermana del gobernador, doña Francisca Núñez de Carvajal y tres de sus hermanas, Isabel, Catalina y Leonor, a quienes se les despojó de sus bienes y a sus descendientes se les inhabilitó para no obtener dignidades ni oficios ni beneficios, ni traer joyas ni armas ni montar a caballo.²² A Carvajal lo condujeron en un caballo de albarda, “la más mala bestia, inquieta e indómita, de cuantas allí iban”²³ y en cuyo recorrido iba diciendo: “¿Hay mayor tormento en el mundo, que estar un hombre maniatado, tan rodeado de perros rabiosos?”.²⁴ Pero, camino del quemadero, se convirtió, con unas palabras del profeta Jeremías, según consta en la “Relación verísima de su conversión”; al pie del brasero, se abrazó a su madre, confesándole que se había convertido a la fe de Cristo, antes de que le dieran dos vueltas de garrote y lo quemaran junto a su madre y hermanas en el tianguis de San Hipólito, según la transcripción que de su conversión hizo Fr. Alonso de Contreras, quien lo acompañó hasta el final,²⁵ entre los gritos del pueblo que arrojaba piedras, escupitajos, cáscaras e injurias a los reos “de la raza maldita de los judíos”.²⁶ ¶

De toda la familia, sólo dos hermanas se habían salvado de la muerte, pero no por mucho tiempo, en el auto de 1601 fue condenada su hermana Mariana, de 29 años, junto a otros 140 reos, además de los quemados en estatua por haber muerto ya, años antes, como el caso del tullido sastre Antonio Machado; y en el de 1649 se extinguió la stirpe con la muerte de Anica, a sus setenta y siete años, aunque dos miembros de su linaje escaparon de la Inquisición huyendo de nuevo a Europa: Baltasar, que se mantuvo oculto en la casa del portugués Rodríguez de Silva, criado de su cuñado, Jorge Almeida, hasta que con su hermano Miguel se dispusieron a marcharse de la Nueva España; sorteando miles de peligros, llegaron al puerto de Caballos en Nicaragua y se embarcaron para España e Italia, donde se cambiaron el nombre: Baltasar por Jacob Lumbroso y Miguel por David; Jacob se casó con una rica hebrea de Pisa y el pequeño, David, logró hacer estudios y llegó a ser un rabino respetado en Salónica y, por supuesto, Fray Gaspar, el hermano mayor, dominico,

21 *Ibid.*, p. 642.

22 *Ibid.*, pp. 649, 650.

23 *Ibid.*, p. 657.

24 *Idem.*

25 *Ibid.*, pp. 652-674.

26 *Ibid.*, p. 673.

que había llegado a América hacia 1576 y se había formado en la religión católica en el convento de Santo Domingo, que, por cierto, estaba junto a las cárceles de la Inquisición, donde tanto habían padecido su madre, su hermano y sus hermanas a causa de su delación, que fue la primera y luego la de Isabel. A Fray Gaspar, por la influencia de su orden, no se le condenó mayormente, a pesar de conocer el judaísmo de sus parientes, pues los delató a todos, sólo “se le privaba de voto activo y pasivo en su orden, debía tener el último lugar en el coro y refectorio”²⁷ y permanecer en la cárcel de su convento. ¶

La relación de los autos la hacían personalidades eclesiásticas, como la que escribió con tanto encono antisemita el Doctor don Pedro de Estrada y Escobedo, Racionero de la Santa Iglesia Catedral de México, Abogado de presos, y del Real Fisco del mismo Tribunal, que dedicó al arzobispo Don Juan de Mañozca, entonces Visitador General del Tribunal del Santo Oficio y que se celebró el 16 de abril de 1646:

Heruía Mexico y la nueva España en Hebreos, que dissimulando con vna continuada mentira su perfidia, imitauan en lo exterior las acciones Católicas: gente cruel, cuyo aborrecimiento a todas las Naciones del mundo, si se pudiese quitar la máscara, con que impaciente se encubre, con quantas atrocidades, no desahogara el volcan de su implacable odio [...] Conocida pues con infalibles noticias por este Santo Tribunal la numerosa muchedumbre de dissimulados Iudios.²⁸ ¶

Se prendieron familias enteras en una sola noche y en la madrugada siguiente y por la provincia se buscaron también para traerlos a las cárceles secretas; tantos eran que ya no cabían en las del Santo Oficio y tuvieron que habilitar unas casas frente a la Iglesia nueva de la Encarnación, las cuales también se llenaron y se vieron obligados los inquisidores a edificar otras en el centro de sus propios cuartos y viviendas. Se señaló el lunes 16 de abril de 1646, en el cementerio de la iglesia de Santo Domingo, y pasada la Semana Santa,

27 *Ibid.*, p. 350.

28 Algunos de estos autos se encuentran en Austin, en la biblioteca Nettie Lee Benson de la Universidad de Texas, en la sección García Pamphlets (115GZ 282.16 AU 82) y éste, concretamente, *Relación sumaria del auto particular de fee, que el tribunal del Santo officio de la Inquisición de los Reynos, y Prouincias de la Nueva España, celebró en la muy noble, y muy leal Ciudad de Mexico a los diez y seis dias del mes de abril, del año de mil y seiscientos y quarenta y seis*, México, por Francisco Robledo, impressor del Secreto del Santo Officio, 1646, fols. 2r y 3r. MATÍAS DE BOCANEGRA también lo describe en *Auto general de la fe celebrado en México, año de 1646*.

quando los fieles se auían de ocupar en llorar, y sentir amargos, y feruorosos los dolores y penas de su Señor [...] empeçaron los Artífices a mouerse, traçando, disponiendo y fabricando el Tablado, Cadahalso o Teatro, en que se auía de representar con Magestad, y autoridad propia de este grauíssimo Tribunal vno de los mayores triunfos de la Fe (fol. 4 r). ¶

En el tablado derecho se colocó el príncipe conde de Salvatierra y virrey de la Nueva España, y en el izquierdo sus mujeres y otras señoras de calidad. En trece robustos árboles se colocó una vela para dar sombra a todos los tablados. A las 4 de la mañana del lunes 16 de abril, se ordenó la procesión de los reos, se había fabricado un palenque desde las cárceles hasta la plaza de Santo Domingo, por las calles de los conventos de santa Catalina de Siena y Encarnación y la de la Inquisición. Fueron 49 reos, que ocuparon sus asientos antes de las seis; en el tablado mayor, que estaba alfombrado, se puso una banca cubierta que ocuparon los oficiales del Tribunal y allí cerca un bufete con una rica sobremesa carmesí, donde se colocó la escribanía con las relaciones de las causas, dos púlpitos en el tablado inferior para leer las sentencias. Entre los reos había un “iudio observante de la ley de Moysén con sequestro de bienes” y se le puso Sambenito de media aspa. Muchos de ellos provenientes de Portugal: Casteloblanco, Viseo, con señales evidentes de circuncisión. Una vez leídas las sentencias, sacaban a los reos en bestias de albarda y los conducían por la calle de San Francisco, pasando por el convento de Santa Clara hasta llegar a la plaza del convento de San Diego, donde estaba el brasero. Todas las calles, árboles y arquerías por donde llegaba el agua a la Ciudad estaban concurridas de gente que acudió a ver el paseo de condenados. ¶

El 30 de marzo de 1648 se celebró un auto particular en la iglesia de la Profesa, del que también nos da cuenta Gregorio Martín de Guijo en su *Diario*²⁹ y en el que había penitenciados por sospechosos en la secta de Mahoma o por judaizantes. Un año después, el auto de fe del domingo 11 de abril de 1649 en la plaza del Volador, pregonado desde enero, convocaba a todos los fieles para que acudieran a ganar las indulgencias que concedía la Santa Sede apostólica; los festejos comenzaron el día anterior con una procesión en la que salió la Cruz del Santo Oficio desde el convento de Santo Domingo, acompañada por todas la religiones. Acabada la procesión, los demás religiosos y acompañantes se retiraron y se quedaron velando la cruz los dominicos con rezos y misas, mientras el tablado era ocupado desde la madrugada por los que acudían a dormir en él para tener el mejor puesto al día siguiente. Al alba,

29 GREGORIO MARTÍN DE GUIJO, *Diario 1648-1664*, ed. y pról. de Manuel Romero de Terreros. México: Porrúa, 1986. v. 1, p. 4.

comenzó la procesión de los penitenciados en un palenque, construido por morillos, desde la casa de la Inquisición hasta el tablado. De los pueblos circunvecinos llegaban indios cargados con sesenta y seis estatuas de los que habían muerto en la secta de Moisés, algunos ataúdes incluso con huesos; luego llegaron trece personas que quemaron vivas, y otros 27; después venían las tres cruces de Santa Veracruz, Santa Catarina Mártir y del Sagrario de la Catedral, con toda la clerecía vestida con sobrepellices, y

tras ellos venían los familiares y seglares con sus varas negras a coros, se seguía un caballo enjaezado, enfrenado y ensillado, y sobre él un baulito, y dentro las causas de los referidos, cubierto con un lienzo de tafetán carmesí; y traían de diestro al caballo dos personas, y le guardaban por un lado y otro alabarderos, y luego se seguía el alguacil mayor del tribunal y notario público de él a caballo costosamente aderezados.³⁰ ¶

Llegaron al tablado y se sentaron los inquisidores debajo del dosel con una mesa delante; enfrente del tribunal, los clérigos en unas gradas, y desde dos púlpitos se leían las causas. Se juzgaron 108 reos: 32 herejes judaizantes, 23 en estatua y 53 en persona por herejes judaizantes y otros delitos.³¹ Una vez leídas las sentencias, “los subieron a caballo, y con una trompeta delante y guardas de soldados y justicia, y el alguacil mayor de esta ciudad que era el ejecutor, llevaron las estatuas y justiciados por la calle de San Francisco hasta el tianguis de San Diego”,³² donde estaba colocado el brasero, cercado por tablados, que se alquilaban para ver la ejecución; las estatuas de caña prendieron fácilmente, luego dieron garrote a los demás, y cuando espiraban, los quemaban igualmente con sus ropas viejas, sambenitos y corazones de cartón. Ardían en un fuego que duró toda la noche y el lunes hasta el mediodía, de donde recogieron las cenizas en unos carretones y las echaron en la acequia detrás del convento de San Diego. Otros se salvaron pidiendo clemencia y el bautizo; repicaron por ello las campanas y el aire chamuscado se llenó de júbilo y alegría. Al día siguiente, los sacaron montados en bestias por “las acostumbradas” con medias aspas, unos, y otros con sambenito perpetuo; un pregonero delante iba gritando sus delitos, mientras les iban dando 200 azotes, para de nuevo meterlos a la cárcel y sentenciarlos con el destierro. Los que quedaban encarcelados con sambenito perpetuo eran llevados y exhibidos en la Catedral los festivos a la hora de la misa. En este auto hubo

30 *Ibid.*, p. 40.

31 FRANCISCO DE SEDANO, *Noticias de México*. México: Imprenta J. R. Barberillo, 1880, p. 419.

32 GUIJO, *op. cit.*, v. I, p. 43.

penitenciados “con abjuración de *vehementi*, por sospechoso en las sectas de los malditos y perbersos heresiarcas Martín Lutero y Juan Calvino”, por “la ley de Moysén”, portugueses de nación, encomenderos en China, mercaderes, tratantes de cacao de Extremadura: Llerena, Herrera. ¶

El tenebroso Tribunal se disolvió con las Cortes de Cádiz, pero en los años que mantuvo sus cárceles secretas y avivadas sus hogueras logró inocular un miedo atroz y legitimar la violencia y el odio entre los creyentes, “inculcándoles que la traición, el espionaje y la denuncia eran una virtud, y la tortura, un atributo legítimo de justicia”.³³ Pero, como dice nuestra investigadora de la Inquisición novohispana, a quien rendimos homenaje, al Tribunal le había llegado la hora final, su condena y desaparición:

por sus delitos enormes y atroces merecía la pena de muerte [...] Había que quemar y enterrar los restos de este atávico dominio y afectar los valores de honor y honra de todo el que tuviera que ver con el Santo Oficio; extender la condena a sus dirigentes, secretarios, familiares y servidores. Infamar a su descendencia y no permitirles siquiera el acceso a un juez: hacer que su linaje entero desapareciera, como ellos habían hecho por casi trescientos años.³⁴ ¶

Estas justas y acertadas palabras de María Águeda reivindican las ejecuciones del cacique de Texcoco y del fallido rey William de Lampart, de la bruja Anica, del rebelde Tomás Temiño, la extinción de la familia Carvajal, y el suplicio de tantos reos torturados, infamados y reducidos a cenizas sin compasión ni misericordia y sin poderse defender de un poder institucionalizado hipócrita y cruel, pero disfrazado eufemísticamente de justiciero y de evangelizador. ¶

33 GRIGULIEVICH, *op. cit.*, p. 202.

34 MÉNDEZ, *op. cit.*, pp. 78, 79.

** BIBLIOGRAFÍA **

- BAUDOT, GEORGES, *La vida cotidiana en Nueva España. Época de Felipe II*. México: FCE, 1983.
- DÍAZ DEL CASTILLO, BERNAL, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* (Manuscrito Guatemala), ed. de José Antonio Barbón Rodríguez. México: El Colegio de México, UNAM, DAAD, 2005 [1632].
- GUIJO, GREGORIO MARTÍN DE, *Diario 1648-1664*, ed. y pról. de Manuel Romero de Terreros, 2 v. México: Porrúa, 1986.
- GRIGULIEVICH, IOSIF, *Historia de la Inquisición*. México: Ediciones Quinto Sol, 2010.
- MÉNDEZ, MARÍA ÁGUEDA, *Secretos del oficio. Avatares de la Inquisición mexicana*. México: UNAM, 2001.
- MIER Y TERÁN ROCHA, LUCÍA, *La primera traza de la ciudad de México 1524-1535*, 2 v. México: UAM, FCE, 2005.
- SEDANO, FRANCISCO DE, *Noticias de México*, 2 v. México: Imprenta J. R. Barberillo, 1880.
- TORO, ALFONSO, *La familia Carvajal*. México: Patria, 1977

Carta del padre Alonso Bonifacio :
compendio jesuita para la edificación de un dogma



NANCY MÉNDEZ

El Colegio de México

A MANERA DE DEDICATORIA

La obra del pintor Antonio Rodríguez Luna conformada por ciertas aportaciones ‘sombrias y desgarradoras’, en opinión de Juan Rejano, poeta del exilio y miembro de la generación del 27: “se mueve en un lirismo de graduales registros y un humor sombrío y terco, entre una ternura humanizadora y una especie de furia soterrada que nunca llega a aflorar”.¹ Solamente un pintor con tal poética consiguió retratar la esencia de María Águeda Méndez, en 1951, cuando tenía ocho años. Amigo de su padre, don Rafael Méndez Martínez, Rodríguez Luna plasmó en sus cuadros la inevitable melancolía que emergió con la guerra civil española. En medio de tales representaciones, el retrato de nuestra querida profesora y las imaginaciones de su niñez inundan la mente de evocaciones tristes por su partida física y ausencia real, ocurrida hace poco más de un año, pero también vuelven a la memoria recuerdos e imágenes de ‘la torre mujer’ y su ‘preciosa arquitectura’ —como diría Alfonso Reyes ante la muerte de su padre— investigadora y profesora de El Colegio de México, institución donde tuve el honor de conocerla. Anteriormente, en mi carrera universitaria había consultado sus valiosos aportes a la investigación novohispana, en especial, el *Catálogo de textos marginados novohispanos*, labor de inmenso trabajo. Quizás por eso, el día que la doctora María me entrevistó para ingresar al Colegio sentí temor: su elegancia y tono de voz me impresionaron enseguida. “Científicamente cruzo los dedos para que todo salga bien”, me dijo cuando faltaba sólo un trámite para entrar al doctorado. Tuve la oportunidad de compartir la pasión del trabajo de archivo, en varias ocasiones, discutimos la fuerte relación que existe entre la literatura y la his-

1 JUAN REJANO, *Antonio Rodríguez Luna*. México: UNAM, 1971, p. 24.

toria; participamos del mismo entusiasmo hacia la cultura virreinal, en específico, con la figura y obra de don Carlos de Sigüenza y Góngora. Cuando le solicité su asesoría para mi tesis doctoral, sus ojos claros se iluminaron y se abrieron: súbitamente, me abrazó y festejó la nueva decisión. Mi investigación tiene esa esencia: tengo el orgullo (y responsabilidad) de ser su última asesorada. Recuerdo con inmenso cariño su trato, siempre solidario, siempre sensato, desde el café antes de las asesorías hasta el regaño severo por algún descuido de escritura, ante lo cual justificaba: “a mí cuando se me salen los genes españoles de mi padre, no respondo”. Solíamos bromear sobre la coincidencia de nuestro apellido Méndez, cuando me veía nerviosa, me decía: “tú con tranquilidad, con calma, Roma no se hizo en un día”. Estoy segura de que tuvo que repetirse lo mismo a lo largo de su carrera, en medio de tantas aventuras y vicisitudes. Los comentarios que hizo sobre mis avances se han transformado en un trampolín, me han posibilitado para seguir con mis ideas: su interés hacia mi investigación sigue en mis noches de desvelo y sus consejos me acompañan a cada paso. Dedico, pues, con profunda admiración y agradecimiento, la siguiente aproximación a la carta del padre jesuita Alonso Bonifacio a la memoria de la Dra. María Águeda Méndez, mujer fuerte, bella, elegantísima y humana. ¶

* * *

El corpus de cartas religiosas escritas en el siglo XV representó una forma novedosa de comunicación para su tiempo. Desde un espacio cerrado, solitario y privado, escritores y devotos lograron ejercer un diálogo con el universo exterior mezclando, en las misivas, varios tonos de escritura: confesión y autobiografía fluctuaban en el reducido espacio; la hoja en blanco hacía las veces de oyente o receptor y, al mismo tiempo, en él se construía un discurso con matices de diario. Como se sabe, el caso más extraordinario lo protagonizaron fray Juan de Ávila y Santa Teresa de Ávila. El primero, con el *Epistolario espiritual para todos los estados* en Madrid, en 1578, y la monja carmelita, fundadora de la orden y doctora de la Iglesia, con la recopilación de varios textos en sus *Epístolas* que se publicaron en 1561. ¶

Sin embargo, otro tipo de cartas se publicaron en el virreinato del siglo XVII, no sólo con el sentido original de la misiva, es decir, dirigir un mensaje por escrito a otra persona (que estaba lejos o no del emisor) sino un texto en el cual los escritores encontraron un espacio para llevar a cabo un ejercicio dialéctico. Es muy probable que el ejemplo más asombroso de esta práctica escrituraria sean la *Carta Atenagórica* (1690) y la *Respuesta a sor Filotea* (1691) que escribió sor Juana Inés de la Cruz. Con tales testimonios se inauguró una de las polémicas más conocidas en el virreinato en el cual la monja jerónima no sólo mantuvo comunicación con su confesor, redarguyó

una extraordinaria reflexión interior y, al mismo tiempo, cuestionó, por medio de preceptos teológicos, las consideraciones que tenía su confesor de ella. ¶

Sin embargo, antes de tales obras, hay que mencionar otros estilos epistolares en el virreinato: el conjunto de relaciones y registros de los acontecimientos y vicisitudes de los conquistadores cuyo objetivo primordial era dar cuenta a los reyes católicos de las empresas cometidas. Una prueba más fidedigna de lo anterior se encuentra en los conocidísimos y estudiados textos titulados *Cartas de relación* de Hernán Cortés, publicadas en 1524. En cuanto a dichos contenidos, el investigador argentino Walter Mignolo denominó estos documentos como “cartas relatorias”, es decir:

Cartas portadoras de mensajes, pero estos mensajes no son relatos de los descubrimientos o de las conquistas, escritos por los conquistadores o navegantes o por alguien que no haya participado en los hechos, sino “comunicaciones” (informes, solicitudes) que reemplazan la inevitable falta de copresencia entre el destinador y el destinatario.² ¶

Así, tal ejercicio ‘relatorio’ se basaba en la redacción de un informe con los hechos ocurridos y, posteriormente, su presentación ante las autoridades virreinales y ante la corona española. La intención era clara: mantener la comunicación desde tierras americanas. Sin embargo, ocurrió un fenómeno sugerente en cuanto al género literario de dichas cartas. El compendio de todas esas misivas hizo que en la época moderna se recopilaran en un libro. Al respecto, Mignolo sugiere que Cortés no tenía intención de publicar las “cartas”. Según el semiólogo, fue la tradición literaria quien les llamó así: “el título que nos es hoy familiar de «cartas de relación» proviene, recordémoslo, no de Cortés sino de Jacobo Cronberger quien edita la segunda carta en Sevilla, en noviembre de 1522”.³ A pesar de esta última aseveración, en los documentos de Cortés “carta” y “relación” parecen ser términos intercambiables ya que, en variadas ocasiones, se les denomina a los informes como relaciones, pero es claro que están escritos con un estilo y estructura epistolar. Que esta breve digresión sirva como antecedente de la gran apertura genérica con la que se producían y enviaban cartas en la Nueva España. ¶

En otro gran grupo se tendrían que colocar las cartas escritas por los miembros de la Compañía de Jesús, en particular, por los misioneros. Tanto en su estructura como en su temática, los textos manifiestan las bases teóricas del grupo jesuita y, por consiguiente, los fines propagandísticos de la orden. Los documentos son de vital

2 WALTER D. MIGNOLO, “Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista”, en LUIS IÑIGO MADRIGAL, *Historia de la literatura hispanoamericana, vol. 1 Época colonial*. Madrid: 1992, p. 59.

3 *Ibid.*, p. 66.

importancia ya que en ellos los ignacianos practicaban sus conocimientos de latín y retórica. Otro aspecto fundamental es que dichas cartas formaron parte de un sistema pedagógico mayor que consistía en la comunicación constante entre misioneros y cuyo objetivo era que supieran cómo evangelizar, es decir, con tales escritos se tendría cierta orientación para las empresas futuras que podrían complicarse a los demás miembros. Los jesuitas eran constantes emisores de cartas; existen varios compendios en los cuales se da cuenta de ello. Por mencionar algunos, la colección que se encuentra en España, en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia: en 1861, el historiador y bibliógrafo español Jesús Pascual Gayangos publicó algunas de estas cartas en el *Memorial histórico español*. En la mayoría de ellas (dirigidas al padre Rafael de Pezuela) se cuentan anécdotas de todo tipo: desde una breve relación de fiesta, casos de brujas, falsas beatas y endemoniadas fingidas, la narración de una boda hasta la muerte de marqueses y duques. Cabe mencionar que no se indica el nombre del emisor, pero sí del lugar de origen: Madrid, Salamanca, Valladolid, Segovia, Granada, Cádiz y Portugal. Lo anterior es una muestra de cómo la escritura y afluencia de misivas jesuitas fue una actividad cotidiana en la Península, con el fin de tener un examen de lo acaecido en los diferentes lugares en los cuales se encontraban los miembros de la orden. Ya en tierras americanas se publicaron *Las Cartas e informes de misioneros jesuitas extranjeros en Hispanoamérica*, (1700) y las *Cartas edificantes y curiosas escritas de las misiones extranjeras por algunos misioneros de la Compañía de Jesús*, impresas en 1753. ¶

El contexto de la sociedad novohispana les daba a los emisores de las misivas otro tipo de temas para su registro. Tituladas cartas “edificantes” requirieron de nuevo contenido y, por lo tanto, generaron un estilo novedoso que compagina el tono íntimo de un aposento, las disquisiciones teológicas y la relación de los hechos vividos. El historiador Guillermo Zermeño, en la edición de las anteriormente referidas *Cartas edificantes y curiosas*, define lo que simboliza la redacción de este tipo de correspondencia:

La noción de edificación está plenamente establecida en el siglo XVI. Puestos los cimientos hay que reforzarlos. Se podría asociar el término edificar al alemán *bildung*: construir, formar, modelar de abajo hacia arriba, elevar, construir personalidades. El término edificar denota algo más que el aspecto devocional. Contiene el sentido de fundar, sentar las bases, poner los cimientos de un edificio, remite al construir arquitectónico. Pero en el caso de la escritura esta tarea se realiza por medio de las letras y las palabras. Puesto el cimiento, las cartas que vienen después, prosiguen, continúan y amplían el edificio.⁴ ¶

4 GUILLERMO ZERMEÑO (selección e introducción), *Cartas edificantes y curiosas de algunos misioneros jesuitas del siglo XVII. Travestías, itinerarios, testimonios*. México: Universidad Iberoamericana, 2006, p. 46.

En efecto, edificar a través del ejercicio de la escritura fue un precepto esencial jesuita que formaba parte del sistema educativo cotidiano cuyas bases tuvieron que ver con esa finalidad. Como se sabe, todo partió de su admirable empeño intelectual que comenzó desde la llegada de la orden a la Nueva España. Gracias a las donaciones del acaudalado minero Alonso de Villaseca, se logró la creación de colegios y, desde esa perspectiva, en 1574, fundaron el *Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo* (también conocido como *Colegio Máximo de México*, *Colegio de San Pedro y San Pablo* o *Colegio de México*). Hecho lo anterior los devotos de San Ignacio de Loyola dieron seguimiento al sistema de enseñanza medieval mediante las artes liberales, conformadas por el *trivium* (gramática, retórica y lógica) y el *quadrivium* (aritmética, geometría, astronomía y música); se preparaba a los bachilleres o magisteres para acceder al estudio de la teología, derecho y jurisprudencia. En el plan de estudios había filosofía y artes y primeras letras y oficio. Años más tarde, el 8 de enero de 1599 —firmado por Jacobo Dominichi, secretario del Padre General Claudio Acquaviva— se promulgó el sistema educativo de la Compañía de Jesús: *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Jesus* más conocido por el título abreviado *Ratio Studiorum*. En dicho sistema, la enseñanza del latín era fundamental y el espacio en el cual los alumnos debían practicarlo era el espacio de las cartas, como asegura Jamile Trueba: “Un documento importante que nos permite ver cómo se incorporaba la epístola en los estudios de gramática y retórica en el siglo XVI es la *Ratio Studiorum* de la Compañía de Jesús”.⁵ Así, el género epistolar fue el receptáculo más asiduo de este tipo de comunicación y aprendizaje, como se verá más adelante, tenía varias intenciones: una preceptiva (teórica y práctica) para establecer los fundamentos de la orden jesuita y, a su vez, un cúmulo de relatos y ejemplos para relatar sus difíciles y complejas misiones. Entre líneas, se intentaba enseñar y edificar a los miembros de la misma orden. Gracias a este método, los jesuitas lograron establecer conexiones trasatlánticas a través de este tipo de comunicaciones. Éstas y otras estrategias lograron su expansión en el mundo; se sabe que, a mediados del siglo XVIII, había más de veintidós mil misioneros jesuitas.⁶ ¶

Además del corpus jesuita referido, una carta de edificación jesuita, en particular, llama la atención. En 1664, se publicó bajo el título *Carta del padre Alonso Bonifacio*,⁷ la cual refiere la vida del misionero jesuita Pedro Ihoan Castini, fundador de la Congregación de la Purísima. Los destinatarios de la carta escrita por Alonso

5 JAMILE TRUEBA LAWAND, *El arte epistolar en el Renacimiento Español*. Madrid: Tàmesis, 1996, p. 47.

6 GUILLERMO ZERMEÑO, *op. cit.*, p. 18.

7 La *Carta del Padre Bonifacio* formaba parte del programa de estudios de Literatura Novohispana (clase a cargo de la profesora María) del programa del doctorado en Letras Hispánicas, tuve la ocasión de trabajar y revisar junto a la Dra. el contenido de las siguientes líneas.

Bonifacio, rector del Colegio de la Compañía de Jesús de México, no eran únicamente las autoridades eclesiásticas y seculares de la Nueva España. El emisor de la misiva buscaba múltiples lectores: en la portada se lee “a los Superiores y Religiosos de esta Provincia de Nueva España. Acerca de la muerte, virtudes y ministerios del P. Pedro Ihoan Castini”.⁸ Empero, es evidente que también iba dirigida a los miembros de la Compañía, estudiantes, sacerdotes, misioneros y, muy probablemente, a los miembros de las órdenes restantes. La carta del padre Bonifacio difiere de las cartas de edificación comunes, ya que su estructura, sintaxis y los temas que se desarrollan en el texto dan cuenta de que se tuvo una planeación distinta para su escritura; Alonso Bonifacio pretende, constantemente, persuadir al lector.⁹ Además, el testimonio es prueba evidente de la legitimación, por un lado, de la vida santa de un misionero y, por otro, de la documentación, certificación y creación de una de las congregaciones más importantes en el virreinato: la Congregación de la Purísima. ¶

La carta se distribuye en veintidós apartados¹⁰ y su estructura es la siguiente: del apartado uno al siete se cuenta la biografía del italiano: el viaje a Nueva España, los avatares y el triunfo de la evangelización en Sinaloa; el capítulo séptimo incluye los ejercicios espirituales que el padre Bonifacio copió de las memorias (al

8 *Carta del padre Alonso Bonifacio, rector del Colegio de la Compañía de Iesus de México, 1664, con Licencia en México por la viuda de Bernardo Calderón, en la calle de San Agustín.* A partir de este momento, coloco en citas parentéticas, en el cuerpo del texto, el número(s) de folio(s) consultado(s).

9 Cabe mencionar que, para finales del siglo XV, la poética epistolar había alcanzado a su máximo estudio y preceptista Francisco Cascales con la publicación de sus *Cartas filológicas*, en 1634. Justo García Soriano las clasificó en los siguientes rubros: 1) De polémica y crítica literaria, 2) De erudición humanística, 3) De curiosidades y costumbres coetáneas, 4) Eutrapelias o pruebas de ingenio, 5) Cartas político-morales o instrucciones varias y 6) Cartas históricas y genealógicas. FRANCISCO CASCALES, *Cartas filológicas*, edición, introducción y notas de Justo García Soriano, Clásicos Castellanos, Madrid, 1930.

10 Los títulos son los siguientes: 1) De su patria, entrada en la Compañía, empleos literarios y ministerios de almas en Italia, hasta pasar a las Indias; 2) Su vocación a las Indias, venida a la Nueva-España, y asignación a sus misiones; 3) Su gobierno en las cosas temporales, para la comodidad, y policía de sus feligreses; 4) Su gobierno en las cosas espirituales, administración, y fruto de los sacramentos, y varias devociones en que imponía a los recién convertidos; 5) Su afabilidad, y eficacia, para la conversión de los gentiles; y los grandes trabajos que en esto padeció; 6) El grande fruto, que sacó de estos trabajos, misiones y caminos, para mucha gloria de Dios y salvación de las almas; 7) El cuidado y aprovechamiento de su Espíritu, el tiempo que estuvo en las misiones; 8) Su vuelta a la provincia y empleos de su celo en bien de las almas; 9) Cuánto lustre dio a esta Congregación de la Purísima, en lo material de su adorno, y alhajas; 10) Instituto, empleo y aprovechamientos espirituales de la Congregación de la Purísima, *Reglas de la Congregación*; 11) Avisos para la Congregación de la Purísima, fundada debajo del gobierno y dirección de la Compañía de Jesús; 12) Prosiguense los ejemplos espirituales de esta ilustre Congregación; 13) Su mortificación, penitencias, enfermedades y ánimo a padecer; 14) Su observancia regular, y guarda de los votos esenciales; 15) De su grande humildad; 16) Su oración y Devociones; 17) Sus revelaciones e ilustraciones

parecer de un diario) de Castini. En el segmento octavo se cuenta el regreso de Castini a la ciudad de México en el año 1641 y se detalla su faceta como profesor del Colegio de San Pedro y San Pablo, además de la forma en que proyectó la idea de la Congregación de la Purísima. En el siguiente capítulo, se lee la descripción del Colegio Máximo de México y la descripción o, mejor dicho, écfasis de la capilla, antecapilla, retablo y túmulo que se erigió a su muerte (de los cuales se presenta la transcripción, al final de este artículo, en dos anexos). En el décimo episodio se lee la síntesis de la vida en la congregación. Los apartados once y doce contienen las *Reglas de la Congregación*, avisos y empleos espirituales. El resto de la carta consiste en la descripción de la última etapa de vida del sacerdote, sus penitencias, los milagros que vivió, su muerte y la forma en la que su vida se tornó santificada. El eje de la misiva es la exaltación de las virtudes cristianas. La base retórica y los ejemplos que utiliza el Padre Bonifacio conforman un escrito que puede ser leído desde diversas perspectivas. En primer lugar, la carta de edificación es un documento oficial, en el cual se fundamentó la vida ejemplar de un miembro de la orden jesuita y, aparte, son los fundamentos que avalan el inicio de una institución religiosa. En segundo lugar, la estructura y forma, es decir, el registro literario, exhibe la vigencia del uso epistolar en el siglo XVII. Es posible leer la biografía de Castini con algunos segmentos que más bien corresponden a la hagiografía, las memorias del Padre y, por último, la crónica de sus misiones. Desde este planteamiento, ¿deberíamos leer el texto como “carta de edificación”? El presente artículo problematiza la cuestión. ¶

En la protesta, a manera de exordio, el autor adelanta una defensa sobre las cosas de las que se habla en el argumento, cuenta que lo narrado en la carta está formado de diversas fuentes y reconoce la autoridad de la Iglesia como única para la narración de hombres “santos”:

Protesto, que ninguna de las cosas que en esta *Carta* refiero, assi del Venerable P. Pedro Ihoan Castini, como de otras personas siervas de Dios, tienen autoridad alguna de la S. Sede Apostólica Romana, sino tan solamente la autoridad humana de las personas, que las escriven compuestas, y formadas de pareceres, testimonios y relaciones: bien que fidedignos, sin tener otra mayor. No es mi intención calificar en ninguna manera la persona del dicho Venerable P. ni a alguna de quien toca esta *Carta*, por Santa, o Bienaventurada hasta que la Santa Iglesia lo declare por tal y sujetando quanto aquí

del cielo; 18) Su espíritu de profecía; 19) Algunas cosas milagrosas que Dios obró por este su siervo; 20) Su preparación para la muerte, temor de Dios, y del Juicio; 21) Su última enfermedad, dichoso tránsito y honorífico entierro, y 22) Último. Su grande opinión de santidad y sus últimas honras funerales.

se escribe a la correccion de la Santa Madre Iglesia Catholica Romana, como hijo muy obediente suyo. (fol. 1v) ¶

Si bien la loa es un *topoi* en los paratextos de testimonios novohispanos y, como puede notarse, es una forma perspicaz de evadir la censura, el padre Bonifacio deja en claro que podrían ser datos no verificados por la “autoridad humana de las personas” y que las cosas dichas “compuestas” ahí se conformaron con relatos desiguales, “pareceres, testimonios, relaciones”. Hay que considerar que la reconstrucción por escrito de la vida del padre italiano se escribió e imprimió un año después de su muerte; además, hay que insistir en que el texto es la defensa teológica para el establecimiento de la Congregación. ¶

¿Quién fue en *realidad* Pedro Iohan Castini? En cuanto a la biografía que propone el padre Bonifacio, se lee en la carta, en los primeros apartados, justo antes de las *Reglas de la Congregación*, la relación de la primera etapa de su vida. Es interesante que, como si fuera narrador de una historia caballeresca, Bonifacio declara la intención de fijar cierta genealogía: nació en 1578, en Plasencia del Po, Italia. De sus padres no se tienen datos, pero se nota cierta obstinación por aclarar que Castini era de sangre noble. Tuvo una cristiana y honesta educación, realizó su noviciado en la Casa de probación de Venecia; estudió retórica en Bolonia y teología en Parma, donde, según su biógrafo, surgió en el italiano la vocación de la enseñanza y evangelización:

tenía también a su cargo una de las Parroquias de la Ciudad de Parma; donde todos los domingos, y fiestas, hacía, y explicaba la Doctrina Cristiana, a los niños, y al vulgo ignorante. Visitaba las cárceles y hospitales, que también eran de su cuidado, sobrando su fervoroso y valiente espíritu (fol. 2r). ¶

Esta virtud cristiana aparece en varios momentos del texto por medio de la *amplificatio*. Más adelante, se describe que Castini pide pasar a las Indias para emprender el arduo trabajo de la evangelización en Nueva España. En realidad, el plan de Castini era diferente: el paso a tierras americanas habría sido sólo una empresa temporal, ya que en realidad él anhelaba ir a Japón; se sabe que estos lugares eran considerados por la corona española como necesidades urgentes para la cristianización:

este fue el motivo en lo público, pero en lo secreto fue el que se aptase el P. Castini, para venir a las Indias, y para pasar de la Nueva España a las Islas Filipinas, y desde ellas a las de Japón; pero Nuestro Señor, que le había elegido para gran misionero de Sinaloa, permitió por sus altos y secretos juicios, que de tal manera se cerrasen entonces las puertas del Japón (fol. 3v). ¶

Sin embargo, el proyecto de Castini se quedó en los primeros pasos. Junto con otros miembros de la orden, viajó en barco a Roma, Parma, de Génova a Marsella, pasaron por Francia y España, de ahí desde Cádiz hasta el puerto de San Juan de Ulúa, Veracruz, el 10 de septiembre de 1616, que, por ser el día de San Nicolás de Tolentino tenía “pronóstico de buena estrella”. Diecinueve días después, llegó a la provincia mexicana donde siguió con sus estudios de teología: “la acabó con aventajado lucimiento en el Colegio de México” (fol. 2r). Ya estando aquí, luego de superar su tercera probación, partió hacia Sinaloa. Tenía entonces veinticuatro años. El escritor de la misiva cierra el episodio aludiendo a lo bello que puede tornarse una vida tan variada, como la del P. Castini, al contrario de lo que cristianamente podría pensarse acerca del desorden: “no es menos hermoso el cielo por el ordenado desorden, con que variamente salpicadas le ilustran las estrellas, ni menos agraciado el campo, por la confusa variedad con que hermocean las flores tan esparcidamente varias”, (fol. 1r). Asimismo, en unos cuantos renglones se mencionan las virtudes literarias de Castini ya que realizó un “festejo literario” dedicado al arzobispo Alejandro Ludovico. Según Bonifacio una de las empresas de tal artificio era de admirarse: “pintó un pie de rosa, coronado de un botón verde que ya reventaba en los rojos perfiles de su capullo y por mote *Rubescer*, con alusión a la roja y sagrada púrpura del cardenal” (fol. 2v). ¶

Ya en el norte de la Nueva España, según el padre Bonifacio, Castini rápidamente “desencastilló” a los indios y “los sujetó al yugo de la fe”, tanto que, cuando el obispo agustino D. Fray Gonzalo de Hermosillo fue a administrar la confirmación, “confesó que le causaba admiración, y consuelo, el ver tan notable modestia, reverencia, y cortesía en hombres y mujeres” (f. 4r). El éxito que tuvo el padre Castini en aquella misión se narra de manera detallada, con el objetivo de edificar y dar ejemplo a otros religiosos que emprenderían la difícil empresa de la evangelización del noroeste de la Nueva España o Japón: “Tal proyecto no se limitaba a la simple evangelización, sino tendía a una transformación profunda de toda la vida política, social y cultural de los grupos con los que trataba”.¹¹ Dicho aspecto es aclarado enseguida: “Lo primero, en que [el padre Castini] puso todo su cuidado, fue en que tuviesen sus feligreses la vivienda, el vestido y la comida, con decencia y con abundancia” (fol. 4v). De esa forma, el autor glosa cada uno de los trabajos con los cuales se enfrentó el Padre italiano. Algunas ocasiones, en la carta se pormenoriza cada aspecto de la descripción y otras utiliza la *acumulatio* que concluye con un ejemplo. En esta parte de la misiva es interesante que se describe la destrucción de los ídolos de Sinaloa:

11 BERND HAUSBERGER, “La violencia en la conquista espiritual. Las misiones jesuitas en Sonora”, en *Miradas a la misión jesuita en la Nueva España*, p. 92.

en la nación *tehueca* hizo diligencias exquisitas para descubrir los ídolos, en figuras feas y mal formadas de piedra y madera adoraban y en ella al demonio. De éstas en gran cantidad juntó, quemó e hizo pedazos, sepultándolas en una cava profundísima y en su lugar levantó una hermosa cruz (folio. 5v) ¶

Otro elemento etnográfico aparece cuando Castini refiere la representación del mal ya que recuerda la mirada negativa hacia el indígena, tal y como se hiciera en las primeras crónicas de Indias. Castini retoma el mito griego del tricéfalo llamado Gerión (muerto a manos de Heracles) que tenía, según Apolodoro, “los cuerpos de tres hombres, crecidos juntos, unidos en uno por el vientre y divididos entre tres desde los costados y los muslos”.¹² En la adaptación de Castini, las tres cabezas de Gerión eran la idolatría, hechicería y las borracheras. La redacción de tales apartados refiere, intercaladamente, el registro cotidiano de lo salvaje de sus habitantes, caminos y la disciplina con la cual el sacerdote logró redimir a los indios. El tono de crónica en que se torna la carta llama la atención. Durante diez apartados se cuenta, de manera gradual, la habilidad del Padre Castini y la maravilla de sus virtudes capaces de evangelizar salvajes y de unificar pueblos enemigos. A pesar de las supersticiones de los indios, por ejemplo, en una ocasión al ver un eclipse, creyeron que la viruela era un castigo de Dios por haber bailado en una fiesta en ausencia del Padre Castini y otro día registra el suicidio masivo que los indios llevaron a cabo con las hojas de una hierba. Aunado a estos relatos, la espectacularidad con la que se cuenta la implantación de la nueva fe exalta varios acontecimientos habituales, se describen las procesiones de Semana Santa, una de hombres, otra de mujeres y una última de niños llama la atención, el padre Bonifacio dice:

La tercera procesión, se componía de dos hileras, una de niños y otra de niñas, llevando en las cabezas unas coronitas de espinas y una cruz pequeña al hombro con sus rosarios en las manos sin hablar palabra, ni levantar los ojos del suelo. Y después de estos, se seguían los mayores haciendo su disciplina, (fol. 6r).¹³ ¶

12 El mito es mencionado además de Apolodoro por los siguientes escritores: Hesíodo en su *Teogonía*, el logógrafo Hecateo de Mileto, el geógrafo griego Estrabón, Publio Ovidio Nasón en las *Heroidas* y Diodoro Sículo. Ver JOSÉ MARÍA BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, “Gerión y otros mitos griegos de Occidente”, en *Gerión*, núm. 1, (1983), pp. 21-38.

13 En una de las acepciones de la palabra *disciplina* leemos “Diciplina, manojos de cordeles con abrojelos con que los diciplinantes se azotan; y la execución desta penitencia y mortificación se llama diciplina”, en SEBASTIÁN DE COVARRUBIAS OROZCO, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, p. 470.

Espectáculo dirigido a los demás habitantes del pueblo, que según Bonifacio los hacía llorar de ternura y devoción. Después de esta escena repleta de gestualidad, el autor cierra el episodio con una acumulación de preguntas retóricas que refuerzan el cuadro devoto descrito anteriormente. No hay que olvidar que los jesuitas aprovecharon la maquinaria teatral que dejaron a sus espaldas los franciscanos. Con la obra el *Triunfo de los santos*, de 1578, la teatralidad y las herramientas gestuales para la evangelización fueron parte de la poética misionera de este grupo religioso. Un modelo distinto de la eficacia en la evangelización es el caso de una “devota india” defensora de la fe que, al ver la impertinencia de ciertos soldados les habló de la siguiente manera: “Si sois españoles, aguardad a que acabemos de rezar, y luego os acudiremos”, (fol. 8v). Por último, Bonifacio cuenta la difícil evangelización de un “rinconcillo de Sinaloa”:

entre peñas inaccesibles, que sólo pájaros o ciervos podían penetrarlas, y para subir hombres a ellas, era menester ayudarse, asiéndose los unos de los otros. Aquí habitaban como fieras hasta trescientas familias, que, aunque sólo distantes siete leguas de la nación Sinaloa, era como un caos interpuesto de casi infinita distancia. Era gente que comía carne humana, cuando la alcanzaban de los enemigos; y, en fin, una plaza de armas de la idolatría, guarnecida de la ignorancia, y de la fiereza (fol. 11v). ¶

Para la realización de esta ardua misión, un intermediario *huite* fue el que convenció a su comunidad. De tal manera se lee en la carta: primero bajaron de las peñas los padres y luego los hijos a pedir el bautizo. A pesar de que todo este contenido está escrito con efectos de ejemplaridad, es imposible no hacer una relación con la crónica ya que, al mismo tiempo que contaba y demostraba a la corona los resultados positivos de la conquista espiritual, ofrecía la lectura del otro, del evangelizado. Se sabe que algunos escritores y cronistas exageraban sus relatos, otros buscaban identificarse con lo que habían encontrado, pero, de cualquier forma, tenemos parte de un testimonio que asoma el imaginario que encontraron en tierras nuevas. Son atractivos los métodos de evangelización que presume el Padre Bonifacio en la perspectiva jesuita que se valió de la palabra y paciencia del Padre Castini. Conviene recordar que la evangelización sucedida en el centro de la Nueva España conllevó serios problemas lingüísticos, ante lo cual tuvieron que desplegar su imaginación al crear y adaptar obras teatrales, explotando alegorías, como ya se indicó. Sólo de esta forma pudieron persuadir a los indios espectadores luego de la resistencia civil que mostraron para convertirse en cristianos. En cambio, en el caso de Sinaloa sucedió un fenómeno importante: la entrada jesuita a la zona sucedió después de que los franciscanos fracasaran en la evangelización y del martirio que sufrió el padre Gonzalo

de Tapia, asesinado por un dirigente indígena llamado *Nacabebe* (el 11 de julio de 1594, en Toboropa) que declaró “estos padres que han venido a nuestras tierras es gente que no conocemos nosotros ni nuestros abuelos. Ya no permiten que los que se bautizan tengan más que una sola mujer, nuestros entretenimientos y gustos se van acabando”.¹⁴ Por esas razones, los jesuitas fueron enviados con varias prevenciones: llegaron desde la ciudad de México con cuarenta familias que se establecieron en San Felipe y Santiago de Sinaloa, formaron un presidio y, con apoyo militar, crearon comunidades alejadas del núcleo poblacional del centro. Curiosamente, en vez del teatro de evangelización, los jesuitas utilizaron la confesión para enterarse del imaginario de los nativos y usar la penitencia como una forma de sujeción. De hecho, en esa zona de la Nueva España fue tanta la resistencia indígena que, en muchas ocasiones, se usaron métodos violentos a la luz pública para que la persona confesara: “A otro le estuvieron azotando muchos días colgándolo de la cabeza para abajo, puesto lumbre en el suelo, de tal modo, que le daban las llamas en la cara, todo fin de que confesase, y a pocos días murió todo hecho una lepra, que daba horror verlo”.¹⁵ En ese sentido, la tortura y el uso de la violencia funcionaban como lo hicieran en los autos de fe celebrados en la ciudad de México. La espectacularidad de este tipo de actos generaba miedo entre los indígenas espectadores y de esa forma se limitaban a cometer un error ante los sacerdotes. Otro aspecto importante es que, al menos en el virreinato de Lima, según José de Acosta, la confesión era una práctica asidua de los indígenas: “había no pocos sacerdotes destinados a este oficio que se ocupaban en oír las confesiones de la plebe; y a cada pecado que manifestaban, quebrando de un manajo una paja de heno, declaraban quedar libres de aquel crimen”.¹⁶ ¶

Con todo y esos obstáculos, para 1610, se inauguró el Colegio de Sinaloa de la Compañía de Jesús bajo la advocación de San Ignacio de Loyola.¹⁷ A pesar de que en la carta de edificación se narra esta situación, la relación de cómo el personaje Castini unió pueblos, convenció a salvajes y caníbales sólo con la palabra representa

14 Citado en LAURA E. ÁLVAREZ TOSTADO y ALARCÓN “El colegio jesuita de la Provincia de Sinaloa en la formación del espacio social del noroeste mexicano a principios del siglo XVII”, en *Memorias: Los jesuitas en el norte de la Nueva España. Sus contribuciones a la educación y el sistema misional*, por JOSÉ DE LA CRUZ PACHECO ROJAS (coordinador). Durango: Universidad Juárez del Estado de Durango-Instituto de Investigaciones Históricas, p. 94.

15 BERND HAUSBERGER, “La violencia en la conquista espiritual. Las misiones jesuitas en Sonora”, en *Miradas a la misión jesuita en la Nueva España*, p. 108.

16 JOSÉ DE ACOSTA, *De procuranda indorum salute (Predicación del evangelio en las Indias)*, introducción, traducción y notas de Francisco Mateos. Madrid: Ediciones España Misionera, 1952, p. 563.

17 *Ibid.*, pp. 95, 96.

una exageración, a pesar de que, como se sabe, el terreno al que llegaría ya había sido “normalizado” por otros jesuitas. Se sugiere que Castini permaneció veinticuatro años en las misiones de Sonora. En el objetivo de ejemplaridad no asoma ningún signo o queja que muestren al italiano como un ser humano que claudica en su misión. ¶

Como puede notarse, la tarea evangelizadora en el norte de la Nueva España tuvo avatares diferentes a los que experimentaron los misioneros en el centro, el historiador Bernd Hausberger, en su estudio sobre las misiones jesuitas en el noroeste de la Nueva España (Sinaloa, Sonora, Baja California sur, Nayarit, partes de Chihuahua, Durango y una franja de Arizona), aseguró que lo que encontraron los religiosos, en 1591, en esa zona, fue muy diferente a lo que, en su momento, vieron los españoles del pueblo azteca: “en el norte hallaron simples agricultores, a veces semi nómadas y cazadores-recolectores, que se oponían ferozmente a la expansión colonial. Eran pobres, poco numerosos y vivían dispersos en un territorio amplio, caluroso y seco”.¹⁸ El martirio que sufrieron los jesuitas en Japón y en Sinaloa seguramente motivaba a otros religiosos dispuestos a seguir el ejemplo de Cristo en nombre de la fe; sin embargo, en la realidad, según el historiador, el sistema de misiones jesuita tuvo más fracasos que éxitos: los misioneros vivieron en condiciones naturales penosas con un clima extremo, fue peligrosa la convivencia con animales y bichos con los cuales no estaban acostumbrados y las enfermedades que, en situaciones límite, se vieron obligados a curar con los métodos medicinales de los indios.¹⁹ Incluso se refiere a casos de depresión y locura de algunos sacerdotes jesuitas, por ejemplo el caso del padre José Tenorio que sufrió de delirio de persecución, en 1709:

Como su demencia era evidente, se le encargó al sargento español Francisco de García llevar al padre enfermo a la misión de Mátape, para que se le diera tratamiento médico. En el camino hizo crisis la locura del padre Tenorio y convencido que su evacuación formaba parte del complot contra su vida, una noche aprovechó un descuido del sargento para intentar huir y apuñaló a García con su propia daga.²⁰ ¶

18 BERND HAUSBERGER, “La vida cotidiana de los misioneros jesuitas en el noroeste de México”, en *Miradas a la misión jesuita en la Nueva España*. México: El Colegio de México, 2015, p. 19.

19 Como el caso del jesuita checo JUAN STEINHÖFER, que escribió el *Florilegio medicinal* y trabajó en el Colegio de San Pedro y San Pablo. Ver SIMONA BINKOVÁ, MARKÉTA KŘÍŽOVÁ (coord.), *Ir más allá... Fuentes bohemicas para el estudio comparativo de la expansión española en la temprana Edad Moderna*. Praga: Karolinum, 2016.

20 HAUSBERGER, *op. cit.*, p. 41.

Otro caso digno de contar es la pérdida de la vista de los padres debido a la vejez. Hausberger transcribe el pasaje de una carta que el padre Manuel Aguirre le mandó al procurador José Hidalgo, en la que se detalla el infortunio de unos lentes pedidos:

El año pasado los pedí, me los enviaron, pero ninguno me sirve, y así le ruego a Vuestra Reverencia, por la Virgen Santísima, que me envíe cuatro pares de nueve, diez, once y doce grados y que los vidrios sean bien blancos [...] y aunque tiren un poquito a amarillo los vidrios serán buenos, los que recibí en este año son chiquitos y tiran a verdes, y así no me sirven. Vuestra Reverencia perdonará tanta moledera.²¹ ¶

Como se nota, la manera en que los misioneros pedían medicamentos, libros, chocolate, vino y tabaco era por medio de cartas que según Hausberger constituían un medio importante para escapar del aislamiento de la misión y, al mismo tiempo, cumplían con la intención propagandística jesuita. En la carta del Padre Bonifacio se menciona que ocho días al año el Padre Castini los dedicaba únicamente para los ejercicios espirituales y se sugiere que su día estaba dividido con horarios fijos: “Usaba un reloj de arena, para distribuir y llenar las horas de oración; exámenes y lición espiritual; escribiendo en un cartapacio los propósitos que sacaba, y los votos que hacía” (fol. 13r).²² De esa forma, la parte que podemos considerar biográfica se encuentra en las aventuras de Castini como misionero. A su regreso a la provincia mexicana, el Padre fundó la Congregación y, a partir de ahí hasta su muerte, hay en el relato rasgos de la hagiografía —aunque como hemos visto, la exaltación de las virtudes cristianas, de alguna manera, ya fueron sugeridas e hiperbolizadas por el padre Bonifacio para preparar al lector, al final de la carta. Hay que recordar que en la protesta no asegura dar datos aprobados por las autoridades como una estrategia para evadir la censura, sin embargo, llama la atención que Bonifacio no mencione qué parte de la reconstrucción que realiza de Castini se basa en los memoriales, es decir, en sus diarios. Las breves transcripciones le sirven para extraer algunas cláusulas teológicas del padre, así, el autor de la carta las usa para darle voz sobre las penas y

21 *Ibid.*, p. 57.

22 El historiador HAUSBERGER comenta la misma situación, pero curiosamente advierte que los relojes, en específico los despertadores, entraron en boga entre los padres: “Si hay un reloj nuevo de sobremesa con su despertador, ¡oh, cuánto lo agradecería! Y cuesta lo que costare y si fuera como el del padre visitador [Bartolomé Braun], mucho mejor”, Padre Hüttel al procurador José Hidalgo el 10 de marzo de 1763, *op. cit.*, p. 43.

sufrimientos que deben ser superados por la fe, es decir, le sirvieron cuando preparó el terreno y de esa manera convertir la biografía en hagiografía. Además, en la carta se menciona a Andrés Pérez de Rivas, escritor de la *Historia de los triunfos de Nuestra Santa Fé entre las gentes las más bárbaras y fieras del nuevo Orbe*, editada en Madrid en 1645. El padre Bonifacio, al final del sexto apartado, dice que el italiano quedó en el anonimato ya que

fueran más las noticias y cosas que se pudieran escribir, si con su mucha humildad y desinterés de todo humano aplauso no le hubiera rogado instantemente al Padre Pérez Andrés de Rivas, escritor del libro de los *Triunfos de la fe*, en estas misiones, que nunca le nombrase por su propio nombre, en cuanto de dichas misiones escribiese (fol. 13v). ¶

En la siguiente sección de la misiva, el narrador nos presenta dos planos. Una vez que comenta la existencia de los memoriales del Padre Castini, cita frecuentemente el diario, colocando el número de página y, algunas veces, traduciendo del latín con fines doctrinales, como lo menciona en el apartado dedicado a la oración y bendiciones:

aquellas palabras de San Bernardo [*lib. de amore dei*, que trae Molina de *Sacerdotio* fol. 139]. Y porque servirán a los sacerdotes de preparación, para celebrar con más atención y afecto, las pondré, sacadas a la letra del Memorial de este Venerable Padre, en la página 119, (fol. 28v).

Este ejercicio también le permite justificar en su argumento los hechos que le ocurrieron al Padre desde su llegada a la Ciudad de México (primero a la Casa Profesa en 1641 y, luego, al Colegio de San Pedro y San Pablo) hasta su muerte el 23 de septiembre de 1663. Después coloca en el décimo apartado las *Reglas de la Congregación de la Purísima* en el que se anotan los requisitos de entrada de eclesiásticos y seculares y las reglas y avisos que deben seguir una vez incorporados en ella. Más adelante, la carta cuenta la nueva vida de Castini en la Nueva España; en ese lugar las enfermedades, penitencias y mortificaciones llevaron al padre a un estado espiritual particular que le permitió, cada vez más, concentrarse en los ejercicios espirituales que ahora practicaba a todas horas. El padre Castini se flagelaba “se daba tan recias bofetadas que sacaba tiernas lágrimas e íntimos sollozos a los presentes”, (fol. 21r). En cuanto a las enfermedades se dice que tenía dos úlceras clavadas en un pie que le duraron de Italia a su regreso de las misiones y “un herpes corrosivo que le comía las carnes, afligiale las entrañas y el corazón la hipocondría, un mal de ojos que le vino a cegar, y sobre todo meses y años enteros de un *pervile-*

gio”²³ (fol. 22v). A continuación, la descripción de los votos (pobreza, castidad, humildad y obediencia) antecede la narración de los sucesos milagrosos que le acontecieron al Padre Castini. Para lo cual, en el apartado diecisiete, el Padre Bonifacio, inteligentemente, intercala otra protesta cuyo destinatario sería el Santo Oficio. Las líneas justifican los acontecimientos de lo que referirá más adelante sobre las revelaciones del padre:

Protestando como debo y ajustándome a la obediencia del Decreto de N. muy Santo Padre Urbano VIII, expedido a 15 de Marzo de 1625, que no es mi intento, ni en cuanto hasta aquí tengo escrito de las virtudes de este venerable varón ni en cuanto escribiere desde aquí, de revelaciones, ilustraciones, espíritu de profecía, y cosas al parecer milagrosas, dar más autoridad a todo ello, que la que puede hacer una fe humana sin que se pretenda aquel culto, veneración y crédito infalible que sólo pueden dar la iglesia católica y su cabeza el Sumo Pontífice Romano (fol. 30v). ¶

Por ese motivo, los apartados siguientes se basan (casi por completo) en transcripciones del diario de Castini, quien según el padre Bonifacio habló con San Francisco Xavier, San José y fue salvado por la Virgen cuando enfermó de una postemilla en el oído de la que le salía “mucha materia amarilla, aunque más negra”, (f. 31v). Así, milagrosamente se curó y oyó a la Virgen que le decía “no quedarás sordo”. Otra manifestación del padre era que leía los pensamientos de sus compañeros, motivo que le permitía darles consejos. La última revelación que tuvo fue la de su propia muerte. Una analepsis coloca la narración en la parte de las misiones en Sinaloa y trae a cuento dos milagros que realizó el Padre: cuando resucitó a un mozo gentil que acababa de morir en el monte. En otra ocasión, usurpando la función del hechicero, rezó y rogó para que lloviera y así sucedió. Después de su muerte, el Padre también realizó milagros. Se dice que una niña con fuertes calenturas fue curada por ponerle “una cuenta del rosario del Padre Castini” (fol. 37v). Sin embargo, es curioso que a pesar de que se cuentan estos sucesos (sin explicación racional y tomados como mensajes divinos), la única vez que se le toma por santo a Pedro Iohan Castini en la carta, es por medio de otros personajes y ocurre mucho después del relato de su muerte: un sacerdote se arrodilla fuera de su tumba mientras las personas decían “Ese padre es un santo” (fol. 41r). En el final de la carta, el padre Bonifacio describe las honras funerales y las exequias que se realizaron al tan querido Padre Castini

23 Del latín *pervigil*, *pervigillis* que significa “que vela, que está despierto toda la noche”, *Diccionario ilustrado del latino-español, español-latín*. Barcelona: Vox, 2016, p. 369.

y el túmulo que se erigió en su honor. El último folio contiene el mensaje inscrito en latín en la tarja del monumento. ¶

En cuanto a la condición genérica de la misiva, la investigadora Tania Jiménez asegura que la carta cumple con la estructura de una hagiografía y que Bonifacio propuso un paradigma de santidad:

Las cartas de edificación eran documentos hagio-biográficos que se escribían luego del fallecimiento de algún miembro de la Compañía de Jesús. A la consignación de datos y hechos históricos de la vida y la obra del individuo se agregaba la exposición de sus virtudes, milagros y ejemplar muerte, que lo distinguían como un ser excepcional elegido de Dios.²⁴ ¶

El género literario hagiográfico fue fundamental para la edificación de la sociedad novohispana. La configuración del personaje del Padre Castini sigue la organización de la historia de un santo. Sin embargo, es posible sospechar que aquella exaltación fuera un discurso basado en la misma fe de los jesuitas por sobrepasar y lograr las difíciles misiones a zonas en extremo complicadas, encomendadas por las autoridades de la orden. En ese sentido, la crónica desempeña un papel esencial en el entramado de la carta. Según Mercedes Serna,

la crónica como género es un contratexto que ha necesitado de un texto previo para existir. Es un texto híbrido, en su momento reconocido como texto histórico y hoy como literario, que funciona como un palimpsesto en el que se superponen textualmente distintos planos de la realidad.²⁵ ¶

El motivo primigenio de su escritura es la exaltación de las virtudes y milagros del padre italiano, fundador de la Congregación, pero parte de este argumento se forma con la relación de los sucesos que vivió como misionero. Las memorias o diarios son un elemento que (aunque el padre Bonifacio no lo anuncia en el paratexto) son la plataforma de la relación o informe de la empresa misional encomendada al sacerdote italiano. A partir de ahí, el jesuita desarrolló virtudes cristianas de manera inimaginable debido a las dificultades encontradas en aquel lugar apartado de la Nueva España. Los nueve fragmentos iniciales de la carta también se conforman de un repertorio documental que cuenta lo que vivió el padre; en ese sentido, hay en el

24 TANIA JIMÉNEZ MACEDO, “Hagiografía y poder: tres textos ilustrativos del siglo XVII novohispano”, en *Prolija Memoria IV*, 1-2 (2008, 2009): 63-82.

25 MERCEDES SERNA, *Crónicas de Indias: Antología*. Madrid: Cátedra, 2000, p. 55.

relato una voz de asombro por las circunstancias en que encontró a los indios. Si se quisiera seguir en el documento de Bonifacio las partes esenciales de una carta, según los manuales epistolares, *salutatio*, *exordium*, *narratio*, *petitio*, *conclusio*, el lector vería que la estructura de la carta del padre Bonifacio se relaciona de la siguiente manera: en la *salutatio* se encuentra la protesta, para el *exordium* se cuenta la biografía de Castini por medio de la exaltación de sus virtudes humanas, la *narratio* consistiría en el largo relato de las vicisitudes en Sinaloa y el triunfo de la evangelización, así como las aventuras que vivió como profesor de los colegios jesuitas; en la parte de la *petitio* se leen los apartados donde se incluyen las causas por las cuales se debía respaldar el inicio de la congregación y sus lineamientos. Por último, en la *conclusio*, la edificación de la capilla y las exequias que se celebraron después de la muerte del padre italiano. Por lo anterior, el documento puede leerse como una carta cuyo mensaje contiene una biografía y dentro de ésta (gracias a los diarios) el relato o crónica de las misiones en Sinaloa. ¶

Los recursos teológicos y retóricos de la carta consuman la estructura hagiográfica del jesuita italiano Pedro Iohan Castini, quien fundó la Congregación de la Purísima dentro de la disciplinante Compañía de Jesús. ¿Se trata de un documento histórico o de un texto literario? Los rasgos de verosimilitud que constantemente aparecen en el texto, algunas veces hiperbolizados, revelan un entramado perfecto de la historia del jesuita. Además, con la revisión histórica del caso de las misiones en Sonora es posible constatar que los datos ofrecidos por el autor coinciden con lo que ocurrió en esa parte de la Nueva España. La exaltación hagiográfica que teje el padre Bonifacio, rector del Colegio de la Compañía de Jesús de México, hace un argumento más sólido para los fines propagandísticos de la Congregación y, a su vez, apela a la devoción de nuevos cristianos. En todo caso habría que partir de la idea de que la carta, es decir, el formato, es sólo un pretexto para la publicación de esta reconstrucción histórica. La prosa que está contenida en esa Historia correspondería a la “prosa didáctica” ya que: “Las cartas no tienen un método y enfoque único, sino que su forma de acercamiento permite orientaciones distintas [...] pueden tener finalidades muy diferentes: didácticas, moralizadoras, ideológicas; a veces son un verdadero tratado doctrinal”.²⁶ La maleabilidad del género epistolar facilitó que el escritor modificara, constantemente, el estilo sin que se alterara el objetivo primordial del texto. Para el emisor, el padre Bonifacio, la carta pública es el diseño más adecuado para demostrar los avances de la Compañía en el noroeste de la Nueva España. Convendría hablar de “cartapacio”, ya que las fuentes que toma el padre Bonifacio

26 ANDREA HERRÁN SANTIAGO, “La prosa epistolar y aforística del siglo XVI”, en *Actas del II Congreso Internacional de Historia de la Lengua española*, por MANUEL ARIZA VIGUERA (coord.), vol. 2 (1993): 675-690.

lo convierte en recopilador, historiador, escritor y editor al mismo tiempo.²⁷ En cuanto a la tarea de editor, es interesante que en el texto se incluyen dos “notas editoriales” que evidencian que el autor tenía conciencia plena de la escritura de la carta. La primera “nota” aparece después del capítulo 6:

Esto es lo que por mayor se ha podido averiguar de las insignes, empleos del P. Pedro Ihoan Castini, el tiempo que duró en el de apostólico ejercicio de misionero. Y fueron más las noticias y cosas que se pudieron escribir, si con mucha humildad y desinterés de todo humano aplauso, no le hubiera rogado instantemente al padre Andrés Pérez de Ribas (fol. 13v). ¶

Se aclara, entonces, que varias de las noticias que están en el escrito fueron retomadas del eclesiástico Pérez de Ribas (probablemente en los *Triunfos de nuestra santa fe entre gentes las más bárbaras y fieras del nuevo orbe*), tal empeño funciona como figura retórica con el tópico latino “pudiera escribir más cosas, sin embargo...”. La segunda nota aparece al final de las *Reglas de la Congregación* y funciona como panfleto y propaganda: “Esta tabla a que se remite, es de los avisos, para el buen gobierno y conservación de la Congregación, que porque se comuniquen a todos los que leyeren esta carta, y se animen muchos a la imitación de los que con tanto ejemplo y aprovechamiento están ya incorporados en ella”, (fol. 18v). ¶

Hay que mencionar que la Congregación de la Purísima tuvo una fuerte influencia en la vida social y política del virreinato: entre sus miembros, además de personajes del clero y del cabildo eclesiástico, formaron parte el bibliógrafo Juan José de Eguiara, el Ilmo. D. Juan de Manozca, entonces Inquisidor y poco después Arzobispo y el Ilmo. Sr. Virrey Conde de Baños.²⁸ A la muerte del padre Castini, el jesuita y confesor de sor Juana, Antonio Núñez de Miranda, ocupó el lugar del fundador italiano “por treinta y dos años fue prefecto de la Congregación de la Purísima Concepción de la Virgen María”.²⁹ El P. Antonio Núñez de Miranda fue como el segundo padre

27 Según el *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, cartapacio es “El libro de mano en que se escriben diversas materias y propósitos, y el quaderno en que uno va escribiendo lo que dicta su maestro desde la cátedra. Nebricense, Brocense. Razón de cartapacio, la que se dize estudiada y decorada, que muchas veces no hace al propósito”, p. 313.

28 Además de esta información, se sabe que el padre NÚÑEZ DE MIRANDA fue el que hizo posible la erección de la capilla de la que da cuenta el padre Bonifacio, se estrenó el 2 de junio de 1669 con un costo de más de \$ 50 000. Ver GERARD DECORME, S. J., *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial (1572-1767)*. Compendio histórico. México: Antigua librería Robredo de José Porrúa e hijos, 1941, p. 316.

29 MARÍA ÁGUEDA MÉNDEZ, “Antonio Núñez de Miranda, confesor de sor Juana: un administrador poco común”, en *Anales de literatura española*, núm. 13, (1999): 143-154.

de la congregación, la vida de éste en tal grupo religioso la escribió el P. Antonio de Oviedo.³⁰ ¶

Es indudable que, en esta particular carta jesuita, el género epistolar es un repositorio de estilos heterogéneos. Tal situación permite observar el documento desde varias disciplinas y, con cada una de ellas, reconocer la idea de edificación jesuita que para el siglo XVII reflejaba (inevitablemente) la historia de una nueva cultura: la conquista espiritual y sus avatares, la poética jesuita (su importante formación intelectual), la situación editorial que dependía de mecenazgos, las licencias y, sobre todo, la forzada cordialidad con el Santo Oficio; la necesidad de creación de nuevos mitos, es decir, la construcción del edificio de la fe y la convivencia y manejo de datos reales, sucesos históricos y de la imaginación de los escritores que tomaban diversos elementos de varias tradiciones literarias, es decir, haciendo uso de modelos y formas escriturarias para la construcción y edificación de una nueva historia verosímil, eficaz y consistente. ¶

* * *

Anexo I

“CUÁNTO LUSTRE DIO A ESTA CONGREGACIÓN DE LA PURÍSIMA,
EN LO MATERIAL DE SU ADORNO Y ALHAJAS”
(folios 16r y 16v)

Tiene este Colegio Máximo de México, a las espaldas de la hermosa fábrica de su Iglesia, el entierro de sus difuntos (que según muchos de ellos admiraron este reino con raros ejemplos de santidad, e ilustraron las escuelas con las obras de sus ingenios y escritos: más que entierro pudiera llamarse relicario, y más Academia que túmulo) es un cañón de bóveda de arista, dividido en cuatro claros, con ventanas rasgadas, y rejas; adornados sus ocho arcos, cuatro de cada banda, con ocho lienzos sobre un zoclo de dos varas en alto, acojinado de madera, y otra parte las paredes de toda la Capilla, cuyas bóvedas se ven hermosamente de azul, y laceria brozada, tomados los vivos de las aristas con fajas de oro, y esmaltándolas a debida proporción, distribuida por todas ellas florones de lo mismo. Sírvela de antecapilla otra bóveda del mismo adorno, y arquitectura con lienzos de pintura excelente de la

30 GERARD DECORME, S.J., *op.cit.*, p. 316.

Anunciación de la Virgen, de su sagrado Esposo San José, y de sus santísimos Padres San Joaquín y Santa Ana: coronado la hermosa rama de sus pechos la Concepción de su Purísima Hija Nuestra Señora. La puerta a lo interior de nuestra vivienda, que cae debajo de la escalera que baja a la sacristía, y al dicho entierro, tiene en lo superior un lienzo de San Alejo, visitado de la Virgen Santísima, y la bóveda de la misma labor de azul, y lazos de bonzado, y de oro. ¶

Hace frente a toda esta Capilla, un retablo hecho de ascua de oro, de sólo un cuerpo, y de un remate, por no dar lugar a más lo visto de la bóveda. En el nicho principal campea una bellísima estatua de la Concepción de la Virgen Santísima, cercada de rayos de oro, coronada de rica pedrería, y plantada sobre una urneta de ébano, y sobrepuestos de bronce dorado: obra toda de mucha curiosidad y precio. Adornan las dos entrecalles los lienzos, que el más atento juzgará laminas; una del nacimiento, y otra de la Asunción de la Virgen. El remate de este cuerpo ilustra tres recuadros, en proporcionando simetría. El del medio es un lienzo de San José, el de la diestra uno de nuestro Padre San Ignacio de Loyola, y el de la siniestra otro de San Felipe Neri. Cubre el tabernáculo de la Virgen, una puerta dorada de artificiosas labores; porque sólo se descubre la Imagen las tardes de congregación, que son todos los martes del año, y las fiestas principales de la Virgen, de San José, de San Joaquín, y Santa Ana; con tanto adorno de luces, ramilletes, lámpara, y burieles de plata, que parece un cielo; y un coro de ángeles las mejores voces, y los más diestros instrumentos de la Catedral, que en estos días después de la Platica, cantan el Salve, y dulces motetes a la Virgen, y no menos sonoros, que lúgubres los Misereres de la Cuaresma. ¶

Los Ornamentos y las alhajas del Altar son muy preciosos y ricos; y lo que es mas de admirar, y encarecer es la generosa piedad de los congregantes, pues sin tener un real de renta, ni permitir caja, ni depósito de limosna, ni dar el que entra a ser recibido ni pedirle ni medio real de entrada en dicha congregación (tanto es, y tan notable el desinterés con que en ella se procede) hacen con todo sus fiestas, y celebran estos días con lucimiento tan costoso, como si tuvieran muchos pesos de renta. Un solo congregante sacerdote, que es (aunque se mortifique su modestia en nombrarle) el Licenciado Don Antonio de Salvatierra, que ha gastado en los lienzos de la Capilla, en la pintura, y dorado de sus bóvedas, y en otras preesas de su adorno, más de cuatro mil pesos en reales. Y podemos decir que, en el ánimo y generosa resolución de servir con su hacienda a la Virgen, y a su ilustre congregación: *Ad huc manus eius extenta.* ¶

Compónese el cuerpo de esta congregación, de lo más ejemplar, y noble del estado Eclesiástico y Seglar de un Prefecto y de dos Asistentes Eclesiásticos, y de Seis Consiliarios, los dos Eclesiásticos, y los cuatro seglares: y con decir, que este Venerable Padre a la fama de su santidad, y del gran provecho que hacía en las almas de sus Congregantes, más que a diligencias humanas de cortejos y visitas, que jamás las usó (bien, que fueran ociosas para quien tan cristiana piedad, y su misma virtud, le impulsa eficazmente) agregó para primero, y último lustre de su Congregación al Excelentísimo Señor Conde de Baños, siendo Virrey de esta Nueva España, acudiendo su Excelencia todos los martes por la tarde, y a todas las festividades, y ejercicios de ella, con la frecuencia, modestia y ejemplo, que el menos de sus congregantes: queda sobradamente encarecido. Y así pasaremos a los espirituales ejercicios, y aumentos de esta muy ilustre congregación. ¶

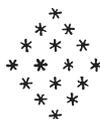
Anexo 2

“TÚMULO FUNERAL” (folios 41r-42v)

Erigieron en medio de la capilla mayor un túmulo de seis varas en cuadro, y de altura la primera grada, vara, y media, vestida de paños negros, cercada de barandas, coronadas de luces y resaltados a las cuatro esquinas, cuatro Pirámides de cuatro varas en alto también de luces adornados, pasando el número de estas de ciento cincuenta. En el plano de esta primera grada, se levantaba otra del mismo alto que la primera, y de ancho, y largo poco más de lo que ocupaba la Tumba: cubierta esta, y aquella de paños de terciopelo negro brocados de tela de oro: sobre esa la casulla, y bonete y a las cuatro esquinas cuatro grandes blandones de plata, con sus cirios: de suerte que entre las barandillas, que cercaban el primer cuerpo, y entre la grada del segundo, había conveniente espacio para rodear el Preste, y los Ministros la Tumba. Enfrente de la primera grada, pusieron un Sepulcral Elogio, dedicado a las virtudes del difunto: que en breve compendio, aunque no con corta elegancia, dijo, cuanto se pudo, y cuanto cupo en una hermosa tarja, bien recortada de lazos e iluminada de colores. Dice así el Epitafio que por ser un ceñido epilogo de la vida, hechos y virtudes de este varón del cielo, y de lo más especioso, que tengo referido en esta Carta, me ha parecido ponerle a la letra;

así latina, por no ultrajarla en lo elegante al buen estudio, como traducida en nuestro idioma, por participarla mejor al común deseo. ¶

I M M O R T A L E E L O G I V M,
 Homini immortalī.
Venerabili, ac Piisimo Parenti
 Petro Ioanni Castinni,
Societatis IESV.
 Siste huc; Hospes
 Hic es tulle Uir spiritus totus; Cui Placentia Padi in Italia
 Natale dedit Solum: Mexicus coelum.
 Hic Ille
 Uir Apostolicus apud Indos: Cinaloas, Zoes, Tehuecos,
 & Chinipas.
 Hic Ille
 Fundamentum primum, ac Institutor Illustrissimi Sodaliti
 pvrissimae cenceptionis mariae
In Collegio Mexicano: ipsius honot & ornamentum
 Hic Ille
Sanctitate eximius, Virginitate purissimus sine vulnere; nemini
Imperans, praterquam sibi; nemini, nisi, sibi, durus; qui ómnium
Venerationi gratissimus, soli sibi defectus fuit, qui nulla unquam
Foris potitus quiete, intus corpori cruciatibus inquietudinem affe-
Cravit, asiduis Deo vacans precibus, qui se pro CHRISTO
Perossus, Deo fuit, & hominibus dilectus.
 Cuius memoria, in benedictione erit.
Obijt, in aeternum victurus. Die 23. Septemb. Anni 1663.
Aetatis sute 76. Iesv anae Religionis 61
Cinaloa Misionis 24.
Huic ergó Parenti Pientissimo sue Congregationis Sodales
Ad luctum venientes non dum depositum ad lacrymas redeuntes
 Non dum abstersas vitali suo cineri
 Hoc Sepulchrale sistunt Scenotaphium. ¶



** BIBLIOGRAFÍA **

- ACOSTA, JOSÉ DE, *De procuranda indorum salute (Predicación del evangelio en las Indias)*, introducción, traducción y notas de Francisco Mateos. Madrid: Ediciones España Misionera, 1952.
- ÁLVAREZ TOSTADO y ALARCÓN, LAURA E., “El colegio jesuita de la Provincia de Sinaloa en la formación del espacio social del noroeste mexicano a principios del siglo XVII”, en José de la Cruz Pacheco Rojas (coord.), *Seminario Los jesuitas en el Norte de Nueva España. Sus contribuciones a la educación y el sistema misionarial*. Durango: Universidad Juárez del Estado de Durango, 2004, pp. 91-102.
- COVARRUBIAS OROZCO, SEBASTIÁN DE, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*. Barcelona: Martín de Riquer, S. A. Horta, I. E., 1943.
- DECORME, GERARD, S. J., *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial (1572-1767). Compendio histórico*. México: Antigua librería Robredo de José Porrúa e hijos, 1941.
- DÍAZ Y DE OVANDO, CLEMENTINA, “El Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo. Cuarto centenario”, *Revista de la Universidad de México*, no. 64, 1952, consultada en http://www.revistadelauniversidad.unam.mx/ojs_rum/files/journals/1/articles/10061/public/10061-15459-1-PB.pdf.
- HAUSBERGER, BERND, *Miradas a la misión jesuita en la Nueva España*. México: El Colegio de México, 2015.
- JIMÉNEZ MACEDO, TANIA, “Hagiografía y poder: tres textos ilustrativos del siglo XVII novohispano”, en *Prolija Memoria* IV, 1-2 (2008, 2009): 63-82.
- MARTÍNEZ MOYA, ARMANDO, *Los jesuitas en la colonia: ¿Avanzada ideológica o defensores de la tradición?* Guadalajara, Jal.: Universidad de Guadalajara, Instituto de Estudios Sociales, 1981.
- MIGNOLO, WALTER D., “Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista”, en Luis Iñigo Madrigal, *Historia de la literatura hispanoamericana, vol. 1 Época colonial*, 1992, pp. 57-116.
- MÉNDEZ, MARÍA ÁGUEDA, “Antonio Núñez de Miranda, confesor de sor Juana: un administrador poco común”, en *Anales de literatura española*, núm. 13 (1999): 143-154.
- PONTÓN, GONZALO, Correspondencias. *Los orígenes del arte epistolar en España*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.
- SERNA, MERCEDES, *Crónicas de Indias. Antología*. Madrid: Cátedra, 2000.
- TRUEBA LAWAND, JAMILE, *El arte epistolar en el Renacimiento español*. Madrid: Tamesis, 1996.
- ZERMEÑO, GUILLERMO (selección e introducción), *Cartas edificantes y curiosas de algunos misioneros jesuitas del siglo XVII. Travestías, itinerarios, testimonios*. México: Universidad Iberoamericana, 2006.

Entre la santidad y la rebeldía :
el tópico de la *Vanitas vanitatis* en los poemas
de Anne Bradstreet y de Sor Juana Inés de la Cruz



GUILLERMO MOLINA MORALES

Instituto Caro y Cuervo (Colombia)

La crítica tradicional ha estudiado las manifestaciones literarias en el estrecho marco de las fronteras nacionales, lo cual resulta especialmente desafortunado en la época colonial, ya que no existían las actuales divisiones por países. En las últimas décadas, la literatura comparada ha realizado un importante esfuerzo para ampliar la comprensión de las relaciones entre distintas regiones, así como entre diversas culturas que conviven en una misma región. Con todo, resultan muy escasos los trabajos que estudian de manera comparatista fenómenos literarios producidos en las colonias de Norteamérica, por un lado, y de la América Latina, por el otro, a pesar del indudable interés que podrían suscitar para nuestra disciplina. ¶

Esta afirmación se sustenta en la revisión de los tres principales proyectos que han abordado la literatura colonial americana desde una perspectiva comparatista: *América Latina. Palabra, literatura e cultura* (1993), dirigido por Ana Pizarro;¹ *Literary Cultures of Latin America: a comparative history* (2004), por Valdés y Kadir;² y *A companion to Literatures of Colonial America* (2005), por Castillo y Schweitzer.³ En los dos primeros casos, se estudian las literaturas de Hispanoamérica, Brasil y el Caribe, pero se excluye Norteamérica. Este hecho puede deberse a tres razones: primero, las dificultades que plantea el estudio de una cultura colonial muy distinta a la de Hispanoamérica y Brasil; segundo, las divisiones del saber (y de los departamentos) en las universidades; tercero, los posicionamientos ideológicos, ya que

1 ANA PIZARRO, *Hacia una historia de la literatura latinoamericana*. México: El Colegio de México, 1987.

2 MARIO VALDÉS y DJELAL KADIR, *Literary Cultures of Latin America*. Oxford: University Press, 2003.

3 SUSAN CASTILLO e IVY SCHWEITZER, *A Companion to Literatures of Colonial America*. Hoboken: Blackwell, 2005.

algunos críticos consideran que Latinoamérica debe diferenciarse de su poderoso vecino del Norte.⁴ ¶

Por otro lado, los estudios comparatistas se dificultan desde la propia estructura de estas obras, lo que incluye el caso de Castillo y Schweitzer. Se trata de compilaciones en las que decenas de colaboradores se ocupan de su área concreta de experticia, casi siempre limitada a una región lingüística (como Brasil) o incluso a una subdivisión virreinal (como Nueva España). De esta manera, se pierde la oportunidad de relacionar fenómenos similares de distintas regiones, lo que nos daría luces, y nuevos interrogantes, sobre las coincidencias y diferencias culturales y literarias. ¶

En este punto, es necesario recordar el marco teórico para la literatura comparada que propone Claudio Guillén al hablar de “tres modelos de supranacionalidad”. El primero se refiere a influencias literarias concretas (por ejemplo, el modelo de la picaresca o la figura de Don Juan); el segundo, a condiciones sociohistóricas comunes; el tercero se ubica en el campo de la teoría de la literatura, puesto que busca principios generales de la literatura (por ejemplo, en los estudios “Este / Oeste”). Nuestro estudio se inserta en el segundo de estos modelos, es decir, “postula la existencia de procesos y desenvolvimientos socioeconómicos comunes como base que permite enlazar y cotejar sucesos pertenecientes a pueblos y civilizaciones dispares”.⁵ En concreto, los procesos comunes se vinculan con la situación colonial impuesta por dos potencias europeas en territorio americano: España en la Nueva España e Inglaterra en la Nueva Inglaterra. ¶

En este sentido, la América colonial presenta situaciones de gran interés. Casi todo el continente, en el siglo XVII, experimenta la asimétrica convivencia entre las culturas indígenas y las ciudades letradas de origen europeo. Al mismo tiempo, los procesos difieren notablemente en las zonas dominadas por las distintas metrópolis. Si nos fijamos en las dos áreas que aquí estudiamos, encontramos una gran diferencia entre el modelo imperial impuesto por España, con el resultado de una cultura católica y mestiza, y las sociedades puritanas y homogéneas creadas por los peregrinos ingleses en la costa Este de Norteamérica. Adicionalmente, el escaso contacto entre estas dos regiones posibilita una evolución cultural diferenciada: piénsese, por ejem-

4 Sobre este asunto, merece la pena revisar las discusiones que los grandes especialistas en la materia desarrollaron en el debate recogido en ANA PIZARRO, *Hacia una historia de la literatura latinoamericana*, pp. 26, 31. Ante la ampliación del campo de la literatura latinoamericana, Valdés se preguntaba cómo es posible incluir la literatura francófona del Quebec y la anglófona del Caribe y no la literatura de Estados Unidos. No hubo, ni hay todavía, una respuesta clara a esta cuestión, pero aceptamos, al igual que la mayoría de los participantes, que la perspectiva comparatista es la más indicada para abordar este tipo de relaciones entre áreas lingüísticas y geográficas.

5 CLAUDIO GUILLÉN, *Entre lo uno y lo diverso*. Barcelona: Tusquets, 2005, p. 97.

plo, que uno de los pocos referentes comunes contemporáneos era Walter Raleigh, leído y celebrado como escritor por puritanos como Anne Bradstreet y denostado como peligroso pirata en el mundo hispano. ¶

Ahora bien, la comparación entre estas áreas culturales se convertiría en un trabajo abstracto y especulativo si no ofrecemos mayores delimitaciones. En primer lugar, es importante destacar que el presente estudio se ocupa de las culturas letradas de ambos territorios, es decir, de manifestaciones escritas de origen europeo que presentan diversos grados de hibridación en el llamado “Nuevo Mundo”. Dentro de este contexto, la tradición crítica señala de manera unánime dos grandes nombres: Anne Bradstreet (1612-1672), nacida Anne Dudley, para la Nueva Inglaterra; y Juana Inés de Asbaje (1648-1695), conocida como sor Juana Inés de la Cruz, para la Nueva España. Estas autoras, por su particular brillantez, pueden ofrecernos intuiciones profundas sobre los contextos culturales con los cuales interactuaban, a menudo de forma ambivalente. ¶

Resulta determinante, ante todo, el hecho de que ambas escritoras fueran mujeres que consiguieron destacar en dos contextos culturales claramente patriarcales. En ambos casos, las autoras fueron celebradas bajo el inexacto título de “la décima musa”: en 1650 se publica en Londres *The Tenth Muse, Lately Sprung Up In America*; de manera análoga, en 1689 aparece en Madrid *Inundación castálida de la única poetisa, Musa Décima, sor Juana Inés de la Cruz*. Aunque, hasta donde sabemos, las autoras no llegaron a tener noticias una de otra, esta coincidencia ha estimulado la imaginación de algunos lectores modernos. Véanse, por ejemplo, el relato “Shades of the Tenth Muses”, de la escritora texana Jovita González; y, más recientemente, la obra de teatro “This Life within Me Won't Keep Still”, de la académica Electa Arenal. ¶

Ambas poetisas presentan también evidentes diferencias, determinadas por sus contextos culturales y por sus diversas personalidades. Bradstreet nació en Inglaterra y emigró a América, con sus padres y su esposo, a la edad de 18 años. Su vida era la de una esposa y madre puritana en una familia políticamente destacada de la precaria y rural bahía de Massachusetts. La mayor parte de sus poemas están ubicados en un entorno doméstico y, en varias ocasiones, dedicados a miembros de su familia directa (su esposo, hijos, nietos, padres). Por su parte, Asbaje nació en un pueblo de la Nueva España, y estuvo marcada desde entonces por su condición de niña “ilegítima” y mestiza. En lugar de casarse, optó por la vida de convento, posiblemente porque le ofrecía mayores opciones para desarrollar su inteligencia.⁶ La reclusión conventual, por otro lado, no le impedía mantener una vida cultural activa y polémica en

6 La mejor biografía sobre sor Juana sigue siendo la de OCTAVIO PAZ. De él tomamos las interpretaciones de sucesos como la entrada al convento, la persecución por su intelecto y el triste final de la autora.

la fastuosa capital del Virreinato. En este sentido, varias de sus piezas tienen una función pública evidente, y frecuentemente se dirigen a miembros destacados de la sociedad novohispana. Cabe también apuntar que los poemas de sor Juana se ubican en el contexto del Barroco latinoamericano, mientras que los versos de Bradstreet tienden a ser claros y sencillos, alejados del ingenio conceptual y la retórica alambicada. ¶

A pesar de las disímiles circunstancias, estas mujeres coinciden en poseer una gran inteligencia, amplio bagaje cultural (con convergencias en los legados bíblico y grecolatino) y voluntad de expresar sus inquietudes vitales e intelectuales en verso (las dos escribieron también prosa autobiográfica, superior en cantidad y relevancia en el caso de sor Juana, quien también practicó otros géneros, como el teatro). Sobre todo, las dos autoras vivieron una lucha análoga para reivindicar, de forma mesurada (Bradstreet) o abiertamente combativa (sor Juana), el valor de la escritura femenina en sus respectivas sociedades patriarcales. ¶

Así pues, no sorprende que prácticamente la totalidad de estudios comparativos sobre estas autoras hayan sido realizados desde el enfoque feminista con el objetivo común de subrayar las análogas estrategias discursivas. El punto de partida es la consideración de Bradstreet y de Asbaje como “exiliadas literarias”,⁷ ya que su condición de mujer las situaba en una posición subordinada dentro del esquema colonial. Por ejemplo, Howard⁸ se pregunta cómo lograron el éxito en su propia época, lo que explica parcialmente por el uso de referentes bíblicos y por las conexiones personales con miembros de la ciudad letrada. Las formas de autorrepresentación de nuestras poetisas se situaban siempre en la tensión entre la aceptación aparente del *status quo* y la subversión calculada.⁹ En este sentido, Harvey destaca la retórica de la modestia como forma de atemperar, sin renunciar a ella, la reivindicación proto feminista de nuestras autoras¹⁰. Otra estrategia era el humor, que utilizaron

7 LISA MARIA BURGESS NOUDEHOU, “Sor Juana Inés de la Cruz y Anne Bradstreet: la poetisa colonial como exiliada literaria”, en María Pilar Cuder Domínguez, ed., *Exilios femeninos*. Huelva, España: Universidad de Huelva, 2000, pp. 55-67.

8 JOY A. J. HOWARD, “Women of faith and the Pen, A Transatlantic Reading: Anna Maria Van Schurman (1607-1678), Sor Juana Inés de la Cruz (1648-1695), and Anne Bradstreet (1612-1672)”, en *Prose Studies* 29.3 (2007): 394-404.

9 STEPHANIE MERRIM, *Early Modern Women's Writing and Sor Juana Ines de la Cruz*. Nashville: Vanderbilt University, 1999.

10 TAMARA HARVEY, *Figuring Modesty in Feminist Discourse Across the Americas, 1633-1700*. Farnham: Ashgate, 2013.

puntualmente Bradstreet y sor Juana para combatir los prejuicios patriarcales, sobre todo en lo referido al propio hecho de escribir poesía.¹¹ ¶

Este tipo de estudios supone un aporte imprescindible para el estudio comparado de ambas escritoras. Ahora bien, es posible imaginar una perspectiva inversa, que tome como punto de partida el lugar de enunciación (femenino, americano, religioso, etc.) para estudiar la manera en que esta circunstancia suscita una reelaboración de algunos tópicos de origen masculino y europeo (y, por ello, pretendidamente “universales”). Es decir, el objeto de nuestro análisis no son los condicionantes personales de las autoras, sino los tópicos de la imaginación literaria que se reelaboran desde esos mismos condicionantes. Un ejemplo de nuestra perspectiva es el estudio de Shimek, quien compara las *Contemplations* de Bradstreet y el *Primero sueño* de sor Juana para estudiar el tratamiento del problema de los límites del conocimiento.¹² ¶

Para nuestro estudio, elegimos un tópico de gran importancia en ambas culturas, con el que Bradstreet y Asbaje trabajaron en varias de sus obras. Se trata del *vanitas vanitatis* o vanidad de vanidades. Desde este imaginario, resulta necio aferrarse a los bienes mundanos, que son mera apariencia: nada es duradero, la muerte llega pronto, por lo que conviene enfocarse hacia la vida celestial. En relación con este tópico, encontraremos otros como el *contemptus mundi* (desprecio del mundo terrenal) y *memento mori* (recuerda que morirás). Suele señalarse el origen del *vanitas vanitatis* (o, al menos, de su terminología) en el *Eclesiastés*, del Antiguo Testamento, y se desarrolla de forma continua en todas las literaturas clásicas del ámbito cristiano. Si bien es cierto que otras culturas pudieron idear formulaciones parecidas (vale la pena recordar la insistencia de la poesía náhuatl sobre la brevedad de la vida), no cabe duda de que nuestras poetisas tomaron como principal referente la tradición occidental. ¶

ANNE BRADSTREET : EL *VANITAS VANITATIS* EN EL CAMINO DE SANTIDAD PURITANO

Anne Bradstreet formó parte de los primeros peregrinos puritanos que se instalaron en la bahía de Massachusetts. De hecho, viajó junto a su familia en el barco *Arbella* durante la mitificada migración de 1630. Resulta difícil exagerar la motivación reli-

11 JULIE GREER JOHNSON, “Humor in Spain’s American colonies: The case of sor Juana Inés de la Cruz”, en *Studies in American Humor* 7 (2000): 35-47.

12 SUZANNE SHIMEK, “The Tenth Muses Lately Sprung up in the Americas: The Borders of the Female Subject in Sor Juana’s First Dream and Anne Bradstreet’s *Contemplations*”, en *Legacy* 17.1 (2000): 1-17.

giosa de estos peregrinos, que sentían profundamente la misión de fundar nuevas comunidades en estricta observancia de las leyes divinas. Los habitantes de Nueva Inglaterra, en su autoconcepción de pueblo elegido, prefirieron el aislamiento (aunque fuera a costa del exterminio indígena) y el duro trabajo manual en entornos rurales. Este modelo colonial difiere enormemente del imperialismo español: en la Nueva España, los peninsulares se ubicaban en las ciudades para controlar un inmenso territorio desde la cima de una sociedad mestiza, fuertemente jerarquizada, que practicaba una economía extractiva. En otras palabras, mientras que los ingleses emprendían una suerte de viaje interior, que necesitaba para desarrollarse un territorio pretendidamente virgen, los españoles mantuvieron una visión expansiva, incluso en términos religiosos (la propagación de la fe por medio de los misioneros). ¶

Lo importante en este momento es resaltar que la cultura puritana no tenía interés en las riquezas del “Nuevo Mundo” (de todas formas, no eran muy abundantes), sino que el objetivo era construir el Reino de Dios sobre la Tierra. El tópico *vanitas vanitatis* resultaba especialmente adecuado para guiar la vida de los ciudadanos y mantenerlos alejados de cualquier tentación terrenal, por banal que pudiera parecer hoy en día. Esto no significa, lógicamente, que las tentaciones dejaran de existir, lo que solía crear grandes tensiones internas. Este fue, al parecer, el caso de Anne Bradstreet, como refleja ella misma en su breve texto autobiográfico *To My Dear Children*:

I came into this Country, where I found a new world and new manners, at which my heart rose. But after I was convinced it was the way of God, I submitted to it and joined to the church at Boston (p. 263).¹³

Estas palabras, muchas veces citadas y otras tantas malinterpretadas, revelan los reparos iniciales de Bradstreet a los límites estrictos de la cultura puritana, así como una aparente aceptación posterior. Cabe recordar que también sor Juana se vio enfrentada a la duda, e incluso se mostró abiertamente rebelde, respecto a las limitaciones que encontraba, como mujer sabia, en la sociedad novohispana. Nunca podremos saber hasta qué punto el sometimiento era fingido o sentido, pero lo cierto es que los textos de ambas poetisas muestran una continua lucha (lucha interior en el caso de Bradstreet, de directo enfrentamiento con el entorno para sor Juana). ¶

En la poesía de Bradstreet, encontramos un relevante número de piezas que manifiestan la tensión entre las dudas personales y la aceptación religiosa, con el

13 “Vine a este país, donde encontré un mundo nuevo y costumbres nuevas, ante lo cual mi corazón se rebeló. Pero después de que me convenciera de que este era el camino de Dios, me entregué a él y me uní a la iglesia de Boston”. Todas las traducciones, siempre en pie de página, son propias.

tópico de *vanitas vanitatis* como factor decisivo en la encrucijada espiritual. Hemos seleccionado tres poemas representativos del conjunto: “The Flesh and the Spirit”, “On My Dear Grandchild Simon Bradstreet” y “Upon the Burning of Our House”. El primero fue publicado en la colección pionera de 1650, el segundo fue añadido póstumamente en la edición de 1678 y el tercero pertenece a los manuscritos de Andover, impresos por primera vez en 1867. En todos los casos, tomamos la versión canónica de Hensley para Harvard Library. ¶

“The Flesh and the Spirit” es un poema de reflexión abstracta que se relaciona con piezas como “The Vanity of All Worldly Things”, de la misma autora, y con la tradición de las disputas entre el cuerpo y el alma. Estos dos conceptos se personifican como “hermanas” antagonistas de un debate maniqueo:

One Flesh was called, who had her eye
On worldly wealth and vanity;
The other Spirit, who did rear
Her thoughts unto a higher sphere (p. 231).¹⁴ ¶

En su turno de palabra, la Carne tienta al Alma ofreciéndole bienes terrenales y mofándose de sus pretensiones intangibles; por su parte, el Alma se declara su enemiga para aspirar a una recompensa superior: la “ciudad pura” (“city pure”) a la que no podrán aspirar los elementos contaminados (“things unclean”). Esta ciudad, en última instancia, es siempre el Cielo, pero la ciudad puritana debía asemejarse lo más posible al modelo ultraterrestre. ¶

Como es habitual en los primeros poemas de Bradstreet, encontramos aquí una exposición doctrinaria en secos pareados de tono impersonal. A pesar de la estructura dramática (dos monólogos, en realidad), no parece percibirse una verdadera tensión. El sujeto poético se limita a señalar que presencié el debate “en el lugar secreto donde una vez estuve” (“In secret place where once I stood”), sin implicarse emocionalmente. En definitiva, el poema refleja una problemática que, según sabemos, era de gran importancia entre los puritanos, pero no desentonaría en el contexto católico de la Nueva España (posiblemente, lo más llamativo sería el uso de un género medieval y de un estilo excesivamente llano para los gustos barrocos de la ciudad letrada). ¶

Distinto es el caso de las otras dos piezas seleccionadas: “On My Dear Grandchild Simon Bradstreet” y “Upon the Burning of Our House” son poemas tardíos que se derivan de experiencias traumáticas vividas por la autora. El primero forma parte

¹⁴ “Una se llamaba Carne, y solamente atendía / a la riqueza y vanidad terrenales; / la otra, Alma, y elevaba / sus pensamientos hacia una esfera más alta”.

de una serie dedicada a la memoria de tres nietos fallecidos a los pocos meses de vida (la tasa de mortalidad infantil era alta en la Nueva Inglaterra); el segundo, como su nombre lo indica, se refiere al incendio que destruyó la casa familiar de los Bradstreet en julio de 1666. En ambos casos, la sentida lamentación se resuelve en resignación: es necesario aceptar los designios de Dios, por mucho que nos duelan. Al fin de cuentas, las ataduras terrenales son mera apariencia en comparación con las glorias del Cielo. ¶

“On My Dear Grandchild Simon Bradstreet” es un poema de doce versos dedicado a la memoria de un nieto que muere con tan sólo un mes y un día de vida, y que supone el tercer hermano fallecido en edad infantil. En el género clásico de la elegía funeral suelen encontrarse tres elementos: lamentación, consolación y elogio. Así sucede, por ejemplo, en *Lycidas* (1637), del poeta inglés John Milton. El planteamiento es muy distinto en el poema de Bradstreet. Los tres primeros versos introducen el tema de la muerte llorada, pero enseguida se impone la necesidad de aceptar el designio divino, idea que se razona en el cuerpo central del poema (versos 4-8). Sólo en los versos 9 y 10 existe un atisbo de consolación y elogio. El lamento por la pérdida no llega a desarrollarse, puesto que “With dreadful awe before Him let's be mute” (p. 259).¹⁵ En definitiva, la elegía se convierte en un acto de sometimiento ante Dios en un momento doloroso en que sería esperable la duda (una duda que, de hecho, podría estar implícita en la excesiva reafirmación de la poeta en su fe). ¶

Las elegías en la poesía de Sor Juana tienen un carácter radicalmente distinto. Recordemos, por ejemplo, el poema 78: “salgan del pecho, salgan / en lágrimas ardientes, / las represadas penas / de mis ansias crüeles” (p. 285). Lejos de buscar la aceptación y, por lo tanto, reprimir el sentimiento doloroso, el sujeto busca expresarlo con toda la violencia del momento. Podría señalarse que la mayoría de los poemas elegiacos de Sor Juana se sitúan ante una muerte hipotética (poemas 78 y 213) o lejana (Felipe IV, en el poema 185). Sin embargo, hallamos un posicionamiento similar en los poemas dedicados a la muerte de la condesa de Mancera, con quien Sor Juana mantenía una estrecha relación: “Muévase a compasión la misma Muerte” (p. 431). En estos poemas (187, 188 y 189 de su *Lírica personal*), aparece el Cielo como parte del elogio (el Cielo se enamoró de Laura, y por eso se la llevó) o de la consolación (Laura tendrá el cielo como hogar), pero en ningún momento se plantea una lucha interior del sujeto para someterse a los designios de Dios. Podría decirse que, en sor Juana, el mundo terrenal, con sus alegrías y pesares, tiene importancia en sí mismo. ¶

En este contexto, ¿qué papel tiene el tópico del *vanitas vanitatis* para Bradstreet? Lo veremos de forma explícita en el tercero de los poemas elegidos: “Upon the

15 “Con fatal recogimiento ante Él (Dios), debemos permanecer en silencio”.

Burning of Our House”. Esta pieza se relaciona con la anterior en el hecho de mostrar una circunstancia dramática (el incendio del hogar, con toda la biblioteca de la autora) junto a la aparente aceptación de la desgracia. Sin embargo, la extensión del poema (54 versos) permite un desarrollo más interesante. Tras presentar las circunstancias del suceso y una primera invocación a Dios, Bradstreet dedica la parte central del poema a nombrar las pérdidas materiales que sufrió, en una enumeración emotiva y sensual: el baúl que guardaba sus recuerdos, la mesa donde cenaba la familia, las velas que iluminaban la estancia, etc. Pocas veces encontraremos en la poesía clásica semejante cariño y atención a las pequeñas cosas del hogar.¹⁶ ¶

Justo en este momento la emotividad se rompe, de manera brusca, con el verso 36: “Adieu, Adieu, all's vanity”. Es decir, llega el recuerdo del tópico de la *vanitas* para cambiar la dirección de un poema que empezaba a excederse en su canto de amor a las cosas y parecía dirigirse hacia el lamento e incluso la rebeldía contra la decisión de Dios. Los versos que siguen desarrollan un autoexamen de conciencia guiado siempre por la idea de un *contemptus mundi* que parecía haber sido olvidado:

(...) did thy wealth on earth abide?
 Didst fix thy hope on mold'ring dust?
 The arm of flesh didst make thy trust?
 Raise up thy thoughts above the sky (p. 319).¹⁷

La poeta se da cuenta de que estaba cayendo en las tentaciones de la carne: el incendio se reinterpreta como una intervención providencial para volver los ojos hacia Dios. Es decir, el fuego opera en este poema como la calavera de los bodegones barrocos: un recordatorio de que pronto moriremos (*memento mori*), de que los bienes terrenales son fugaces, pronto convertidos en ceniza (en este caso, literalmente), y el único bien que importa es la vida del más allá. ¶

¿Cómo podemos interpretar el poema? ¿Estamos ante un intento de rebelión basado en la emoción primaria, con un simulado regreso final al dogma? ¿O más bien

16 Interesa anotar, con Giffen, cómo el poema pone en duda que los bienes fueran solamente materiales, debido al significado espiritual del hogar desde la perspectiva de la mujer. Desde esta misma perspectiva, Giffen señala la semejanza de la poeta con la mujer de Lot, tentada a detenerse para contemplar la destrucción de Sodoma, en lugar de acatar las órdenes de Dios. Véase ALLISON GIFFEN, “Let no man know: Negotiating the Gendered Discourse of Affliction in Anne Bradstreet’s Here Followes Some Verses Upon the Burning of Our House”, en *Legacy* 27.1 (2010): 1-22.

17 “¿Dejaste que tus riquezas fueran terrenales? / ¿Fijaste tu esperanza en el frágil polvo? / ¿Confiaste en el poder de la carne? / Eleva tus pensamientos hacia el cielo”.

se trata de una reafirmación de la fe puritana incluso en los momentos más difíciles? Desde que Ann Stanford planteara la dicotomía en 1966, la crítica anglosajona ha oscilado entre la visión de una Bradstreet sumisa a la cultura puritana y una Bradstreet subversiva contra estos mismos principios. Posiblemente, la mejor respuesta sea la de Hammond, quien advierte que la dicotomía sólo está en nuestra mirada postromántica, puesto que todo el conjunto forma parte de un mismo camino de santidad puritano.¹⁸ En este contexto, el *vanitas vanitatis* funciona como un orientador que impide prestar demasiada atención a los asuntos terrenales, lo que además supone una suerte de consolación para quien ha vivido demasiadas desgracias en este mundo. ¶

JUANA INÉS DE ASBAJE : LA DIFÍCIL RESIGNACIÓN DEL INTELECTO

A pesar de que sor Juana vivió como monja de clausura la mayor parte de su vida, no encontraremos en su obra un desprecio tan profundo por los bienes y placeres terrenales, ni tampoco una agonía interior equivalente a la de Bradstreet. Con todo, el tópico del *vanitas vanitatis* tendrá un papel protagónico en algunos de los poemas más conocidos de la novohispana. Al fin de cuentas, ambas poetisas están inmersas en sendas variantes del cristianismo, lo que aporta un marco de referencias comunes. Además, existe en el caso de sor Juana un factor añadido: la cultura letrada del Barroco. ¶

Mucho se ha escrito sobre el carácter del Barroco, así como sobre la posible existencia de una tendencia americana distinta a la europea. Baste, por el momento, definir el Barroco con una paradoja: “su elaborada capa ornamental no logra encubrir el tono de desengaño y pesadumbre que lo agobia”.¹⁹ Si nos fijamos en esa “capa ornamental”, la poesía barroca se sitúa en las antípodas de Bradstreet, cuya sencilla escritura sigue la línea del Renacimiento inglés. El “tono de desengaño”, sin embargo, supone una convergencia entre la visión de mundo puritana y la barroca: en ambos casos, se censura el mundo de apariencias terrenales. ¶

Al igual que hicimos con Bradstreet, seleccionaremos tres composiciones de Juana Inés de Asbaje que recrean el tópico de la *vanitas*. Tomando como punto de par-

18 JEFFREY HAMMOND, *Sinful, Self, Saintly Self: The Puritan Experience of Poetry*. Athens: University of Georgia, 1993, p. 85.

19 JOSÉ MIGUEL OVIEDO, *Historia de la literatura hispanoamericana, 1. De los orígenes a la emancipación*. Madrid: Alianza, 1995, p. 230.

tida el ordenamiento canónico de Méndez Placarte, en la edición revisada de Antonio Alatorre, los poemas elegidos son el 145 (“Procura desmentir los elogios a un retrato de la poetisa”), el 146 (“Quéjase de la suerte y justifica su afición a las musas”) y el 147 (“Censura moral a una rosa”). Los dos primeros, en especial el 145, han sido muy trabajados por la crítica, por lo que no insistiremos en el análisis textual ni en las relaciones con Góngora y otros poetas, sino que nos centraremos en establecer paralelismos con los poemas ya comentados de Bradstreet. ¶

Comenzaremos con el soneto 147, una pieza sencilla que se articula a través del símbolo más común en la literatura occidental: la rosa. El primer cuarteto está dedicado a ponderar la belleza de la flor; el segundo confirma que la rosa, por su “vana gentileza” es imagen “de la humana arquitectura”; en los tercetos se contrapone la “pompa presumida” con el “caduco ser”, ante lo que el sujeto concluye, dirigiéndose a la rosa: “viviendo engañas y muriendo enseñas” (p. 390). Como afirma Luiselli, el poema “retoma la tradición española de la efímera rosa y la enseñanza derivada de esa brevedad”, con pocas variaciones.²⁰ Es por esto mismo que lo hemos elegido, por ser representativo de la forma de abordar el tópico de la *vanitas* en el Barroco hispano. ¶

Habíamos afirmado anteriormente que la cultura puritana y la barroca coinciden en el rechazo al mundo terrenal. Ahora bien, existe un matiz importante al comparar los poemas de Bradstreet y de Asbaje. Los poemas de la autora inglesa parten de una experiencia vivida (la muerte de los nietos y el incendio del hogar), interpe-lan la vida interior de la protagonista y terminan en una conversión o confirmación en la fe. En la autora novohispana, sin embargo, la insignificancia de lo terreno se configura como una conclusión moral que proviene de una reflexión simbólica (una rosa en este soneto, un retrato en el siguiente): la protagonista es una simple observadora. Es decir, el tópico de la *vanitas* en Asbaje no se vincula con el crecimiento espiritual de la poeta, sino que puede interpretarse como un mero ejercicio intelectual. ¶

Esta misma observación resulta válida para el poema 145, aunque en este caso el objeto de contemplación sea un retrato de la propia poeta, según señala el título escrito por mano ajena (Francisco de las Heras, con toda seguridad). Recordemos brevemente este soneto, uno de los más conocidos de la mexicana. Los dos cuartetos denuncian los “falsos silogismos de colores” del mencionado retrato, que pretende “triunfar de la vejez y del olvido”; los tercetos establecen una serie de comparaciones entre el cuadro y varias imágenes de la fragilidad terrenal, como la propia “flor al viento”, hasta concluir en el famoso verso de resonancias gongori-

20 ALESSANDRA LUISELLI, “Tríptico virreinal: los tres sonetos a la rosa de sor Juana Inés de la Cruz”, en SARA POOT HERRERA, ed., *Y diversa de mí misma entre vuestras plumas ando: homenaje internacional a sor Juana Inés de la Cruz*. México: El Colegio de México, 1993, p. 144.

nas: “es cadáver, es polvo, es sombra, es nada” (p. 388). De nuevo, el desengaño respecto a las apariencias. ¶

El tema central del poema no difiere mucho del ya citado soneto 147. Sin embargo, el protagonismo del retrato de la propia autora plantea problemáticas de mayor interés. En primer lugar, se introduce el tema de la belleza femenina, que en la sociedad novohispana se consideraba un peligro moral para la propia mujer (no tanto para el hombre). La propia Asbaje era considerada hermosa por sus contemporáneos, lo que siempre dio lugar a sospechas sobre su posible coquetería. En este sentido, el poema puede interpretarse como un conveniente rechazo a la belleza temporal (lo que, por cierto, se contradice en el soneto 148, donde se prefiere la muerte a la vejez). Ahora bien, el poema también permite una lectura en clave metapoética: así como los “falsos silogismos de colores” resultan ser “una necia diligencia errada”, los propios versos (que podríamos denominar “falsos silogismos de palabras”) acaban siendo un “vano artificio del cuidado”. Si damos un paso más allá, quizás excesivamente barroco y arriesgado, también el propio tópico de la *vanitas* queda cuestionado, ya que forma parte de la falible imaginación humana. ¶

No es nuestra intención profundizar en una interpretación radical del poema (recomendamos, no obstante, el reciente artículo de Saldarriaga²¹), lo que nos importa es subrayar que la poética de sor Juana posibilita lecturas que serían impensables en el caso de Bradstreet, como el de la *vanitas* que se deconstruye a sí misma. La sencillez de los versos puritanos no es únicamente un problema de estilo, como bien supieron ver los propios puritanos. Sería impensable para la Nueva Inglaterra que un poeta (y, sobre todo, una poeta) escribiera con tal nivel de complejidad, por ser un acto de soberbia que puede esconder interpretaciones “siniestras”. El exceso de intelecto, como el exceso de belleza, necesita ser reprimido para no suscitar reacciones inadmisibles. Es cierto que sor Juana, como estudia Colombi en relación al romance 51, “relativiza los panegíricos con la falsa modestia (...), considera los riesgos de la fama, construye el *vanitas* en su momento de clímax”, lo que sirve para atenuar su “atrevisamiento”.²² Sin embargo, como a continuación veremos, en sus versos se puede encontrar una poderosa ambivalencia. ¶

Volviendo al poema 145 de sor Juana, comprobamos que se produce una censura a la belleza terrenal, pero el intelecto queda en una posición ambigua (al fin de cuentas, permea toda la composición). Mantengamos esta idea en mente para analizar el tercero de los poemas de Asbaje: el soneto 146, que comienza con la pregunta retó-

21 PATRICIA SALDARRIAGA, “La engañosa vanitas en Este que ves... de sor Juana Inés de la Cruz”, en *Romance Notes* 58.2 (2018): 287-297.

22 BEATRIZ COLOMBI, “Sor Juana Inés de la Cruz ante la fama”, en *Prolija Memoria. Segunda Época* 1.1 (2017), p. 28.

rica “En perseguirme, Mundo, ¿qué interesas?”. Este poema se relaciona directamente con las circunstancias personales de la monja novohispana ya que, como bien sabemos, fue perseguida por su condición de mujer escritora e intelectual. Lo interesante para nuestro estudio es que la poeta articula su respuesta con base en la *vanitas*: “yo no estimo tesoros ni riquezas”, “yo no estimo hermosura”. Es decir, el sujeto poético no se deja engañar por las apariencias temporales, por lo que no debería ser reprimida. ¶

Ahora bien, lo que más nos interesa resaltar es la afirmación contenida en el segundo terceto, que copiamos:

teniendo por mejor, en mis verdades,
consumir vanidades de la vida
que consumir la vida en vanidades (p. 389).

El uso del retruécano (figura retórica que se utiliza tres veces en el poema) puede complicar la interpretación para un lector actual. Pensamos, con Alatorre, que la mejor explicación la proporciona la propia poeta en una carta al padre Antonio Núñez: “¿Por qué ha de ser malo que el rato que yo había de estar en una reja hablando disparates (...), lo gastara en estudiar?” (p. 389). Como vemos, sor Juana señala la diferencia esencial entre, por un lado, el cultivo de la mente (“poner riquezas en mi entendimiento”) y, por otro lado, el vano amor a las apariencias (“no mi entendimiento en las bellezas (...) / no mi entendimiento en las riquezas”). En otras palabras, el poema estudiado reinventa el tópico de la *vanitas* para excluir la inteligencia de la lista de apariencias censurables. ¶

Esta operación conceptual sería impensable para Anne Bradstreet (incluso el uso de un retruécano sería impensable). De hecho, en un poema ya citado, “The Vanity of All Wordly Things”, la poeta es explícita en incluir la sabiduría dentro de las virtudes aparentes. Tras censurar la riqueza, la belleza, la juventud y la fortaleza física, Bradstreet reflexiona lo siguiente: “Yet these the wisest man of men did find / But vanity, vexation of mind” (p. 236).²³ Es decir, el “entendimiento”, como diría Sor Juana, se considera otra de las perniciosas formas de vanidad humana, al mismo nivel que la hermosura del cuerpo. La única verdad posible es la gracia divina, ante la cual sólo cabe el sometimiento pasivo. Si Bradstreet escribe es para señalar este camino de santidad y evitar las tentaciones, en ella y en su entorno inmediato. Asbaje, por el contrario, parece decidida a dejarse tentar por la posibilidad de la sabiduría: difícil viaje que describirá con brillantez en el *Primero sueño*. ¶

23 “Incluso los más sabios entre los hombres no encontraron / Sino vanidad, fastidio de la mente”.

CONCLUSIONES

En el presente artículo, hemos estudiado el tratamiento de un tópico, *vanitas vanitatis*, que era común en la vida religiosa puritana y en la cultura barroca hispana. Las dos autoras estudiadas, Anne Bradstreet y Juana Inés de Asbaje, continúan de diversas maneras el imaginario de un mundo de apariencias terrenales que es necesario dejar de lado para concentrarse en los bienes celestiales. Las diferencias entre ambas, sin embargo, son notables. Bradstreet deriva la reflexión de experiencias traumáticas personales, y obtiene como resultado un crecimiento espiritual en un camino de santidad que incluye la duda y el arrepentimiento. Sor Juana, por el contrario, desarrolla el tópico de la *vanitas* como un ejercicio intelectual basado en símbolos, no en sucesos vividos, y llega a utilizarlo para justificar su conducta y el cultivo del entendimiento. ¶

Las similitudes de ambos casos pueden explicarse por la posición subordinada de la mujer en las respectivas ciudades letradas. En este sentido, recurrir a un tópico ampliamente aceptado, como la *vanitas*, funcionaba como estrategia discursiva de defensa. Es decir, ambas poetisas se situaban dentro de los límites morales de su tiempo al señalar el rechazo de los bienes terrenales. La perspectiva femenina, por otro lado, determina la naturaleza de esos bienes, que nunca se identifican, por ejemplo, con el poder militar o la vida cortesana. En este sentido, el amor por las pequeñas cosas y por las rutinas de la vida doméstica (incluyendo el amor hacia los libros y la lectura), aunque tuviera que ser parcialmente negado, acerca los poemas de Bradstreet y de Asbaje a la poética de lo cotidiano que se desarrollará en la época moderna. ¶

En cuanto a las diferencias, existen dos factores determinantes en el momento de explicarlas: los contextos culturales de Nueva Inglaterra y Nueva España, por un lado, y las diferentes personalidades de ambas autoras, por el otro. Resultaría imposible deslindar ambos elementos: ¿si Juana Inés de Asbaje hubiera nacido en North Andover, por poner un ejemplo, hubiera desarrollado una misma pasión por el entendimiento? ¿Hubiera sido una rebelde, como la condenada Anne Hutchinson, o se hubiera acomodado al camino puritano, como Anne Bradstreet? Lo único que podemos asegurar es que hubo una coincidencia, feliz para nosotros, entre la pasión por la inteligencia de Asbaje y el contexto novohispano que, si bien nos resulta hoy en día insosteniblemente patriarcal y represivo (recordemos el triste final de sor Juana), ofrecía mayores oportunidades para el intelecto, al menos en poesía, que la estricta cultura puritana. ¶

Finalmente, vale la pena volver a señalar las grandes posibilidades de los estudios comparados entre escritores coloniales de la América inglesa y de la América española. A modo de ejemplos, citaremos los paralelismos entre las historias de cautiverio de Mary Rowlandson y de Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán; entre las sátiras

contra ciudades de Ebenezer Cooke y de Juan del Valle y Caviedes (e incluso de René-Louis Chartier de Lotbinière en la Nueva Francia); o entre Philis Wheatley y Juan Francisco Manzano, ambos afroamericanos que escribieron en recuerdo de su condición de esclavos. En cuanto a Bradstreet y Asbaje, existe una amplia variedad de temas para el futuro estudioso: el tratamiento del amor humano y de la ausencia, las lecturas de ambas autoras y las reinterpretaciones en los poemas, o las percepciones de ambas autoras sobre las relaciones entre las respectivas colonias y metrópolis. ¶

** BIBLIOGRAFÍA **

- ARENAL, ELECTA, "This Life Within Me Won't Keep Still". Trad. Amanda Powell, en B. G. Chevigny y G. Laguardia, eds., *Reinventing the Americas: Comparative Studies of Literature of the United States and Spanish America*. New York: Cambridge University Press, 1986, pp. 158-202.
- BRADSTREET, ANNE, *The Works of Anne Bradstreet*. Cambridge: Harvard University Press, 1967.
- BURGESS NOUDEHOU, LISA MARÍA, "Sor Juana Inés de la Cruz y Anne Bradstreet: la poetisa colonial como exiliada literaria", en Cuder Domínguez, María Pilar (ed.), *Exilios femeninos*. Huelva, España: Universidad de Huelva, 2000, pp. 55-67.
- CASTILLO, SUSAN e IVY SCHWEITZER, *A companion to Literatures of Colonial America*. Hoboken: Blackwell Publishing, 2005.
- COLOMBI, BEATRIZ, "Sor Juana Inés de la Cruz ante la fama", en *Prolija memoria. Segunda época* 1.1 (2017): 9-30.
- DE LA CRUZ, SOR JUANA INÉS, *Obras completas. I. Lirica personal*. México: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- GIFFEN, ALLISON, "Let no man know": Negotiating the Gendered Discourse of Affliction in Anne Bradstreet's "Here Followes Some Verses Upon the Burning of Our House", en *Legacy: A Journal of American Women Writers* 27.1 (2010): 1-22.
- GONZÁLEZ, JOVITA, "Short Fiction: Shades of the Tenth Muses.", en *Women's Studies*, 43.3 (2014): 363-371.
- GUILLÉN, CLAUDIO, *Entre lo uno y lo diverso*. Barcelona: Tusquets, 2005.
- HAMMOND, JEFFREY, *Sinful Self, Saintly Self: The Puritan Experience of Poetry*. Athens: University of Georgia Press, 1993.
- HARVEY, TAMARA, *Figuring Modesty in Feminist Discourse Across the Americas, 1633-1700*. Farnham: Ashgate, 2013.
- Howard, Joy A. J., "Women of Faith and the Pen, A Transatlantic Reading: Anna Maria Van Schurman (1607-1678), Sor Juana Inés de la Cruz (1648-1695), and Anne Bradstreet (1612-1672)", en *Prose Studies* 29.3 (2007): 394-404.
- JOHNSON, JULIE GREER, "Humor in Spain's American colonies: The case of Sor Juana Inés de la Cruz", en *Studies in American Humor* 7 (2000): 35-47.
- LUISELLI, ALESSANDRA, "Tríptico virreinal: los tres sonetos a la rosa de sor Juana Inés de la Cruz", en Sara Poot Herrera, ed. *Y diversa de mí misma entre vuestras plumas ando: Homenaje internacional a sor Juana Inés de la Cruz*. México: El Colegio de México, 1993, pp. 137-157.

- MERRIM, STEPHANIE, *Early modern women's writing and Sor Juana Inés de la Cruz*. Nashville: Vanderbilt University Press, 1999.
- OVIEDO, JOSÉ MIGUEL, *Historia de la literatura hispanoamericana, 1. De los orígenes a la emancipación*. Madrid: Alianza, 1995.
- PAZ, OCTAVIO, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- PIZARRO, ANA (ed.), *Hacia una historia de la literatura latinoamericana*. México: El Colegio de México, 1987.
- , *Palavra, literatura e cultura* (3 vols.). Campinas: Editora da Unicamp, 1993.
- Saldarriaga, Patricia, "La engañosa vanitas en 'Este que ves...' de sor Juana Inés de la Cruz", en *Romance Notes* 58.2 (2018): 287-297.
- SHIMEK, SUZANNE, "The Tenth Muses Lately Sprung up in the Americas: The Borders of the Female Subject in Sor Juana's First Dream and Anne Bradstreet's Contemplations", en *Legacy* 17.1 (2000): 1-17.
- STANFORD, ANN, "Anne Bradstreet: Dogmatist and Rebel", en *New England Quarterly* 39.3 (1966): 373-389.
- VALDÉS, MARIO y DJELAL KADIR (eds.), en *Literary Cultures of Latin America*. Oxford: University Press, 2003.

Continuidad del modelo de buen gobernante religioso según Gonzalo de Berceo en una biografía novohispana del siglo XVIII



WENDY LUCÍA MORALES PRADO

El Colegio de Morelos

A pesar de que en las múltiples fuentes de la cultura católica y en la Biblia abundan imágenes del líder religioso, con el paso de los siglos, a menudo se vieron las dificultades que surgían al intentar conciliar el ejercicio del poder terrenal y las necesidades impuestas por la ideología religiosa. Incluso en el caso de los integrantes del alto clero, como obispos y arzobispos, se buscaban referentes y modelos de buen gobernante que se encontraron, en un primer momento, en las figuras de los padres de la Iglesia, como san Agustín, y los sumos sacerdotes del Antiguo Testamento, como Moisés y Aarón. Sin embargo, la figura del buen gobernante se allegó de diversos elementos y otras vidas de personajes bíblicos. Como prueba de ello, a lo largo de estas páginas, se detallará el caso de un libro que en el siglo XVII mostró la complicada articulación del ideal del gobernante con un trasfondo religioso, posteriormente, se repasa cómo se concebía un líder religioso y algunos factores que influyeron en su configuración: el modelo primigenio del mártir, el modelo de los padres de la Iglesia, y finalmente, los modelos de Gonzalo de Berceo, que muestran su vigencia a lo largo de los siglos cuando se analizan junto con la biografía y los seis sermones dedicados a los funerales de Manuel Fernández de Santacruz, obispo poblano de 1677 a 1699. ¶

LA COMPLICADA ARMONÍA ENTRE LA RELIGIÓN Y EL PODER. EL GOVERNADOR CHRISTIANO, DE 1615

El modelo de Moisés como buen gobernante seguía vigente en el siglo XVII, pues aparece como tal en el libro *Governador Christiano deducido de las vidas de Moysén y de Iosué, príncipes del pueblo de Dios* que escribió el maestro fray Juan Márquez de la orden de san Agustín, catedrático de vísperas de teología de la Universidad de Salamanca, dedicado y patrocinado por don Gómez Suárez de Figueroa y Córdoba,

duque de Feria, publicado en Pamplona en 1615. Según expresa el autor en su prólogo, este libro instruye a quien dirige los destinos de muchas personas en un reino, ciudad o comunidad, dándole ejemplos piadosos y, por otra parte, pretendía limar las asperezas que pudiera haber en el ejercicio del poder entre el mundo divino y el humano: “Siempre ha parecido la mayor dificultad del gobierno christiano, el encuentro de los medios humanos con la ley de Dios. Porque si se echase mano de todos, se aventuraría la conciencia, y si de ninguno, peligrarían los fines en detrimento del bien común”.¹ ¶

Este volumen propone la Biblia como espejo de príncipes y niega la pretensión de contrarrestar la influencia mundana del *Príncipe* de Maquiavelo, cuyas disposiciones parecían indecentes a los religiosos interesados en que el imperio hispánico aplicara las directrices del gobierno conforme a los designios de la fe. Había problemas con la armonía de ambos órdenes y se buscaban directrices concretas. Según lo expresó, el deseo del duque de Feria:

Fue pues el intento de su Excelencia a hazer tratable el gobierno y sanear los medios forçosos, sin que no se puede dar passo en él, y para esto desse do[c]trina, que fundada en las vidas de gobernadores inculpables, tocasse las cosas con la mano y no en sola especulación y advirtiesse hasta dónde se pueden usar sin ofensa de la religión y desde dónde començaran a tocar de ella.² ¶

Así pues, don Gómez Suárez de Figueroa solicitó un documento escrito por un religioso que lo ayudara como guía para desempeñar del modo más piadoso posible la difícil misión que se le había encomendado y en la que destacó a lo largo de su vida, particularmente en la guerra de los Treinta Años, y en múltiples funciones políticas: embajador extraordinario en Roma y Francia, virrey de Valencia, gobernador del Milanésado en dos ocasiones, virrey y capitán general de Cataluña y miembro del consejo de Guerra y Estado. El duque, sin duda, fue un aristócrata distinguido en la batalla y otorgó grandes servicios al imperio hispánico en la guerra y el gobierno. Estas preeminencias lo llevaron a ser calificado como el gran duque de Feria. En cuanto al libro que don Gómez encargó, en él era importante precisar la índole de al-

1 JUAN MÁRQUEZ, “Al letor” en *Governador Christiano, deducido de las vidas de Moysén y de Iosué, príncipes del pueblo de Dios por el maestro fray Ivan Márquez de la orden de san Agustín, catedrático de vísperas de teología de la Universidad de Salamanca, dirigido a don Gómez Suárez de Figueroa y Córdova, duque de Feria, marqués de Villalba, señor de las casas de Salvatierra y Comendador de Segura de la Sierra de la orden de Santiago. Con privilegio de Castilla y Aragón*. Pamplona: Carlos de Labayen, 1615.

2 *Loc. cit.*

gunas acciones de ciertos personajes del Antiguo Testamento que habían confundido lo que el duque entendía como política piadosa. Muy al contrario de lo que esperaba un lector como el duque, en el texto sagrado aparecían los gobernantes, presa de bajos intereses y las más humanas pasiones:

Dióle motivo para desearlo ver que algunos príncipes del testamento viejo se valieron de dissimulaciones que llegaron al engaño, hizieron guerras (al parecer) por solo pundonor y vengã[n]ça, usaron de rigores que engẽ[n]draban sospecha de crueldad y comprehendían también a inocentes: y parecíale que si estos hechos tenían salida con ella se podrían justificar otros y que si no la tenían, servirían de consuelo a muchos: porque lo suelen ser las faltas de hombres alabados a los que no le hallan de las suyas.³ ¶

Así, Juan Márquez se dio a la diligente tarea de compendiar las vidas paradigmáticas de Moisés y Josué para ejemplo de un líder que deseaba distinguirse por sus virtudes de índole religiosa. De la manera más gráfica que encontró, el agustino creó cuatro tablas “muy copiosas”: la primera sobre los capítulos, la segunda sobre las cuestiones, la tercera de las cosas notables y la cuarta de los lugares de la escritura en los que se podían encontrar sin dificultad algunas enseñanzas que el duque necesitaba para la gestión de los bastantes cargos que tuvo. De todo ese esfuerzo de sistematización resultó un libro que, ciertamente, era de mucho provecho para aconsejar a los gobernantes. ¶

Documentos como el *Governador Christiano* resaltan las complicaciones que nacen de la interpretación de los textos religiosos en función de una labor de gobierno, incluso para las autoridades religiosas, cada vez más secularizada, compleja y conflictiva. Se constata así la urgencia de buscar modelos que ayuden a sacar adelante al Imperio y ello trajo la propuesta del paradigma del sumo sacerdote como arquetipo de una buena labor política. Se reconoce, además, que estos textos buscaban rescatar la amalgama indisoluble entre el gobierno y la religión, que contribuyera a aumentar su autoridad y sacralizar a sus líderes. ¶

En cuanto a figuras cercanas a lo que un gobernante debía ser, no faltaban las figuras de liderazgo en la literatura clásica, en la que el héroe aparece desde tiempos ancestrales y, por lo menos en lo que toca a la cultura occidental, su presencia puede encontrarse fácilmente en la mitología. El héroe aparecía como el líder natural, pues ha estado presente en la literatura desde tiempos inmemoriales:

3 *Loc. cit.*

un santo es un héroe en el sentido más clásico y normativo del concepto [...] No se trata de un modelo lejano que sobreviva a la Antigüedad y pase al cristianismo de forma más o menos difusa, es que toda la literatura religiosa, toda la literatura cristiana ha sido siempre un puro trasunto épico: caballería cristiana, guerreros de Cristo, legiones de ángeles, panoplia de virtudes, escudo de la fe, escuadrones de vicios...⁴ ¶

Aunque se reconoce esta presencia permanente del héroe en la literatura, es necesario precisar cómo llegó este arquetipo a la Nueva España del siglo XVII. En este un breve recorrido se plantea la necesidad histórica y social de proponer a un alto dignatario religioso como virtuoso, y aquí destaca el paso entre el mártir hagiográfico y el líder religioso perfilado por Gonzalo de Berceo. ¶

LA HAGIOGRAFÍA Y EL MODELO DEL MÁRTIR

Con el advenimiento del cristianismo, la muerte de los primeros mártires católicos fue una llamada a la inmolación voluntariamente aceptada, de la cual Dios podía librar al personaje. Sus características fueron ideales para pergeñar la imagen del santo que lucha contra el demonio. En una primera etapa, los nuevos cristianos libraron persecuciones de los romanos, así surgió la imagen de la víctima:

El mártir era el acabado [*sic*]⁵ cristiano, el campeón y el héroe de la nueva sociedad en su lucha con la antigua, y aun los cristianos que habían defecionado al momento de la prueba —los *lapsi* [caídos]— veían en los mártires a sus salvadores y protectores [...] No es posible desestimar la importancia de tal ideal, que constituyó el último reducto de la libertad espiritual en una época en que el individuo estaba deviniendo un instrumento pasivo de un Estado omnipotente y universal. Este ideal, más que cualquier otro factor, aseguró el triunfo último de la Iglesia, pues evidenció el hecho de que el cristianismo era el único poder en el mundo que no podía ser absorbido en el mecanismo gigantesco del nuevo Estado servil.⁶ ¶

4 JOSÉ LUIS SÁNCHEZ, “Demonios y santos: el combate singular”, en MARÍA TAUSIET y J. AMELANG, Eds. *El diablo en la edad moderna*. Madrid: Marcial Pons, 2004, p.161.

5 Claramente éste es un error de traducción. El autor cuenta que el mártir es el producto terminado de la nueva sociedad cristiana, como se puede verificar en la lectura del párrafo completo.

6 CHRISTOPHER DAWSON, *Historia de la cultura cristiana*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 86, 87.

El mártir conformó la manifestación de rebeldía contra el orden establecido por el Imperio, y al mismo tiempo, presentó otro ideal de vida religiosa dinámico y de mayor trascendencia. Contar las vidas de estos seres ejemplares constituyó el género hagiográfico que gozó de una larga vida en la literatura española y aun novohispana. Estas narraciones tenían como finalidad la divulgación del culto para que el personaje en cuestión tuviera más devotos e intercediera por ellos ante Dios:

En cierto modo, se trata de una literatura funcional, elaborada frente a las necesidades de la celebración litúrgica en las festividades de los santos, y por ello estrechamente ligada a los santuarios donde ese culto se celebraba. Generalmente, estas obras son resultado de la fijación escrita de una tradición oral próxima o lejana, pero cuyo mecanismo siempre obedece a las leyes del recuerdo y la memoria.⁷ ¶

El compendio más conocido y difundido de las vidas de santos —que comprende cerca de doscientos relatos— fue *La leyenda dorada*, del dominico italiano Jacobo de la Vorágine, publicado hacia mediados del siglo XIII; otro más fue el *Flos Sanctorum*, de Pedro de Ribadeneyra, editado en España el siglo XVII. Este tipo de narraciones gozó de éxito editorial y tuvo numerosas reimpressiones a través de los siglos, e incluso era común que la vida de un santo circulara en pliegos sueltos, acompañados de grabados para que los nuevos devotos asociaran texto e imagen y tuvieran presentes pasajes de la narración. ¶

En cuanto a la estructura interna de la hagiografía, también había factores que apoyaban un eminente carácter novelesco y propenso a las aventuras. Isabel Lozano-Renieblas identifica tres vertientes distintas, basándose en sus observaciones sobre *Manuscrito Escorialense h-I-13*. La primera de ellas cuenta la vida de un personaje avergonzado de su vida pecadora y, arrepentido, caracteriza la llamada “hagiografía de conversión”,⁸ en la que “el santo emprende la búsqueda de la verdad” con sus momentos de “crisis” y “resurrección”, como en el caso de María Egipciaca. La segunda es de tipo biográfico y mantiene una “estética del encomio” en la que se ensalza al individuo, ya sea por los milagros que efectuó o por los sufrimientos que padeció, tal es la existencia siempre virtuosa de santa Marta. El último tipo es el de la vida “heroico aventurera” o “novela hagiográfica”. La característica principal de esta vertiente es

7 ÁNGELES GARCÍA DE LA BORBOLLA, “El universo de lo maravilloso en la hagiografía castellana”, en *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 47 (1999-2000): 335.

8 ISABEL LOZANO-RENIEBLAS, “El encuentro entre aventura y hagiografía en la literatura medieval”, en *Actas del XIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas 1998*. Madrid: Castalia, 2000, p. 161.

que el protagonista vive una serie de peripecias, viajes, enfrenta enemigos, corre peligros y vive reencuentros. Todos estos acontecimientos incorporaban la ideología religiosa porque “operan con el tiempo de la aventura en un mundo regido por los valores de la fe”.⁹ ¶

Así, la hagiografía y la ficción literaria pronto tuvieron elementos compartidos, en buena medida porque los textos se escribieron de acuerdo con los valores del catolicismo y porque los textos seculares dotaban de eficacia estética y retórica a los religiosos. Para el investigador Ángel Gómez Moreno, es difícil precisar los límites entre la virtud heroica y la hagiográfica, pues “a nadie puede sorprender lo que de hecho ocurrió: que las leyendas heroicas (o, si lo prefiere, épicas) y las leyendas novelescas influyesen con harta frecuencia sobre los relatos hagiográficos, y al contrario”.¹⁰ El santo estaba guiado por una escala de valores religiosos que en muchas ocasiones eran compartidos por el héroe. Uno de los factores de la notoriedad de la literatura hagiográfica en los territorios hispánicos fue su habilidad para actualizar y dramatizar los valores religiosos y, además, divulgaba cómo éstos operaban en una historia específica con un propósito ejemplar:

El cristiano medieval tenía aprendidas unas reglas básicas de comportamiento, las leyes de Dios y las normas de la Iglesia. Ahora bien, esos cauces de conducta causarán mayor impacto y atracción sobre los fieles si en lugar de presentarse como objetos abstractos, se ofrecen existencialmente a través de una historia, que además tiene final feliz. El hagiógrafo provee a los cristianos de un modelo: un hombre como ellos.¹¹ ¶

Así, las novelas de caballerías y la literatura medieval se combinaron con la hagiografía. Se sumó un elemento más para unir la literatura sagrada y la profana, cuya influencia fue determinante y contribuyó en las composiciones de los predicadores del tardío siglo XVII, bien enterados, como estaban, de la tradición letrada proveniente de Italia, consolidada en los territorios hispánicos. ¶

9 *Ibid.*, p. 162.

10 ÁNGEL GÓMEZ MORENO, *Claves hagiográficas de la literatura española: del Cantar de mio Cid a Cervantes*. Madrid: Iberoamericana Vervuert, 2008, p. 50.

11 FERNANDO BAÑOS VALLEJO, *Las vidas de santos en la literatura medieval española*. Madrid: Ediciones el Laberinto, 2003, p. 75.

EL LÍDER RELIGIOSO IDEAL SEGÚN GONZALO DE BERCEO

Desde los primeros años del cristianismo, quedaron establecidas las actividades que correspondían a los integrantes de la Iglesia conforme a su jerarquía. Así, los sacerdotes laboran directamente con los creyentes y por medio de los sacramentos, misas constantes y confesiones son los más cercanos a las virtudes, pecados y motivaciones de la grey. Cada parroquia correspondía a cada barrio y así, el entramado de iglesias cubría la totalidad de los pueblos y ciudades del virreinato: por poner un ejemplo, tan sólo el obispado de Puebla de los Ángeles hasta el momento cuenta con una cantidad extraordinaria de Iglesias, y en Cholula se dice que hay más de trescientas. Pues bien, si se recuerdan aquellos tiempos primigenios del culto cuando cayó el Imperio romano, la función de los obispos en los primeros años del cristianismo fue esencial:

el obispo llegó a ser la figura más importante en la vida de la ciudad y el representante de toda la comunidad. El oficio del obispo fue en verdad la institución vital de la nueva era. Él ejercía un poder casi ilimitado en su diócesis, estaba rodeado de una aura de prestigio sobrenatural y al mismo tiempo su autoridad era esencialmente popular, puesto que dimanaba de la libre elección del pueblo, se le reconocía potestad de jurisdicción no sólo sobre su clero y las propiedades de la Iglesia, sino también como árbitro en todos los casos en que se invocara su decisión, aun cuando el caso ya hubiera sido llevado al tribunal secular [...] Aun los oficiales más arrogantes temían tocar a un obispo y hay numerosos casos de intervención episcopal no sólo en favor de los derechos de individuos, sino también de ciudades y provincias.¹² ¶

En la época colonial, los mitrados eran designados por su superior y la autoridad del jerarca era la misma. El aura de poder sobrenatural, de elegido de Dios, debía ser prefigurada para que las personas aceptaran la autoridad de estos dignatarios sin objeciones y también para que los mitrados tuvieran un modelo de conducta y valores que elevaran aún más la dignidad de su labor, de suerte que la imagen de un obispo santo fue de las primeras en aparecer en el ideal hagiográfico. En el caso de la literatura, se quiere destacar aquí que el dirigente santo fue concebido gracias a dos obras de Gonzalo de Berceo que narran dos biografías, la *Vida de santo Domingo de Silos* y la *Vida de san Millán de la Cogolla*. ¶

En cuanto a las fuentes de Gonzalo de Berceo, según Amancio Bolaño e Isla, el clérigo escribió estas obras en castellano porque no dominaba suficientemente el

12 CHRISTOPHER DAWSON, *op. cit.*, p. 93.

latín, aunque sabía leer y traducir aquella lengua. “Así, la *Vida de santo Domingo de Silos* es una traducción poética de la biografía del santo, escrita por su contemporáneo y discípulo Grimaldo; la vida de san Millán es una traducción poética de la escrita por san Braulio (s.VII), obispo de Zaragoza y discípulo de san Isidoro”.¹³ Si bien uno de los rasgos del estilo del riojano era la alteración de las traducciones según la intención que él quería darle al nuevo escrito:

Tampoco deja de tener importancia [...] que Berceo no siga a ojos cerrados sus fuentes latinas, sino que las subordina a sus intereses dando relieve a lo que atrae a su fantasía, suprimiendo o dejando en la sombra lo que no le interesa, dando nuevo significado y haciendo resaltar ciertos detalles que son casi incidentales en el texto latino.¹⁴ ¶

Entre estas posibilidades de amplificación y una escritura planteada para el mayor atractivo y disfrute de sus lectores, se encuentra la filiación de Berceo a la literatura, y más aún si se toma en cuenta el metro en que escribió sus obras, pues las que nos ocupan están escritas en cuaderna vía. ¶

VIDA DEL GLORIOSO CONFESOR SANTO DOMINGO DE SILOS

Para la mentalidad medieval hispánica, la vida de Moisés y Aarón —como sus matrimonios y sus conversaciones con Dios, así como sus castigos al pueblo de Israel— quedaban lejos de la práctica religiosa del momento. Era necesario, entonces, formular la vida ideal de un religioso, tomando en cuenta los desafíos a vencer de la actualidad, tanto los que concernían a su vida en comunidad, como a los retos personales por los que seguramente atravesaría. Hacia el siglo XVII, las vidas de dos religiosos regulares contadas por Berceo siguen vigentes para ejemplo de los obispos y demás personajes pertenecientes al clero. Es palpable cómo los predicadores de los sermones de exequias y el biógrafo del obispo Fernández de Santacruz, en su texto hagiográfico intitulado *Dechado de príncipes eclesiásticos*, retoman momentos esenciales de los escritos de Berceo para definir la vida del obispo Santacruz. A continuación, se presentan las dos narraciones de mester de clerecía, alternadas con los fragmentos del *corpus* y la biografía del mitrado que ilustran o presentan paralelismos entre las vidas de ambos personajes. ¶

13 Prólogo a GONZALO DE BERCEO, *Milagros de Nuestra Señora*. México: Porrúa, 1988, p. xv.

14 *Ibid.*, p. xxiv.

Recordemos que Gonzalo de Berceo cuenta la biografía de Domingo de Silos, natural de Cañas, quien se caracterizó por mantener siempre una vida virtuosa, ausente de pecados. Fue criado con valores piadosos y “jamás sintió placer en oír vanidades”.¹⁵ Cuando niño, la obediencia a sus padres fue absoluta, compartía el bocado con compañeros y era bien querido por todos, desde entonces se vio que Dios obraba en él y lo quería para su servicio. Domingo ayudaba a sus padres ayudándoles en el pastoreo de sus ovejas. Así, el niño se encargaba de los animales pacientemente, así hiciera sol o frío, cuidaba de ellos para que no se extraviaran o se metieran a un cercado ajeno, jamás se le extravió una oveja y nunca las abandonó. Llegaba a su casa por la tarde “cayado en mano y cubierto con su / capucha; en cuanto entraba en ella / besaba, rodilla en tierra, las manos de sus padres”.¹⁶ ¶

De manera muy parecida a la narración del pequeño Domingo, Manuel tuvo una niñez ejemplar. Su padre, Mateo Fernández de Santacruz, fue de esclarecido origen y, al parecer, se desempeñó como familiar del Santo Oficio. El futuro obispo, primogénito de cinco vástagos, fue un niño obediente y dócil, más dado a los estudios que a los juegos, que anticipaba el prototipo del *puer senex*. Su biógrafo Miguel de Torres sintetiza así su capacidad de juicio:

Tan dócil fue el natural que tuvo nuestro príncipe desde su niñez, que sin resistencia ni hebetación¹⁷ alguna se dejaba llevar a la insinuación más leve, no solo de sus padres, sino de cualquiera otra persona de la casa, cuando le advertían lo que era bueno y le aconsejaban que huyese de lo que podía ser o era malo: en cuyo hábito discerniendo entre uno y otro, elegía siempre lo bueno.¹⁸ ¶

Sucedió algo similar en la vida del niño Domingo, que ayudó a sus padres en tales menesteres, se prefigura, como Jesús y el rey David: un buen pastor al cuidado de sus ovejas. Este aspecto es particularmente resaltado por el autor, quien lo equipara con otros santos personajes. La caracterización del buen pastor, sin hacer hincapié en Cristo, es uno de los tópicos más socorridos de los oradores de exequias para dibujar a Santacruz y a los sacerdotes e ilustrar la diligencia y cariño para cuidar a quienes los necesitan. Según cuenta Joseph Días Chamorro en su sermón fúnebre dedicado a Fernández de Santacruz, al aludir a sus visitas pastorales, “por esto visitó muchas veces

15 *Ibid.*, p. 181.

16 *Ibid.*, p.185.

17 Enervar, debilitar, embotar. “Hebetar”, *DLE*, s.v.

18 MIGUEL DE TORRES, *op. cit.*, p. 11.

este grande obispado y llegó casi a partes inaccesibles, en busca de sus ovejas, temeroso de que no se hubieran apartado algunas del rebaño de Cristo deseando sacar muchas con sermones, pláticas, confesiones, avisos; con rigor, con piedad, de las garras del enemigo sanguinario león”.¹⁹ ¶

Según continúa la historia de Berceo, el pequeño Domingo pensó en hacerse clérigo, así que sus padres lo mandaron como monaguillo a servir en la parroquia local. Ahí aprendió cultura religiosa, a cantar, tocar el salterio y a leer evangelios y epístolas. Pasó la adolescencia y llegó a la juventud, en la que “imponíase penitencias graves: / como ayunos, vigiliyas y abstinencias”.²⁰ Con esta gran vocación, se ordenó sacerdote y ofició en Cañas de manera ejemplar durante año y medio, pero algo comenzó a preocuparle: veía la presencia del pecado muy cerca y decidió que lo mejor era retirarse a la vida ascética, lejos del mundo y sus tentaciones y, en ese momento, recordó cuántos santos varones se habían ido al desierto a vivir en absoluta soledad; por ello, determinó seguir ese camino tan rígido y abandonar su vida cómoda, para alcanzar la perfección espiritual. Se retiró de Cañas y se volvió ermitaño, llevó una vida de muchas privaciones y penalidades, cosa que, como era de esperarse, no agradó en absoluto al demonio. ¶

Del mismo modo que santo Domingo presenta una vida apegada a los rígidos principios de la austeridad religiosa, los oradores a las exequias del obispo Santacruz lo perfilan como un asceta, incluso entre los lujos del palacio episcopal poblano. Diego de Gorospe Yrala es el predicador funeral que más insiste en resaltar este aspecto en la vida del mitrado, totalmente desconocido para quienes no lo conocían en la intimidad:

Y con toda su grandeza, ¿qué cama era la suya? aun desacomodada para un mendigo. Propia de un hospital, potro de los tormentos [...] ¿Y su camisa? ¡Qué consunción! De angeo²¹ grosero y burdo, infeliz abrigo de un pobre esclavo ¿Y su armador? Un cilicio debajo de un coletillo,²² indigno de un lacayo”.²³ ¶

19 *Ibid.*, p. 10.

20 GONZALO DE BERCEO, *op. cit.*, p. 187.

21 Lienzo de estopa, o lino basto y grosero, que se trae de fuera de estos reinos y comúnmente de la provincia de Anjou en Francia, por cuya razón se llama Angeo. *Diccionario de autoridades* (1726), s.v. “angeo”.

22 Corpiño sin mangas usado por las serranas de Castilla. *DLE*, s.v. “coletillo”.

23 DIEGO DE GOROSPE, *Sermón en las exequias que la muy noble y muy leal ciudad de los Ángeles hizo a el Illmo. y Excmo. Sr. Dr. Dn. Manuel Fernández de Santacruz* [...] dixolo D. fray Diego de Gorospe Yrala, de la orden de predicadores, obispo electo de la Nueva Segovia [...] con licencia, en México: por los herederos de la viuda de Bernardo Calderón en la calle de S. Agustín, Año de 1699, ff.10v-11r.

Desde el punto de vista del sermón del también obispo, la vida ascética de Santa Cruz es una cara del desengaño que tuvo presente a lo largo de toda su existencia y fue importante porque la divina providencia dispuso que pudiera “morir como el más pobre indio de su obispado. Murió como quiso y no como quisiéramos, en un lugarcillo en el que le faltó todo”.²⁴ ¶

Si se continúa con la biografía del santo de Silos que guía este análisis, éste toleró la vida alejada de mundo a lo largo de año y medio, y después pensó que la solución “para vivir todavía con más / rigor, sometido a estricta obediencia, / pensó hacerse monje para encadenar / más su voluntad”.²⁵ Así, vuelto un ermitaño bajó del monte y vino al monasterio de san Millán, donde pidió adoptar la regla y fue recibido con beneplácito. Una vez más, el confesor cumplió con sus labores de monje de manera sobresaliente, al grado que despertó envidias entre sus compañeros, quienes decidieron ponerlo a prueba para saber si su ejemplaridad era fingida y, en este tanteo, lo mandaron a la ermita de santa María, que estaba abandonada y en ruinas. Domingo en su interior sintió rechazo, pero obedeció y le pidió ayuda a Dios para llevar adelante esta difícil encomienda, que emprendía para gloria de la Virgen María. Al llegar al lugar tuvo que pedir limosna para sustentarse, pero gracias a su fe, poco a poco recibió ofrendas, que el santo varón regalaba a los pobres de su comunidad. Entonces Domingo se afanó en la labranza y el trabajo manual, así “mejoró las viviendas, ensanchó las heredades, / compuso la Iglesia, la llenó de libros, / ropas y otras muchas cosas, pero no / sin sufrir, entre tanto, muchos contratiempos”.²⁶ ¶

Como se verifica hasta aquí, un aspecto de la buena labor de un líder religioso se caracterizaba por su capacidad para llevar a cabo obras en beneficio de la diócesis que nadie más podría emprender, salvo el virrey. Manuel Fernández de Santacruz no fue la excepción. La gran cantidad de obras que emprendió durante su actividad en Puebla fue muy celebrada y éstas se encuentran enumeradas tanto en prosa como en verso al final del sermón que predicó Joseph de la Parra en la catedral. El documento se titula “Relación de lo que hizo y obró el Il[ustrísi]mo y Excelentísimo Señor Doctor Don Manuel Fernández de Santa Cruz en su Obispado de la Puebla de los Ángeles en poco más de veinte y dos años que lo gobernó”.²⁷ Se destacan la ampliación del palacio episcopal, la construcción de los Reales Colegios de san Pedro y san Juan, el Colegio Teológico de san Pablo, la remodelación del Oratorio de la Congregación

24 *Ibid.*, f.10v.

25 Berceo, *op. cit.*, p. 195.

26 *Ibid.*, p. 201.

27 JOSEPH DE LA PARRA, *Panegírico funeral de la vida en la muerte...* Puebla: Herederos del capitán Juan de Villa Real, [s/a], pp. 59-82.

de san Felipe Neri, la fundación y construcción del convento de santa Mónica, la sillería del coro, portadas y altares de la catedral que, en 1649, consagró Juan de Palafox y Mendoza. La acción de Fernández no se limitó a favorecer edificios de instituciones piadosas, pues también comprendió la construcción de puentes, como el del río Atoyac y la erección de hospitales, como el de san Juan de Dios y san Roque. En cuanto a la poesía que enlista las obras de la generosidad de Santacruz, se trata de un romance endecasílabo que sigue a la relación en prosa de sus obras. Sin mayor mérito artístico, el romance de Rafael Delgado y Buenrostro y la relación de Joseph Gómez de la Parra cumplen el deseo del sobrino del fallecido obispo Matheo Fernández de Santacruz, quien quiso leer por escrito las obras de su tío, según expresó de la Parra en la dedicatoria del sermón de la catedral, que envió como obsequio: “y va con la relación poética de las obras que sabemos y de que son nuestros ojos testigo, hizo su Exc[elencia] que tantas veces V[uestra] S[eñoría] me ha insinuado desea verlas escritas”.²⁸ ¶

Sin embargo, Santacruz no sólo trabajó sufragando gastos: realmente se ocupaba de la ayuda a sus semejantes mediante sus continuas visitas, según uno de los predicadores de sus exequias: “Yo le oí decir una vez que para atender sus obligaciones tenía tanto que caminar un obispo en este reino, que para pintar un obispo de las Indias habían de pintar un obispo en una mula”.²⁹ No en vano, fray Francisco Moreno, en su prédica funeral, aplica el vaticinio de Abraham a Santacruz “será como un jumento para el trabajo”.³⁰ Así como Santo Domingo labró la tierra con sus manos, según su biógrafo, cuando hubo situaciones de crisis en Puebla de los Ángeles, don Manuel desgranó mazorcas personalmente:

y hubo ocasiones en que juntamente con su familia se sentó a desgranar el maíz el mismo señor obispo con sus sacratísimas manos, dejando suspenso el discurso de quien lo miraba, en determinar cuál prenda sobresalía más en su ex[celencia] a il[ustrisi]ma, si la humildad en el abatimiento o la caridad en el beneficio.³¹ ¶

28 Dedicatoria, JOSEPH DE LA PARRA, *op. cit.*, p. s/n.

29 JOSEPH DÍAS CHAMORRO, *Sermón funeral en las honras que celebró la muy venerable concordia eclesiástica de san Felipe Neri* [...]. Puebla: herederos del capitán Juan de Villa Real, [s/a], f. 20 r.

30 FRANCISCO MORENO, *Sermón funeral que en las honras* [...]. Puebla: herederos del capitán Juan de Villa Real, 1699, f. 7r.

31 MIGUEL DE TORRES, *Dechado de príncipes eclesiásticos que dibujó con su ejemplar, virtuosa y ajustada vida el Illmo. y Exc. Sr. Dr. Don Manuel Fernández de Santacruz y Sabagún* [...], Edición facsímil de la obra original. México: Sociedad Mexicana de Bibliófilos, 1999, p. 253.

Mientras tanto, volviendo a la historia del santo español, en el monasterio de san Millán, el anciano abad del convento comprendió el gran error que había cometido contra Domingo, y así encabezó una junta en la que todo el claustro decidió traerlo de regreso. Al poco tiempo, el abad le dio el cargo de prior. Un día llegó el rey don García, señor de Nájera, hijo de don Sancho el mayor. Este rey era valiente y buen guerrero, pero tenía como defecto su gran codicia. Así las cosas, don García llegó de mal humor al monasterio de san Millán y les pidió a los monjes todo el dinero que tuvieran, incluidos sus tesoros, pues finalmente sus antepasados habían construido el monasterio y éste se ubicaba en sus tierras, así que era justo que le prestaran lo que él más adelante pagaría. El único que tuvo el valor de responderle al abusivo rey fue el prior, quien muy suavemente y con el mejor talante que pudo, le advirtió que lo que se ofrecía a Dios una vez, después no debía destinarse para otros usos, que se abstuviera de cometer tal pecado. ¶

El rey don García se ofendió y amenazó al prior con arrancarle la lengua por hablador, pero Domingo no se inmutó, ni se desdijo: “Rey, te aconsejo como a señor, / que no arrebatas nada al convento / no robes lo que una vez diste, / si lo haces, no irás a la gloria”.³² El señor de Nájera salió encolerizado del monasterio y, furioso con el prior, pensó en la mejor manera de desquitarse. Habló con el abad, se quejó del prior y amenazó con dejarlos a todos en la calle. El resultado fue que el abad, hombre de poco carácter, le quitó el priorato a Domingo y el monasterio entregó todas las riquezas a Don García, quien se tuvo por bien pagado. En tanto, el abad mandó al santo varón a tres lugares diferentes, todos miserables para que no tuviera con qué sustentarse y alejados de cualquier comunidad, por si fuera poco, el rey no olvidaba aquel incidente y lo perjudicó imponiéndole un gran tributo que debía pagar puntualmente. ¶

De este segmento narrativo de la vida de Domingo, se puede equiparar la vida de Santacruz. Las ocasiones en las que don Manuel se vio obligado a defender su obispado fueron pocas pero muy conocidas. La más célebre fue la que protagonizó en 1692 cuando, luego de un motín en la ciudad de México, el virrey conde de Galve pidió al obispo poblano la totalidad de los granos del obispado, incluso el porcentaje que pertenecía a la Iglesia. El mitrado se negó y le recomendó que:

Para mayor acierto se debían principiar las diligencias por los valles y haciendas más inmediatas a México, y si tanteada la cantidad de sus granos, se reconocía no ser bastante a la urgencia de la necesidad que se padecía, se pasara a las otras provincias, para que de las porciones que pudiese dar cada

32 *Ibid.*, p. 209.

una, se hiciese a México un muy cumplido socorro para su bastimento [...] que la plebe de la Puebla, sobre ser, como todas, muy pobre, no era menos orgullosa e intrépida que las otras, en cuya atención para tenerla sujeta al freno era menester el bocado y que no les faltase trigo [...].³³ ¶

Afortunadamente, el conde no insistió más sobre el asunto. Por supuesto, los poblanos encomiaron este gesto, con el que “salvó a la ciudad del hambre que azotó al virreinato hacia 1692”,³⁴ pues efectivamente, las sequías comenzaban a perjudicar los cultivos del granero de Nueva España, como se le conocía al obispado de Puebla. El biógrafo Miguel de Torres insiste en hacer hincapié y dramatizar el enfrentamiento entre Galve y Santacruz, cuando relata que este último afirmó que defendería su negativa “hasta ver su roquete y sus sagradas vestiduras teñidas en su propia sangre”.³⁵ ¶

La historia de Domingo cuenta que después del castigo de don García por haberlo enfrentado, el santo quedó atribulado, pero sin perder la fe determinó abandonar aquellas tierras y tras largos días caminando, llegó a las del hermano del malvado don García, el rey don Fernando, a quien pidió una ermita para poder servir a Dios. El buen rey lo mandó a Carazo, al monasterio de Silos, que antes había sido rico pero que ahora estaba en desgracia y con muy pocos monjes, que pedían a Dios quien los gobernara, así que se alegraron cuando el forastero llegó como abad. Inmediatamente, Domingo comenzó a trabajar y a reformar la orden. ¶

Con la misma disposición que el de Silos llegó el obispo Santacruz a Puebla, según los oradores de sus exequias y su biógrafo. La Corona le ordenó recibir el obispado de Chiapa pero, mientras esperaba su salida, una nueva cédula le mandó hacerse cargo de la mitra de Guadalajara, donde permaneció algunos años hasta que fue promovido a la diócesis poblana.³⁶ En ambos obispados se entregó con el mismo ímpetu, sin recelar jamás las causas de su cambio. ¶

Un día, el santo varón de Silos soñó con un río tan grande como el mar, que se bifurcaba en otros dos, uno del color del cristal y el otro rojo. Cada uno de los tres ríos era atravesado por un puente en el que, al final, esperaban unos varones ricamente vestidos; uno de ellos tenía dos coronas y el otro, una sola, más hermosa que las anteriores. Todas eran obsequios para Domingo. La primera corona era su premio

33 *Ibid.*, pp. 257-258.

34 JUAN PABLO SALAZAR A., *Obispos de Puebla. Periodo de los Austrias (1521-1700)*. México: Porrúa, 2005, p. 377.

35 *Ibid.*, p. 259.

36 Los detalles de su periplo se encuentran en la biografía de MIGUEL DE TORRES, *op. cit.*, pp. 59-115.

por ser casto, obediente y buen monje; la segunda era regalo de la Virgen por haberla servido en la ermita de Santa María y, la tercera fue por haber sido abad del monasterio de Silos. Dios lo favoreció con más visiones y premoniciones como ésta, pero nunca fue dado a la vanagloria. En una ocasión, el monasterio, junto con una gran comitiva, participó en el traslado de los restos de los mártires san Vicente, Sabina y Cristeta al convento de Arlanza. A todos les sorprendió que, a diferencia de los demás, el abad Domingo no hubiera solicitado reliquias para su monasterio, éste les respondió que no se preocuparan, que pronto tendrían “un cuerpo santo en vuestra casa”.³⁷ Así sucedió al poco tiempo que el santo falleció. ¶

En la vida de santo Domingo se pueden apreciar aspectos fundamentales de la vida ejemplar de un mitrado, a pesar de que el santo no tuvo una distinción episcopal, pues perteneció a la vida monacal, característica del periodo medieval. En primer lugar, se observa una niñez virtuosa y predestinada, una juventud de preparación, mortificaciones y penitencias, así como la necesidad de ascetismo. Un elemento recurrente y de suma importancia es la oposición que ejerce a los abusos del poder civil, como defensor y representante de una comunidad, aquí representada por un monasterio, pero que bien podía ser otro grupo que necesitara de su protección. Otro aspecto para considerar es la obediencia a sus superiores, expresada en la buena disposición a trabajar en el territorio y las circunstancias que se le encomendasen. También se encomia la buena inclinación al trabajo, sin importar su índole: laborar en pos de la armonía en la comunidad y en lo que hiciera falta, así consistiera en trabajar con las propias manos. Por otro lado, también aparece la posibilidad de comunicación con Dios, a través de sueños y vaticinios que se confirman luego de su muerte, sin contar con los milagros en vida y en la muerte que le adjudicaban al santo. ¶

VIDA DE SAN MILLÁN DE LA COGOLLA

Esta obra presenta problemáticas distintas a las que tiene que enfrentarse un pastor de almas, pues como se verá en esta historia, en ocasiones el principal desafío a vencer es la personalidad del mismo santo. San Millán nació “hacia el oriente, a dos leguas de Nájera, al pie de san Lorenzo, cerca de Madriz”.³⁸ Al igual que santo Domingo, su primer empleo de niño fue el de pastor de ovejas. Era atento y cuidadoso con ellas, pero un día, estando en estos menesteres, se quedó dormido y, cuando

37 *Ibid.*, p. 233.

38 GONZALO DE BERCEO, *op. cit.*, p. 329.

abrió los ojos, sintió un vivo deseo de alejarse del mundo y volverse ermitaño. Se enteró de que san Felices vivía en Bilibo y cuando fue a verlo, le rogó que lo tomara como su alumno, al poco tiempo, Millán “conoció el salterio y / aprendió himnos y cánticos”.³⁹ Todo ese conocimiento sólo despertó en el joven el deseo de aislarse aún más, de manera que una vez que aprendió todo lo que su maestro pudo enseñarle, se retiró a continuar su práctica como ermitaño en el lugar que le pareció más adecuado: “Hay, cerca de Berceo, su lugar de origen / frente a la Cogolla, un antiguo valle / que entonces era un matorral impenetrable, / lleno de serpientes”.⁴⁰ En aquel sitio, entre duros riscos, animales fieros y alimañas ponzoñosas, el santo varón encontró e hizo su hogar en una cueva, donde se quedó en soledad a hacer penitencia y sirviendo al Señor. Tan abstraído estaba en adorar a Dios que había olvidado a parientes y amigos. Su deseo era “morirse pronto / y salir de este destierro lleno de maldades”.⁴¹ En aquella soledad, cumplía la vida de un hombre santo a carta cabal pero Dios no podía tener escondida tanta luz: su santidad y buen nombre llegaron a oídos de todos los riojanos. Entonces, ante su creciente desagrado, sanos y enfermos corrían a visitarlo al yermo a besarle las manos, y pese a toda aquella muestra de devoción, la concurrencia lo dejaba aturrido y enojado. ¶

Millán decidió irse a otro lugar, porque con tantas visitas su voto de soledad estaba siendo quebrantado; se internó aún más en el bosque para encontrar un lugar donde esconderse, pasó penurias incontables y el demonio trató de tentarlo en varias ocasiones, de las que siempre el santo salió victorioso. Levantó un oratorio en lo alto de La Cogolla y, a lo largo de cuarenta años vivió solo, sin compañía alguna en la montaña, huyendo de los demás. Llegó a Tarazona, donde el obispo Dimio tuvo noticias de su santidad y le escribió suplicándole que lo visitara. Cuando la carta llegó, Millán estaba en oración y alabanza a Dios por lo que la interrupción no le causó ninguna gracia. Cuando leyó aquella misiva, se soltó a llorar amargamente porque ir a la ciudad le causaba mucha pena. Como pudo, se vistió y cuando entró en el poblado, su aspecto tan fiero causaba temor y repulsión entre quienes lo miraban. El obispo cuando lo vio se alegró, porque comprendió que “aquel / hombre no vendría ante él, sino por obediencia”.⁴² Una vez que se encontraron, el mitrado preguntó al ermitaño sobre sus actividades y su vida previa, luego le pidió que se ordenara sacerdote:

39 *Ibid.*, p. 333.

40 *Loc. cit.*

41 *Ibid.*, p. 335.

42 *Ibid.*, p. 343.

Si te ordenares y dijeres misa y cumplieres
tu ministerio en la Iglesia de Dios,
salvarás muchas almas; y no debes
retardar el cumplimiento de lo que te digo.

Oye y cree al Evangelio que dice
que no debe haber capital sin ganancia;
debes poner tu alma al servicio de los fieles,
si no, es posible que a Dios no le guste tu vida.⁴³ ¶

Millán obedeció de inmediato y sólo pidió al obispo que lo dejara officiar en Berceo, su tierra natal. Una vez que llegó a aquel lugar, a algunos no les pareció su presencia, otros más se alegraron y otros tantos lo habían olvidado, pero la clerecía del lugar lo recibió con beneplácito. Su primer cargo fue como racionero de santa Eulalia; llevó una vida santa y sufría por sus compañeros porque quería que mejoraran su vida. Conforme con su cargo, Millán era muy limosnero y todo lo que recibía lo daba a los pobres, siempre pensando en agrandar a Dios. Pero muy pronto su santa vida levantó envidias y sus compañeros inventaron calumnias sobre él, “acusáronle de ser revoltoso y embustero, / de gastar los bienes del convento; / pero el santo confesor penetró en / sus intenciones y sintió pena por ellos”.⁴⁴ Rezó por sus enemigos y le pidió a Dios regresar al monte, pues él era la causa de que los clérigos vivieran disgustados. Así pues, salió de santa Eulalia a escondidas y regresó a la soledad de los riscos y cuevas donde antes moraba. Sin embargo, como era sacerdote, construyó entre las cuevas una pequeña capilla para officiar misa. ¶

La vida de san Millán es más corta, a comparación de la de santo Domingo, aunque si se toman en cuenta los milagros hechos en vida y en muerte, su extensión aumenta considerablemente. Aquí se menciona uno que resalta aún más la personalidad huraña del protagonista, como sucedió cuando una mujer con pies deformes llegó desde muy lejos a conocer al santo ermitaño, pero desgraciadamente llegó en el peor momento porque “tenía por costumbre el santo confesor / no hablar con nadie, ni dejarse ver en público / durante la cuaresma, hasta que / llegara la fiesta de Pascua”.⁴⁵ En esa época, el santo se recluía en una cueva y sólo recibía pan y agua por un agujero, hasta el que llegó la mujer contrahecha, rogándole que por favor saliera a verla. “Si no quieres salir o no puedes, / envíame el cayado que sueles usar; / si yo

43 *Ibid.*, p. 345.

44 *Ibid.*, p. 347.

45 *Ibid.*, p. 355.

podiese tocarlo / estoy segura de que curaría”.⁴⁶ El santo sintió piedad por la pobre mujer y pidió a Dios por su bienestar, le envió el cayado y en cuanto ésta lo tuvo, no cesó de besarlo como si tuviera entre las manos la cosa más valiosa sobre la tierra. La fe de la joven y la oración del santo padre llegaron hasta el trono del Señor, y la muchacha quedó curada al instante. ¶

La vida de san Millán coincide con la de santo Domingo en que los dos fueron niños pastores, como un antecedente que prefiguraba su labor como dirigentes religiosos. Es importante señalar que la historia de este santo complementa la de santo Domingo porque ubica aspectos negativos de la personalidad que un líder religioso tenía que moderar. La Iglesia supo de inmediato que era esencial en los sacerdotes la capacidad de sobreponerse a la frustración y cansancio que conlleva el trabajo con las personas y que el carácter de los servidores de Dios debía templarse para enfrentar los desafíos de un trabajo de esta índole: no siempre los miembros de la Iglesia poseían un talante sociable y conversador, pero había que demostrar con un ejemplo que incluso ese obstáculo podía superarse. Los santos que mostraban la lucha consigo mismos tenían un perfil más humano y más afable que los alejaba de la pedantería de un líder intachable, perfecto y con un carácter sin fisuras. ¶

En el caso del obispo Santacruz, los predicadores en sus exequias resaltan los aspectos positivos de su personalidad; sin embargo, la biografía hagiográfica del obispo reproduce una carta de don Manuel a un superior al que le confiesa las debilidades de su carácter. Por supuesto, la misiva está escrita para su confesor porque solicita que escriba sobre asuntos de los que no suele hablar y así, “da cuenta de su interior y de otros espirituales ejercicios”:⁴⁷

Mándame V[uestra] P[aternalidad] M[uy] R[everenda] que le dé cuenta de mi exterior e interior, en que no he hablado ni hablo muchas veces por los celos de estos pensamientos de vanidad que me asaltan y porque me parece fomento el concepto errado y estimación que V[uestra] P[aternalidad] tiene de mí [...] procuro esforzarme a la paciencia de tan varios naturales como son los que me hablan, en especial tolerando a los tontos, en que hay hartas quiebras y faltas.⁴⁸ ¶

Además, Santacruz reconoce en sí mismo el defecto que él criticó en sor Juana cuando le escribió la *Carta de sor Filotea*: el gusto y la apatencia por los libros. Acepta

46 *Ibid.*, p. 355-357.

47 MIGUEL DE TORRES, *op. cit.*, p. 387.

48 *Ibid.*, p. 388.

que en las noches después de las nueve de la noche “me entrego con ansia y nimiedad a los libros, conservando poca o ninguna presencia de Dios”.⁴⁹ Es importante señalar que en la carta el mitrado cuenta sus faltas con un tono hiperbólico, en un claro uso de la *captatio benevolentia*. En ella incluso asegura que merece el infierno; no obstante, bajo esa retórica se observa un ejercicio de introspección y sinceridad. Así, don Manuel reconoce que sólo quiere servir a Dios y que su voluntad se llene de su presencia, “pero en todo se entra este YO esto, y humildad es lo que continuamente pido a Dios y que me dé desprecio y aborrecimiento de mí mismo”.⁵⁰ ¶

Un elemento importante en la vida de ambos líderes, según Berceo, es la obediencia a sus superiores bajo cualquier circunstancia, sobre todo si iba en contra de la voluntad del mismo santo: toda orden no conllevaba una decisión personal, sino era expresión de la voluntad de Dios a través de la autoridad. En la misma carta cuyos datos aparecen arriba, Fernández de Santacruz, desdoblando su personalidad habla de su tendencia y reconoce que

la naturaleza apetece vivamente dejar la carga del obispado, y como que desea tener achaques para pretextar motivos a la renuncia. Pero reprimo estos movimientos y me sacrifico a Dios entre las espinas de los cuidados y de los escrúpulos que se mezclan en el servicio de este pueblo.⁵¹ ¶

Al final, don Manuel no pudo reprimirse más y en 1695 solicitó su renuncia al obispado pero no fue aceptada, de manera que, contra su voluntad, permaneció en el cargo hasta su muerte.⁵² ¶

Por otra parte, la vida de san Millán deja patente que todo miembro de una comunidad religiosa siempre debe ser bien recibido, y que, por paradójico que sea, siempre puede haber envidias y problemas de convivencia entre compañeros. Finalmente, el santo termina su vida en soledad y perfecta comunión con Dios. Esto no significa que su vida en comunidad haya fracasado, porque en todos los milagros que obró estuvo rodeado de personas y las favoreció. Más bien, el regreso a la soledad fue una concesión divina al ferviente deseo del santo de alejarse del mundo. ¶

En última instancia, lo que interesa aquí es empatar los posibles paralelismos entre la vida de los santos perfilados por Berceo en la vida de Santacruz, en tanto que es relevante que en los sermones de exequias y la biografía se advierta la

49 *Loc. cit.*

50 *Ibid.*, p. 389.

51 *Ibid.*, p. 388.

52 *Ibid.*, p. 273.

construcción literaria de una vida con un objetivo estético, pero también con la finalidad de mantener vigente la imagen del recién fallecido como un ser predestinado: en esa existencia, perfilada a través de rasgos esenciales bien reconocibles, los feligreses rememoraban y comprobaban la presencia de un elegido de Dios entre ellos. Efectivamente, las experiencias vitales escritas en los textos corroboraban que Santacruz tenía la experiencia y el carácter para llevar un obispado conforme a la ideología imperial y sus valores fundamentales. De esta manera, el gobernante se legitimaba ante su pueblo, pues la construcción literaria que se hacía de él, demostraba para sus gobernados —con hechos y no meramente con su nombramiento—, que llevó una vida santa. ¶

** BIBLIOGRAFÍA **

- BAÑOS VALLEJO, FERNANDO, *Las vidas de santos en la literatura medieval española*. Madrid: Ediciones el Laberinto, 2003.
- BERCEO, GONZALO DE, *Milagros de Nuestra Señora*. México: Porrúa, 1988.
- DAWSON, CHRISTOPHER, *Historia de la cultura cristiana*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- DÍAS CHAMORRO, JOSEPH, *Sermón funeral en las honras que celebró la muy venerable concordia eclesiástica de San Felipe Neri de la ciudad de la Puebla de los Ángeles, al Il[ustrísi]mo. y Exc[elentísi]mo. S[eñor]r D[oc]to[r] D[o]n Manuel Fernández de Santacruz su dignísimo obispo. Díjolo en la iglesia del colegio del espíritu santo de la sagrada Compañía de Jesús el Il[ustrísi]mo y R[everendísi]mo señor maestro D[on] Fray Diego de Gorospe Yrala de el orden de predicadores, obispo electo de la Nueva Segovia del consejo de su majestad. Sácalo a luz el licenciado d[o]n Nicolás Álvarez, presbítero, maestro de ceremonias de la s[anta] Iglesia de la Puebla. Y lo dirige al S[eñor] Matheo Fernández de Santa cruz, Marqués de Buena vista, contador mayor de el tribunal y real audiencia de cuentas de este reyno. Con licencia, en México: por los herederos de la viuda de Bernardo Calderón en la calle de S[an] Agustín, año de 1699.*
- GARCÍA DE LA BORBOLLA, ÁNGELES, “El universo de lo maravilloso en la hagiografía castellana”, en *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 47 (1999-2000).
- GÓMEZ MORENO, ÁNGEL, *Claves hagiográficas de la literatura española: del Cantar de mio Cid a Cervantes*. Madrid: Iberoamericana Vervuert, 2008.
- GOROSPE, DIEGO DE, *Sermón en las exequias que la muy noble y muy leal ciudad de los Ángeles hizo a el Il[ustrísi]mo y Exc[elentísi]mo. S[eñor]r D[oc]to[r] D[o]n Manuel Fernández de Santacruz su dignísimo obispo. Díjolo en la iglesia del colegio del espíritu santo de la sagrada Compañía de Jesús el Il[ustrísi]mo y R[everendísi]mo señor maestro D[on] Fray Diego de Gorospe Yrala de el orden de predicadores, obispo electo de la Nueva Segovia del consejo de su majestad. Sácalo a luz el licenciado d[o]n Nicolás Álvarez, presbítero, maestro de ceremonias de la s[anta] Iglesia de la Puebla. Y lo dirige al S[eñor] Matheo Fernández de Santa cruz, Marqués de Buena vista, contador mayor de el tribunal y real audiencia de cuentas de este reyno. Con licencia, en México: por los herederos de la viuda de Bernardo Calderón en la calle de S[an] Agustín, año de 1699.*

- LOZANO-RENIEBLAS, ISABEL, “El encuentro entre aventura y hagiografía en la literatura medieval”, en *Actas del XIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, 1998. Madrid: Castalia, 2000.
- MÁRQUEZ, JUAN, “Al letor”, en *Gobernador Cristiano, deducido de las vidas de Moysén y de Iosué, príncipes del pueblo de Dios por el maestro fray Ivan Márquez de la orden de san Agustín, cateadrático de vísperas de teología de la Universidad de Salamanca, dirigido a don Gómez Suárez de Figueroa y Córdoba, duque de Feria, marqués de Villalba, señor de las casas de Salvatierra y Comendador de Segura de la Sierra de la orden de Santiago. Con privilegio de Castilla y Aragón*. Pamplona: Carlos de Labayen, 1615.
- MORENO, FRANCISCO, FRAY, *Sermón funeral que en las honras [...] Puebla: herederos del capitán Juan de Villa Real, año de 1699*.
- PARRA, JOSEPH DE LA, *Panegírico funeral de la vida en la muerte del Ilustrísimo y Exc[elentísimo] Señor Doct[or] D[on] Manuel Fernández de Santacruz, obispo de la Puebla de los Ángeles en la Nueva España que predicó en la santa Iglesia Cathedral el día de sus exequias fúnebres el Doctor Joseph Gómez de la Parra, originario de dicha ciudad, canónigo magistral de dicha santa Iglesia, habiéndolo sido antes de la santa iglesia catedral de Valladolid, colegial de santo, actual catedrático de prima de teología en los reales colegios de san Pedro y san Juan y regente de sus estudios, examinador sinodal. Abad de la muy ilustre congregación eclesiástica del sagrado príncipe de los apóstoles el señor san Pedro y prefecto de la doctrina cristiana. Quien lo dedica al ilustre señor d[on] Matheo Fernández de Santacruz, marqués de Buenavista, contador mayor del tribunal de cuentas de esta Nueva España, sobrino de dicho Ilustrísimo y Exc[elentísimo] señor obispo Panegírico funeral de la vida en la muerte... Puebla: herederos del capitán Juan de Villa Real, [s/a]*.
- SALAZAR A., JUAN PABLO, *Obispos de Puebla. Periodo de los Austrias (1521-1700)*. México: Porrúa, 2005.
- SÁNCHEZ, JOSÉ LUIS, “Demonios y santos: el combate singular”, en María Tausiet y J. Amelang, Eds., *El diablo en la edad moderna*. Madrid: Marcial Pons, 2004.
- TORRES, MIGUEL DE, FRAY, *Dechado de príncipes eclesiásticos, que dibujó con su exemplar, virtuosa y ajustada vida el Ilustrísimo y Exc[elentísimo] Señor Doctor D[on] Manuel Fernández de S[anta]Cruz y Sahagún doctor que fue en santa Teología de la universidad de Salamanca, colegial en el mayor de Cuenca, canónigo magistral de la santa iglesia de Segovia, electo para el obispado de Chiapa, obispo de Guadalajara y de la Puebla de los Ángeles, presentado al arzobispado de México y nombrado virrey de Nueva España. Honores que renunció constante. Escrita por el r[e]verendo p[adre] maestro Fray Miguel de Torres, regente de los estudios y comendador que ha sido de el convento de la Puebla de los Ángeles y visitador general de los conventos de tierra adentro de la provincia de México, de el Real y militar orden de nuestra señora de la Merced redención de cautivos. Quien la dedica al ilustre colegio teólogo de san Pablo de la ciudad de la Puebla de los Ángeles. Con privilegio, en Madrid, por Manuel Román a costa de don Ignacio Asenjo y Crespo, dignidad de tesorero de la santa iglesia de la Puebla de los Ángeles, Limosnero que fue de su Exc[elencia] Ilustr[ísima], s/l, s/a [ca. 1722], edición Facsímile, México: Sociedad Mexicana de Bibliógrafos, 1999.*

Patrones demográficos de poblaciones misionales no sedentarias en la Sierra Gorda, la frontera norte de la Nueva España y la provincia jesuítica de Paraquaria



ROBERT H. JACKSON

Investigador independiente

En la vida de las poblaciones indígenas sedentarias y no sedentarias de las Américas se dio una diferencia cualitativa. La falta de alimentos disponibles en poblaciones no sedentarias originó que los niños enfrentaran dificultades para su subsistencia y, en muchos casos, dietas insuficientes para llegar a una edad adulta saludable. Las poblaciones de cazadores-recolectores se movilizaban para encontrar comida y un gran número de niños pequeños podía ser un problema para los padres que tenían que cargarlos. Además, los niños representaban más bocas que alimentar y no podían contribuir a la economía familiar de la misma manera que los hijos de los agricultores sedentarios. Así, los patrones demográficos diferían entre las poblaciones sedentarias y no sedentarias. Por ejemplo, las familias de los grupos indígenas no sedentarios tendían a ser más pequeñas que las familias de las poblaciones sedentarias. Estas diferencias pueden documentarse en las poblaciones trasladadas a las misiones en las fronteras de la América española.¹ ¶

Desde el siglo XVI hasta principios del XIX, el gobierno español implementó una política de cambio social, cultural y religioso en las fronteras del norte de sus territorios con el objetivo de integrar a las poblaciones indígenas a la sociedad colonial en los términos dictados por los funcionarios reales. Los pueblos indígenas debían ser agricultores sedentarios, contribuir con mano de obra y pagar tributos a la Corona. Misioneros de diferentes órdenes atendieron las misiones fronterizas, administraron las comunidades y dirigieron el proceso de cambio sociocultural y religioso. La transición fue generalmente menos problemática para las poblaciones indígenas sedentarias, como los guaraníes de la región del Río de la Plata o las comunidades

1 Para una discusión de las diferencias demográficas entre las poblaciones sedentarias y no sedentarias ver ROBERT H. JACKSON, *Frontiers of Evangelization: Indians in the Sierra Gorda and Chiquitos Missions*. Norman: University of Oklahoma Press, 2017, pp. 6-8.

agrícolas sedentarias de Sinaloa y Sonora. Sin embargo, esa transición resultó difícil para los grupos no sedentarios. Por otro lado, la vida en las misiones expuso a las poblaciones a enfermedades altamente contagiosas, como la viruela y el sarampión, que se propagaron fácilmente debido a que las personas vivían muy cerca unas de otras. Las personas que vivían en pequeños grupos distribuidos en un gran territorio entraban en contacto entre sí con poca frecuencia y este aislamiento les brindaba protección contra la propagación del contagio. ¶

Los misioneros generalmente no comprendieron la lógica de la organización político-social de las poblaciones no sedentarias, particularmente la división del trabajo por género. Esto contribuyó a la inestabilidad de las misiones pobladas por grupos indígenas no sedentarios. Además, el perfil demográfico de los pequeños grupos de cazadores-recolectores hizo a estas poblaciones frágiles cuando se las llevaba a vivir en misiones en contacto más cercano con la sociedad colonial y sus enfermedades. Esta fragilidad e inestabilidad puede documentarse en las comunidades misioneras de poblaciones no sedentarias establecidas en las fronteras de la América española. ¶

Este artículo analiza los patrones demográficos de tres grupos de misiones e identifica el hilo conductor de las misiones con poblaciones no sedentarias. El primer grupo considerado es el de las misiones franciscanas establecidas para congregar a pames y jonaces en la región de la Sierra Gorda de Querétaro. El segundo estudio de caso es de diferentes poblaciones misioneras de la frontera norte de Nueva España, incluidas Baja California, Alta California y Texas. Finalmente, se analiza la provincia jesuita de Paraquaria, que incorporó un gran territorio en lo que hoy es Argentina, Brasil, Paraguay y Bolivia, donde se establecieron misiones entre poblaciones sedentarias y no sedentarias, incluidas las de la región del Chaco. Como veremos, los patrones demográficos de las misiones establecidas entre los grupos no sedentarios del Chaco fueron significativamente diferentes a los de las misiones entre los grupos sedentarios como los guaraníes. ¶

PATRONES DEMOGRÁFICOS EN LAS MISIONES DE SIERRA GORDA

Los misioneros agustinos, franciscanos, dominicos y jesuitas intentaron evangelizar a los nativos nómadas que vivían en la región de Sierra Gorda durante casi dos siglos. Pequeñas colonias de nativos sedentarios coexistieron con grupos de nativos nómadas conocidos colectivamente por los españoles con el término despectivo de *mecos bárbaros*. Éstos vivían en pequeños grupos dispersos por la región montañosa y los misioneros no lograron convencerlos de que abandonaran su estilo de vida y se establecieran en comunidades misioneras permanentes. En la década de 1740, la

Corona nombró a José de Escandón para colonizar la región conocida como Nueva Santander y finalizar la evangelización de la Sierra Gorda. ¶



MAPA 1: LA PROVINCIA JESUÍTICA DE PARAQUARIA.

En 1743, José de Escandón realizó una inspección de la región de la Sierra Gorda. El territorio de la misión incluyó Xalpa, los asentamientos de San Juan Pisquintla, San Juan Sagav, Atamcama, Santiago de Tongo, Santo Tomás de Sollapilca, San Agustín Tancoyol, San Nicolás Malitlaand, San Antonio Amatlán y San Nicolás

Concá, que fue una hacienda que perteneció a Gaspar Fernández del Pilar de Rama. Había 13 pequeños asentamientos descritos como rancherías. Las iglesias agustinas fueron denominadas jacales, o construcción de barbas y baches. Escandón describió y enumeró las misiones de la región atendidas por dominicanos, franciscanos y agustinos. Los agustinos administraron varios de los asentamientos *pames* más grandes, clasificados como rancherías, que visitaban periódicamente desde las misiones en Xilitlán, Pacula y Xalpa. ¶

Fray José Ortés de Velasco (OFM) del Colegio Apostólico de San Fernando, visitó la Sierra Gorda en 1739 y al año siguiente convenció a 73 jonaces para que se establecieran en la misión restablecida en San José de Vizarrón (anteriormente San José del Llano). Los franciscanos de San Fernando administraron la misión de Vizarrón de manera diferente a los franciscanos de Pachuca, que trabajaban en la misión de jonaces de Tolimán, ubicada cerca de Zimapán. Los misioneros esperaban que los jonaces se establecieran en Vizarrón, cambiaran radicalmente su forma de vida y se convirtieran en una fuerza laboral disciplinada para la producción agrícola comunitaria y la ganadería. Los jonaces se resistieron a este cambio social y cultural dirigido, por lo que la mayoría abandonaron las misiones en 1748. En respuesta, los funcionarios reales enviaron soldados para recuperar a los fugitivos y redistribuyeron a los nativos como trabajadores forzados² entre los obrajes (fábricas textiles) de Querétaro. Los jonaces de Tolimán, en cambio, continuaron recolectando alimentos silvestres y no estuvieron sujetos a las mismas presiones para cambiar su forma de vida y convertirse en una fuerza laboral disciplinada.³ Los franciscanos de San Fernando experimentaron un problema similar con el grupo nómada de cazadores-recolectores conocido como guaycuros, que vivía en la misión Todos Santos en el sur de Baja California. Los fernandinos intentaron convertir a los guaycuros en una fuerza laboral disciplinada después de reemplazar a los jesuitas en Baja California en 1768, pero los guaycuros también resistieron este cambio forzado. Los franciscanos finalmente tuvieron que contratar trabajadores no nativos para trabajar las tierras de Todos Santos.⁴ ¶

José de Escandón otorgó a los fernandinos la jurisdicción sobre la misión agustiniana de Xalpa y las visitas de Tancoyol y Concá y ordenó el establecimiento de nuevas misiones en Landa y Tilaco. Lucas Cabeza de Vaca (O.S.A.) administró la misión

2 MARÍA TERESA ÁLVAREZ ICAZA LONGORIA, "Un cambio apresurado: la secularización de las misiones de la Sierra Gorda, (1770-1782)", en *Letras Históricas*, 3 (2010): 9-45.

3 *Ibid.*, p. 25.

4 ROBERT H. JACKSON, "The Guaycuros, Jesuit and Franciscan Missionaries, and José de Gálvez: The Failure of Spanish Policy in Baja California", en *Memoria Americana: Cuadernos de Ethnohistoria*, 12 (2004): 221-233.

de Xalpa. Los franciscanos congregaron a miles de pames en las misiones nuevas y reorganizadas. Un censo de 1744 dio cuenta de 3,767 pames congregados en las cinco misiones, con el mayor número asentado en Xalpa.⁵ Las epidemias periódicas diezmaron las poblaciones y la huida fue una respuesta común al brote de contagio. Hubo dos brotes epidémicos graves en las misiones de Sierra Gorda durante las primeras dos décadas de la administración franciscana. Un informe de alrededor de 1748 señaló que en cuatro años 1,422 pames habían muerto en cuatro de las misiones (no hay datos para Tancoyol porque un incendio destruyó el registro de entierros).⁶ Martín de Heredia (O.F.M.), Juan de Urinate (O.F.M.) y Lucas Ladrón de Guevara (O.F.M.) murieron durante el brote de 1746-1747.⁷ Una epidemia de viruela en 1762 mató a cientos de pames, así como a tres misioneros franciscanos. Unos 200 pames murieron de viruela en 1762 en Tilaco.⁸ Los franciscanos intentaron mantener los niveles de población de las misiones a través de la congregación de un pequeño número de no cristianos, pero aun así las poblaciones de las misiones disminuyeron lentamente (ver Tabla 1)*. La fragilidad de las poblaciones misioneras se hace evidente al examinar la diferencia neta entre bautismos y entierros. Varios informes recogen el número total de bautismos y entierros registrados entre 1744 y 1764 (ver Tabla 2). En esas dos décadas hubo 1,782 entierros más que bautizos. Durante el mismo periodo, la población de Xalpa se redujo de 1,445 en 1744 a 869 en 1762. El reclutamiento de no cristianos amortiguó en cierta medida la disminución poblacional en las otras misiones. La huida de las misiones, que reflejaba la falta de voluntad de muchos pames para abandonar su forma de vida, también siguió siendo un problema.⁹ ¶

No existen registros de entierros para las misiones de la Sierra Gorda. Sin embargo, los informes existentes registraron el número total de entierros por grupos de edad: párvulos (menores de seis años) y adultos (incluidos niños mayores de seis años). Los datos de Tancoyol están incompletos debido al incendio de abril de 1747, que destruyó la iglesia junto con los registros bautismales y de entierro. Los entierros en Tancoyol totalizaron 292 adultos y 239 párvulos entre 1747 y 1758.¹⁰ El informe de

* Véanse ésta y las siguientes tablas al final del artículo.

5 LINO GÓMEZ CANEDO, O.F.M., *Sierra Gorda: un típico enclave misional en el centro de México (siglos XVII-XVIII)*. Querétaro: Provincia Franciscana de Santiago, 2011. pp. 95-105.

6 JOSÉ ORTÉS DE VELASCO [1748], Razón de las misiones que el Colegio de San Fernando tiene en Sierra Gorda, alias Sierra Madre, y el estado que al presente tienen, en *Ibid.*, pp. 215-220.

7 *Ibid.*, p. 137.

8 *Ibid.*, p. 124.

9 *Ibid.*, p. 131.

10 JUAN RAMOS DE LORA, O.F.M. y ANTONIO PATERNA, O.F.M., "Tancoyol, 13 de octubre 1758, Razón individual y verídica de el estado de esta Misión de la Virgen Santísima Luz de Tancoyol", en *Ibid.*, pp.

1758 para Landa registró entierros de 303 adultos y 329 párvulos entre 1744 y 1758.¹¹ El total reportado para Tilaco fue de 286 entierros de adultos y 348 de párvulos en los mismos años.¹² Finalmente, los entierros en Xalpa totalizaron 601 adultos y 721 párvulos.¹³ Los pames vivían en pequeños y a menudo aislados asentamientos en los valles y montañas. Este patrón de asentamiento disperso probablemente limitó los efectos de las epidemias. Pero una vez llevados a vivir a comunidades más grandes, el contagio se propagó más fácilmente de una misión a otra, así como entre las comunidades misioneras. La mortalidad fue mayor entre la población tanto de adultos como de niños, particularmente porque no habían estado previamente expuestos. ¶

Dos medidas muestran claramente una dinámica diferente a la documentada, por ejemplo, en las misiones de Chiquitos, con un número menor de niños con relación a la población total. La primera es el cálculo del tamaño promedio de la familia. Las familias eran demasiado pequeñas para garantizar la reproducción de la población. Por otro lado, el cálculo de los niños (menores de 15 años) como porcentaje de la población total muestra que los niños constituyeron un pequeño porcentaje en las misiones, en algunos casos, menos de un tercio del total. Varios factores quizás expliquen este patrón. Las tasas de mortalidad infantil probablemente fueron altas, pero hubo un aumento en el número de niños debido a las tasas de natalidad y al bautismo periódico de un pequeño número de no cristianos. Esto último puede explicar el aumento en el porcentaje de relación de los niños con la población total en Concá y Landa en la década de 1760 (ver Tabla 3). En ausencia de registros más completos, la explicación que se ofrece aquí para las causas de los patrones observados en las misiones de Sierra Gorda es más bien una hipótesis. ¶

El registro más completo que existe de las cinco misiones de Sierra Gorda es el de Tilaco y Tancoyol, por medio de los censos de 1744, que permiten la construcción de un perfil de la población a la llegada de los franciscanos, así como el recuento de registros bautismales. Estos censos, realizados cuando José de Escandón supervisó el establecimiento de las cinco misiones franciscanas, dividían a la población en grupos familiares, identificaban viudos y viudas y sus hijos, así como a adultos solteros (ver Tabla 4 y Tabla 5). Los censos también diferenciaban entre aquellas parejas casadas

226-229.

11 JOSÉ CAMPOS, O.F.M., y MIGUEL DE LA CAMPA, "Landa, 14 de octubre 1758, Razón individual y verídica de el estado de esta Misión de la Purísima Concepción de Agua de Landa", en *Ibid.*, p. 230.

12 JUAN CRESPI, O.F.M. y ANTONIO CRUZADO, O.F.M., "Tilaco, 13 de octubre 1758, Razón del estado que ha tenido y tiene esta Misión de N.S.P. San Francisco del Valle de Tilaco, de indios Pames", en *Ibid.*, p. 232.

13 JOSÉ HERRERA, "Xalpa, 14 de octubre 1758, Razón individual y verídica de el estado de esta Misión de Santiago de Xalpan de indios pames, sita en la Sierra Gorda", en *Ibid.*, p. 234.

por la Iglesia Católica y las que no lo estaban. El número de parejas que no formaban matrimonios sancionados por la Iglesia era de 49% en Tancoyol, 23% de las familias enumeradas. Por otro lado, de 184 familias registradas en Tilaco, El Lobo y Laguna Grande, un número de 121, el equivalente a 66%, no estaban en matrimonios sancionados por la Iglesia. Ninguno de los congregados en Tilaco había sido casado por la Iglesia, mientras que la mayoría en El Lobo y Laguna Grande, sí. Un número considerable de pames había formado familias de líneas tradicionales, particularmente aquellas que preservaron su estilo de vida en pequeños asentamientos en las montañas. La mayoría de las parejas en Tancoyol, Soyapilca y El Lobo y Laguna Grande, comunidades con un periodo más largo de contacto con misioneros y nativos sedentarios, se habían casado por la Iglesia.¹⁴ ¶



FIGURA 1: San Miguel Fuenclara (Conca) (Sierra Gorda).

14 JOAQUÍN MEADE y SAINZ TAPAGA, *La Huasteca queretana*. México: Imprenta Aldina, 1951, pp. 408-413, 425-431.

El acta de posesión en Tilaco, del 1 de mayo de 1744, proporciona más detalles sobre la estructura familiar y muestra el gran número de parejas en relaciones tradicionales no sancionadas por el matrimonio católico, unos 200 años después de las primeras visitas de misioneros a la región. Los agustinos asentados en la doctrina de Xilitlán habían tenido jurisdicción sobre los nativos sedentarios de El Lobo y Laguna Grande. Luis de Trejo, quien presidió la transferencia de la jurisdicción agustiniana a los franciscanos, señaló que no podía entregar los registros sacramentales originales a los franciscanos, ya que también contenían los bautizos, entierros y matrimonios de los otomíes y nahuas que quedaron bajo su jurisdicción. El agustino se ofreció a hacer una copia de los registros de los pames que ahora eran responsabilidad de los franciscanos. Lo mismo ocurrió con los ornamentos de la iglesia que los agustinos conservaron para sus congregantes otomíes y nahuas.¹⁵ Un informe de 1571 sobre la doctrina agustiniana en Xilitlán señala que la población de Tilaco era predominantemente otomí y no muestra que los agustinos intentaran evangelizar a los pames.¹⁶ No está claro si los nativos enumerados en El Lobo y Laguna Grande eran todos pames o eran también otomíes y nahuas. Los agustinos no tenían jurisdicción sobre el valle donde los franciscanos establecieron Tancoyol y no participaron en el establecimiento de esa misión.¹⁷ ¶

Los censos revelan diferencias sutiles en la estructura familiar de las comunidades enumeradas. La mayoría de las parejas no tenían hijos, o sólo uno o dos. Las tablas 4 y 5 reflejan la información sobre el tamaño de las familias. En Tancoyol y Soyapilco, 65 % y 75 % de las familias respectivamente no tenían más de dos hijos; asimismo, 72 % de las familias en Tilaco, 65 % en El Lobo y 60 % en Laguna Grande. Es muy posible que haya dos factores que expliquen este patrón: el pequeño tamaño de las familias de las poblaciones nómadas y la alta mortalidad infantil. Los franciscanos tal vez los alentaron a constituir familias más grandes, pero no pudieron resolver el problema de las altas tasas brutas de mortalidad (TBM). ¶

Para mantener los niveles de población, las parejas tendrían que haber tenido dos hijos que sobrevivieran hasta la edad adulta; con tres o más, la población podría haber crecido. Los censos de 1744 también registraron varias familias más grandes. Las poblaciones de Tancoyol, Soyapilca y Tilaco contaban con 28 %, 25 % y 26 % de familias que tenían de tres a cinco hijos. En las poblaciones de El Lobo y Laguna Grande estas cifras fueron de 35 % y 40 %, respectivamente. Esto parece indicar una

15 *Ibid.*, pp. 403-404.

16 ROBERT H. JACKSON, *Conflict and Conversion in Sixteenth Century Central Mexico: The Augustinian War on and Beyond the Chichimeca Frontier*. Leiden: Brill, 2013, pp. 166-167.

17 MEADE, *op. cit.*, pp. 422, 423.

diferencia en las estructuras de la población de otomíes y nahuas. Con este patrón, la población disminuyó con el tiempo. ¶

POBLACIONES MISIONERAS EN LA FRONTERA NORTE DE NUEVA ESPAÑA

Las poblaciones nativas que vivían en las misiones de la frontera norte de Nueva España evidenciaron desequilibrios de género que constituyeron un factor significativo en la disminución de la población. Esto sucedió particularmente en las poblaciones de cazadores y recolectores nómadas congregados en misiones demográficamente frágiles. Los casos extremos se dieron en las misiones de la Baja y Alta California. En ocasiones, las mujeres constituían menos de la mitad de la población total o tan sólo un tercio de la población. En la misión de Santa Cruz en California, por ejemplo, los misioneros franciscanos bautizaron a 1,133 mujeres y niñas entre 1791 y 1832; en este último año, sólo 87 mujeres y niñas sobrevivieron de una población de 284, es decir, 31% del total. La mortalidad fue especialmente alta entre las mujeres en edad de procrear; además, en las décadas de 1820 y 1830 hubo un grupo muy reducido de parejas, las tasas brutas de natalidad (TBN) fueron bajas y la mortalidad infantil fue extremadamente alta. ¶

El desequilibrio de género se generalizó en las misiones de Baja California y California, especialmente una vez que los misioneros completaron el reasentamiento de las poblaciones nativas circundantes durante los periodos de congregación activa.¹⁸ Cuando disminuyó el número de no cristianos llevados a vivir a las misiones de Baja California y California, las poblaciones misioneras también disminuyeron. Los niños menores de diez años constituían un porcentaje relativamente grande de la población total. Pero las poblaciones nativas que vivían en las misiones de Baja California y California evidenciaron desequilibrios de edad y pocos niños sobrevivieron hasta la edad adulta, ya que la alta mortalidad aniquiló a cada generación sucesiva.

Por ejemplo, una reconstrucción familiar de la misión de Santa Rosalía de Mulegé en Baja California, establecida en 1705 por los jesuitas, muestra patrones altos de mortalidad infantil. Un informe de 1744 señala que los misioneros habían administrado 1,358 bautismos desde la fecha de fundación hasta 1744 y en ese año la población era de 326, lo que indica una disminución de 76%. Existe un registro de entierros que comienza en 1718, con varios casos de mortalidad elevada proba-

18 ROBERT H. JACKSON, *Indian Population Decline: The Missions of Northwestern New Spain, 1687-1840*. Albuquerque: University of New Mexico, 1994, pp. 108-116.

blemente causada por epidemias. Los jesuitas enterraron a 115 personas en 1723, 121 en 1727-1728 y 80 en 1744-1745. La primera población registrada fue de 346 en 1730, bajó a 326 en 1744, después a 294 en 1755 y era de 245 en 1768 al momento de la expulsión de los jesuitas.¹⁹ ¶

La expulsión de los jesuitas y el aumento del movimiento de personas en la Península debido al impulso por ocupar Alta California en 1769 facilitaron la propagación de enfermedades contagiosas. Ese año, el sarampión se extendió a las misiones y los franciscanos del colegio apostólico de San Fernando (Ciudad de México), que reemplazaron a los jesuitas en Mulegé, enterraron a 66 personas (una TBM de 269.4 por cada mil habitantes). En 1771, la población se había reducido a 180. La viruela se propagó por la Península en 1781-82 y mató a cientos; los franciscanos de Mulegé registraron 75 defunciones en 1781 (una TBM estimada de 362.5 por cada mil habitantes). La población continuó disminuyendo y llegó a 39 en 1808, un siglo después del establecimiento de la misión. A diferencia de las poblaciones guaraníes de las misiones jesuitas, los grupos indígenas traídos a vivir a Mulegé y a otras misiones de Baja California no se recuperaron de la mortalidad epidémica. Un factor fue el patrón de mortalidad infantil en años no epidémicos. Menos de 10% de los 143 niños nacidos en la misión entre 1771 y 1821 sobrevivieron hasta los diez años. Alrededor de 50% murió antes de cumplir su primer año y otro 33% del total murió durante su primer año.²⁰ ¶

Las misiones jesuitas más antiguas de Baja California eran poblaciones cerradas y para fines del siglo XVIII habían reducido considerablemente su tamaño. Hubo un patrón constante de tasas altas de mortalidad infantil, por lo que los niños pequeños clasificados como párvulos constituyeron un pequeño porcentaje de la población total. Los datos de los años 1795-1798 muestran que en el caso de la misión Loreto (establecida en 1697) los niños constituían entre 18% y 21% de la población. En San Francisco Xavier (establecido en 1699) fue de entre 26 y 22% y en Mulegé fue de 24% a 30%. El caso extremo fue Comondú (establecido en 1708) con un rango de entre 5% y 9% de la población total. Misiones establecidas más recientemente, como San Fernando (fundada en 1769) y Santo Domingo (fundada en 1775) mostraron diferentes patrones. A finales de la década de 1790, San Fernando ya era una población cerrada en declive y el porcentaje de niños pequeños en relación con la población total era de entre 18% y 24%. Santo Domingo todavía tenía una población

19 ROBERT H. JACKSON, "Demographic Patterns in the Missions of Central Baja California", en *Journal of California and Great Basin Anthropology*, 6 (1984): pp. 91-112.

20 *Idem.*

abierta, ya que los misioneros dominicanos continuaban congregando a los no cristianos en la misión; aquí, los niños pequeños constituían entre 30% y 31% de la población total.²¹ ¶



FIGURA 2: Santa Rosalía de Mulegé (Baja California).

Una reconstrucción familiar para la misión de Guevavi-Tumacácori en el norte de Sonora muestra una mortalidad infantil igualmente alta. El jesuita Eusebio Francisco Kino estableció esta misión en el río Santa Cruz en lo que hoy es el sur de Arizona en 1691, pero no hubo misioneros residentes hasta 1732. El primer recuento de la población que se hizo en 1754 registró una población total de 316 que vivían en cuatro asentamientos. Con la reubicación de personas de otras comunidades, aumentó a 507 en 1761 en esos mismos asentamientos, pero luego cayó a 488 en 1766 y a 310 en 1768.²² ¶

21 JACKSON, *Indian Population Decline*, p. 112.

22 *Ibid.*, pp. 62-65.

Los franciscanos que reemplazaron a los jesuitas consolidaron la población en las dos comunidades, despoblaron Guevavi y trasladaron la cabecera a Tumacácori. En 1774, la población se había reducido a 236; en la década de 1790, los franciscanos trasladaron a la población sobreviviente a Tumacácori. En 1795, había 119 personas, que se redujeron a 82 en 1804. Los franciscanos entonces agregaron un pequeño número de no cristianos y en 1819 la población era de 123. Durante el periodo franciscano, las tasas de mortalidad infantil fueron altas y los misioneros sólo mantuvieron o expandieron los niveles de población a través del reasentamiento de los no cristianos. Una muestra de 123 niños nacidos entre 1773 y 1825 arroja que 46% murió en el primer año de vida, otro 27% entre uno y cinco años y 21% entre cinco y diez. Sólo 7% vivió más allá de la edad de diez.²³ ¶

Las misiones de Alta California también evidenciaron desequilibrios de edad y pasaron por las etapas de congregación activa de no cristianos, expansión del tamaño de las poblaciones, periodos de reasentamiento mínimo o nulo de los no cristianos y el declive de las poblaciones de la misión. Los datos de los años 1789, 1796, 1810 y 1832 documentan los cambios en los patrones del número de niños clasificados como párvulos en relación con la población total, en el contexto de una alta mortalidad infantil. El primer ejemplo es San Carlos (establecido en 1770), donde los niños pequeños constituyeron 27%, 21%, 12% y 12% de la población total en cada uno de los cuatro años mencionados anteriormente. La de San Luis Obispo (establecida en 1772) fue de 26%, 14%, 11% y 6%, respectivamente. En Santa Bárbara (establecida en 1786) fue de 29%, 14%, 22% y 15%. Santa Cruz y Soledad, ambas establecidas en 1791, mostraron altos porcentajes durante la congregación de los no cristianos y luego disminuyeron. En Santa Cruz fue de 30% en 1796, de 8% en 1810 y 11% en 1832; para Soledad, de 41%, 16% y 17% respectivamente.²⁴ El mismo fenómeno se observa al ver el porcentaje de muertes de niños antes de los cuatro años en las misiones de San Buenaventura (76.8%), Santa Bárbara (73.9%), La Purísima (68.8%), San Fernando (85.5%) y Santa Inés (25%). El porcentaje oscila entre la cohorte, pero el grupo de niños nacidos entre 1800 y 1804 es el típico.²⁵ ¶

23 *Idem.*

24 *Ibid.*, p. 114.

25 ROBERT H. JACKSON, *Demographic Change and Ethnic Survival among the Sedentary Populations on the Jesuit Mission Frontiers of South America: The Formation and Persistence of Mission Communities in a Comparative Context*. Leiden: Brill, 2015, p. 150.



FIGURA 3: La misión de San Carlos en 1827 (Alta California).



FIGURA 4: La misión La Purísima Concepción (Alta California).

El último estudio de caso de la frontera norte de Nueva España es sobre las misiones franciscanas asentadas en la costa del Golfo de Texas entre grupos no

sedentarios conocidos colectivamente como karankawas. Los franciscanos no lograron congrega a los nativos y los patrones demográficos fueron similares a los patrones de las misiones jesuitas del Chaco que se analizarán más adelante. Los grupos llamados karankawa ocuparon el territorio de la costa del Golfo de Texas que va desde el área de la Bahía de Lavaca hasta la Bahía de Galveston. Eran cazadores y recolectores y practicaban un patrón bien establecido de trashumancia estacional para explotar diferentes recursos alimentarios, a la par que establecían sitios permanentes para sus aldeas. En el otoño y el invierno, los grupos de karankawas explotaban el estuario para aprovechar la disponibilidad de ciertos peces, como el pez rojo y el tambor negro. Estos campamentos de otoño-invierno tendían a ser más grandes. En la primavera, los karankawas se trasladaban a campamentos más pequeños a lo largo de ríos y arroyos en el entorno costero de la pradera y se mantenían cazando y recolectando alimentos de plantas silvestres. Los karankawas eran los dueños de su entorno y conocían bien la geografía costera. Los franciscanos a menudo expresaron consternación por la incapacidad de los militares españoles para rastrear a los fugitivos karankawas, pero estos militares no conocían bien la geografía costera y a menudo no tenían lanchas.²⁶ ¶

Los patrones demográficos de la misión de Rosario fueron más complejos, debido a la incapacidad de los franciscanos para inducir a los karankawas a establecerse permanentemente en las misiones. Como dijimos, históricamente, los grupos de karankawas practicaban un patrón de migración estacional entre los sitios permanentes de las aldeas a lo largo de la costa y la pradera costera. Muchos karankawas se establecieron en la misión de Rosario (fundada en 1754), ubicada fuera de su territorio tradicional, pero de forma estacional, y luego se fueron. La población de la misión de Rosario fluctuaba año con año, también de forma estacional. Un ejemplo de variación estacional se puede ver en 1796, año en que la población fluctuó entre 148 en octubre y 97 sólo dos meses después, en diciembre. En junio del año siguiente, el número fue de 254.²⁷ Los indígenas a menudo acudían y abandonaban la misión a su voluntad y más bien se incorporaban a Rosario en su ronda de trashumancia estacional. El registro bautismal de 1793 en la misión Refugio muestra que los indios bautizados podían llegar a estar ausentes de la misión durante meses o incluso más de un año, pero llevaban a los niños pequeños a bautizar cuando posiblemente no

26 ROBERT RICKLIS, *The Karankawa Indians of Texas: An Ecological Study of Cultural Tradition and Change*. Austin: University of Texas, 1996, pp. 70-71, 101, 118.

27 ROBERT H. JACKSON, "Congregation and Population Change in the Mission Communities of Northern New Spain: Cases From the Californias and Texas", en *New Mexico Historical*, 69.2 (1994): 163-183.

tenían otra opción, ya sea durante los periodos de escasez de alimentos o durante las incursiones de otros grupos indígenas, como los apaches lipanes o comanches.²⁸ Los casos más documentados de grupos de karankawas que se mudaban a las misiones se daban durante la primavera, especialmente en los meses de marzo, abril y mayo, cuando estos grupos se trasladaban al interior y las misiones simplemente se convertían en otra fuente de alimento.²⁹ ¶

Más allá de los censos existentes, hay pocos datos sobre los patrones demográficos en Rosario. El misionero franciscano Gaspar de Solís consignó el número de bautismos y entierros registrados entre 1754 y 1768 en un total de 137 bautismos de 1754 a 1758, otros 63 en los años de 1758 a 1768 y 110 entierros de 1754 a 1768.³⁰ Estas cifras sugieren que hubo fuertes tasas de mortalidad. Los censos posteriores a la década de 1790 ya contienen información aproximada sobre la estructura de edad y género.³¹ Los niños menores de nueve años, llamados párvulos por los españoles, constituían entre un cuarto y un tercio de la población de la misión de Rosario, lo que hacía de la proporción de sexos bastante equilibrada la mayoría de los años. Una excepción a esto último se dio en 1796 y 1797, años en los que hubo menos hombres en la misión, porque podrían haber dejado atrás a mujeres y niños mientras cazaban o realizaban otras actividades. Los censos registraron que los karankawas que vivían en Rosario tendían a tener familias pequeñas de uno o dos hijos. Esto puede interpretarse ya sea como una manifestación de un patrón cultural o también por el efecto de una alta mortalidad entre los niños. ¶

Los franciscanos estuvieron lejos de congregar a la mayoría de los karankawas y muchos grupos continuaron resistiendo la presencia española. En 1793, los franciscanos establecieron la misión Refugio más cerca del territorio de los karankawas y los neófitos de Rosario optaron por mudarse a la nueva misión en 1797. Más karankawas se asentaron voluntariamente en esta misión establecida en su propio territorio tradicional.³² En 1805, el misionero franciscano y los indios sobrevivientes se mudaron a Refugio y en 1807 las dos misiones se combinaron formalmente. ¶

28 *Ibid.*, p. 178.

29 RICKLIS, *op. cit.*, pp. 163-167.

30 *Ibid.*, p. 173.

31 KATHLEEN GILMORE, "The Indians of Mission Rosario", en DAVID ORR y DANIEL CROZIER, eds., *The Scope of Historical Archaeology: Essays in Honor of John L. Cotter*. Philadelphia: Temple University, 1984, pp. 163-191.

32 RICKLIS, *op. cit.*, p. 153.



FIGURA 5: Las ruinas de la misión de Rosario.

POBLACIONES MISIONALES NO SEDENTARIAS EN LA PROVINCIA JESUÍTICA DE PARAQUARIA

Los jesuitas establecieron misiones entre las poblaciones nómadas de cazadores y recolectores de la región del Chaco, pero estas misiones generalmente existieron por cortos periodos de tiempo. Los jesuitas no pudieron convencer a los grupos nativos nómadas para que se establecieran permanentemente y cambiaran su forma de vida para convertirse en agricultores sedentarios.³³ Una razón de este fracaso fue la falta de voluntad de los hombres para realizar un trabajo agrícola similar a la recolección de alimentos de plantas silvestres, que era algo propio de las mujeres. Los jesuitas no lograron comprender la lógica de la organización social de grupos como los abipones. Los hombres obtenían un estatus a partir de sus habilidades como cazadores y guerreros, por lo que el trabajo que asociaban con el papel de la mujer habría sido degradante y les habría llevado a una pérdida de estatus. ¶

San Esteban Miraflores, establecido entre lules (1714-1728, 1752-1803), ocupó múltiples sitios y fue abandonada por más de 20 años, lo que constituye un ejemplo

33 Para el contexto de las misiones del Chaco ver JAMES SAEGER, *The Chaco Mission Frontier: The Guaycuruan Experience*. Tucson: University of Arizona Press, 2000. Ver también CARLOS PAGE, *Las otras reducciones jesuitas: emplazamiento territorial, desarrollo urbano y arquitectónico entre los siglos XVII y XVIII*. Saarbrücken, Alemania: Editorial Académica Española, 2012.

de la inestabilidad de las misiones en el Chaco.³⁴ Hacia el final de la tenencia de los jesuitas en las misiones hubo un aumento del número de comunidades. Un documento de 1765, por ejemplo, enumera a los misioneros estacionados en las misiones del Chaco ubicadas en la frontera de Tucumán, que incluían a San Esteban Miraflores, San Juan Bautista Balbuena, Nuestra Señora del Buen Consejo, Nuestra Señora del Pilar Pasaynes y Athulalas, Nuestra Señora de la Paz de Vilelas, San José de Vilelas, San Ignacio de Tobas y Nuestra Señora de la Concepción de Abipones.³⁵ Las poblaciones fluctuaron en las misiones jesuitas especialmente porque algunos hombres nativos se resistieron a los cambios de forma de vida. Los censos existentes contienen registros de bautizos y entierros, pero como las misiones generalmente eran poblaciones abiertas, resulta difícil el cálculo de las TBN, debido al bautismo de personas, tanto adultos como niños, que se iban agregando (ver Tabla 6). ¶

Esto se puede ver, por ejemplo, en los censos de 1762. Los jesuitas en San Jerónimo Abipones, San Ignacio de Tobas y San Juan Bautista Isistinos bautizaron a no cristianos, por lo que la cifra del bautismo de niños es superior y no representa la tasa de natalidad real. La tasa de mortalidad en San Jerónimo también parece ser baja. Como ya se vio en el caso de San Fernando de Abipones, algunos adultos optaron por no ser bautizados y tampoco se sometieron a un entierro cristiano. Asimismo, algunos hombres adultos pudieron haber muerto lejos de la misión. Los jesuitas de San Esteban, por otro lado, parecen no haber bautizado a los no cristianos, por lo que consideramos que la TBN es fiel. Lo mismo se aplica a los otros censos realizados en 1764, 1766 y 1767. Los datos censales muestran que generalmente los nacimientos y los bautismos de no cristianos fueron más que los entierros, pero las poblaciones de la misión no eran estables. ¶

El caso de los patrones demográficos de la misión de San Fernando de Abipones destaca el fracaso de los jesuitas para crear comunidades sedentarias estables. Los jesuitas establecieron esta misión, también conocida como San Fernando del Río Negro, el 26 de agosto de 1750 en la orilla occidental del río Paraná, frente a Corrientes. Los jesuitas ya habían establecido dos misiones para otros grupos de abipones: San Jerónimo del Rey, fundado en 1748 cerca de Santa Fe; y Concepción, al año siguiente, cerca de Santiago del Estero. Tras la expulsión de los jesuitas, los franciscanos administraron la misión, hasta que la abandonaron en 1773 como resultado de las hostilidades con sus enemigos tradicionales, los mocovíes y tobas.

34 CRISTINA ELENA VITALONE y JUAN CARLOS BERNASCONI, "Misiones jesuíticas y sus aportes a la construcción histórica del territorio", en *Registros*, 15.1 (2019): 64-82.

35 *Padres curas y compañeros de las nuevas reducciones del Chaco en la Frontera Tucumán*, Archivo General de la Nación, Buenos Aires, Sala IX-6-10-6.

Los abipones reanudaron el asalto a los asentamientos españoles como lo habían hecho antes del establecimiento de esta misión, una de las varias misiones establecidas para congregar a abipones. Un problema crónico que enfrentaron los jesuitas, y que contribuyó a la inestabilidad de la comunidad misionera, fue la adquisición de alimentos.³⁶ Los jesuitas contrataron trabajadores para incorporar mano de obra a actividades económicas de la misión, que normalmente desempeñaban los residentes de otras misiones. Esto probablemente refleja la realidad de los roles laborales de género mencionados anteriormente. En el momento de la expulsión de los jesuitas en 1767, había 20 trabajadores no abipones que trabajaban en la misión.³⁷ ¶



FIGURA 3: La misión de San Carlos en 1827 (Alta California).

36 MARÍA LAURA SALINAS, "San Fernando del Río Negro. Un intento evangelizador jesuítico a los abipones", en *Diálogos* 13.2 (2009): 293-322.

37 *Idem*.

Un censo elaborado en 1762 registró los bautizos y entierros de casi una década, incluyendo información detallada sobre las tendencias demográficas.³⁸ Los patrones demográficos en San Fernando de Abipones fueron diferentes de los de las misiones sedentarias de Paraguay y Chiquitos (ver Tabla 7). Los jesuitas bautizaron principalmente a niños y sólo a muy pocos adultos. Las tasas brutas de natalidad (TBN) y las tasas brutas de mortalidad (TBM) fueron bajas comparadas con otras poblaciones misionales. Los adultos que aceptaron el bautismo lo hicieron únicamente a punto de morir. Los jesuitas no lograron convencer a la mayoría de los adultos para que aceptaran el bautismo, lo que habría significado un cambio radical en su forma de vida. La evidencia del censo de 1762 sugiere que los abipones permitieron que sus hijos fueran bautizados, lo que pudo haber sido la única condición que exigían los jesuitas para admitir en la comunidad a aquellos que se integraran aunque fuera por cortos periodos, ya que la misión funcionó también como lugar de refugio para los abipones. Pocos abipones fueron enterrados en la misión y muchos adultos probablemente murieron lejos de ella. La evidencia del censo de 1762 muestra que la mayoría de los adultos rechazaron la nueva fe. ¶

Un censo posterior a la expulsión de los jesuitas de la misión del Chaco San Francisco de Paula muestra los efectos del contagio epidémico en poblaciones pequeñas. Según el padrón, la viruela mató a bastantes habitantes en 1777, lo que se comprueba de dos maneras. En primer lugar, la gran cantidad de viudas y viudos, siete y seis respectivamente. Los hijos de las viudas sumaban un total de 16, incluida una mujer que tenía varios hijos pequeños. Los hijos de los viudos eran seis. En segundo lugar, también había una gran cantidad de huérfanos: 4 masculinos y 12 femeninos. Había 10 familias indígenas, pero de éstas, cuatro parejas no tenían hijos y otras cuatro sólo uno o dos. Si este patrón hubiera persistido, la población se habría estancado o disminuido. El censo no registró el número de entierros, pero el contagio transformó claramente el perfil de la población, que era de 95 personas, más otros ocho identificados como “españoles”.³⁹ ¶

38 Numeración Annual de la Reducción de S[an] Gerónimo de Abipones al año de 1762, Archivum Romanum Societis Iesu, Ciudad Vaticano, Paraq. 13; Numeración Annual de la Reducción de S[an] Estevan de la Nación Lule y Omoampa del año de 1762, ARSI, PARAQ. 13; Numeración Annual de la Reducción de S[an] Ignacio de Indios Tobas del año de 1762, ARSI, PARAQ. 13; Numeración Annual de la Reducción de S[an] Juan Bautista de Indios Isistines del año de 1762, ARSI, PARAQ. 13; Estados de las poblaciones del Chaco, CA.

39 JUAN BAUTISTA FLORES y NICOLÁS MARIANO DE ALCARAZ, San Francisco de Paula, 9 de agosto de 1777, Empadronamiento de la Resucción nombrada San Francisco de Paula, Coleção de Angelis, Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, Brasil.

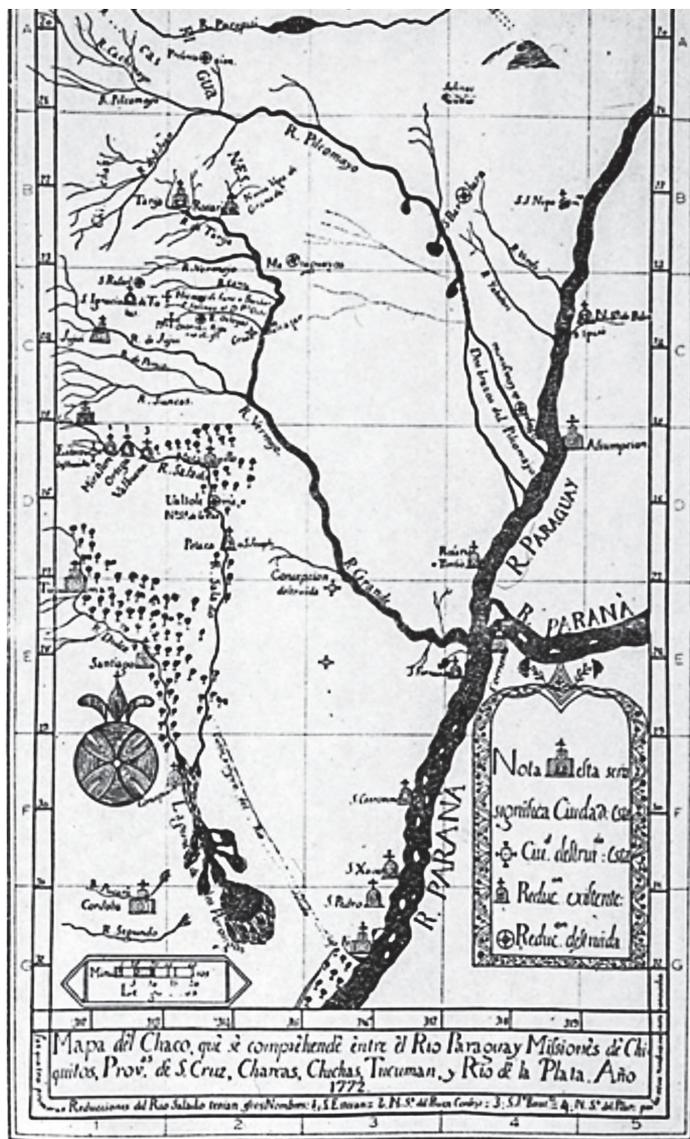


FIGURA 5: Las ruinas de la misión de Rosario.

Otros grupos indígenas no sedentarios que vivían al este del río Uruguay, en lo que hoy son Río Grande do Sul y Uruguay, tuvieron relaciones comerciales con las misiones jesuitas de los guaraníes y también fueron invasores.⁴⁰ Dos de estos grupos

40 DIEGO BRACCO, "Charrúas, bohanes, pampas y guenoa minuanos en los pueblos de misiones", en *Folia Histórica del Nordeste*, 27 (2016): 199-212; Norberto Levinton, "Guaraníes y charrúas: una frontera

fueron los charrúas y guenoa minuanos. Los grupos de charrúas interactuaron principalmente con la misión jesuita Yapeyú establecida en 1627 en la orilla este del río Uruguay. Hubo enfrentamientos violentos periódicos intercalados con periodos de paz. Hubo un esfuerzo en 1702 por establecer una misión, llamada San Andrés de los Yaros, para un grupo relacionado con los charrúas, los yaros, pero fracasó cuando los nativos abandonaron la misión.⁴¹ Una campaña militar en 1749-1750 obligó a cientos de charrúas a establecerse en una nueva misión llamada Concepción de Cayastá, administrada por franciscanos y ubicada en el primer sitio de Santa Fe en la orilla este del río Paraná. Varios censos detallados de la misión proporcionan un perfil demográfico de su población.⁴² ¶

Como fue el caso con otros grupos no sedentarios establecidos en misiones, la población de Cayastá resultó más bien inestable. La evidencia sugiere que algunos charrúas huyeron de la misión. Según los informes, en octubre de 1752 la población ascendía a 364, pero se redujo a 315 en abril de 1755 y luego aumentó a 400 en julio del año siguiente. El censo de agosto de 1758 muestra que los misioneros habían registrado 97 entierros entre 1750 y 1758. Este número de muertes claramente no explicaría las fluctuaciones de la población. La misión tenía una población abierta, lo que significa que los misioneros continuaron reasentando personas. El censo de 1758 señala que los franciscanos habían reubicado recientemente a 44 personas y que algunos de los conversos ya habían sido bautizados. El censo reportó una población de 244. Había algunas familias con un gran número de niños, que iban de tres a seis, pero la mayoría de las familias eran pequeñas, con nueve parejas que no tenían hijos y otras 14 parejas con sólo uno o dos. Este patrón difiere de las misiones con poblaciones sedentarias como las de los guaraníes, que tenían familias más grandes. La mortalidad parece haber sido alta en la misión, como lo demuestra la gran cantidad de huérfanos, viudos y viudas. Había un mayor número de viudas, ya que a las mujeres les resultaba mucho más difícil volver a casarse y la mortalidad podría haber sido mayor entre los hombres (ver Tabla 8). Otro censo de marzo de 1760 documentó un perfil similar. La población se había estabilizado un poco y totalizó 241 (ver Tabla 9). ¶

exclusivista-inclusivista”, en *Revista de Historia Regional*, 14.1 (2009): 49-75; NORBERTO LEVINTON, “Las estancias de Nuestra Señora de los Reyes de Yapeyú: tenencia de la tierra por uso cotidiano, acuerdo interétnico y derecho natural (Misiones jesuíticas del Paraguay)”, en *Revista Complutense de Historia de América*, 31 (2005): 33-51.

41 LEVINTON, *op. cit.* p. 36.

42 DIEGO BRACCO, “Charrúas y aculturación: la primera década en Concepción de Cayastá (1750-1760)”, en *Revista Tefros*, 14.1 (2016): 6-52.

La historia de las interacciones entre los guenoa minuanos y los misioneros fue similar a la de los charrúas.⁴³ En este caso, los guenoa minuanos interactuaron con los jesuitas principalmente en la misión San Francisco de Borja. Los jesuitas establecieron San Francisco de Borja en 1687 en un sitio en la orilla este del río Uruguay frente a la misión de Santo Tomé. Había sido una visita y los jesuitas elevaron a esta comunidad al estatus de misión independiente. La población de San Francisco de Borja creció de 2,396 registrados en 1690 a 3,757 en 1717, pero experimentó una disminución neta de aproximadamente 1,000 personas por la viruela de 1718-1719 y los números cayeron a 2,673 en 1719. Fue en este punto cuando los jesuitas fusionaron las dos misiones y dirigieron sus esfuerzos a congrega a los guenoa minuanos de San Francisco de Borja. La población fue de 2,861 en 1720 después de la fusión y continuó creciendo durante la siguiente década, hasta llegar a 3,769 en 1732. En 1690, los jesuitas establecieron Jesús María de los Guenoas en un sitio cerca de San Francisco de Borja. Como señalamos, los guenoas eran un clan de los charrúas que asaltaba periódicamente las misiones jesuitas. Los jesuitas esperaban congregarlos y llevarlos a un estilo de vida sedentario. Los religiosos administraron Jesús María durante treinta años y luego fusionaron su población con la de San Francisco de Borja después de la severa epidemia de viruela de 1718-1719. ¶

Un documento de 1732 recogió el número de bautismos oficiados en San Francisco de Borja desde la fecha de su fundación hasta 1732. El documento registró los bautismos de adultos en las primeras dos décadas después del establecimiento de la misión y nuevamente en los años 1720 y 1730 después de la fundación y la fusión de la población de Jesús María. En los últimos años del siglo XVII y en los primeros años del siglo XVIII, los españoles presionaron a los grupos no sedentarios para que se establecieran en las misiones y en 1702 lanzaron una campaña militar que logró el asentamiento de algunos charrúas y otros grupos no sedentarios (ver Tabla 10). Sin embargo, los jesuitas continuaron bautizando a guenoa minuanos en ambas misiones, incluso después de la fusión de la población de Jesús María con la de San Francisco de Borja. Un jesuita señaló que los guenoa minuanos constituían un tercio de la población de San Francisco de Borja.⁴⁴ ¶

Los jesuitas asentaron a los guenoa minuanos no cristianos en Jesús María, que era una población abierta (ver Tabla 11). La población también fluctuó, lo que sugiere que los guenoa minuanos se asentaron, pero después algunos abandonaron la misión. El patrón de altibajos en la población fue similar al de las misiones jesuitas

43 DIEGO BRACCO, "Los guenoa minuanos misioneros", en *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria*, 24.1 (2016): 33-54.

44 *Idem*.

del Chaco. El cálculo de las tasas vitales también muestra que los jesuitas continuaron reuniendo y bautizando a los no cristianos, por lo que los números no reflejan las tasas de mortalidad real. La población de la misión era de 334 en 1690 y creció a 357 en 1714, se situó en 283 en 1717 y en 238 en 1719 después de la epidemia de viruela. El censo de 1720 mostró la fusión de Jesús María con San Francisco de Borja, mientras que el de 1724 no registró a Jesús María en absoluto, lo que significa que ya no existía como una misión independiente. ¶

A MODO DE CONCLUSIÓN

Muchas misiones establecidas entre poblaciones no sedentarias fueron inestables porque los misioneros no lograron convencer a los pueblos indígenas de los beneficios de un cambio de vida. En algunos casos, las misiones se convirtieron en lugares de refugio para mujeres, niños y ancianos, mientras que los hombres iban a cazar o hacer la guerra; o en lugares de abastecimiento en tiempos de escasez de alimentos. Otros grupos no tuvieron más remedio que permanecer en las misiones. Por ejemplo, los soldados coloniales obligaron a los pames a asentarse en las misiones de la Sierra Gorda y los misioneros de Baja California controlaban las fuentes de agua. Los patrones demográficos de las poblaciones no sedentarias que vivían en las misiones fueron diferentes a los de las poblaciones sedentarias. Las poblaciones no sedentarias eran demográficamente frágiles y no se recuperaban de los efectos de las enfermedades, particularmente de las epidemias de viruela y sarampión. Los pames de las misiones de Sierra Gorda, por ejemplo, murieron en gran número después de ser reubicados por la fuerza en las misiones. ¶

Las poblaciones guaraníes en la región del Río de la Plata fueron resistentes frente a la catastrófica mortalidad epidémica y eran más estables.⁴⁵ Un factor en esta relativa estabilidad fue que no había desequilibrio de género en la población. El estudio del caso de la misión Los Reyes Yapeyú destaca las diferencias en los patrones demográficos. Los jesuitas establecieron Los Santos Reyes de Yapeyú a orillas del río Uruguay en 1627. En el transcurso del siglo XVII, la población de la misión se estancó y experimentó bajas tasas de crecimiento. Los jesuitas inicialmente congregaron hablantes guaraníes, pero en años posteriores reasentaron a los no cristianos de los grupos no guaraníes. Por ejemplo, en los años 1665-1666, congregaron unos

45 JACKSON, *Demographic Change and Ethnic Survival*; ROBERT H. JACKSON, *Regional Conflict and Demographic Patterns on the Jesuit Missions among the Guaraní in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Leiden: Brill, 2019; ROBERT H. JACKSON, *A Population History of the Missions of the Jesuit Province of Paraguaría*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2019.

250 no cristianos en Yapeyú y alrededor de 1701 unos 500 yaros. En 1647, la población era de 1,600 y creció en las siguientes décadas hasta llegar a 2,477 en 1682. Los números bajaron a 1,865 en 1691, probablemente como consecuencia de una epidemia. La población de la misión disminuyó de 2,873 en 1717 a 1,871 en 1719, luego de una severa epidemia de viruela entre 1718-1719. A raíz de ello, los jesuitas transfirieron población de la misión de San Francisco Xavier a Yapeyú y reubicaron a unas 2,400 personas, muy probablemente entre 1722 y 1723. La población de Yapeyú aumentó de 1,871 en 1719 y 1,856 en 1720 a 4,352 en 1723 y 4,360 en 1724. La población de San Francisco Xavier, por otro lado, sufrió una leve disminución durante la epidemia: de 5,600 en 1717, de 5,352 en 1719 y de 5,280 en 1720. En 1724 bajó a 3,409 tras la transferencia de población.⁴⁶ Los guaraníes de San Francisco Xavier conservaron su identidad dentro de sus propios clanes y los jesuitas los enumeraron por separado de los de la población original de Yapeyú. ¶

La población de la misión creció durante las décadas de 1720 y 1730, a la par que no experimentó una fuerte mortalidad epidémica durante las crisis de la década de 1730 ni durante el brote de viruela de 1737-1740. Unos 90,000 guaraníes habían muerto en las misiones entre 1733 y 1740 como resultado de enfermedades y hambrunas. El relativo aislamiento geográfico de la misión Yapeyú permitió a los jesuitas implementar medidas de cuarentena efectivas y así evitar el contacto externo y la propagación del contagio. Mientras que las poblaciones de las otras misiones experimentaron una mortalidad epidémica periódica, la población de Yapeyú creció durante el siguiente medio siglo, lo que constituyó un patrón distinto de la mayoría de las otras misiones. ¶

Hay un registro continuo de bautizos y entierros entre 1723 y 1754 que muestra que los jesuitas bautizaron a 12,886 frente a 8,545 entierros. La población creció de 4,352 en 1723 a 7,997 en 1756. Entre 1756 y 1767, los jesuitas bautizaron otros 3,421, en comparación con 3,124 entierros. La población totalizó 7,974 en 1767 y 8,510 en 1768 (ver Tabla 12). El aumento de la mortalidad durante este periodo probablemente fue consecuencia de los movimientos de tropas y de personas luego de la implementación del Tratado de Madrid, el levantamiento en las siete misiones ubicadas al este del río Uruguay y el conflicto en curso entre España y Portugal por el control de la Banda Oriental y Rio Grande do Sul. Sin embargo, la población de Yapeyú no sufrió una mortalidad catastrófica durante el brote severo de viruela de 1763-1765. ¶

Las epidemias ocurrieron en Yapeyú en el último medio siglo de tenencia jesuita, pero no alcanzaron niveles catastróficos como en las otras misiones. Los funciona-

46 JACKSON, *Demographic Change and Ethnic Survival*, pp. 90-91.

rios reales movilizaron a miles de milicianos de la misión a principios de la década de 1730, más tarde una epidemia se extendió a las misiones en 1732-1733 desde el campamento de la milicia ubicado en el río Tebicuarí. En 1732, murieron en Yapeyú 476 personas (una TBM de 84 por mil) y en 1733 fueron 733 (una TBM de 128.5 por mil). Por el contrario, en San Ignacio Guazú murieron 1,192 (una TBM de 324.7 por mil), 2,678 en La Fe (TBM de 396.4 por mil) y 2,263 en Santa Rosa (una TBM de 414.6 por mil), ya que estas misiones eran más cercanas al campamento de la milicia. La epidemia de sarampión de 1748-1749 estalló por primera vez en la misión de Santa Rosa y sugiere la transmisión desde Asunción. También fue una epidemia más leve en comparación con el brote de viruela de 1737-1740. Los jesuitas registraron 545 entierros en Yapeyú en 1749 (una TBM de 81 por mil), mientras que en Santa Rosa fueron 249 en 1748 (una TBM de 195.8 por mil). El mayor número de muertes fue en Santiago, donde murieron 1,003 (una TBM de 216.5 por mil) en 1749; en San Miguel hubo 657 defunciones (una TBM de 95.2 por mil); en La Cruz, 454 (una TBM de 176.3 por mil) y en San Nicolás 430 (una TBM de 101.3 por mil). La TBM también superó los 100 por mil habitantes en Ytapúa, Trinidad y San Carlos.⁴⁷ ¶

En el momento de la expulsión de los jesuitas en 1767-1768, Yapeyú era la más poblada de las misiones jesuitas. La población fue de 7,974 en 1767 y de 8,510 en 1768. Sin embargo, era una población extremadamente vulnerable al contagio, particularmente a la viruela. Había pasado casi medio siglo desde el último brote catastrófico de viruela en 1718 y dos generaciones habían crecido con poca o ninguna exposición a la enfermedad. La última epidemia de sarampión había sido una generación antes, en 1749. La administración civil que reemplazó a los jesuitas enfatizó la producción de ingresos para cubrir los costos de administración de la misión, lo que implicó un mayor contacto con una región más grande y menos protección del contagio de la población. Además, hubo continuos movimientos de tropas después de la expulsión de los jesuitas, ya que España y Portugal impugnaron el control sobre Rio Grande do Sul. El resultado fue una epidemia particularmente catastrófica en 1770-1772, que acabó con unos 5,000 guaraníes a una TBM de más de 600 por cada mil personas. La población de la misión se redujo de 8,510 personas reportadas en 1768 a 3,322 cuatro años después (ver Tabla 12). Un detallado censo tributario de 1771 documentó el perfil de la población de Yapeyú durante la letal epidemia de viruela. En años no epidémicos, las poblaciones misioneras evidenciaron familias numerosas y un gran número de familias con más de dos hijos. Ahora, el censo mostraba que 39% de las parejas no tenían hijos y 46% sólo uno o dos, así que, de haber persistido este patrón, el resultado habría sido un mantenimiento en los

47 JACKSON, *A Population History*, anexo 1.

niveles de población o un lento descenso. Este perfil indica que muchos niños murieron durante el brote. El número de huérfanos también fue alto: 442 huérfanos varones y 398 huérfanas mujeres. Otro indicador de las consecuencias de la mortalidad por viruela fue el número de viudos y viudas: 278 y 101, respectivamente. Este patrón era inusual, porque en años no epidémicos el número de viudas superaba al de viudos y los hombres se volvían a casar con frecuencia después de la pérdida de un cónyuge. El menor número de mujeres huérfanas y viudas también reflejó una mayor mortalidad entre mujeres y niñas, como consecuencia de la respuesta inmunológica TH-2. La mayor mortalidad entre niñas y mujeres también condujo a cambios en la estructura de género de las poblaciones de la misión.⁴⁸ ¶

A diferencia de las poblaciones misionales no sedentarias, la población se recuperó después de la epidemia y aumentó a 4,739, reportados en 1784, y a 5,170 en 1793. Existe un registro de una segunda epidemia durante el periodo de la administración civil. Los entierros totalizaron 777 en 1797 (una TBM de 172.3 por cada mil personas), con la tasa de mortalidad más alta de las que hay registro en las exmisiones. La población se redujo a 3,990 a fines de 1797, pero luego aumentó nuevamente a 4,095 en 1799 y a 4,669 en 1802. La emigración a gran escala también fue un factor en los cambios demográficos en el periodo posterior a la expulsión. La estructura de género de la población de la misión explica su capacidad para recuperarse después de una catastrófica mortalidad epidémica. En un periodo de 33 años, las mujeres constituían la mayoría, hasta 56% antes de la expulsión de los jesuitas y 58% después de la expulsión y el éxodo de guaraníes de las misiones. La supervivencia de las mujeres y las niñas, incluso en años de mortalidad catastrófica, aseguró un grupo suficientemente grande de novias potenciales, lo que significó un factor importante en la recuperación después de las crisis de mortalidad y del crecimiento en años sin crisis. Muchas poblaciones misioneras no sedentarias se enfrentaron a una virtual extinción biológica y cultural, pero las poblaciones guaraníes continúan viviendo como grupos étnicamente distintos. ¶

48 JACKSON, *Demographic Change and Ethnic Survival*, pp. 82, 83, 91, 92.

Tabla 1: La Población de las misiones de la Sierra Gorda, en años selectos

Misión	1744	1746	1758	1761	1762	1764	1770
Xalpa	1,445	1,205	980	985	879	955-	680
Concá	449	248	423	407	355	365	385
Landa	564	401	646	718	550	537	584
Tilaco	749	416	894	935	712	704	733
Tancoyol	643	207	549	515	535	253	442

Fuente: Robert H. Jackson, *Demographic Change and Ethnic Survival among the Sedentary Populations on the Jesuit Mission Frontiers of South America: The Formation and Persistence of Mission Communities in a Comparative Context*. Leiden: Brill, 2015, p. 139; Cristina Ratto, *Arte, Retórica Visual, y estrategias de evangelización en las misiones franciscanas de la Sierra Gorda, Siglo XVIII*. Ciudad de Mexico: UNAM, 2019, pp. 44-45.

Tabla 2: Bautismos y entierros registrados en las misiones de la Sierra Gorda, 1744-1764

Misión	Bautismos	Entierros	Diferencia +/-
Santiago de Xalpa	1,277	1,772	-495
San Miguel Concá	338	699	-361
Agua de Landa	780	952	-172
Tilaco	877	1,138	-306
Tancoyol*	336	784	-448
Total	3,608	5,390	-1,782

*1747-1764.

Fuente: Robert H. Jackson, *Demographic Change and Ethnic Survival among the Sedentary Populations on the Jesuit Mission Frontiers of South America: The Formation and Persistence of Mission Communities in a Comparative Context*. Leiden: Brill, 2015, p. 140.

Tabla 3: Niños como porcentaje de la población total en las misiones de la Sierra Gorda

Misión	1758	1761	1764
Xalpa	36	37	-
Concá	36	45	44
Landa	37	40	40
Tilaco	37	36	41
Tancoyol	29	33	38

Tabla 4: La estructura de la población de Tancoyol en 1744

Tancoyol						
Tamaño Familia	Dos	Tres	Cuatro	Cinco	Seis	Siete
# Familias	40	23	22	8	8	2
# Personas	80	69	88	40	48	14
Sus hijos						
Viudos	5	8				
Viudas	1	1				
Solteros	10					
Población Total: 364						
Ranchería de Soyapila						
Tamaño Familia	Dos	Tres	Cuatro	Cinco	Seis	Siete
# Familias	29	29	3	8	2	0
# Personas	58	87	12	40	12	0
Sus hijos						
Viudos	0	0				
Viudas	0	0				
Solteros	1					
Población Total: 210						

Fuente: Joaquín Meade y Sainz Tapaga, *La Huasteca Queretana*. México: Imprenta Aldina, 1951, pp. 425-431.

Tabla 5: La estructura de la población de Tilaco en 1744

Tilaco						
Tamaño Familia	Dos	Tres	Cuatro	Cinco	Seis	Siete
# Familias	22	35	43	18	3	1
# Personas	44	105	172	90	18	7
Sus hijos						
Viudos	4	7				
Viudas	0					
Solteros	0					
Población Total: 448						
Rancho de El Lobo						
Tamaño Familia	Dos	Tres	Cuatro	Cinco	Seis	Siete
# Familias	10	11	11	8	2	0
# Personas	20	33	44	40	12	0
Sus hijos						
Viudos	0					
Viudas	0					
Solteros	0					
Población Total: 149						
Laguna Grande						
Tamaño Familia	Dos	Tres	Cuatro	Cinco	Seis	Siete
# Familias	5	1	6	5	0	0
# Personas	10	3	24	25	0	0
Sus hijos						
Viudos	0					
Viudas	0					
Solteros	0					
Población Total: 62						
El Humo						
Familias: 20		Población Total: 90		Tamaño Promedio Familia: 4.5		

Fuente: Joaquín Meade y Sainz Tapaga, *La Huasteca Queretana*. México: Imprenta Aldina, 1951, pp. 408-413.

Tabla 6: La población de las misiones de la región del Chaco

Lules						
Año	Rosario (Chiriguano)	San Estebán	Concepción	Omoampas	SFX Mocobies	San Ignacio Tovas
1736	160		170			
1745	190	415	172		271	
1753						
1754						
1755					826	
1756						
1757						306
1758		664				
1759						
1760						
1761						
1762		703				357
1764					833	
1765		523		180		400
1766				159		
1767		518				
Misiones de abipones						
Años	San Fernando	San Jerónimo	Concepción	S.J.B. Isistines	Pilar Pasatines	San José Vilelas
1745						
1751		300				
1752		460				
1753	679					
1754	455					
1755	344					

1756	355			
1757	363	591		650
1758	151			
1759	338			
1760	339			
1761	273	570		694
1762	284	450		647
1764				
1765	400		200	159 463
1766				737 164 507

Fuente: Catálogo de las Misiones que tiene la dicha Compañía de Jesús em esta Provincia de Paraguay, Colecao de Angelis, Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, Brazil (CA); Annuæ Enumeratiæ...Rio Paraguarie...anno 1745, CA; Annuæ Enumeratiæ Fluminis Paranesis/Fluminis Uruguniesis. Anno 1757, CA; Numeración Annual de la Reducción de S[an] Gerónimo de Abipones al año de 1762, ARSI, PARAQ. 13; Numeración Annual de la Reducción de S[an] Estevan de la Nación Lule y Omoampa del año de 1762, ARSI, PARAQ. 13; Numeración Annual de la Reducción de S[an] Ignacio de Indios Tobas del año de 1762, ARSI, PARAQ. 13; Numeración Annual de la Reducción de S[an] Juan Bautista de Indios Isistines del año de 1762, ARSI, PARAQ. 13; Estados de las poblaciones del Chaco, CA.

Tabla 7: La población y tasas vitales de San Fernando de Abipones, 1753-1762

Bautismos									
Año	Población	Familias	Párvulos	Adultos	En artículo mortis	Entierros	TBN	TBM	TPF**
1753	679	156	12	3	1	2	17.9*	3.0*	4.4
1754	455	104	18	2	0	5	26.5	7.4	4.4
1755	344	80	12	4	3	3	26.4	6.6	4.3
1756	355	82	8	0	1	3	23.3	8.7	4.3
1757	363	82	6	0	2	4	8.5	11.3	4.4
1758	151	39	3	0	1	3	8.3	8.3	3.9
1759	338	76	9	0	0	3	59.6	19.9	4.5

1760	339	74	16	0	3	3	26.6	8.9	4.6
1761	273	56	10	1	2	2	29.5	5.0	4.9
1762	284	48	6	0	0	2	22.0	7.3	5.9

*Estimado. **TPF —Tamaño Promedio Familia

Fuente: Robert H. Jackson, *Demographic Change and Ethnic Survival among the Sedentary Populations on the Jesuit Mission Frontiers of South America: The Formation and Persistence of Mission Communities in a Comparative Context*. Leiden: Brill, 2015, p. 129.

Tabla 8: La estructura de la población de Concepción de Cayastá el 2 de agosto de 1758

Tamaño de familia	Número de familias	Número de personas
2	9	18
3	98	27
4	5	20
5	6	30
6	4	24
7	1	7
8	1	8
Viudos - 6	Viudas - 19	
Sus hijos - 7	Sus hijos - 27	
Solteros - 15	Solteras- 19	
Huérfanos - 16		
Recién congregados - 44	Población total - 244	

Fuente: Diego Bracco, "Charrúas y aculturación: la primera década en Concepción de Cayastá (1750-1760)", en *Revista Tefros*, 14:1 (2016), pp. 6-52.

Tabla 9: La estructura de la población de Concepción de Cayastá el 17 de marzo de 1760

Tamaño de familia	Número de familias	Número de personas
2	6	12
3	8	24
4	4	16
5	5	25
6	2	12
7	1	7
Viudos - 4	Viudas - 14	
Sus hijos - 8	Sus hijos - 32	
Solteros - 18	Solteras - 34	
Huérfanos - 35	Población total-241	
Recién congregados — 63. 35 ya habían estado bautizados, 13 párvulos murieron		

Fuente: Diego Bracco, “Charrúas y aculturación: la primera década en Concepción de Cayastá (1750-1760)”, en *Revista Tefros*, 14:1 (2016), pp. 6-52.

Tabla 10: Bautismos de adultos no cristianos en las misiones entre los Guaraní, en años selectos

Misión	1690	1691	1693	1695	1698	1700	1702	1705	1707	1708	1717	1718
J. María	21	10	14	31		1		23		11		
Cand.		7										
Jesús		11		31			4					
Yapeyú			1		19							
Ytapúa							2					
Conc.									3			
San José							1					
Sta. Ana							3					

Loreto	10								
SI Miní	7								
Corpus	46								
S FX	18								
San Borja	19	6	25	15	4	33	19	2	
San Ángel							5	1	5

Fuente: Robert H. Jackson, *A Population History of the Missions of the Jesuit Province of Paraguaría*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2019, p. 159.

Tabla 11: La población y tasas vitales de Jesús María de los Guenoas

Año	Población	Familias	Bautismos	Entierros	TBN	TBM	TPF**
1690	324	74	51##	40	158.7*	118.4*	4.5
1693	295	74	35	36	118.2*	121.6*	4.0
1694	298	85	44	41	149.2*	139.0*	3.5
1698	200	80	30	24	154.6*	123.7*	2.5
1700	291	80	31	35	105.1*	118.6*	3.6
1702	200	79	32	29	162.4*	147.2*	2.5
1705	288	87	41	17	155.3*	64.4*	3.0
1706	297	97	27	11	93.6	38.2	3.1
1708	303	28	34	33	112.6*	109.3*	10.8
1714	357						
1715	281	67	32	16	89.6	44.8	4.2
1716	307	86	25	29	89.0	103.2	3.6
1717	283	85	22	19	71.7	61.9	3.3
1719	238	51	25	18	108.2*	77.9*	4.7

*Estimado **TPF —Tamaño promedio de las familias ##30 párvulos y 21 adultos

Fuente: Robert H. Jackson, *A Population History of the Missions of the Jesuit Province of Paraguaría*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2019, p. 268.

Tabla 12: La población y tasas vitales de Los Reyes Yapeyú

Año	Población	Familias	Bautismos	Entierros	TBN	TBM	TPF
1678		560	161	103	76.7	49.1	
1690	1736	507	105	67	61.8*	39.5*	3.4
1691	1865	469	167	86	96.2	49.5	4.0
1693	1969	520	139	86	72.6*	44.9*	3.8
1694	2031	524	157	85	79.7	43.2	3.9
1698	1856	506	165	62	94.1*	35.4*	3.7
1700	1959	549	197	132	104.0*	69.8*	3.6
1702	2206	547	175	69	83.3*	32.9*	4.0
1705	2450	562	149	64	63.0*	27.1*	4.4
1706	2410	583	236	104	96.3	42.5	4.1
1707	2434	536	174	150	72.2	62.2	4.5
1708	2570	538	159	142	65.3	58.3	4.8
1715	2822	597	172	124	61.7	44.4	4.7
1716	2868	619	196	120	69.9	42.8	4.6
1717	2873	611	161	155	56.1	54.0	4.7
1719	1871	346	191	92	107.8*	51.9*	5.4
1723	4352	994	266	162	62.6*	38.1*	5.4
1724	4360	999	306	209	70.3	48.0	4.4
1725	4277	1027	332	89	70.2	20.4	4.2
1726	4531	1051	339	135	79.3	31.6	4.3
1727	4638	1103	322	152	70.1	33.6	4.2
1728	4775	185	362	162	78.1	34.9	4.1
1729	4921	1165	395	223	82.7	46.7	4.2
1730	5318	1354	389	212	79.0	43.1	3.9
1731	5666	1416	446	265	83.9	39.9	4.0
1732	5704	1438	444	476	78.4	84.0	4.0
1733	5374	1443	326	733	57.2	128.5	3.7

1734	5070	1213	498	271	92.7	50.4	4.2
1735	5150	1204	319	204	62.9	40.2	4.3
1736	5283	1218	430	207	83.5	40.2	4.3
1737	4862	1162	333	296	63.0	56.0	4.2
1738	5410	1281	400	187	82.3	38.5	4.2
1739	5713	1315	399	208	73.8	38.5	4.3
1740	5687	1324	393	214	68.8	37.5	4.3
1741	5748	1345	432	202	76.0	35.5	4.3
1742	5965	1358	467	304	81.2	52.9	4.4
1743	6211	1437	435	223	72.9	37.4	4.3
1744	6187	1482	449	309	72.3	49.8	4.2
1745	6147	1429	437	313	70.6	50.6	4.3
1746	6419	1516	481	309	78.3	50.3	4.2
1747	6741	1534	492	248	76.6	38.6	4.4
1748	6726	1550	448	301	66.5	44.7	4.3
1749	6301	1587	415	545	61.7	81.0	4.0
1750	6567	1607	477	255	74.5	39.8	4.1
1751	6926	1659	339	325	52.0	50.0	4.2
1752	7360	1717	459	291	66.3	42.0	4.3
1753	7040	1748	411	232	55.8	31.5	4.0
1754	6910	1726	445	431	63.2	61.2	4.0
1756	7597	1797	376	527	52.5	73.5	4.2
1759	7418	1793	399	561	52.6*	74.0*	4.1
1762	7470	1564	423	275	57.8*	37.6*	4.8
1763	7458	1612	502	314	67.2	42.0	4.6
1764	7501	1649	474	415	63.6	55.7	4.6
1765	7715	1717	548	337	73.1	44.9	4.5
1766	7788	1719	331	293	42.9	38.0	4.5
1767	7974	1719	368	402	47.3	51.6	4.6

1768	8510	—	—	—	—	—	—
1772	3322	—	—	—	—	—	—
1793	5170	1097	244	158	48.0*	31.1*	4.7
1797	3990	1046	258	777	57.2*	172.3*	3.8
1798	4025	1048	197	127	49.4	31.8	3.8
1799	4095	1118	216	133	53.7	33.0	3.7
1802	4669	N/A	292	102	59.0	20.6	N/A

Fuente: Robert H. Jackson, "La población y tasas vitales de las misiones jesuíticas de los Guaraní (Argentina, Brasil, Paraguay)", en *HS Antiguos Jesuitas en Iberoamérica*, 5:2 (2017), pp: 100-165; y las siguientes fuentes: Carta Annuæ de las D[oc]trinas del Paraná y Uruguay de 1671, Coleção De Angelis, Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, Brazil (hereinafter cited as CA); Carta Annuæ de las Doctrinas del Paraná y Uruguay de 1678, CA; Carta Annuæ de las Doctrinas del Paraná y Uruguay de año mil seisciento i noventa, CA; Annuæ de las Doctrinas del Paraná y Uruguay...del año de 1693, CA; Annuæ de las Doctrinas del Paraná y Uruguay...del año de 1694, CA; Annuæ de las Doctrinas del Uruguay del año de 1698, CA; Anuas de las Misiones del Uruguay del año de 1700, CA;; Estado de las Doctrinas del Uruguay al fin del año de 1705, CA; Estado de las Doctrinas del Uruguay al fin del año de 1706, CA; Estado de las Doctrinas del Uruguay del año de 1715, CA; Estado de las Doctrinas de Paraguay del año de 1716, CA; Estado de las Doctrinas de Paraguay del año de 1717, CA.

** BIBLIOGRAFÍA **

- ÁLVAREZ ICAZA LONGORIA, MARÍA TERESA, "Un cambio apresurado: la secularización de las misiones de la Sierra Gorda, (1770-1782)", en *Letras Históricas*, 3 (2010): 9-45.
- Archivo General de la Nación, Buenos Aires, Sala IX-6-10-6.
- Archivum Romanum Societis Iesu, Ciudad Vaticano, Paraq. 13.
- Biblioteca Nacional, Coleção de Angelis, Rio de Janeiro, Brasil.
- BRACCO, DIEGO, "Charrúas, bohanes, pampas y guenoa minuanos en los pueblos de misiones", en *Folia Histórica del Nordeste*, 27 (2016): 199-212.
- , "Charrúas y aculturación: la primera década en Concepción de Cayastá (1750-1760)", en *Revista Tefros*, 14.1 (2016): 6-52.
- , "Los guenoa minuanos misioneros", en *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria*, 24:1 (2016) 33-54.
- GILMORE, KATHLEEN, "The Indians of Mission Rosario", en David Orr y Daniel Crozier, eds., *The Scope of Historical Archaeology: Essays in Honor of John L. Cotter*. Philadelphia: Temple University, 1984, pp. 163-191.
- GÓMEZ CANEDO, LINO O.F.M., *Sierra Gorda: Un típico enclave misional en el centro de México (siglos XVII-XVIII)*. Querétaro: Provincia Franciscana de Santiago, 2011.
- JACKSON, ROBERT H., "Demographic Patterns in the Missions of Central Baja California", en *Journal of California and Great Basin Anthropology*, 6 (1984): 91-112.

- , *Indian Population Decline: The Missions of Northwestern New Spain, 1687-1840*. Albuquerque: University of New Mexico, 1994.
- , "Congregation and Population Change in the Mission Communities of Northern New Spain: Cases From the Californias and Texas", en *New Mexico Historical Review*, 69:2 (1994): 163-183.
- , "The Guaycuros, Jesuit and Franciscan Missionaries, and José de Gálvez: The Failure of Spanish Policy in Baja California", en *Memoria Americana: Cuadernos de Ethnohistoria*, 12, (2004): 221-233.
- , *Conflict and Conversion in Sixteenth Century Central Mexico: The Augustinian War on and Beyond the Chichimeca Frontier*. Leiden: Brill, 2013.
- , *Demographic Change and Ethnic Survival among the Sedentary Populations on the Jesuit Mission Frontiers of South America: The Formation and Persistence of Mission Communities in a Comparative Context*. Leiden: Brill, 2015.
- , *Frontiers of Evangelization: Indians in the Sierra Gorda and Chiquitos Missions*. Norman: University of Oklahoma, 2017.
- , "La población y tasas vitales de las misiones jesuíticas de los guaraní (Argentina, Brasil, Paraguay)", en *IHS Antiguos Jesuitas en Iberoamérica*, 5:2 (2017):100-165.
- , *Regional Conflict and Demographic Patterns on the Jesuit Missions among the Guarani in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Leiden: Brill, 2019.
- , *Population History of the Missions of the Jesuit Province of Paraguaría*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2019.
- LEVINTON, NORBERTO, "Las estancias de Nuestra Señora de los Reyes de Yapeyú: tenencia de la tierra por uso cotidiano, acuerdo interétnico y derecho natural (Misiones jesuíticas del Paraguay)", en *Revista Complutense de Historia de América*. 31 (2005): 33-51.
- LEVINTON, NORBERTO, "Guaraníes y charrúas: una frontera exclusivista-inclusivista", en *Revista de Historia Regional* 14:1 (2009): 49-75.
- MEADE Y SAINZ TAPAGA, JOAQUÍN, *La Huasteca Queretana*. Mexico: Imprenta Aldina, 1951.
- PAGE, CARLOS, *Las otras reducciones jesuíticas: emplazamiento territorial, desarrollo urbano y arquitectónico entre los siglos XVII y XVIII*. Saarbrücken, Alemania: Editorial Académica Española, 2012.
- RATTO, CRISTINA, *Arte, retórica visual y estrategias de evangelización en las misiones franciscanas de la Sierra Gorda, siglo XVIII*. Ciudad de México: UNAM, 2019.
- RICKLIS, ROBERT, *The Karankawa Indians of Texas: An Ecological Study of Cultural Tradition and Change*. Austin: University of Texas, 1996.
- SAEGER, JAMES, *The Chaco Mission Frontier: The Guaycuruan Experience*. Tucson: University of Arizona, 2000.
- SALINAS, MARÍA LAURA, San Fernando del Río Negro. "Un intento evangelizador jesuítico a los abipones", en *Diálogos*, 13:2 (2009): 293-322.
- VITALONE, CRISTINA ELENA Y JUAN CARLOS BERNASCONI, "Misiones jesuíticas y sus aportes a la construcción histórica del territorio", en *Registros*, 15:1 (2019): 64-82.

El poder del canto en la literatura tradicional



BEATRIZ MARISCAL HAY

El Colegio de México

*Recordando a nuestra muy querida María,
heredera de esta cultura.*

No cantes la lluvia, poeta, haz llover

El hombre siempre ha creído en el poder mágico del canto: ha cantado a sus dioses, para pedir favores y para ahuyentar las fuerzas del mal; ha cantado al amor y a la amada, ha cantado sus penas y sus alegrías. ¶

La literatura tradicional, la que se ha venido transmitiendo de generación en generación apoyada en la voz y a veces en el baile, sin necesidad de que mediara la palabra escrita, registra ampliamente esa relación entre el canto y la vida y nos habla del poder que tiene el canto de alterar realidades y de cambiar voluntades.

¡Quién hubiese tal ventura sobre las aguas del mar
como hubo el conde Arnaldos la mañana de San Juan!
Con un falcón en la mano la caza iba cazar,
vio llegar una galera que a tierra quiere llegar;
las velas traía de seda, la ejarcia de un cendal;
marinero que la manda diciendo viene un cantar
que la mar hacía en calma, los vientos hace amainar,
los peces que andan nel hondo arriba los hace andar,
las aves que andan volando nel maſtel las faz posar.
—Por Dios te ruego, marinero, dígasme ahora ese cantar.
Respondióle el marinero, tal respuesta le fue a dar:
—Yo no digo esta canción sino a quien conmigo va.¹ ¶

1 MENÉNDEZ PIDAL, RAMÓN, Ed., *Cancionero de romances impreso en Amberes sin año*. Madrid: Centro de Estudios Históricos, 1914. 2.^a ed. Madrid: La Gráfica Comercial, 1945.

Este hermoso romance registrado en España en el siglo XVI en cancioneros y pliegos sueltos, y en la tradición oral moderna atestigua el poder que tiene el canto del marinero para alterar el orden natural de las cosas: por él, el mar y los vientos se ponen en calma, los peces suben desde las profundidades del mar y las aves cesan su vuelo. ¶

Gracias a la capacidad que tienen estos relatos tradicionales de ajustarse a nuevas necesidades de comunicación de quienes los conocen y recrean, en otras versiones los transmisores del romance han agregado un nuevo final que propone un elemento adicional acorde con esas cualidades del canto, poniendo en boca del marinero un ruego de que el canto lo mantenga a salvo “de los peligros del mundo, de fortunas de la mar”.² ¶

Pero ese canto extraordinario, se nos dice, no es para cualquiera, solamente para quien comparta la travesía del marinero, para quien se sume a ese mundo en el que el canto tiene cualidades prodigiosas. ¶

Otras travesías hicieron posible que esos cantos se trasladaran a América, lo mismo en la memoria de los soldados y misioneros que llegaron a conquistar y catequizar el Nuevo Mundo que en las de los numerosísimos inmigrantes que llegaron posteriormente a América con su cultura a cuestas, solos o como parte de grandes oleadas de nuevos americanos. ¶

Ya en suelo americano, esos viajeros cocrearon nuestras culturas mestizas en las que fructificaron diversos productos de la cultura peninsular. Con su capacidad de ajustarse al dinamismo del referente, los romances, cuentos y demás productos literarios tradicionales se fueron integrando a las diversas culturas comunitarias que los adoptaron y recrearon como comentarios y propuestas sobre problemas sociales. ¶

Es importante recordar que la literatura de tradición oral se ha venido transmitiendo a lo largo de varios siglos, a todo lo largo y ancho del continente americano, manteniendo, por un lado, una gran continuidad textual con respecto de sus modelos peninsulares y, por otro, adoptando una serie de variaciones que responden a las nuevas realidades sociales en las que se produce. ¶

Y es que quienes escuchan un romance o un cuento tradicional intentan aprenderse “palabra por palabra, verso a verso, escena tras escena”, según proponía Diego Catalán,³ pero al comprender su contenido, al descodificarlo, lo hacen de acuerdo con su propia capacidad de comprensión, de manera que lo registran en la memoria

2 Versiones de la tradición judeo española de Marruecos. Véase SAMUEL G. ARMISTEAD, *El romancero judeo-español en el Archivo Menéndez Pidal (Catálogo-índice de romances y canciones)*. Madrid: Cátedra Seminario Menéndez Pidal, 1977.

3 DIEGO CATALÁN, “Los modos de producción y reproducción del texto literario y la noción de apertura”, en *Arte poética del Romancero oral*. Madrid: Siglo XXI, 1997, p. 177.

de acuerdo con el sentido que captaron, con la enseñanza que puede extraerse del relato, un sentido y una enseñanza que rara vez está en desacuerdo con sus prácticas comunitarias. ¶

Otro de los romances difundidos ampliamente lo mismo en España que en América es el romance del *Conde Olinos*, un viejo romance tradicional que logró captar el interés de diversas comunidades americanas que lo adoptaron como un mensaje de esperanza frente a amores imposibles. ¶

El relato se inicia con el canto de un joven que es escuchado no por su enamorada, sino por la madre de ésta, quien considera que sólo a ella puede dirigirse el canto, por lo que cuando su hija le revela que le cantan a ella, se niega a aceptar que su hija sea el objeto del deseo de un hombre enamorado.

Madrugaba el conde Olinos, mañanita de San Juan,
a dar agua a su caballo a las orillas del mar.
Mientras el caballo bebe canta un hermoso cantar,
Las aves que iban volando se paraban a escuchar.
Desde la torre más alta la reina le oyó cantar.
—Mira, hija, cómo cantan las sirenitas del mar.
—No es la sirenita, madre, que esa tiene otro cantar,
que es la voz del conde Olinos, que por mí penando está.
—Si es la voz del conde Olinos, yo le mandaré matar,
que para casar contigo le falta la sangre real.
—No le made matar, madre, no le mande usted matar,
que si mata al conde Olinos a mí la muerte me da.—
La infantina, con gran pena, no cesaba de llorar.
Él murió a la media noche y ella a los gallos cantar.⁴ ¶

La falsa identificación que hace la madre entre el canto del conde Olinos y el canto de las sirenas apunta a esa concepción del poder mágico del canto, ya que el canto de una sirena es irresistible y puede atraer a los marineros a un destino trágico. En el romance, el canto del joven enamorado se muestra capaz de llevar a la madre a mandar matar a su hija, despechada porque el canto de amor no es para ella. ¶

La tradición responde a la tragedia provocada por el canto con la propuesta de la unión de los enamorados más allá de la muerte. Cito una versión recogida en Camagüey, Cuba:

4 VERSIÓN DE ALDEASOÑA, Segovia, recogida en 1982. Publicada en el *Romancero general de Segovia. Antología [1880]-1992*, preparada por Raquel Calvo. Segovia: Seminario Menéndez Pidal/ Diputación Provincial de Segovia, 1993, p. 27.

Ella se volvió paloma y él se volvió gavilán,
y se celebraron las bodas la mañana de San Juan.⁵ ¶

El hombre canta y con el canto enamora, las consecuencias pueden ser felices o trágicas. De las trágicas nos habla otro de los romances más recordados lo mismo en España que en América en donde se han registrado más de 100 versiones de 12 países diferentes —y que conocemos por el nombre de *Albaniña* o, en México, como el corrido de *La Martina*. ¶

Se trata de un relato que tiene como tema el adulterio de una mujer casada que se deja seducir por el canto de un joven que la ronda cuando su marido está ausente.

Estando la blanca niña, estando la blanca flor,
sentadita en una silla guarneciendo el peinador,
vino por allí don Carlos, hijo del emperador;
tocando en una guitarra éstos versos le cantó:
—Dormir contigo una noche si no fuera por temor.
—Sube arriba, ay don Carlos, dormirás una o dos;
mi marido va en el campo y en los montes de Aragón;
para que vaya y no vuelva le echaré una petición:
aves le piquen los ojos y águilas el corazón,
los perros del matadero lo lleven en procesión.—

Evidentemente, semejante acción no podía quedar sin consecuencias:

Estando en estas razones, marido a puerta llegó.
—Ábreme la puerta, niña, ábreme la puerta, sol,
que te traigo un conejito de los montes de Aragón.—
Al bajar las escaleras, la color se le mudó.
—¿Tú qué tienes, blanca niña, tú qué tienes, blanca flor?
O tienes el majo en casa o de mí tienes temor.
—Ni tengo el majo en casa ni de ti tengo temor,
sólo que perdí las llaves de mi rico mirador.

5 Versión de Camagüey, Cuba, recogida por CAROLINA PONCET antes de 1969 y publicada en el “Apéndice” de sus *Investigaciones y apuntes literarios*. Selección y prólogo de MIRTA AGUIRRE, La Habana, Letras Cubanas, 1985, pp. 632-633, ree. en BEATRIZ MARISCAL, *Romancero General de Cuba*. México: El Colegio de México, 1996, p. 79.

—Si las perdiste de plata, de oro las traigo yo;⁶
 ¿De quién es aquel caballo que en mi cuadra se metió?
 —Es tuyo, marido, es tuyo, mi padre te lo mandó.
 —Dios se lo pague a tu padre que mejor lo tengo yo,
 cuando yo no lo tenía, no me lo mandaba, no.
 —¿De quién es aquella capa que está en mi colgador?
 —Es tuya, marido, es tuya, mi padre te la mandó.
 —¿De quién es aquella sobra que pasca en mi corredor?
 —Es el gato del convento que anda cogiendo un ratón.
 —Mucha tierra traigo andada, Cataluña y Aragón,
 y en mi vida he visto gato que gastase pantalón.—⁷ ¶

En algunas tradiciones se propone como solución que el marido ofendido devuelva a la adúltera al padre en vista de que no se comportó como corresponde a una esposa, pero como el padre la rechaza, la única solución resulta ser la muerte:

La cogió éste por un brazo y a su suegro la llevó.
 —No, no, no me la traigas, que la Iglesia te la dio.—
 La ha cogido de las manos y al campo se la llevó;
 tres puñaladas le ha dado traspasando el corazón. ¶

En otro de los géneros literarios tradicionales que llegaron a América, los cuentos de tradición oral, el poder mágico del canto tiene un papel importante. ¶

Tomo como ejemplo el cuento de la *Pájara del dulce canto*, del que recogí una magnífica versión en Tijuana, de voz de una anciana analfabeta originaria del estado de Jalisco.⁸ ¶

El relato nos dice que un rey que ha perdido la vista como resultado de una bala que recibe durante una batalla, no consigue que nadie lo cure hasta que un hechicero le dice que solamente si escucha el canto de la pájara del dulce canto podrá recuperar la vista. Los dos hijos mayores del rey van en busca de la pájara, pero caen en manos de unos bandidos que los encierran en un monasterio abandonado. El tercero

6 AURELIO GONZÁLEZ estudia el motivo de las llaves de plata y oro, con su significado sexual en “El tesoro del Romancero: la variación. Dos ejemplos de la tradición americana”, en *Anales de Literatura Hispanoamericana*, 30 (2001): 53-67.

7 Versión gallega publicada por ANA VALENCIANO en el *Romanceiro Xeral de Galicia I, Os romances tradicionais de Galicia*. Madrid/Santiago de Compostela: Fundación Ramón Menéndez Pidal/ Xunta de Galicia, 1998, pp. 284, 285.

8 Inédita.

y más pequeño de los príncipes sale en busca de la pájara y logra escapar de los bandidos y gracias a que ayuda a una pobre mujer viuda a sepultar el cuerpo de su esposo; aunque tiene que enfrentarse a las tropas y autoridades que se oponen, obtiene un adyuvante, un coyotito, que le da los consejos que necesita para que después de pasar las pruebas que le ponen en varios reinos lejanos habitados por moros obtenga a *la niña de las tres blancas*, *la estatua del rey Clarión* y, finalmente, *la pájara del dulce canto* que necesita su padre. Ya de regreso a su casa, libera a sus hermanos, pero éstos le quitan todo lo que trae y lo arrojan a un río caudaloso para que se ahogue y sean ellos los que reciban el reconocimiento del padre. Nuevamente sus buenas acciones, ahora en favor de unos leñadores ancianos que lo sacan del río, le permiten al príncipe pequeño regresar a casa y con ello iniciar el canto de la pájara que devuelve la vista a su padre. ¶

Se trata de un cuento de orígenes bastante remotos, que se ha ido adaptando a los contextos en los que vive. En el caso de la versión que les he contado, muy resumida, tenemos, como era el caso de los romances, elementos propios del contexto original del relato, tales como los moros que habitan los reinos por los que pasa el protagonista y los reyes y príncipes que protagonizan las acciones, pero el adyuvante es un coyote, una figura muy arraigada en la tradición mexicana, además de que la informante concluyó el relato con la boda entre el príncipe y la niña de las tres blancas, en la que me aseguró habían servido mole y que ella lo había comido. ¶

El relato transmite valores importantes como la compasión que demuestra el príncipe cuando ayuda a la viuda desamparada y la generosidad que tiene con los leñadores ancianos que lo salvan, esos valores y la capacidad de ajustarse a la realidad de la mujer que lo recordaba son los que permiten a ese cuento de la *Pájara del dulce canto* y a su canto maravilloso permanecer en la tradición oral mexicana. ¶

La literatura tradicional vive sobre todo en la memoria de las clases populares que con ella transmiten valores y enseñanzas, pero, como sabemos, también ha sido fuente de inspiración de muchos de nuestros escritores. En el caso del cuento que venimos comentando, Bernardo Ortiz de Montellano cayó igualmente bajo el encanto de esa literatura y del canto y escribió un cuento basado en él que llamó *El país de irás y no volverás*. Profundamente interesado en la literatura popular, Montellanos consideraba necesario que las voces cultas, “las que producen libros, tienen nombre”, se unieran a “las voces sin nombre, sin datos biográficos y sin iconografía que se entrecruzan en la literatura popular”.⁹ ¶

9 BERNARDO ORTIZ DE MONTELLANO, “Literatura del pueblo y de los niños”, en *La Falange* (1922-1923) en *Revistas Literarias Mexicanas Modernas*, ed. facs. Prólogo de Jaime Torres Bodet. México: FCE, 1980, pp. 45-46.

No hay tiempo para tratar el tema de la adaptación de la literatura tradicional que hizo Ortiz de Montellano,¹⁰ pero basta contrastar un párrafo de las dos versiones, la tradicional y la culta, para captar la dificultad que puede tener un escritor para apropiarse de esa literatura y trasladarla a un registro culto. ¶

En primer lugar, extraigo de la versión de Ortiz de Montellano lo concerniente a la fórmula para que el rey recobre la vista:

Pero como muy a menudo veía correr lágrimas de los ojos oscuros del rey, supo comprender sus penas (el dolor de ser ciego). Y se propuso hallar, donde lo hubiera, un remedio para devolver la vista a los ojos de su amado padre. Primero consultó con los médicos más famosos de sus dominios y todos respondieron que el mal del rey era incurable... Entonces visitó... a los curanderos que saben el secreto de las hierbas y a los hechiceros que conocen el lenguaje de las flores y de los pájaros, pero ninguno pudo darle el remedio que buscaba. Por fin, un día, visitó al más viejo de los hechiceros... contóle sus cuitas, explicole cuál era el padecimiento del rey y suplicó para que a cualquier precio le diera la medicina que necesitaba, pero el hechicero dijo: “Me has conmovido... y sin embargo, no puedo darte el remedio porque no lo tengo ni nadie lo tiene. Sólo sé que existe en el País de Irás y No Volverás, pero quien ha llegado a él no ha regresado todavía”.¹¹ ¶

Paso a la versión tradicional:

Se suspendió la guerra y ya no siguieron peleando, sino que ahora lo que querían los hijos era que su papá recubriera (*sic*) la vista y mandaron por todas partes a que viniera gente que supiera algo de la vista pa que lo curara. Como era rey... Entonces vinieron muchos y no. Vino un adivino que vino de muy lejos y él les dijo que el rey volvería a ver cuando encontraran a la *pájara del dulce canto*, que nomás con oírla cantar el rey abría los ojos. El hijo grande le preguntó al adivino que a dónde se conseguía. Entonces le dijo él: —No, mira, ese pájaro se encuentra en tierra de moros, por allá muy lejos. Tienen que caminar mucho para encontrarlo. ¶

10 Véase el estudio de ENRIQUE FLORES, “Folclor y decepción. Bernardo Ortiz de Montellano y la literatura popular”, en *Revista de literaturas populares*, 1.2 (2001).

11 Cito por el texto publicado por LOURDES FRANCO en “Cuatro cuentos perdidos de Ortiz de Montellano”, en *Revista de Literaturas Populares*, 1.2 (2001): 19-40.

El canto, junto con su hermano el baile, ha entretenido y convencido a quienes lo escuchan o lo contemplan, a quienes cantan o bailan, es por ello que la literatura tradicional continúa recreando relatos que nos recuerdan sus poderes mágicos. ¶

** BIBLIOGRAFÍA **

- ARMISTEAD, SAMUEL G., *El romancero judeo-español en el Archivo Menéndez Pidal (Catálogo-índice de romances y canciones)*. Madrid: Cátedra Seminario Menéndez Pidal, 1977.
- CALVO, RAQUEL, Ed., *Romancero general de Segovia. Antología [1880]-1992*. Segovia: Seminario Menéndez Pidal/ Diputación Provincial de Segovia, 1993.
- CATALÁN, DIEGO, “Los modos de producción y reproducción del texto literario y la noción de apertura”, en *Arte poética del Romancero oral*. Madrid: Siglo XXI, 1997.
- FLORES, ENRIQUE, “Folclor y decepción. Bernardo Ortiz de Montellano y la literatura popular”, en *Revista de literaturas populares*, 1.2 (2001).
- FRANCO, LOURDES, “Cuatro cuentos perdidos de Ortiz de Montellano”, en *Revista de Literaturas Populares*, 1.2, (2001): 19-40.
- GONZÁLEZ, AURELIO, en “El tesoro del Romancero: la variación. Dos ejemplos de la tradición americana”, en *Anales de Literatura Hispano-americana*, 30, (2001): 53-67.
- MARISCAL, BEATRIZ, *Romancero General de Cuba*. México: El Colegio de México, 1996.
- MENÉNDEZ PIDAL, RAMÓN, Ed. *Cancionero de romances impreso en Amberes sin año*. Madrid: Centro de Estudios Históricos, 1914. 2.ª ed. Madrid: La Gráfica Comercial, 1945.
- ORTIZ DE MONTELLANO, BERNARDO, “Literatura del pueblo y de los niños”, en *La Falange (1922-1923)* en *Revistas Literarias Mexicanas Modernas*, ed. facs. Prólogo de Jaime Torres Bodet. México: FCE, 1980.
- PONCET, CAROLINA, *Investigaciones y apuntes literarios*. Selección y prólogo de Mirta Aguirre. La Habana: Letras Cubanas, 1985.
- VALENCIANO, ANA, *Romanceiro Xeral de Galicia I, Os romances tradicionais de Galicia*. Madrid/ Santiago de Compostela: Fundación Ramón Menéndez Pidal/ Xunta de Galicia, 1998.

MEMORIA



Sor Juana y sus retratos poéticos¹



GEORGINA SABAT DE RIVERS

State University of New York, Stony Brook

El final del Barroco español que empezó con la apertura del Renacimiento a la dulce voz del cantor del Tajo no termina, como todos sabemos bien, en la Península. Es una monja de la Nueva España quien, del otro lado del mar, en el Nuevo Mundo, recoge toda la larga tradición del castellano y, prestándole nuevos ecos, cierra gloriosamente ese periodo literario de nuestra lengua. ¶

Entre las muchas tradiciones literarias que llegaron a Sor Juana parecen tener un lugar especial, por la cantidad que ella le dedicó al tema, las composiciones de retratos. Desde Garcilaso hasta Calderón, desde Polo de Medina a Salazar y Torres, poetas grandes, medianos y pequeños utilizaron esa técnica la cual se fue intensificando a medida que el tiempo transcurría, y se impuso en la Contrarreforma.² Nos explicamos, así que haya sido Sor Juana, al cerrar el Barroco, la poeta que con más atención y ahínco se dedicara a cultivarla. ¶

No queda lugar a dudas sobre la enorme curiosidad intelectual de la monja y su gran conocimiento del mundo clásico antiguo: Platón, Aristóteles, Plutarco, Plotino y Horacio; del mundo medieval y de cuestiones del amor cortés. Todo ello, pasando por el Renacimiento es asimilado hasta darnos, como en el caso del *Sueño*, modelos que son síntesis y reelaboración de tradiciones pasadas e ideas personales. Platón,³ como es sabido, rechazaba el realismo pictórico tanto en la pintura como en la poesía. El conocimiento del ser no podía basarse, según creía, sino en realidades supersensoriales que eran por tanto, intransmisibles a la realidad del mundo físico. Aristóteles

1 Publicado originalmente en *Revista chilena de literatura*, No. 23, 1984, pp. 39-52.

2 Véase de E. OROZCO DÍAZ, *Amor, poesía y pintura en Carrillo de Sotomayor*, Universidad de Granada (1967), 33-37.

3 Véase de JEAN H. HAGSTRUM, *The Sister Arts*, The University of Chicago (1958), 3-9.

rechazó las teorías de su antecesor estableciendo la “mímesis”, es decir, la imitación cercana de la naturaleza como base para las artes humanas, especialmente de la pintura y la poesía. La imitación, pensaba, debía consistir en alcanzar en otro nivel lo que la naturaleza logra en el suyo. Cicerón y Séneca desarrollaron los conceptos aristotélicos proponiendo procesos de generalización y síntesis para seleccionar y unir las excelencias diseminadas en la naturaleza. El resultado así obtenido sería mejor y más noble que la realidad misma de donde se tomaba; es la naturaleza metodizada: “la belle nature” que se halla en la base de la competencia entre naturaleza y arte, motivo que Sor Juana cultivó en muchos de estos poemas. ¶

Vamos a tratar de clasificar algunas composiciones de retratos que tiene la monja las cuales caen dentro de lo que Méndez Plancarte llama “lírica personal”. Es decir, no tratamos aquí los retratos religiosos que se hallan en sus composiciones de este tipo y en los villancicos, ni los que aparecen en su teatro. Todas esas composiciones son retratos femeninos y cubren muchos modos de versificación: cinco décimas, tres endechas, dos redondillas, dos romances; un ovillejo, un romance decasílabo y un soneto. ¶

La clasificación trata de explicar la relación entre el poema, los versos, con el retrato, es decir, con la pintura o descripción que se hace. Resultan cuatro grupos dentro de los cuales tenemos tres retratos burlescos que no vamos a examinar en este trabajo. El Grupo⁴ lo forman ocho composiciones donde se describe a la hermosa en cuestión en forma vertical yendo desde el pelo hasta los pies. El Grupo II⁵ tiene como motivo central una verdadera pintura (sea real o imaginaria). Es decir, se habla de la existencia de un retrato como si éste diera motivo a reflexiones filosóficas, morales o amorosas. El Grupo III,⁶ así como el Grupo IV⁷ lo forman un poema cada uno. En el III, la poetisa le habla a un retrato y en el IV ella, quien es la retratada, es la que aparece interpelando a la persona amada. Hay que señalar una composición cuya primera parte pertenece al Grupo II y la segunda, al III. ¶

Tratemos de dar una visión rápida de las tradiciones que se hallan en la base del Grupo I, el más nutrido: los retratos descriptivos verticales donde se van enumerando

4 Utilizo nuestra edición de Editorial Noguer: *Sor Juana Inés de la Cruz. Obras selectas*. Ed. Georgina Sabat de Rivers y Elias L. Rivers, Barcelona, 1976. O véase la edición de A. Méndez Plancarte, *Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz*, tomo 1. Fondo de Cultura Económica, México, 1951. Ambos libros presentan la numeración en las composiciones que tratamos. En el Grupo I tenemos los números 41, 61, 71, 72, 80, 87, 132 y 214.

5 En el Grupo II: 19, 126 127 y 147.

6 En el Grupo III: 103. La composición 89 está entre los grupos II y III según se señala en el texto.

7 En el Grupo IV: 102.

los detalles que constituyen a la bella en cuestión. Edmond Faral, Felix Lecoy y María Rosa Lida, así como John K. Walsh, se han ocupado del estudio de estas tradiciones. Para la conocida crítica argentina el esquema de estos retratos se forma en la decadencia de la literatura latina y continúa elaborándose a lo largo de la Edad Media. Se señala la introducción, durante este período, de la nota religiosa en el elogio a Dios o a la naturaleza apuntando que ésta o Aquél, empezó la fabricación del ser humano por la cabeza y la terminó por los pies. De ahí la trayectoria vertical. Se señalan como preferencias medievales los ojos claros sobre los oscuros preferidos por los Antiguos y la mención del cuello erguido aunque D. Alonso se refiere a que lo corriente, en la “tradicón estética clásica general... es el atribuir el color rubio a la bonita, y el negro a la fea”.⁸ Edmond Faral⁹ resalta la importancia que la Edad Media le prestaba a ese género de descripciones y para ello se ocupa del tratado de Mathieu de Vendôme, retórico medieval. Nos dice Faral:

La description du physique obéit à des lois strictes. Souvent précédée d'un éloge du soin donné par Dieu ou par Nature à la confection de sa créature, elle porte d'abord sur la physionomie, puis sur le corps, puis sur le vêtement et dans chacune de ces parties, chaque trait a sa place prévue. C'est ainsi que, pour la physionomie, on examine dans l'ordre la chevelure, la front, les sourcils et l'intervalle qui les sépare, les yeux, les joues et leur teint, le nez, la bouche et les dents, le menton; pour le corps, le cou et la nuque, les épaules, les bras, les mains, la poitrine, la taille, le ventre (à propos de quoi la rhétorique prête le voile de ses figures à des points licencieuses), les jambes et les pieds. Cette théorie de l'ordre à suivre dans les descriptions ne se trouve pas chez les anciens, sauf qu'ils indiquent que l'éloge d'une personne peut quant au physique et quant au moral.¹⁰ ¶

Según el autor del libro que ahora tratamos, esta teoría del orden a seguir en las descripciones de personas se desprendió de los textos tenidos por clásicos durante la Edad Media, que fueron los que proveyeron los modelos. Felix Lecoy¹¹ se hace eco

8 Véase, de DAMASO ALONSO, *De los siglos oscuros al de oro*, “La bella de Juan Ruiz, toda problemas”, Madrid (1964). 86-99, la nota 3 en la página 89.

9 Véase *Les Arts poétiques du XII et du XIII siècle*, fas. 238, París, 1924.

10 La cita se halla en la página 80.

11 En *Recherches sur le “Libro de buen amor” de Juan Ruiz*, París, 1938.

de lo dicho por Faral añadiendo algunos ejemplos y apuntando la fidelidad de este diseño en la descripción que hace Don Quijote de Dulcinea. Señala que:

Les descriptions de beauté féminine se bornent généralement aux parties visibles du corps, principalement à la tête; pour le reste, caché aux yeux profanes, elles s'excusent et déclarent être obligées de s'en remettre à l'imagination.¹² ¶

Maria Rosa Lida¹³ recogiendo las investigaciones de Faral que se refieren especialmente a los retratos del *Libro de buen amor*, y Lecoy, nos dice que:

El retrato medieval desciende del género “demonstrativo” de la oratoria antigua y, como él, se propone alabar o censurar, no pintar objetivamente; la imagen primorosa o deforme de un personaje, indica la actitud de simpatía o antipatía con que lo aborda el autor. El tipo más frecuente de acuerdo al móvil ornamental del género es el retrato de mujer bella, que sigue un esquema formado en la decadencia latina cuyos elementos, orden de enumeración y expresión estilística (los diminutivos, por ejemplo), repite durante varios siglos la enseñanza retórica. Salvo detalles nimios (“dientes apretadillos”, “labios angostillos”), el retrato de la dueña adorable coincide desde los “cabellos amarillos” hasta los “pies chicos, socavados” con los numerosísimos ejemplos que ofrece el “roman courtois”. ¶

Dámaso Alonso también a propósito de los retratos del *Libro de buen amor* observa además de los detalles de los dientes “apartadillos” y los labios delgados, las encías rojas y la estatura alta que, según él, son rasgos de tradición árabe. Para John K. Walsh¹⁴ fue Elena de Troya la que impuso el modelo descriptivo vertical de be-

12 pp. 301-302.

13 Véase “Notas para la interpretación, influencia, fuentes y texto del *Libro de buen amor*”, en *Revista de Filología Hispánica*, año 2, N° 2 (1940) en las páginas a “Los retratos del buen amor”. La cita se halla en la página 122.

14 JOHN K. WALSH ha estudiado la descripción en los retratos de belleza femenina ideal. Una de ellas consiste en la enumeración de treinta requisitos necesarios para que una mujer sea hermosa. La otra técnica no utiliza una fórmula numérica rígida sino que, empezando por la cabeza, hace un escrutinio riguroso de cada rasgo físico hasta llegar a los pies. Véase “More on Arabics vs. Western Descriptive Modes in Hispanic Literature: Brantôme’s ‘Spanish’ Formula” *KRO* 18 (1971), 3-16. Una de las enumeraciones más completas de retratos de mujer, en este caso Elena de Troya, la hallamos en la traducción al castellano de finales del siglo XIV (unos cincuenta años después del *Libro de buen amor*; contemporáneo de *La Celestina*)

lleza femenina basado en los numerosos ejemplos medievales latinos de la leyenda de Troya y en las descripciones *per se* de la famosa Elena. ¶

Para Hagstrum la razón de que la concepción generalizada de belleza relacionada con la pintura y la poesía propuesta por Cicerón y Séneca se halle en todas partes, no se debe a ninguna inevitabilidad filosófica sino más bien a ejemplos históricos: el de Zeuxis cuando pintó a Elena de Troya¹⁵ o el diálogo que aparece en el *Eikones* de Luciano donde uno de los protagonistas hace la descripción de una hermosa mujer que vio en la calle tomando las facciones más sobresalientes de distintos pintores de la Antigüedad. ¶

Para comprobar la asiduidad en la mención de los rasgos de estos retratos descriptivos, hemos examinado los retratos más antiguos de la literatura española siguiendo un orden cronológico. Tres de ellos pertenecen al siglo XIII, uno a la primera mitad del XIV, y el último al siguiente siglo. Son los retratos que se hallan en la *Razón de Amor*, el de Calectrix del *Libro de Alexandre*, el de María Egipciaca, los ya mencionados del *Libro de buen amor* y los de los cantares del Marqués de Santillana.¹⁶ Los detalles del cuerpo y cara que aparecen con más asiduidad siguen el orden que enseguida menciono: los ojos que, de alguna manera, se apuntan negros; la boca, siempre pequeña, y la nobleza moral o social que se apunta en esas hermosas. Siguen,

de la *Historia destructionis Trojae* de Guido de Colonna, cuyo título en español es *La coronica troyana* y donde se reúnen rasgos medievales y renacentistas.

15 Zeuxis pidió que le presentaran a las jóvenes más hermosas para poder plasmar en el lienzo la realidad de lo que veía. Los ciudadanos de Crotona reunieron a las vírgenes de la ciudad para que el artista seleccionara a quien quisiera. Zeuxis escogió a cinco para tomar de cada una de ellas la parte más perfecta de su cuerpo porque creía que la naturaleza no hace nada absolutamente perfecta en su clase. Esta anécdota aplicada a la misma Elena o a otras bellezas, aparece en poemas de Lope de Vega: “Bien puedo yo pintar una hermosura/ y de otras cinco retratar a Elena...” *Poesías líricas* 2, Madrid (1960), 168; “Zeuxis, pintor famoso, retratando / de Juno el rostro, las facciones bellas / de cinco perfectísimas doncellas / estuvo atentamente contemplando...” *Obras poéticas* I, ed. de J. M. Blecua, Madrid (1948), 148; “pintarla Zeuxis presumiera en vano, / pero pudiera retratar a Helena, / sin que hurtaran jazmines y claveles / a cinco perfecciones sus pinceles...” *id.* 581.

16 Según MENÉNDEZ y PELAYO, el retrato más antiguo en la literatura española es el de *Razón de amor*. Véase *Antología de poetas líricos castellanos*, edición de E. Sánchez Reyes, Santander, Aldus (1944), tomo I, 199. Para María Rosa Lida es el de María Egipciaca: “el primer retrato español de este tipo”, *op. cit.*, 122. Se han consultado para “*Razon feita d’amor*” *An Anthology of Old Spanish* de Tatiana Fotitch, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1962; para *La vida de Santa María Egipciaca*, a María S. de Andrés Castellanos, *Anejos del Boletín de la Real Academia Española*, Anejo 11, Madrid (1964) 115-16; para el de Calectrix, el *Libro de Alexandre* en la edición de R. Willis, Princeton University Press, Princeton, NJ (1934), 327-28; para el *Libro de buen amor*, Clásicos Castellanos, 14, Espasa-Calpe, S.A., Madrid (1963), 163-64; para el Marqués de Santillana, “*Canciones y decires*”, Clásicos Castellanos, Espasa-Calpe, Madrid (1964), 215-20.

la mención de la blanca frente, las cejas negras y en arco, la nariz afilada y los dientes immaculados. La ropa que visten es importante así como el calzado aunque sólo se mencione en relación con María Egipciaca. Los cabellos siguen esa relación y sólo en uno, de los tres retratos donde se menciona, son rubios (*BA*)¹⁷. Los labios son también motivo de disensión ya que una vez se dan como hermosos los grosezuelos (*RA*) y otra los “angostillos” (*BA*). Hay detalles que van apuntando hacia el Renacimiento como, por ejemplo, la mención de “mejillas” en vez de “cara” o “semblante”, y la de “garganta” (*MS*) en vez de “cuello”. Los siguientes rasgos sólo se apuntan en dos o en uno de esos retratos que estudiamos: la libre mención de los pechos, las orejas y pestañas, las manos y los dedos así como el conocido “ancheta de caderas” que pide Juan Ruiz. Al llegar al Renacimiento, la influencia de Petrarca impone a la rubia Melibea que, consolidada luego por la Dulcinea de Cervantes, se mantendrá sin competencia posible hasta el Romanticismo. Estos retratos del Grupo I de la monja siguen un esquema fijo que heredó de sus antecesores y que ella elabora de muy diversas maneras. Veamos el ejemplo concentrado, y básico, que nos da en esta décima:

Tersa frente, oro el cabello,
 cejas arcos, zafir ojos,
 bruñida tez, labios rojos,
 nariz recta, ebúrneo cuello,
 talle airoso, cuerpo bello,
 cándidas manos en que
 el cetro de amor se ve,
 tiene Fili, en oro engasta
 pie tan breve, que no gasta
 ni un pic.¹⁸ ¶

El más hermoso de los poemas pertenecientes al Grupo I que estamos tratando es el romance decasílabo que Sor Juana le dedicó a Lisis, su gran amiga la marquesa de la Laguna, cuyos barroquísimos versos comienzan todos con esdrújulos. Veamos la primera estrofa:

Lámina sirve el cielo al retrato,
 Lísida, de tu angélica forma

17 Para los paréntesis: (*RA*) “Razon feita d’amor”, (*A*) *Alexandre*, (*ME*) *La vida de María Egipciaca*, (*BA*) *Libro del buen amor*, y (*MS*) para las “Canciones y decires” del MARQUÉS DE SANTILLANA.

18 Véase nota 3. Es el número 132.

cálamos forme el sol de sus luces
sílabas las estrellas compongan.¹⁹ ¶

Hay que observar que la poeta no seguía las convenciones de su tiempo al pie de la letra. Aparentemente era fiel a la realidad que conocía, es decir, si la mujer a quien retrataba no era rubia ni de ojos claros como pedía el padrón de belleza de su época, hacía resaltar otras gracias, como por ejemplo, la longitud, ondeado y suavidad de los cabellos y la dulzura de la mirada, además de mostrar por medio de las facciones, siguiendo la tradición clásica, cualidades espirituales, morales o personales. Así en los versos de ese mismo poema donde se subrayan los rizos del pelo como propiedad personal para enredar en ellos las almas de los que la veían:

Cárceles tu madeja fabrica :
dédalo que sutilmente forma
vínculos de dorados ofires,
tíbares de prisiones gustosas. ¶

O una calidad moral, en versos del mismo poema:

Dátiles de alabastro tus dedos,
fértiles de tus dos palmas brotan,
frígidos si los ojos los miran,
cálidos si las almas los tocan. ¶

En otro poema compara a la condesa de Galve con héroes clásicos otorgándole a sus rasgos las cualidades tradicionalmente atribuidas a aquéllos:

A Cortés y Pizarro
tiene en las cejas,
porque son sus divisas
medias esferas...,
Es su bien torneado
cándido cuello,

19 Número 61. Véase el análisis de este poema en la tesis de EMILIE BERGMANN, Chapter V: "The Poet as Painter of Cosmic Harmonies", The Johns Hopkins University, Baltimore, MD, 235-45.

Hércules, pues él solo
sustenta el cielo.²⁰ ¶

No podían faltar los detalles que muestran la preocupación constante de la monja por cuestiones intelectuales en forma de conceptos y agudezas: las mejillas son maestras, la nariz es juez o árbitro. Así en su romance en “ecos” dedicados a la misma condesa:

Árbitro a su parecer,
ser la nariz determina: termina dos confinantes,
antes que airados se embiñan.²¹

en unas redondillas muy neoplatónicas pinta “la armonía simétrica... con otra de música” para retratar el microcosmos de una amiga de nombre Feliciania:

Las claves y puntos dejas
que amor apuntar intente,
del espacio de tu frente
a la regla de tus cejas.
Tus ojos al faciñtol
que hace tu rostro capaz,
de tu nariz al compás
cantan el re mi fa sol.²² ¶

Pasemos ahora a examinar algunos ejemplos pertenecientes al Grupo II. Son, según ya señalamos, los retratos poéticos que tienen como motivo central una pintura cuyo recuerdo o contemplación lleva a disquisiciones varias.

En algunos de ellos combina la Décima Musa cuestiones del amor cortés con motivos mitológicos preferidos. Veamos unas citas de Ícaro y Faetón en forma cercana a lo que se encuentra en el *Sueño*, en un poema que comienza:

Lo atrevido de un pincel,
Filis, dio a mi pluma alientos,
que tan gloriosa desgracia,

20 Número 80.

21 Número 21.

22 Número 87

más causa ánimo que miedo.
 Logros de errar por tu causa
 fue de mi ambición el cebo ;
 donde es el riesgo apreciable,
 ¿qué tanto valdrá el acierto?
 Permite, pues, a mi pluma
 segundo arriesgado vuelo,
 pues no es el primer delito
 que le disculpa el ejemplo
 ¿De qué le sirve al sol mismo
 tanta prevención de fuego,
 si a refrenar osadías
 aun no bastan sus consejos?.²³¶

Es en este mismo poema donde más adelante Sor Juana tiene esa conocida estrofa que dice:

Ser mujer, ni estar ausente,
 no es de amarte impedimento,
 pues sabes tú que las almas
 distancia ignoran y sexo.²⁴¶

23 Número 19.

24 La cuestión de las alabanzas de Sor Juana a las virreinas con quienes tuvo trato, especialmente con respecto a la Marquesa de la Laguna, Condesa de Paredes, Doña María Luisa Gonzaga, ha sido, al parecer, motivo de discusión desde antiguo. En el número 16 de Méndez Plancarte, después del epígrafe leemos “Advertencia: O el agradecimiento de favorecida y celebrada, o el conocimiento que tenía de las relevantes prendas que a la señora virreina dio el cielo, o aquel secreto influjo (hasta hoy nadie lo ha podido apurar) de los humores o los astros que llaman simpatía, o todo junto, causó en la poetisa un amor a su excelencia con ardor tan puro, como en el contexto de todo el libro irá viendo el lector”. También en el número 19 en la nota a los versos 55-56 y siguientes hallamos estas palabras de Méndez Plancarte: “Este *Sacrificio puro de adoración*, que prescinde de cualquier contacto corpóreo y aun de la mínima idea sexual (v. 111-2), es un límpido afecto de admiración estética y de apasionada amistad, aunque su tono linda con lo erótico (según ya se ha advertido en no pocos ‘poemas amistosos’ del Renacimiento). Cfr. Pedro Henríquez Ureña, en *Cuba Contemporánea*, de La Habana 1917; y Sindney Lee, *Life of Shakespeare*, con rica erudición italiana, inglesa y francesa”. Estando en Berkeley, California, hace unos años busqué el artículo de Henríquez Ureña al que pensé Méndez Plancarte se refería y no lo hallé. Mi colega actual Pedro Lastra me ha llamado la atención sobre el capítulo dedicado a Sor Juana que aparece en *La utopía de América* de Henríquez Ureña (Ayacucho, Caracas, 1978). En la p. 138, la nota a pie de página se refiere a esta cuestión: se trata de cartas que se cruzaron el crítico dominicano y “el ilustre filósofo cubano, Enrique José Varona” con referencia a la “exaltación apasionada” de la amistad entre las dos mujeres. Las cartas, al parecer, se publicaron

En este último, así como en otros, se subraya que el pincel no es capaz de copiar tal hermosura, es decir, la naturaleza, aquí, vence al arte, aunque éste represente nuestro impulso interior. Así en la décima que sigue:

Este retrato que ha hecho
copiar mi cariño ufano,
es sobrescribir la mano
lo que tiene dentro del pecho
que, como este viene estrecho
a tan alta perfección,
brota fuera la afición
y en el índice la emplea
para que con verdad sea
índice del corazón.²⁵ ¶

En otra composición destacan las oposiciones del original contra el retrato, de la victoria fácil ante la afrenta del vencedor, las flechas del amor convertidas en pin-

en *Cuba Contemporánea*. El lesbianismo de que se ha hablado con respecto a Sor Juana basado mayormente en sus poemas a esta marquesa, no parece tener suficiente base. Sor Juana dedicó poemas con parecido, si no tan exagerado, testimonio de devoción y cariño a las otras virreinas con quienes tuvo trato e incluso a hombres amigos y admiradores suyos. La cantidad de datos y ejemplos que propone Sidney Lee en la obra mencionada más arriba, aunque sólo se refiera a la literatura inglesa, parece convincente: esas expresiones de “amor” eran expresiones corrientes como muestra de amistad y agradecimiento al protector y mecenas del artista, poetas en este caso. Para Shakespeare era el “earl of Southampton”. Esta costumbre tenía su raíz en el mundo clásico que Sor Juana conocía tan bien; así Bruto llamó “lover” a Julio César: Porcia a Antonio, el íntimo amigo de su marido Basanio; Ben Jonson a Donne; Drayton a Guillermo Drummond de Hawthornden, Nashe a Southhampton en su dedicatoria de *Jack Wilton* (en 1594): “The word ‘love’ was habitually applied to the sentiment subsisting between an author and his patron” (205). Estas palabras de amor incluían alabanzas a la hermosa varonil de hombres casados (Véase pp. 668-69, *passim*, Sidney Lee: *A Life of William Shakespeare*, The McMillan Company, NY, 4th ed., 1925). No hay que extrañar, pues, que Sor Juana por demás mujer apasionada, hiciera lo mismo con sus protectores tanto más cuanto que las alabanzas entre mujeres no han sido en la cultura española cosa mal vista como lo son entre los hombres. Para esta cuestión véase, también, el reciente libro de Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*, el capítulo “Religiosos incendios”, pp. 283-303. Por otra parte, Méndez Plancarte se refiere en su obra a la reputación sin sombra que dejó la monja. Sin caer en las protestas no siempre ajenas a partidarios del crítico mexicano, hay que tener en cuenta que una mujer tan combatida como lo fue Sor Juana especialmente en los últimos años de su vida, hubiera salido peor parada si la creencia general de sus contemporáneos se hubiera inclinado en favor de la tal versión.

25 Número 126.

celes, muerte y vida del amor...²⁶ Ninguno tan hermoso y lleno de significado como el conocido soneto suyo donde se refiere a un retrato de ella misma y que dice así:

Este, que ves, engaño colorido,
que del arte ostentando los primores,
con falsos silogismos de colores
es cauteloso engaño del sentido;
Este, en quien la lisonja ha pretendido
excusar de los años los horrores,
y venciendo del tiempo los rigores
triunfar de la vejez y del olvido,
es un vano artificio del cuidado,
es una flor al viento delicada,
es un resguardo inútil para el hado,
es una necia diligencia errada,
es un afán caduco y, bien mirado,
es cadáver, es polvo, es sombra, es nada.²⁷ ¶

Con la primera estrofa volvemos a las creencias neoplatónicas que mencionamos antes y que señalan el triple engaño de la pintura. Veamos: el cuerpo físico nuestro no es nuestra forma ideal, supersensorial. Así que la copia de esa forma material con esos “falsos silogismos de colores” apuntan, en triple dimensión, a un “cauteloso engaño del sentido” que representa una materia física que desaparecerá algún día. Hay recuerdos de Aristóteles en la segunda estrofa cuando apunta al deseo de “la lisonja” de copiar la realidad física, mejorándola. El último verso, no sólo está cerca de otro muy conocido de Góngora sino de Gracián, quien apunta, al hablar del microcosmos: “...diré que es tiempo, que es polvo y nieto de la nada”. (*Agudeza*, XXXIX, en *Obras*, ed. de E. Correa Calderón, p. 213). ¶

El Grupo III, como advertimos al comienzo, está formado por un poema y la última mitad de otro (cuya primera parte pertenece al Grupo II). El Grupo IV lo constituye un solo poema donde es el retrato quien habla. Son versos donde la poetisa se dirige a un retrato, lo interpela, o donde la copia misma adquiere vida y habla. Veamos lo que nos dice Jean H. Hagstrum sobre lo que sucede con la llegada del cristianismo en la Alta Edad Media:

26 Número 89 (la primera parte de la composición).

27 Número 145. Véase de E. CARILLA: “Sor Juana Inés de la Cruz (ejemplo de contradicción y alarde)”, *Homenaje a Rodolfo Grossman*, Hamburgo (1977), 79-96.

El deseo de hacer hablar al objeto artístico —aunque está presente en la Antigüedad pagana y nace del hecho obvio de que, como había dicho Simónides, es mudo— se hace más insistente en la poesía cristiana iconográfica. La razón, me parece, es obvia. La estatua o pintura, a pesar de los pronunciamientos oficiales contra la idolatría y a pesar de poderosos movimientos iconoclasticos, han venido a ser como intermediarios entre lo divino y lo humano. Interpelados, suplicados, implorados, hablan a su vez.²⁸ ¶

Al grupo de aquellos a los que el poeta se dirige pertenece la segunda mitad de una composición cuya estrofa final elabora tradiciones conocidas pero de modo original:

Vive sin que el tiempo ingrato
le desluzca, y goza, igual,
perfección de original
y duración de retrato. ¶

Es decir, le desea que goce de la perfecta belleza de su naturaleza física con la duración que sólo los retratos como tales pueden captar al detenerse el tiempo en ellos. ¶

Más novedoso y también más complicado es un poema en décimas donde también se habla a la “copia” y que comienza así:

Copia divina, en quien veo
desvanecido al pincel...²⁹ ¶

La poetisa no aparece solamente como autora del poema sino que es también, aparentemente, la autora de la pintura. Dice el epígrafe: “Esmera su respetoso amor; habla con el retrato y no calla con él, dos veces dueño”. Encontramos aquí rasgos de técnicas ya comentadas. El personaje principal que habla, es decir, la poetisa, recalca el papel preponderante del instrumento, el pincel, que ha servido para remedar la obra de Dios (o de la Naturaleza). El retrato mismo presenta la

28 En su obra mencionada antes. Traducido del inglés, p. 50.

29 Número 103. El texto de MÉNDEZ PLANCARTE presenta variantes, en el epígrafe y en el texto, que no concuerdan con el de *Inundación castálida*, 1689, y otras ediciones antiguas. Para una interpretación más extensa de este poema y de “A tus manos me traslada” que se trata después, véase el artículo ya publicado, “Sor Juana: Diálogo de retratos”, *Revista Iberoamericana*, Números 120-21 (julio-diciembre de 1982), 703-13.

oposición ya conocida de original y copia. Es interesante la utilización del motivo de Naturaleza y Arte, y el uso de los pronombres. Este pretendido diálogo es, en verdad, monólogo puesto que la segunda persona, “tú”, permanece siempre muda. Es técnica, ésta, muy novedosa y original que puede incluso, entroncarse con lo que sucede en las investigaciones policíacas de nuestros días cuando se interpela al acusado.³⁰ Así, cuando la poetisa acusa a la copia en la sexta estrofa y esta no puede defenderse porque no tiene voz:

Bien puedo formar querella
cuando me dejas en calma,
de que me robas el alma,
y no te animas con ella;
y cuando altivo atropella
tu rigor, mi rendimiento,
apurando el sufrimiento,
tanto tu piedad se aleja,
que se me pierde la queja
y se me logra el tormento. ¶

En cuanto al tópico de Naturaleza y Arte encontramos ecos de Plotino al tratar de animar al artista, coma lo hacía Platón, a descubrir la realidad supersensorial detrás de las formas visibles, aunque aquí, en esa copia que ellos rechazaban:

Tan espíritu te admiro,
que cuando deidad te creo,
hallo el alma que no veo,
y dudo el cuerpo que miro. ¶

Pero es que esa copia es tan perfecta que rivaliza con el mismo original, lo suplanta, ya “que puede copiarse el alma”. Espíritu y materia se confunden y las cualidades opuestas tradicionalmente, atribuidas a uno y otra, se diluyen. Con Sor Juana la lucha de siglos entre cual tenga más valor, Arte o Natura, desaparece: el espíritu anima a aquél lo mismo que a ésta. ¶

La personalidad todopoderosa de la poetisa adquiere, después de fluctuar entre la esperanza y la muerte, “la dicha de poseer”. Es decir, la mente humana lo puede todo y por un esfuerzo de su voluntad es capaz de aprisionar al ser amado. Es lo

30 Véase MICHEL BUTOR, *Répertoire II*, “L’usage des pronoms personnels dans le roman”, 66-69.

mismo que apunta en el bellísimo soneto suyo³¹ que comienza: “*Detente, sombra de mi bien esquivo*”, y cuyos versos finales dicen así:

poco importa burlar brazos y pecho
si te labra prisión mi fantasía. ¶

El Grupo IV y último, lo forma una composición también escrita en décimas donde es el retrato de la poetisa el que adquiere el don del habla, donde la obra de arte, otra vez, se confunde con la naturaleza conservando aquí, a veces, diferentes “personalidades”. Así empieza:

A tus manos me traslada
la que mi original es... ¶

Hay una extraña ambigüedad en la utilización de los géneros. Al hablar el retrato en la primera estrofa, se usan femeninos en participios pasivos y pronombres al referirse a ella, a la poetisa, que es la que hace el envío y al mismo tiempo la figura retratada en el lienzo. En la segunda hay un cambio a formas masculinas que; sin embargo, no corresponden siempre a la misma entidad. Hay concordancia gramatical o bien con “el original” (“él”, el “infeliz”) o bien con “el retrato” (“dichoso”).

De mi venida envidioso
queda, en mi fortuna viendo
que él es infeliz sintiendo,
y yo, sin sentir, dichoso. ¶

Vuelve al femenino pocos versos después cuando se refiere a la poetisa misma en “de mi pincel *nacida*”. Es otro modo, por demás sugestivo, de borrar los límites entre la pintura y la persona, es decir, entre Arte y Natura. ¶

En la estrofa tres, “inanimada”, “desamada” y “pintada” apuntan ahora a la persona retratada que se ve en el lienzo. Se nos lleva, una vez más, al concepto de lo “animado” en el arte (si “por dicha” significa aquí “por desdicha”):

Mas si por dicha, trocada
mi suerte, tú me ofendieras,
por no ver que no me quieres

31 Número 165.

quiero estar inanimada.
Porque el de ser desamada
será lance tan violento
que la fuerza del tormento
llegue, aun pintada, a sentir,
que el dolor sabe infundir
almas para el sentimiento. ¶

En la estrofa final se reitera la intercambiabilidad de retrato a persona, especialmente con la palabra “cuerpo” que, en la primera mención, se refiere a la efigie reproducida en el lienzo, es decir, al retrato, el cual ha recibido el alma de la persona querida, adquiriendo así la vida misma. En la segunda mención, “cuerpo” se refiere a la forma física, a la “vida”, que ese mismo ser amado le da al retrato (al que se llama “sombra”). Es decir, el “cuerpo” retratado y sin vida que aparece en la tela adquiere cuerpo y vida en el mundo físico, además del espiritual, cuando recibe el alma o espíritu de la persona amada. Es el amor el que presta el espíritu vital al cuadro y hace que la obra de arte se haga naturaleza remedando así el soplo divino que convirtió el barro en ser. ¶

Terminamos, así, con el intento de clasificación y estudio de las composiciones a las que hemos dedicado este trabajo. Hallamos una vez más, el sello avanzado y original que supo impartirle a su poesía de tradición de siglos nuestra Fénix Americana, Sor Juana Inés de la Cruz. ¶

EVOCACIÓN



“Salid sin duelo, lágrimas corriendo” Evocación de Martha Elena Venier



PILAR MARÍA MORENO JIMÉNEZ

Centro de Documentación Sor Juana
Universidad del Claustro de Sor Juana

¿Cómo hablar de una persona tan querida sin revelar los matices de su peculiar temperamento que se me desvelaron en tantas conversaciones privadas y confidencias? Martha Elena Venier podía ser tan categórica en sus críticas, y más si se trataba de algo escrito, que el solo proponerme la tarea no pudo por menos que causarme gran respeto. Pero puedo excusarme diciendo que no fui su alumna, sino solamente su amiga. No es delación admitir que tenía un carácter más bien difícil y poco condescendiente, así como aceptar que era conocedora y amante como pocos de la literatura clásica, la música y la pintura, las cuales cultivó a lo largo de toda su vida. Se me figura que Martha Elena vivía en medio de una suerte de dos mundos paralelos: el de ella con la humanidad en general y el de ella con sus alumnos, a los que denominaba cariñosamente “criaturas”. De esos mundos, el primero era una especie de enemigo ineludible que no merecía sino una desdeñosa resignación (y algún eventual enfrentamiento furibundo, cada vez menos frecuente con el paso de los años); el otro, el único remanso y elíseo posible en esta vida. Su vocación y dedicación a la docencia fueron indiscutibles y, si bien tuvo algún que otro desencuentro, la relación que mantenía con sus alumnos era realmente de un extremado afecto y rigor con casi todos ellos. Mujer de gran cultura y erudición, sacrificó en cierta forma su labor investigadora a la docente, pero aun así sus contribuciones no son nada menores, como mostraré más adelante. ¶

Nos conocimos en 1990 cuando ingresé a El Colegio de México como bibliotecaria académica. Nuestra relación se fue haciendo más cercana a medida que convivíamos en el comedor de profesores de la institución, y especialmente a partir de las charlas que allí se propiciaban sobre los más variados temas. Uno de aquellos días, ella evocó el estribillo, “de raro efecto musical y lírico”,¹ de la égloga primera de Garcilaso

1 Véase ADRIEN ROIG “Las lágrimas de Salicio en la *Égloga primera* de Garcilaso de la Vega”, en *Actas de la Asociación Internacional de Hispanistas XII* (1995), p. 169.

de la Vega: “salid sin duelo, lágrimas corriendo”, a lo que yo repliqué “salid fuera sin duelo, salid sin duelo, lágrimas corriendo”. “Eso te lo has inventado”, dijo. “No, no, estoy segura”, le contesté. “¿Qué vas a saber tú, que cuántas veces habrás leído a Garcilaso?”. Me dejó muda, pensativa. Era verdad, me di cuenta en ese momento de que yo nunca había leído a Garcilaso... ni a Fray Luis de León, ni a San Juan de la Cruz —por mencionar a algunos de nuestros clásicos; yo los había *oído* una y otra vez en boca de mi madre, quien los recitaba con deleite, a tal punto que yo también acabé por memorizarlos. Me gustaba especialmente el pequeño “crescendo” al inicio de ese verso reiterado, me parecía como una exhalación más fuerte entre los repetidos lamentos de Salicio. Estribillo calificado como “enigmático” por Roig,² el particular al que aludo me hacía preguntarme por qué Garcilaso no lo intercaló en la sexta estrofa, dejando 5 previas y 5 posteriores a ese gran suspiro, en lugar de colocarlo en la séptima, pero nunca se lo pregunté a Martha Elena. “Vamos a comprobarlo, no seas necia”, “vamos, Martha Elena”. Fuimos a la biblioteca, me miró, sonrió y me creyó. Después acordamos que sería buena práctica recitarlo a coro y que cada una de nosotras tomaría un papel, ella Salicio, yo Nemoroso. Más adelante compartimos también el aprecio por otros poetas no clásicos, como Roberto Juarroz, a cuya *Poesía Vertical* dedicó varios seminarios en El Colegio, y supe de otros autores a quienes leía con gusto, como Arthur Rimbaud y Paul Celan, entre los que recuerdo. ¶

Los cursos de redacción avanzada que impartía Martha Elena tenían la peculiaridad de enamorar a sus estudiantes, lo que lograba sobre todo a base de citar a autores clásicos y aderezar esas citas con comentarios eruditos acerca de ellos, sus vidas y obras, que por supuesto embelesaban a quienes la oían. Para mejorar la escritura académica fomentaba en sus alumnos la práctica de la reseña, género en el que tenía amplia experiencia, pues durante su labor académica reseñó con rigor y elegancia todo tipo de libros especializados en literatura clásica, escritos en español, inglés, italiano y latín. ¶

Su vasta cultura no era erudición sabihonda, sino viaje de ida y vuelta; lo clásico, latino, griego, español, o lo que fuere, eran para ella claves, como en Reyes,³ para interpretar la realidad de antaño y la actual, los autores de Europa y de Oriente, y los de las latitudes americanas. ¶

2 *Idem.*

3 Véase su conferencia a propósito del discurso que sobre Virgilio hace Reyes en una publicación que editó en 1931 la Secretaría de Educación Pública con motivo de los festejos conmemorativos de los dos mil años del nacimiento del poeta. Esta conferencia la impartió Martha Elena Venier en el *Homenaje a Alfonso Reyes* que se celebró en El Colegio de México en marzo de 2013. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=H-qBmbEuXds>

Las virtudes intelectuales y personales de Martha Elena Venier han sido reconocidas públicamente en varias ocasiones, y especialmente en el libro que El Colegio de México publicó como homenaje a sus 35 años de labor, que recoge desde el inicio, y también al final, testimonios de agradecidos alumnos, ya por entonces convertidos en prestigiosos académicos.⁴ Pero quiero en esta ocasión, además de reiterarlas, destacar un poco más el contenido sobre la forma, sobre todo en lo que se refiere a su contribución a los estudios de cultura novohispana.⁵ Una buena parte de su trabajo investigativo giró en torno a la figura del médico español fincado en la Nueva España entre los siglos XVI y XVII, Diego de Cisneros Girón, cuya única obra conocida *Sitio, Naturaleza y Propiedades de la Ciudad de México. Aguas y Vientos a que está sujeta y Tiempos del Año. Necesidades de su conocimiento para el ejercicio de la Medicina, su Incertidumbre y dificultad sin el de la Astrología, así para la curación como para los pronósticos* (1618) fue objeto de su tesis de doctorado, publicada después como libro.⁶ ¶

A Cisneros dedicó más de una década de estudio. A propósito de su obra publicó diversos artículos en los que abordó ampliamente y con toda suerte de detalle, tanto el contexto cultural de la obra,⁷ como múltiples aspectos específicos. Destacó, por ejemplo, el hecho de que Cisneros tuviera una mirada crítica acerca de la posibilidad de establecer con exactitud “la longitud del valle de México”, después de que dicho autor concluyera, a partir de complicados cálculos y razonamientos, que no era posible determinar qué planeta y qué signo zodiacal estaban en el meridiano de México al momento de la creación del mundo. La fina ironía de Martha Elena le lleva a afirmar con elegancia que “tiene algo de poético este esfuerzo” y que este tipo de meticulosos estudios del siglo XVII acaban por convertirse en un tipo de “narración fantástica”.⁸ ¶

4 LUIS FERNANDO LARA, REYNALDO YUNUEN ORTEGA y MARTHA LILIA TENORIO (Coords), *De amicitia et doctrina: homenaje a Martha Elena Venier*. México: El Colegio de México, 2007. Texto completo disponible en: <https://www.jstor.org/stable/j.ctv5131bv>

5 También lo hizo acuciosamente FROYLÁN ENCISO en el capítulo “La ciudad de México en el siglo XVII según Venier”, en el libro ya citado coordinado por Luis Fernando Lara *et al.*, pp. 483-504.

6 Véase MARTHA ELENA VENIER CAMPAÑA, *Edición crítica del tratado “Sitio, propiedades y naturaleza de la ciudad de México...”*, de Diego Cisneros, 1618. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios / Biblioteca Novohispana, 2009.

7 Véanse MARTHA ELENA VENIER, “Filosofía natural en el texto científico de Nueva España”, en María Águeda Méndez (ed.), *Fiesta y celebración. Discurso y espacio novohispanos*. México: El Colegio de México, 2009. pp. 167-176; y “Ciencia y filosofía en Nueva España”, en JULIO ORTEGA y JOSÉ AMOR Y VÁZQUEZ (eds.), *Conquista y contraconquista: La escritura del Nuevo Mundo*. México: El Colegio de México / Brown University, 1994.

8 MARTHA ELENA VENIER, “Fuera del paraíso: México en el siglo XVII”, en Jules Whicker (coord.), *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Vol. 3. Birmingham: Univesity Press, 1998,

Por último, no puedo dejar de citar su breve pero sustancioso artículo sobre los búcaros, a propósito de aquellos regalados a sor Juana por “un peruano algo impertinente”.⁹ ¶

Entre sus confidencias hacia mí nunca estuvo el confesar su edad, sino más bien enmascararla. “No tengo edad para ser tu madre”, me decía. Y le creía, pues tenía una sola hija bastante más joven que yo, y su propia madre falleció apenas hace una década. No quiso jubilarse, así que iba todos los días a trabajar a su cubículo en El Colegio de México. Su muerte me atenazó el corazón, pero después supe, porque ya era imposible que ella lo evitara, que le alcanzó a los ochenta años. En algo mitigó mi dolor saberlo, aunque la siga extrañando tanto y evocarla me traiga a la mente aquellos versos:

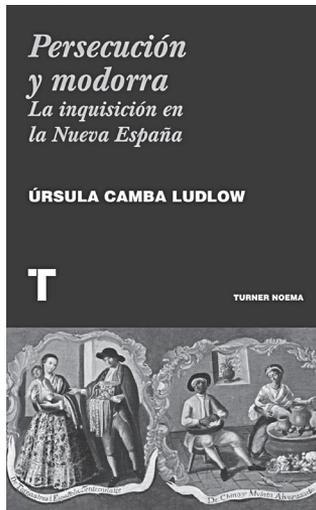
Salid fuera sin duelo,
salid sin duelo, lágrimas, corriendo. ¶

pp. 263-267.

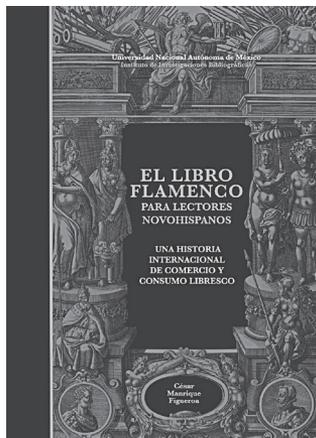
9 MARTHA ELENA VENIER, “Jarritos para sor Juana: nota de pie”, *Vuelta* 11.130 (1987): 59-60.

NOVEDADES
BIBLIOGRÁFICAS





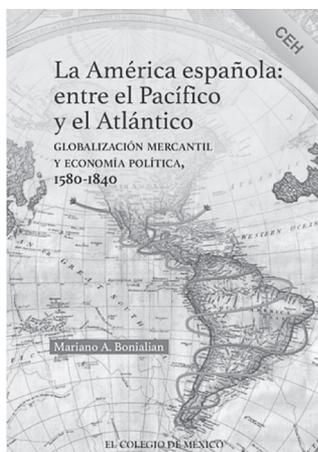
CAMBA LUDLOW, ÚRSULA,
*Persecución y modorra:
 la Inquisición en la Nueva España.*
 México: Turner, 2019.



MANRIQUE FIGUEROA, CÉSAR,
*El libro flamenco para lectores novohispanos:
 una historia internacional de comercio
 y consumo libresco.*
 México: UNAM-IIB, 2019.



TRIGUEROS MARTÍNEZ, MARCELINO,
*El caso Beven: persecución inquisitorial del libro
 en la Nueva España (1771-1800).*
 Pamplona, España: Ediciones de la Universidad
 de Navarra, 2019.



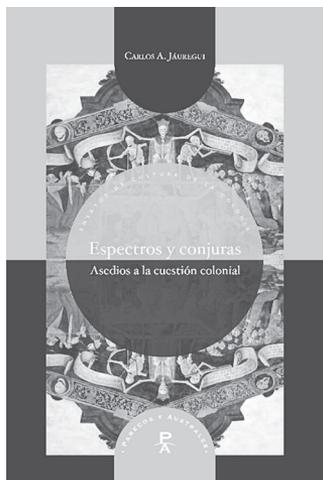
BONIALIAN, MARIANO A.,
La América española: entre el Pacífico y el Atlántico: globalización mercantil y economía política.
México: El Colegio de México, 2019.



ALBERRO, SOLANGE,
Movilidad social y sociedades indígenas de Nueva España: las élites, siglos XVI-XVIII.
México: El Colegio de México, 2019.



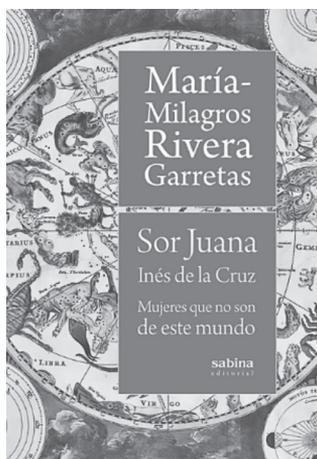
CRUZ, SOR JUANA INÉS DE LA,
Auto historial alegórico: El cetro de Josef.
Edición de Ignacio Arellano y Robin Ann Rice.
Madrid: Iberoamericana/Vervuert, 2020.



JÁUREGUI, CARLOS A.,
Espectros y conjuras: asedios a la cuestión colonial.
Madrid: Iberoamericana/Vervuert, 2020.



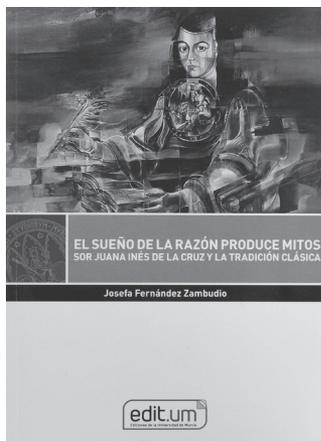
ECHENIQUE MARCH, FELIPE I.,
Una historia sepultada: México, imposición de su nombre: análisis documental.
México: Bonilla Artigas, 2019.



RIVERA GARRETAS, MARÍA MILAGROS,
Sor Juana Inés de la Cruz: mujeres que no son de este mundo.
Madrid: Sabina, 2019.



SANDOVAL CABALLERO, ROSALÍA,
*La visualidad en El Sueño de sor Juana Inés
de la Cruz.*
Oviedo, España: Universidad de Oviedo, 2019.



FERNÁNDEZ ZAMBUDIO, JOSEFA,
*El sueño de la razón produce mitos: sor Juana Inés
de la Cruz y la tradición clásica.*
Murcia, España: Editum, 2020.

*Prolija memoria.
Estudios de cultura virreinal*





Facultad de Filosofía y Letras



UNIVERSIDAD DEL
CLAUSTRO DE SOR JUANA